

Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita

Donald Davidson

Přeložili: Jan Kolář (eseje 1, 3, 4, 10, 11, 13 a 14) a Tomáš Marvan (eseje 2, 5, 6, 7–9, 12)

Obsah

Úvod

Subjektivita

1. Autorita první osoby (1984)
2. Jak poznat svou vlastní mysl (1987)
3. Mýtus subjektivního (1988)
4. Čím se mysl zabývá? (1989)
5. Indeterminismus a antirealismus (1997)
6. Neredukovatelnost pojmu „já“ (1998)

Intersubjektivita

7. Živočichové rozumní (1982)
8. Druhá osoba (1992)
9. Zrod myšlení (1997)

Objektivita

10. Koherenční teorie pravdy a poznání (1983)
Post scriptum (1987)
11. Empirický obsah (1982)
12. Epistemologie a pravda (1988)
13. Externalizovaná epistemologie (1990)
14. Tři druhy poznání (1991)

Bibliografie

Úvod

Eseje v této knize se zabývají třemi druhy propozičního poznání a vztahy mezi nimi. Každý z nás disponuje poznáním své vlastní mysli, poznáním obsahů jiných myslí a poznáním sdíleného prostředí. Oddíly této knihy nesou názvy Subjektivita, Intersubjektivita a Objektivita a za těmito slovy se skrývají skutečné rozdíly. Poznání v první osobě se vyznačuje faktem, že si můžeme legitimně nárokovat výsadní druh autority ohledně toho, čemu věříme, co chceme či zamýšlíme a ohledně některých dalších postojů. Poznání v druhé osobě a poznání zbytku světa tuto autoritu nemají, ale liší se jedno od druhého v tom, že poznání jiných myslí je jistým způsobem normativní, zatímco poznání zbytku světa ne. Všechny tři druhy poznání jsou nicméně objektivní v tom smyslu, že jejich pravdivost nezávisí na tom, zda je za pravdivé pokládáme. To je dostatečně zřejmé u druhých dvou případů, ale vztahuje se to i na přesvědčení o našich vlastních přesvědčeních a dalších postojích: i tato přesvědčení mohou být chybná. A veškeré naše poznání je objektivní také v tom smyslu, že by většinou mohlo být vyjádřeno pojmy, které patří k veřejně sdílenému schématu věcí.

Esej 1, 'Autorita první osoby', se ptá, čím je vysvětlen předpoklad, že mluvčí se nemýlí, když upřímně připisuje přesvědčení, touhu či záměr svému přítomnému já, zatímco když mu něco podobného připisují jiní, žádný obdobný předpoklad na místě není. V tomto eseji se tvrdí, že „řešení“ problému jiných myslí, která jen znovu nastolují tuto asymetrii, ponechávají volné ruce skeptikovi. Je zde také navržen nový způsob, jak vysvětlit autoritu první osoby, který nachází zdroj této autority v určitém nutném rysu interpretace řeči.

Esej 2, 'Jak poznat svou vlastní mysl', vychází ze zjevné potíže s autoritou první osoby: jak lze fakt, že obsahy naší mysli jsou částečně určeny vnějšími faktory, o nichž nemusíme vědět, smířit s tvrzením, že známe obsahy svých myslí, aniž bychom (za normálních okolností) potřebovali nějakou evidenci nebo se na ni odvolávali? V tomto eseji ukazují, že odpověď závisí kromě jiného i na tom, že se vzdáme představy „objektů, které má mysl před sebou“, jejichž atributy nemohou být aktérům skryty.

V *Eseji 3, 'Mýtus subjektivního'*, se snažím objasnit, co to znamená popřít, že existují objekty, které má mysl před sebou tehdy, když máme nějaké vjemy nebo na něco myslíme. Myšlenka, že potřebujeme rozlišení mezi neinterpretovanou zkušeností a organizující strukturou pojmů má úzký vztah k předpokládané dichotomii subjektivního a objektivního. Tyto dualismy ovládaly a definovaly problémy velké části novověké filosofie, nejen v epistemologii, ale i ve filosofii jazyka a filosofii mysli. V tomto eseji vystupují proti obrazu

mysli, který ony dualismy předpokládají, a tudíž i proti těmto dualismům samotným a proti epistemologickým a metafyzickým pozicím, které jsou na nich založeny. Kritizují zde názor, že subjektivita je základem objektivního empirického poznání, a tvrdím, že empirické poznání nemá epistemologický základ a že jej ani nepotřebuje.

Esej 4, 'Čím se mysl zabývá', rozvíjí téma posledních dvou esejů, probírá nové příklady a reformuluje argumenty.

Mnoho filosofů si klade otázku, zda ve věci propozičních postojů vůbec existuje nějaký „daný fakt“. *Esej 5, 'Indeterminismus a antirealismus',* se pokouší na tyto pochybnosti odpovědět. Konkrétně je v tomto eseji kritizováno tvrzení, že pokud někdo přijme (jako já) Quinovu tezi neurčitosti, vzdá se autority první osoby.

Esej 6, 'Neredukovatelnost pojmu „já“', zdůrazňuje ty rysy našich přesvědčení o našich vlastních postojích, které se neztrácejí ani poté, co se vzdáme mýtu subjektivního a s ním spjatých mentálních objektů. K těmto rysům samozřejmě patří zvláštní autorita, která přesvědčení tohoto typu doprovází, a neredukovatelná role indexických vět. Právě myšlenky vyjádřené v takových větách vztahují nás a naši řeč ke světu, který nás obklopuje. Krátce se tu také zabývám faktem, že neexistuje žádný vyšší odvolací soud než naše vlastní standardy racionality (k čemuž se vracím v *Eseji 14*).

Esej 7, 'Živočichové rozumní', je jedním z mých mnoha pokusů specifikovat některé komponenty racionality. Racionalitou chápu vše, co zahrnuje propoziční myšlení. V jednom ze svých dřívějších esejů ('Myšlení a řeč', 11. eseje ve svazku *Zkoumání pravdy a interpretace*) jsem prokazoval vzájemnou závislost myšlení a jazyka. Mnoho čtenářů však zůstalo na vážkách. V tomto eseji to zkouším znovu a jiným způsobem (který jsem později rozvedl v esejích, které následují). Úvahy, v nichž zdůrazňuji těsné sepětí mezi myšlením a jazykem, nepodávají definitivní popis nebo důkaz; částečně závisejí na tom, co podle mne víme o stvoření, jako jsme my.

V *Eseji 8, 'Druhá osoba',* rozebírám myšlenku, že jazyk je nutně něco sociálního. Ukazují, že k tomu, aby někdo vůbec měl myšlenky a něco mínil svými slovy, musí nutně rozumět nějaké druhé osobě a ta musí rozumět jemu. Věřil-li Wittgenstein, že jazyk je nutně něco sociálního, pak je centrální teze tohoto článku wittgensteinovská. Odmítám však, že by komunikace vyžadovala, aby nějaká osoba mluvila stejně jako ostatní. Objektivita, kterou myšlení a jazyk vyžaduje, závisí spíše na vzájemných a simultánních reakcích dvou či více bytostí na sdílené distální stimuly a na reakce druhého. Tento trojsměrný vztah mezi dvěma mluvčími a sdíleným světem nazývám „triangulací“. Myšlenka je to v podstatě stejně jednoduchá jako v případě ostenzivního učení, ale důraz je tu kladen na to, že podstatou

triangulace není to, že si nějaká osoba osvojuje již hotový význam, ale aktu, který (dojde-li naplnění) uděluje jazyku nějaký obsah. Tato teze (a její důsledky pro filosofii mysli a jazyka a pro epistemologii) se opakovaně objevuje v mých pracích od roku 1982 (Esej 7). Carol Rovaneová, Akeel Bilgrami a Marcia Cavellová rané formy této myšlenky kritizovali. Jejich návrhy a otevřené pochybnosti výrazně ovlivnily podobu mého myšlení.

Esej 9, 'Zrod myšlení', se ptá, jak máme popsat přechod od předjazykové, předpojmové mysli nemluvněte k dítěti disponujícímu jazykem, přesvědčeními a dalšími propozičními postoji. Tvrdím, že nemáme slovník pro popis raných fází tohoto vývoje a že není jasné, co by pocíťovanou potřebu takového slovníku uspokojilo. Navrhuji také rozlišit několik hlavních kroků tak, že zaměříme pozornost na potenciál sémantických teorií, které potřebujeme pro různé typy jazyků.

Esej 10, 'Koherenční teorie pravdy a poznání', byl napsán v roce 1981, a tedy dříve než všech devět předchozích esejů. Žádný svůj článek bych nepřepsal s větší chutí. Článek se z pochopitelných důvodů stal terčem silné kritiky, a proto jsem se rozhodl přetisknout jej zde beze změn. Vlastně se ale dá říci, že jsem ten článek od té doby přepisoval stále dokola, a těch devět esejů, které mu v této knize předcházejí, částečně dokládá mé pozdější výhrady. Další svědectví pak podává *Esej 14*. O jistá vylepšení jsem se také pokoušel v odpovědích různým kritikům ve svazku *Filosofie Donalda Davidsona* (v řadě Knihovna živých filosofů, ed. Lewis E. Hahn, Chicago, Open Court 1999) a v 'Odpovědích' Barry Stroudovi, Johnu McDowellovi a Richardu Rortymu v časopise *Crítica*, 30 (1998). Ze všeho nejvíc bych chtěl napravit dojem, že si myslím, že zkušenost a vnímání nehrají žádnou roli v našich přesvědčeních o světě. „Zkušenost“ a „vnímání“ jsou ta pravá slova pro vše, co se odehrává v našich myslích, když se rozhlížíme kolem sebe, čicháme, dotýkáme se, posloucháme a ochutnáváme. Tenkrát mi do té míry šlo o myšlenku (za jejíhož původce jsem měl označit Wilfrida Sellarse), že představa epistemických prostředníků mezi světem a našimi přesvědčeními je zcestná, že to nakonec pro mnohé čtenáře vyznělo tak, že zavrhuji veškerý podstatný styk světa a mysli. Ve skutečnosti mi šlo o to, že jejich vztah je kauzální (v případě vnímání přímo), což si myslím stále. Vnímáme-li, že sněží, lze to za těch správných okolností popsat tak, že v nás naše smysly kauzální cestou (náležitým způsobem) vyvolaly na základě skutečného sněžení přesvědčení, že sněží. Smyslové vjemy tu nepochybně hrají roli, ale tato role nespočívá v poskytování evidence pro přesvědčení.

Esej 11, 'Empirický obsah', poskytuje historický kontext k tématu *Eseje 10*, který zároveň rozvíjí. Přestože se Neurath a Schlick zapletli do jisté velmi staré debaty více, než si

podle všeho uvědomovali, jejich pocit, že zachraňují filosofii před její metafyzickou minulostí, pomohl onen otřepaný problém oživit a pohlédnout na něj prizmatem jazyka.

‘Epistemologie a pravda’, *Esej 12*, probírá vztah epistemologie k pravdě. Dvě tvrzení se často berou za protikladná: to, že pravda je (řeceno s Putnamem) „radikálně neepistemická“, a to, že ji musíme chápat jako něco, co můžeme (v praxi, teoreticky nebo ideálně) poznat. Jak ukazují, ani jedna z těchto alternativ není přijatelná. Pravdu nelze omezit na to, co můžeme nebo co bychom mohli určit jako pravdivé; přesto existují silné důvody pravdu tím či oním způsobem s pravdivým přesvědčením spojit. Kromě toho naznačují způsob (založený na myšlenkách z *Eseje 10*), jak ta dvě tvrzení částečně smířit.

Podstatná část epistemologie byla od Descarta založena na poznání v první osobě. Podle běžného obrazu musíme začít s tím, co je nejjistější: s poznáním našich vlastních smyslových vjemů a myšlenek. Teprve potom, můžeme-li, tak či onak postupujeme k poznání objektivního vnějšího světa. Nakonec se dostaneme k poslednímu, tápavému kroku k poznání druhých myslí. V *Eseji 13*, ‘Externalizovaná epistemologie’, se přimlouvám za celkové přehodnocení tohoto obrazu. Veškeré propoziční myšlení, ať už pozitivní nebo skeptické, ať už se týká vnitřku nebo vnějšku, vyžaduje pojem objektivní pravdy, a tento pojem je dostupný jen bytostem, které komunikují s druhými. Poznání ve třetí osobě – poznání jiných myslí – je tudíž nezbytné pro každý jiný druh poznání. Poznání ve třetí osobě však není možné bez poznání sdíleného světa objektů ve sdíleném čase a prostoru. Nabývání poznání tedy není založeno na postupu od subjektivního k objektivnímu; vynořuje se holisticky a je od samého počátku interpersonální. Dále zde probírám několik forem externalismu a poukazuji na jejich nedostatečnost. Kromě toho také ukazují, že triangulace, která se objevuje v mnoha esejích v této knize, opravuje a rozšiřuje verzi jak perceptuálního, tak sociálního externalismu.

Eseji 14, ‘Tři druhy poznání’, se nejvíce daří svést dohromady hlavní myšlenky této knihy. Kdybych byl napsal všechny eseje až potom, co by se mé myšlenky propojily, esej ‘Tři druhy poznání’ by byl hotov jako první; čtenář, který chce celkový přehled, tedy může začít právě u něj.

S esejemi jsem si trochu pohrával, abych vylepšil gramatiku nebo styl, a příležitostně také abych odstranil opakování nebo to, co nyní pokládám za drobnou chybu. Jsem si jistý, že mnohem víc chyb v nich i nadále zůstává a že některé teze opakuji možná až příliš často. Když jsem však zvažoval rozsáhlejší přepracování, uvědomil jsem si, že buď musím reprodukovat svou minulou práci skoro v té podobě, jakou má teď, nebo prostě začít znovu od začátku, a to by si vyžádalo léta. Útěchu nacházím v myšlence, že začít znovu by znamenalo vymazat celé

dějiny mých pokusů zachytit trojúhelník složený z osoby, její společnosti a sdíleného prostředí. To by také mé kritiky zbavilo několika oblíbených cílů.

Z těchto kritiků musím zvlášť poděkovat Richardu Rortymu, který mě léta ponoukal, abych tyto eseje shromáždil a vydal. Ernest Lepore se velkoryse vzdal týdnu svého času, aby eseje v tomto svazku (a také ty, které se objeví ve dvou svazcích následujících, vytrídil a pomohl uspořádat. Jsem vděčný Ariele Lazarové, která mi dříve dobře poradila, jak své práce rozvrhnout, a Arpy Khatchirianové za opravu pravopisu, gramatiky i myšlenek v mnohých z těchto esejů. Peter Momtchiloff z nakladatelství Oxford University Press, redaktor tohoto svazku, mě neúnavně povzbuzoval a byl ke mně vlídný i shovívavý; jeho pomoc proměnila něco, do čeho se mi původně moc nechtělo, v mnohem snesitelnější úkol, než bych si vůbec dovedl představit.

Mnoho lidí, přednáškových cyklů, univerzit a dalších institucí mi umožnilo mnohé z myšlenek těchto esejů otestovat. Jsem vděčný za odezvu od svých studentů v Berkeley a od posluchačů, kteří navštívili mé přednáškové řady v Mexiku (1992), Římě (1993), Mnichově (Kant Lectures, 1993), Gironě (Ferrater Mora Lectures, 1994), Lovani (Francqui Lectures, 1994) a Buenos Aires (1995). Ze svých caenských přednášek a pařížských Nicodových přednášek (1995) nakonec, jak doufám, rozvinu jednodušší a detailnější přehled myšlenek rozptýlených v tomto svazku.

Děkuji všem, kdo mé myšlenky obohatili, zredukovali nebo modifikovali. Nepodaří se mi vyjmenovat všechny, kdo přispěli obzvlášť zajímavými návrhy, takže každý můj seznam bude ostudně neúplný. Nepochybně v něm ale nesmí chybět jména Rosarii Egidiové, Pascala Engela, Dagfinna Føllesdala, Olbetha Hansberga, Dietera Henricha, Pierra Jacoba, Carol Rovaneové a jména těch, kteří přišli na deset mých přednášek a seminářů v Gironě, především W. V. Quina, Burtona Drebeny, Akeela Bilgramiho, Ernesta Lepora, Barryho Strouda a Bruce Vermazena. Marcia Cavellová nejen navštívila mnoho přednášek, kde jsem testoval verze svých myšlenek, ale byla mi po celá ta léta duchovním společníkem, který se nenásilně snažil dát mým spekulacím od pracovního stolu empiričtější a psychoanalýzou poučenou podobu.

SUBJEKTIVITA

1 *Autorita první osoby*

Vždy, když o sobě někdo tvrdí, že v něco doufá, že má určité přesvědčení, přání či záměr, předpokládáme, že se nemýlí. Tento obecný předpoklad se však nevztahuje na případy, kdy mluvčí připisuje mentální stavy (podobné těm jmenovaným) jiným bytostem. Jaký je důvod této asymetrie mezi tím, když prisuzujeme určité postoje sobě samým, a tím, když tytéž postoje prisuzujeme někomu jinému? Co by mohlo vysvětlit ten zvláštní autoritativní nárok na neomylnost, který s sebou nesou výroky o mentálních stavech, pokud jsou pronášeny v první gramatické osobě přítomného času, a který chybí výrokům pronášeným ve druhé a třetí gramatické osobě?

Problémem, o který tu jde, se můžeme zabývat buď na rovině jazyka nebo na rovině epistemologie. Může-li totiž někdo hovořit se zvláštní autoritou a připisovat některým svým slovům zvláštní váhu, musí tomu odpovídat i povaha jeho poznání; a naopak pokud struktura něčích znalostí vykazuje určitý systematický rys, musí se tento rys odrážet i ve výroci, jimiž dotyčný o svých znalostech mluví. Proto se domnívám, že když dokážeme vysvětlit autoritu první osoby na úrovni řeči, vykonáme tak zároveň mnoho (a možná dokonce všechno) z toho, co potřebujeme, abychom mohli charakterizovat a objasnit i příslušná epistemologická fakta.

Spojení mezi problematikou autority první osoby a tradiční problematikou myslí jiných bytostí je zjevné, ale přesto je třeba mít na paměti dva důležité rozdíly. V mém podání představuje autorita první osoby užší problematiku než problém jiných myslí – budu se jí totiž zabývat jen v těch případech, kdy se uplatňuje v propozičních postojích, jakými jsou přesvědčení, přání či záměry; jakými může být potěšení, úžas, strach nebo pýcha nad tím, že *něco je tak a tak*; nebo vědění, rozvzpomenutí se, povšimnutí si či uvědomění si, že *něco je tak a tak*. Naproti tomu témata, která bývají v rámci problematiky jiných myslí mnohdy chápána jako klíčová, ponechám stranou: vyhnu se jak otázkám spojeným s bolestí a dalšími pocity, tak problematice těch kognitivních aktivit, jež se netýkají obsahu propozičních postojů, ale podobně jako paměť, pozornost, poznávání či vnímání směřují přímo k jednotlivým lidem, ulicím, městům, kometám a dalším ne-propozičním entitám.. Zdá se, že vše, co platí pro propoziční postoje, by mělo platit i v případě pocitů a všeho ostatního; ale na tomto místě se těmito případnými souvislostmi nehodlám zabývat.

Třebaže se autorita první osoby projevuje ve všech propozičních postojích, nevykazují ji všechny stejně; místo toho se objevuje v různých stupních a podobách. Přesvědčení a přání představují relativně jasné a jednoduché příklady, avšak u záměrů, vnímání, paměti a poznání

je otázka případné autority o něco složitější. Abychom mohli posoudit třeba výrok, v němž o sobě kdosi tvrdí, že si všiml, že jeho dům hoří, je třeba zvážit přinejmenším tři věci: zda jeho dům skutečně hoří, zda je mluvčí přesvědčen, že jeho dům hoří, a jak oheň ono přesvědčení vyvolal. U první otázky je zřejmé, že v tomto bodě mluvčí žádnou zvláštní autoritou nedisponuje; naopak pokud jde o druhou otázku, je jeho autorita nepochybná; a co se týče třetího bodu, případná autorita mluvčího se v něm opírá o poměrně spletitý a komplikovaný proces. Například odpověď na otázku, zda někdo, kdo právě zamyká dveře, otáčí klíčem skutečně se záměrem dveře zamknout, závisí částečně na tom, jestli dotyčný dveře zamknout chce a jestli je přesvědčen, že otočením klíče dveře zamkne; zčásti však závisí také na tom, zda toto přesvědčení a přání společně a adekvátním způsobem v dotyčné osobě vyvolaly i přání otočit klíčem. Ona specifická autorita, která nás tu zajímá, je s výroky o přáních a přesvědčeních spojena přímo, s výroky o nutných kauzálních vazbách zprostředkovaně. Tyto rozdíly mezi jednotlivými způsoby, jimiž se může autorita první osoby u propozičních postojů uplatňovat, jsou důležité a je třeba je důkladně prozkoumat. Ať už jsou však podoby, v nichž vystupuje, jakékoliv, je autorita první osoby závažná především sama o sobě – a právě tím se zde chci zabývat. A jelikož přesvědčení je tou složkou, na níž autorita první osoby, pokud ne vždycky, pak téměř vždycky alespoň částečně spočívá, zaměřím se na to, jak se tato autorita projevuje v případě přesvědčení.

Třebaže se u přesvědčení a dalších propozičních postojů autorita první osoby uplatňuje, neznamená to, že je tím automaticky vyloučena možnost omylu; možnost mýlit se je dána tím, že propoziční postoje jsou dispozice, které se projevují postupně, v průběhu určitého časového intervalu – navíc různými způsoby. Je tak možné se mýlit a je rovněž možné mít pochybnosti. Není tedy pravda, že bychom v každém okamžiku svého života disponovali naprosto jistým a neotřesitelným poznáním svých vlastních postojů. Naše výroky o vlastních postojích je možné kritizovat a opravovat. Evidence, která je dostupná ostatním lidem, může mnohdy to, co sami o sobě soudíme, vyvrátit.

Když chceme autoritu první osoby charakterizovat, je dobré si uvědomit, že mluvčí, který sám sobě připisuje určité propoziční postoje, svá tvrzení normálně neopírá o žádnou evidenci nebo pozorování a že v normálních případech ani nemá smysl ptát se ho, proč si myslí, že má ta přesvědčení, přání nebo záměry, o nichž prohlašuje, že je má. Tohoto rysu si všiml Wittgenstein: „Co je kritériem červenosti určité představy? Jestliže je to představa někoho jiného, je pro mě tímto kritériem: to, co ten člověk říká a dělá. A jestliže je to má

představa, pak tu pro mne není kritérium vůbec žádné.“¹ Filosofové s Wittgensteinem v tomto bodě většinou souhlasili a jak uvidíme, jeho kritérium rozšířili i na propoziční postoje.

Jakkoli však tento rys autority první osoby mnohé napovídá, autoritu samu nevysvětluje. Následující námitky odhalují jeden z důvodů, proč tomu tak je: „normálně“ sobě sice propoziční postoje nepřipisujeme na základě pozorování, občas tak ale činíme; a třebaže „obvykle“ nemá smysl ptát se lidí, proč si myslí, že mají nějaké přesvědčení, přání nebo záměr, občas to smysl má. Autorita první osoby však přetrvává i v těchto výjimečných případech; slova toho, kdo mluví o svých propozičních postojích, mají zvláštní váhu i v případech, kdy je o nich možné pochybovat, a dokonce i tehdy, když se ukáže, že nejsou pravdivá.

Avšak existence výjimek není tím hlavním důvodem, proč pouhý fakt, že soudy o vlastních mentálních stavech nejsou založeny na pozorování, nemůže autoritu první osoby vysvětlit; hlavním důvodem je prostě to, že tvrzení, která se neopírají o pozorování, nejsou obecně o nic víc směrodatná, než tvrzení, která se o pozorování opírají – nenesou s sebou žádnou větší autoritu, ani nebývají správnější.

Současní filosofové zabývající se autoritou první osoby se jen málokdy pokusili odpovědět na otázku, proč mají výroky o vlastních mentálních stavech tak výjimečné postavení. Už dávno není v módě vysvětlovat sebepoznání na základě introspekce a je také jasné proč. Takové vysvětlení totiž vede jen k další otázce: Proč bychom měli být schopni prozkoumat svou vlastní mysl lépe než mysl jiných lidí?

Našli se však i filosofové, kteří popírali, že by nějaká asymetrie mezi poznáním vlastní mysli a poznáním mysli ostatních existovala – zvlášť výrazným zastáncem takového názoru byl například Ryle. Ten ve své knize *The Concept of Mind* tvrdí, že to, co máme tendenci vysvětlovat jakýmsi „privilegovaným přístupem“ k určitým faktům o sobě samých, je dáno pouze tím, že k pozorování sebe samých máme obecně lepší podmínky než k pozorování ostatních lidí. Podle Ryla platí, že když „odhlédneme od problémů každodenního života, zjistíme, že Josef Laňka získává nové poznatky o Josefu Laňkovi v principu úplně stejným způsobem jako poznatky o Daliboru Daňkovi“. A pokračuje:

Rozdíly, na které v praxi narážíme, jsou pouze rozdíly ve stupni – v žádném případě se nejedná o nějaké druhové rozdíly. Skutečnost, že mluvčí toho o tom, co dělá, ví daleko víc než posluchač, neznamená, že má jakýsi Privilegovaný Přístup k faktům posluchači nevyhnutelně nepřístupným; znamená to pouze to, že se může snadno dozvědět věci, které se posluchač obvykle dozvídá jen velmi

¹ Ludwig Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, §377.

obtížně. Je to podobné, jako když nečekané obraty, které ve svém slovním projevu používá jeden z mých kolegů, už jeho manželku nelekají ani nezarážejí tolik, jako ji překvapovaly a mátlly v době, kdy byla jeho snoubenkou. A dva akademici, kteří se už dlouho znají, rovněž nemusí vzájemným vysvětlováním myšlenek strávit tolik času, jako když se snaží tyto názory vysvětlit svým novým žákům.²

Souhlasím s Rylem, že je třeba být skeptický k jakémukoli pokusu vysvětlit asymetrii mezi výroky o propozičních postojích formulovaných v první osobě přítomného času a výroky v jiné osobě nebo v jiném gramatickém čase tak, že se poukáže na nějaký specifický způsob vědění či zvláštní druh poznatků. Kdo se pustí tímto směrem, prostě tuto asymetrii přijímá jako hotovou věc, aniž by ji dokázal vysvětlit. Ryle ji ani nepřijímá, ani nevysvětluje; ten zkrátka popírá, že existuje. Protože si však myslím, že o existenci zmiňované asymetrie nemůže být pochyb, jsem přesvědčen, že není správné usuzovat z neexistence specifického způsobu vědění nebo zvláštního modu či typu poznatků na neexistenci specifické autority určitého typu výroků. Místo toho je třeba nalézt jiný základ naší asymetrie.

Ayer zastával svého času názory, které se od těch Rylových příliš nelišily. V knize *The Concept of a Person* na jedné straně zdůrazňuje, že výroky v první osobě mohou být chybné, na druhé uznává, že mají určitý privilegovaný status.³ Když však popisuje autoritu našich výroků o nás samých, přirovnává ji k autoritě, kterou občas přiznáváme očitým svědkům a kterou postrádají zprávy z druhé ruky. Tato analogie mi připadá nedostatečná ze dvou důvodů. Za prvé neříká, proč by měl být člověk vzhledem ke svým vlastním mentálním stavům v pozici očitého svědka a proč ostatní lidé vzhledem k jeho mentálním stavům v takové pozici nejsou. A za druhé, v pozadí této analogie nestojí adekvátní popis autority první osoby. Výroky o vlastních mentálních stavech se totiž neopírají o nějakou lepší evidenci – většinou žádnou evidenci nepotřebují. Autorita očitého svědka je založena nanejvýš na nějakém obecném induktivním pravděpodobnostním soudu, který však v konkrétních případech vůbec nemusí platit: očitému svědkovi a tomu, co říká, nebudeme věřit, pokud je jako pozorovatel notoricky nespolehlivý, pokud trpí předsudky nebo pokud je krátkozraký. Člověk však naproti tomu nikdy neztrácí onen zvláštní nárok na to nemýlit se v soudech o vlastních propozičních postojích – ani v případě, kdy lze to, co o svých postojích říká, zpochybnit, a dokonce ani tehdy, když se prokáže, že se mýlí.

² Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, s. 156 a 179.

³ A. J. Ayer, *Privacy*.

Joseph Agassi šel ještě dál než Ryle s Ayerem, když prohlásil, že mentální stavy druhých lidí a události odehrávající se v jejich myslích známe ve skutečnosti lépe než to, co probíhá v naší vlastní mysli. Agassi odlišuje teorii privilegovaného přístupu od triviálního faktu, že „každý člověk má přístup k určitým informacím, které jsou dostupné pouze jemu a které se týkají jeho vlastního já už proto, že se do nich promítá například jeho perspektiva očitého svědka, jež je vlastní jen jemu a nikomu jinému“. Pokračuje:

Doktrína privilegovaného přístupu tvrdí, že všechno to, co prožívám, znám nejlépe já sám. Tuto teorii vyvrátili Freud (znám tvé sny lépe než ty), Duhem (znám tvoje metody vědeckého bádání lépe než ty), Malinowski (znám tvé zvyky a návyky lépe než ty) a vědci zabývající se vnímáním (můžu tě přimět, abys viděl věci, které neexistují, a tvé vlastní vněmy dokážu popsat lépe než ty).⁴

Tato stanoviska, která Agassi zmiňuje, však autoritu první osoby nijak zvlášť neohrožují – snad s výjimkou Freudovy teorie. Z Freudových závěrů, podle nichž záměry, přesvědčení, přání a další mentální stavy spadají i do sféry nevědomí, opravdu vyplývá, že stran určitých propozičních postojů člověk přímou autoritu ztrácí. Ztráta autority je v podstatě hlavním charakterizačním rysem nevědomých mentálních stavů. V případě pre-freudiánských postojů platí autorita první osoby samozřejmě dál, ale daleko zajímavější je to, že v psychoanalytické praxi se neinferenční znovunabytí této autority nad určitým propozičním postojem bere jako jediný skutečný důkaz, že tento postoj existoval i před tím, než si jej jeho nositel uvědomil. Psychoanalýza tak tyto nevědomé mentální stavy, o jejichž existenci se (pravda, nesystematicky) vědělo už před Freudem, do sféry působnosti autority první osoby nepřímo zařazuje. A proto si myslím, že nakonec ani existence nevědomých postojů váhu autority první osoby nesnižuje.

Soustředím se teď na filosofy, kteří o existenci něčeho takového, jako je autorita první osoby, nepochybují a zároveň přijímají Wittgensteinův popis rozdílu mezi výroky o mentálních stavech v první a třetí gramatické osobě.

Strawson se autoritou první osoby zabývá, když se pokouší vyvrátit tradiční skeptickou argumentaci, jež zpochybňuje možnost poznat obsah mysli jiných lidí. Pokud skeptik rozumí své vlastní otázce („Jak člověk ví, co se děje v mysli někoho jiného?“), pak na ni podle Strawsona zná i odpověď. Pokud totiž skeptik ví, co je to mysl, ví i to, že mysl musí být v nějakém těle a že jí připisujeme myšlenky. Ví rovněž to, že ostatním lidem připisujeme

⁴ Joseph Agassi, *Science in Flux*, s. 120.

myšlenky na základě pozorovaného chování, zatímco my sami takový základ nepotřebujeme. Strawson píše:

Aby člověk mohl *disponovat* takovým pojmem [mentální vlastnosti], musí být schopen přisuzovat tyto predikáty [které vyjadřují mentální vlastnosti] jak sobě, tak druhým, a musí se zároveň na všechny kolem sebe dívat jako na bytosti, které jsou schopné přisuzovat tyto predikáty sobě samým. Aby člověk dokázal pojmu mentální vlastnosti *rozumět*, musí pochopit, že existuje takový druh predikátů, které je možné subjektům, o nichž vypovídají, správně a nedvojznačně přisoudit *jak* na základě pozorování dotyčného subjektu, *tak* bez něho, tj. nezávisle na pozorování dotyčného subjektu.⁵

To však nemůžeme brát jako odpověď, která by skeptika uspokojila. Ten totiž namítne, že Strawson sice správně popsal asymetrii mezi přisuzováním mentálních predikátů v první a v druhé nebo třetí osobě, ale nijak ji nevysvětlil. Pokud však takové vysvětlení nemáme, je na místě se ptát, jak víme, že je předložený popis přisuzování mentálních predikátů správný. Proč bychom si měli myslet, že predikát, jehož aplikace jednou je a jednou není závislá na pozorování, znamená v obou případech totéž? Právě tato otázka, kterou Strawson sám opominul, je však hlavním důvodem skepse týkající se poznání myslí druhých lidí. (Ke zdánlivé mnohoznačnosti mentálních predikátů viz Esej 2.)

Richard Rorty se pokusil s jedním vysvětlením přijít. Měli bychom si podle něho představit, že lidé původně přisuzovali mentální stavy sobě i ostatním na základě stejného typu pozorování či behaviorální evidence. Posléze však přišli na to, že v případě vlastních mentálních stavů se mohou obejít bez pozorování – že se soudy o vlastních mentálních stavech nemusejí opírat o žádnou behaviorální evidenci a že tyto soudy poskytují daleko lepší vysvětlení chování než soudy formulované ve třetí gramatické osobě. Na základě toho pak vznikla jazyková konvence, podle níž se uznává privilegované postavení výroků o vlastní mysli: „od každého vysvětlení chování určité osoby se od té doby vyžaduje, aby dokázalo do jediného koherentního rámce zasadit všechno, co dotyčný o svých myšlenkách či pocitech vypovídá.“⁶

Rorty tuto úvahu nepředkládá jako vážně míněné antropologické pojednání o původu a chování mentálních predikátů; chce jen jejím prostřednictvím ukázat, proč je rozumné

⁵ Peter Strawson, *Individuals*, s. 108. (Anita Avramides poukázala na to, že Strawson toho o problematice, kterou se tu zabývám, říká ve skutečnosti víc, než mu přiznávám. Viz její esej Davidson and the New Sceptical Problem.)

⁶ Richard Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, s. 416. Rortyho úvahy vycházejí z textu Wilfrida Sellarse *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Pokud jde o autoritu první osoby, Sellarsovy názory se od těch Rortyho neliší.

připisovat výroky o vlastní mysli zvláštní váhu. Ona klíčová otázka však zůstává nezodpovězena: jaký nám Rorty nabídl důvod, abychom přijali myšlenku, že se soudy, které formulujeme o vlastních mentálních stavech a které se neopírají o pozorování, týkají stejných stavů a událostí jako soudy, v nichž se sice vyskytují stejné mentální predikáty, ale pozorování či evidence jsou pro ně nezbytné? Každý z těchto dvou typů soudů je přeci formulován na základě zcela rozdílných premis a každý z nich vysvětluje chování odlišným způsobem. To, co Rorty popisuje jako objev, že chování jakéhokoli člověka vysvětlují nejlépe jeho výpovědi o vlastních mentálních stavech, tak skeptik bude brát jako potvrzení svého názoru, že soudy o mentálních stavech formulované v první gramatické osobě vypovídají zjevně o něčem jiném než soudy ve třetí osobě.

Možná že někoho překvapí, že se filosofové, o kterých tu mluvím, v podstatě nevypořádali s tak starým problémem, jakým je skepse týkající se poznání myslí ostatních lidí. Není to však těžké vysvětlit. K tomuto problému se tradičně přistupovalo buď z karteziánského hlediska, nebo z pozic klasického empirismu a na obou těchto stranách se už dopředu předpokládá, že každý člověk zná obsah své vlastní mysli. Obecně se proto soudilo, že u odpovědi na skeptické námitky jde hlavně o to nalézt rovněž cestu k poznání myslí ostatních lidí (a samozřejmě i k poznání vnějšího světa). Filosofové posléze pochopili, že skutečnost, že mentálním pojmům (a predikátům) vůbec rozumíme, spočívá částečně v tom, že víme, jaký typ pozorovatelného chování nás opravňuje k tomu, abychom mentální vlastnosti přisuzovali jiným lidem. Tato antiskeptická odpověď však nijak nevysvětluje autoritu první osoby nebo asymetrii, která panuje mezi našimi soudy o vlastních mentálních stavech a našimi soudy o mentálních stavech ostatních lidí. Je stále možné ptát se, proč si myslíme, že se oba typy těchto soudů vztahují ke stejným věcem. A ať už v pozadí této otázky cítíme nebo necítíme staré skeptické námitky, je to dobrá otázka.

Měli bychom si všimnout, že kromě pojmů týkajících se pocitů, propozičních postojů a polohy našich končetin nejsou žádné další pojmy podobně asymetrické. Velké množství pojmů může být použito na základě mnoha různých kritérií, ale krom zmiňovaných pojmů o žádných jiných neplatí, že je pro jejich aplikaci v určitých případech *nutné* uplatnit rozdílná kritéria. Pokud chceme tuto anomálii vysvětlit a zároveň se vyhnout hrozbě skepticismu, mělo by naše vysvětlení odhalit přirozenou asymetrii, která existuje mezi naší vlastní perspektivou a perspektivou ostatních pozorovatelů – tedy skutečnou nerovnováhu, kterou si filosofové nevymysleli jen proto, aby tím vyřešili svoje problémy.

Nejprve je třeba si ujasnit, jakých entit se vlastně autorita první osoby týká. William Alston charakterizuje zvláštní postavení soudů o vlastních mentálních stavech pomocí

následujícího principu: „Relace mezi určitým člověkem a propozicemi, jež mu přisuzují právě existující mentální stavy, je taková, že je pro tuto osobu logicky nemožné, aby byla zároveň přesvědčena o pravdivosti dané propozice a aby přitom toto její přesvědčení nebylo odůvodněné. Nikdo jiný v takovém vztahu k uvedeným propozicím není.“⁷

Takové vysvětlení lze ale přijmout jen za předpokladu, že propozice, kterou Jones vyjadřuje větou „Myslím, že Wagner zemřel šťastný,“ je tatáž propozice, kterou Smith vyjadřuje větou „Jones si myslí, že Wagner zemřel šťastný.“ A to je samozřejmě velice diskutabilní předpoklad. Opět se tu totiž nevysvětluje epistemický kontrast mezi perspektivou první a perspektivou třetí osoby; a pokud toto vysvětlení chybí, stále se vnucuje otázka, jaký máme důvod předpokládat, že Jones i Smith mají na mysli tutéž propozici. Pokud k prostému popisu zmíněného epistemického rozdílu nepřidáme žádné doplňující vysvětlení, bude se zcela přirozeně nabízet závěr, že se jedná o dvě *různé* propozice.

Zaměříme se proto raději na formulaci Sidney Shoemakera, v níž se explicitně mluví o jazyce: „Mezi nezpochybnitelná tvrzení patří tvrzení o ... mentálních událostech, např. ... výpovědi o myšlenkách ... Tato tvrzení jsou nezpochybnitelná v tom ohledu, že nemá smysl předpokládat, že se člověk, který je s jistotou vyslovuje, mylí: neexistuje nic, co by mohlo dokázat, že to, co říká, není pravda.“⁸

Nechám stranou otázku nezpochybnitelnosti a nahradím ji méně silnou podmínkou – tím, čemu odpovídá autorita první osoby. (Myslím, že je to rozumný krok, protože mě – na rozdíl od Shoemakera, který se ve své knize zabývá zvláště pocity, například bolestí – zajímají výhradně propoziční postoje.) Důležité je zde však především to, že Shoemaker nepřipisuje nárok na správnost určitému typu poznatků, ale určité třídě promluv. To by nás, pokud bychom tuto třídu promluv dokázali definovat čistě pomocí syntaktických kritérií, mohlo dovést k vysvětlení autority první osoby. To však bohužel není možné. Jestliže má Shoemaker pravdu, pak musíme vždy a za všech okolností předpokládat, že mluvčí, který s jistotou pronáší věty určitého druhu, se v tom, co říká, nemýlí. To ale samozřejmě platí jen tehdy, když daný mluvčí zároveň ví, že ve své řeči používá privilegovaný druh vět; pokud si toho není vědom, nepoužívá jazyk správně. V čem však v takovém případě toto nesprávné použití spočívá? Chtělo by se říct, že především v tom, že mluvčí nemá žádné zvláštní oprávnění k tomu, aby tvrdil určité věci, ale přesto je s jistotou tvrdí. To je asi pravda – nicméně tím zase jen jinými slovy opakujeme onu neinformativní a nevysvětlenou tezi, že na základě jazykové konvence připisujeme zvláštní váhu výrokům o vlastních mentálních

⁷ William Alston, *Varieties of Privileged Access*, s. 235.

⁸ Sidney Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, s. 215–216.

stavech. Pokud se na věc podíváme z pozice interpreta, znamená to, že bychom měli dbát na to, aby věci, které mluvčí o svých mentálních stavech prohlašuje, vycházely z naší interpretace jako pravdivé – neboli že bychom ve své interpretaci měli dávat přednost pravdivosti takových výroků. Protože Shoemakerův princip vyžaduje, abychom zaujali pozici interpreta, nemůže nikdy sám o sobě autoritu první osoby vysvětlit. Místo toho se na ni musí spolehnout: jediný důvod, který máme pro to, abychom mluvčímu v určité chvíli přiznali specifickou autoritu, je fakt, že jsme v daném okamžiku připraveni považovat to, co říká, za výpověď o jeho mysli. Jinak řečeno, výroky o vlastních mentálních stavech disponují specifickou autoritou: to jsme ovšem zase tam, kde jsme začali.

Až doposud jsme nenarazili na žádné přijatelné vysvětlení asymetrie mezi přisuzováním propozičních postojů vykonávaným v první gramatické osobě a stejným přisuzováním, které se však odehrává ve druhé nebo třetí osobě. Přesto přese všechno, pokud se zaměříme místo propozic a významů na věty a promluvy, vykročíme slibným směrem. Důvod pro to je relativně prostý. Dokud si náš problém budeme představovat jako otázku různých typů oprávnění či autority, kterými je stran tvrzení o postojích, jež lidé zaujímají k propozicím (nebo k interpretovaným větám), možné disponovat, budeme zdánlivě nuceni k tomu, abychom rozdíly mezi jednotlivými typy autority vysvětlovali pomocí nějakých domnělých rozdílů v typu nebo zdroji informací, které o propozičních postojích máme. Vedle toho máme ještě další možnost – můžeme předpokládat, že aplikace klíčových pojmů či slov („je přesvědčen, že“, „má v úmyslu“, „přeje si, aby“, atd.) závisí na různých kriteriích. Jak jsme však viděli, všechna tato „vysvětlení“ jen znovu opakují původní otázku, a vedou tak bezprostředně ke zpochybňování možnosti poznat mysl ostatních lidí (nebo možnosti poznat svou vlastní mysl). Jestliže ale místo toho otázku autority první osoby a z ní vyplývající asymetrii mezi soudy o mentálních stavech uchopíme jako problém různých vztahů mezi mluvčími a promluvami, můžeme se podobným slepým uličkám vyhnout.

Musíme nyní rozlišit dva sice vzájemně propojené, ale přesto odlišné typy asymetrie. Na jedné straně tu máme dobře známý rozdíl mezi tím, když určitý postoj přisuzujeme sami sobě a když nám jej připisuje někdo jiný: rozdíl mezi mým přesvědčením, že si myslím, že Wagner zemřel šťastný, a vašim přesvědčením, že si myslím, že Wagner zemřel šťastný. Pokud tato svá přesvědčení vyslovíme, je zde problém jak rozhodnout, zda mezi takto vzniklými promluvami existuje vztah, který by zaručoval, že obě vyjadřují „stejný obsah“. Když si nyní představíme situaci, v níž pronáším větu „Myslím si, že Wagner zemřel šťastný“, narazíme na jiný typ asymetrie – na rozdíl mezi tím, na základě čeho jsem já oprávněn myslet si, že jsem řekl něco pravdivého, a tím, na základě čeho jste vy oprávněni si

myslet, že jsem řekl něco pravdivého. Oba uvedené typy asymetrie spolu samozřejmě úzce souvisejí, protože intuitivně cítíme, že to, co vás opravňuje k přesvědčení, že mluvím pravdu, když říkám „Myslím si, že Wagner zemřel šťastný“, musí úzce souviset s tím, co vás opravňuje k přesvědčení, že byste sami měli pravdu, kdybyste řekli „Davidson si myslí, že Wagner zemřel šťastný“. Z důvodů, které budou zakrátko jasné, se však zaměřím na druhý typ asymetrie.

Naše otázka teď tedy vypadá takto: jak je možné vysvětlit rozdíl mezi zárukou, kterou máte vy pro své přesvědčení, že se nemýlím, když říkám „Myslím si, že Wagner zemřel šťastný“, a zárukou, kterou mám já? Víme už, že nám nijak nepomůže, když řekneme, že já své vlastní myšlenky poznávám způsobem, ke kterému vy nemáte přístup; a že nám nepomůže ani poukaz na to, že vy a já užíváme pojem přesvědčení (nebo výrazy „je přesvědčen“ či „myslí si“) na základě odlišných kritérií. Proto nyní prostě uvažujme o jedné mé kratší promluvě: pronesu větu „Wagner zemřel šťastný“. Je jasné, že kdokoli, kdo by věděl, že tuto větu v okamžiku promluvy pokládám za pravdivou, a zároveň by věděl, co touto větou v okamžiku promluvy míním, věděl by i to, co si myslím – jaké přesvědčení touto větou vyjadřuji.

Kdybychom se onu základní asymetrii mezi soudy o mentálních stavech v první a třetí gramatické osobě pokoušeli objasnit pomocí předpokládané asymetrie mezi zárukou, kterou pro přesvědčení, že právě pronesenou větu pokládám za pravdivou, máte k dispozici vy, a zárukou, kterou disponuji já, bylo by naše vysvětlení opět kruhové. Taková asymetrie mezi zárukami, které pro tato svá přesvědčení máme, samozřejmě *existuje*, ale nemůžeme si představovat, že nás dovede k požadovanému vysvětlení. Bez jakýchkoli obav však můžeme předpokládat, že všichni víme (bez ohledu na to, z čeho náš poznatek vychází a jaká je jeho povaha), že v daném případě pronesenou větu za pravdivou pokládám. Podobně by původní otázku jenom posunulo dál, kdybychom se ve vysvětlení základní asymetrie odvolávali na nějakou asymetrii mezi vaší a mou znalostí faktu, že vím, co věta, kterou jsem v daném okamžiku pronesl, znamená. Opět tedy prostě předpokládejme, že všichni víme, že význam příslušné věty znám, a ponechme otázku povahy i zdroje této naší znalosti stranou.

Až doposud jsme tedy žádnou asymetrii nepostulovali ani nepředpokládali. Předpokládali jsme jen to, že vy i já víme, že když pronáším větu „Wagner zemřel šťastný“, pokládám ji za pravdivou větu, a že jsem v okamžiku promluvy věděl, co tato věta znamená. Teď se však mezi námi konečně jasně objevuje rozdíl, který je tím, co je třeba vysvětlit: já totiž podle těchto předpokladů vím, co si myslím, zatímco vy to vědět nemusíte.

Tento rozdíl vychází přirozeně z faktu, že předpoklad, podle něhož vím, co svými slovy míním, mi – narozdíl od vás – nutně zaručuje i znalost toho, jaké přesvědčení svou promluvou vyjadřuji. Zbývá tedy ukázat, proč musí platit předpoklad, že se mluvčí nemýlí v tom, co jeho slova znamenají, a proč totéž nemusí platit o těch, kteří mu naslouchají. Předpoklad, o kterém teď mluvím, odráží klíčový rys povahy interpretace – procesu, jehož prostřednictvím promluvám mluvčího rozumíme. Procesu, který nemůže probíhat stejně na straně mluvčího i na straně jeho posluchačů.

Když to vyjádříme nejjednodušším způsobem: nemůže existovat žádná všeobecná záruka, že posluchač interpretuje mluvčího správně; jakkoli snadno, automaticky, nereflektovaně a úspěšně posluchač mluvčímu rozumí, může se v každém okamžiku dopustit zásadní chyby. Posluchače je proto možné neustále pokládat za někoho, kdo mluvčího v tomto zvláštním smyslu slova interpretuje. Mluvčí však nemůže stejným způsobem interpretovat svá vlastní slova. Posluchač se při interpretaci (obvykle bezmyšlenkovitě a bez váhání) drží mnoha vodítek: postupuje na základě jednání mluvčího, na základě jeho pohybů a jeho dalších slov, na základě svých domněnek o vzdělání mluvčího, o jeho důvtipu, povolání a rodišti, na základě relací mezi mluvčím a blízkými i vzdálenými předměty a podobně. A přestože mluvčí musí, když mluví, brát v úvahu mnoho z těchto věcí – protože především na něm záleží, zda mu budou ostatní rozumět – nemůže přemítat nad tím, zda v drtivé většině případů opravdu míní to, co říká.

Kontrast mezi důvody, na jejichž základě si mluvčí připisuje určitý mentální stav, a důvody, které interpreta vedou k tomu, aby pravdivost takového soudu uznal, by byl absolutní, kdybychom se mohli domnívat, že na straně mluvčího nemohou vyvstat vůbec žádné pochybnosti týkající se jeho interpretace vlastních slov. Tyto pochybnosti se však samozřejmě objevit mohou, protože to, co slova mluvčího znamenají, závisí zčásti buď na tom, jaká vodítka sám interpretovi k interpretaci nabídl, nebo na nějaké jiné evidenci, kterou má podle jeho odůvodněného přesvědčení interpret k dispozici. Mluvčí se tak může mýlit v tom, co jeho slova znamenají. To je jeden z důvodů, proč není pravda, že autorita první osoby nikdy neselhává. Avšak možnost omylu neruší asymetrii obsaženou v autoritě první osoby. Tato asymetrie spočívá v tom, že interpret se – na rozdíl od mluvčího – musí při interpretaci mluvčího slov opírat o úvahy, které by ve své explicitní formě měly podobu složitých inferencí.

Nějakým speciálním nebo tajuplným typem poznání toho, co slova mluvčího znamenají, nedisponuje ani mluvčí, ani posluchač; oba se v tom navíc mohou mýlit. Přece je však mezi nimi rozdíl. I kdyby totiž mluvčí ve své snaze vyjádřit, co jeho slova znamenají,

mobilizoval veškerý svůj um a intelekt, sebedůkladnější informace, kterou by při tom získal, by mu neposloužila lépe než konstatování typu: „Má promluva ‘Wagner zemřel šťastný’ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když Wagner zemřel šťastný“. Interpret naproti tomu nemá ani ten nejmenší důvod domnívat se, že právě tohle by byl i *pro něj* nejlepší způsob, jak určit pravdivostní podmínky mluvčího promluvy.

Tento rozdíl si nejlépe uvědomíme, když si představíme situaci, v níž se spolu (například na pustém ostrově) snaží naučit komunikovat dva lidé, z nichž každý hovoří jiným jazykem a nezná jazyk toho druhého. Dešifrovat nový jazyk není totéž jako naučit se mluvit – úplný začátečník nemá k dispozici ani rozumové schopnosti ani zásobu pojmů, na něž se musí spoléhat aktéři naší situace. To však nemění nic na tom, co chci ukázat: to, co bude interpret v představované situaci vědomě považovat za potřebnou evidenci, je totiž přesně to, co vede nemluvnata na jejich cestě ke skutečnému užívání jazyka. Dejme tomu, že jeden z naší dvojice mluví a druhý se mu snaží porozumět. Je teď jedno, jestli mluvčí mluví svým „rodným“ jazykem, protože na jeho národnosti a bývalém sociálním postavení nezáleží. (Předpokládám, že mluvčí nemá žádný zvláštní zájem na tom, aby posluchač dokázal zvládnout komunikaci v rámci jeho původní jazykové komunity.) Mluvčí se bude především snažit, aby jej bylo *možné interpretovat*, to znamená, že bude využívat konečné množství vzájemně rozlišitelných zvuků, které bude konzistentně používat v případě předmětů a situací, o nichž si myslí, že jsou jeho posluchači dostatečně známé a jasné. Je zřejmé, že mluvčí se v tomto svém úsilí může čas od času mýlit; pokud chceme, můžeme v takovém případě říct, že neví, co jeho slova znamenají. Ale je právě tak zřejmé, že interpret se nemůže opřít o nic jiného než o vydávané zvuky (jejichž pravidla aplikace se snaží v projevech mluvčího rozeznat) ve spojení s dalšími událostmi, mezi které patří samozřejmě i úkony, které jak mluvčí, tak interpret v průběhu komunikace provádějí. V této situaci nemá smysl hloubat nad tím, zda mluvčí ve svém úsilí náhodou po většinu času neselhává, a tudíž neví, co jeho slova znamenají. Jeho chování by pak prostě nebylo možné interpretovat. Jestliže však jeho chování interpretovatelné je, pak jeho slova (po většinu času) znamenají to, co chce, aby znamenala. Protože „jazyk“, kterým mluvčí mluví, nemá krom něho žádné jiné uživatele, nedává smysl uvažovat o tom, že by snad svůj jazyk neužíval správně. Hluboko v povaze interpretace je proto zabudován předpoklad – nevyhnutelný předpoklad – že mluvčí obvykle ví, co jeho slova znamenají. Platí tudíž i předpoklad, že pokud ví, že má určitou větu za pravdivou, ví i co si myslí.

Povaha evidence, o kterou se opíráme při určování toho, co si myslí druzí, není žádným tajemstvím: pozorujeme jejich jednání, čteme jejich dopisy, zkoumáme jejich vyjádření, nasloucháme jejich slovům, odhalujeme jejich příběhy a všímáme si jejich vztahů ke společnosti. Jak se nám daří poskládat z takového materiálu přesvědčivý obraz mysli, je jiná věc; umíme to udělat, aniž bychom nutně věděli, jak to děláme. Někdy se dozvím, o čem jsem přesvědčen, velmi podobným způsobem jako někdo jiný – všimnu si, co říkám a dělám. V některých případech to může být můj jediný přístup k mým vlastním myšlenkám. Jak říká Graham Wallas: „V té dívce přebýval básník, který, když mu řekli, aby se ujistil o tom, co chce říci, dříve, než promluví, opáčil: ‘Jak mohu vědět, co si myslím, dokud neslyším, co říkám?’“⁹ Podobnou myšlenku vyjádřil Robert Motherwell: „Řekl bych, že většina dobrých malířů neví, co si myslí, dokud to nenamaluje.“

Gilbert Ryle se v této věci zcela shodl s oním básníkem i malířem; zarputile tvrdil, že svou vlastní mysl poznáváme zcela tímto způsobem jako mysli druhých – pozorováním toho, co říkáme, děláme a malujeme. Ryle se mýlil. Jen zřídka se stane, že k tomu, abych zjistil, o čem jsem přesvědčen, potřebuji či využívám evidenci či pozorování; za normálních okolností vím, co si myslím, dříve, než začnu mluvit či jednat. I v případech, že je evidence dostupná, se o ni opírám jen málokdy. Ohledně svých vlastních myšlenek se mohu mýlit, takže odkaz k tomu, co lze určit veřejně, není irelevantní. Avšak možnost, že se ohledně svých vlastních myšlenek můžeme mýlit, nemůže potlačit základní předpoklad, že každá osoba ví, co si myslí; přesvědčení, že mám nějakou myšlenku, obecně vzato dostačuje k opodstatnění tohoto přesvědčení. Avšak ačkoli je to pravda a ačkoli je většině z nás zřejmé, tento fakt nemá, pokud vím, žádné jednoduché vysvětlení. Čeho se máme přidržovat při pokusech o zachycení myšlenek druhých je – alespoň rámcově – dostatečně jasné, avšak není zřejmé, proč ve svém vlastním případě můžeme tak často vědět, co si myslíme, aniž bychom se odvolávali na evidenci nebo se opírali o pozorování.

Jelikož obvykle víme, o čem jsme přesvědčeni (co si přejeme, o čem pochybujeme a co zamýšlíme), aniž bychom potřebovali či užívali evidenci (i když je dostupná), naše upřímná prohlášení o našich přítomných stavech mysli netrpí nedostatky závěrů založených na evidenci. Jakkoli tudíž upřímná tvrzení o myšlenkách v první osobě přítomného času

⁹ Graham Wallas, *The Art of Thought*.

nejsou neomylná či neopravitelná, mají autoritu, kterou nemohou mít žádná tvrzení ve druhé či třetí osobě nebo tvrzení v první osobě a jiném než přítomném čase. Postřehnout tuto skutečnost však neznamená vysvětlit ji.

Od Wittgensteinových dob se stalo běžným snažit se zbavovat se obtíží s „poznáním myslí druhých“ poukazem na to, že podstatným rysem užívání jistých mentálních predikátů je, že narozdíl od sebe samých je druhým připisujeme na základě behaviorální evidence. Tento postřeh je pravdivý a pokud ho náležitě rozpracujeme, měl by dát odpověď těm, kteří se diví, jak můžeme mysl druhých poznat. Avšak jako odpověď skeptikovi nás Wittgensteinův postřeh (je-li Wittgensteinův) nemůže příliš uspokojit. Zaprvé, je divné, že bychom výroky proneseným bez evidenční či behaviorální podpory měli dát přednost před výroky, které ji mají. Je zjevné, že pokud není na podporu nějakého výroku uváděna evidence, nelze tento výrok napadnout zpochybněním pravdivosti či relevance evidence. To však sotva ukazuje, že výroky bez evidenční podpory jsou obecně vzato důvěryhodnější než ty, které ji mají. Druhá a hlavní obtíž je následující. Normálně bychom řekli, že to, co se bere za doklad uplatnění nějakého pojmu, pomáhá tento pojem definovat nebo to alespoň přispívá k jeho určení. Pokud uplatnění dvou pojmů pravidelně závisí na odlišných kritériích či druzích evidenční podpory, musí to být různé pojmy. Takže pokud je zjevně totožný výraz někdy správně uplatněn na základě jistého druhu evidenční podpory a někdy na základě jiného (nebo žádného) druhu evidenční podpory, nabízí se podle všeho závěr, že se jedná o výraz dvojznačný. Proč bychom tedy měli předpokládat, že takový predikát jako „*x* věří, že Ras Dashen je nejvyšší hora Etiopie“, který je někdy uplatněn na základě behaviorální evidence a někdy nikoli, není dvojznačný? Pokud je dvojznačný, není důvod předpokládat, že když jej připisujeme sami sobě, má tentýž význam, jako když jej připisujeme druhým. Pokud připustíme (což bychom měli), že nutně veřejná a interpersonální povaha jazyka zaručuje, že tyto predikáty často správně připisujeme druhým, a že tudíž často víme, co si myslí *druzí*, pak se musíme ptát, jaké má každý z nás důvody domnívat se, že ví, co si (ve stejném smyslu) myslí *sám*. Wittgensteinovský způsob odpovědi může vyřešit problém myslí druhých, avšak vytváří analogický problém, který se týká poznání naší vlastní mysli. Analogie nicméně není úplná. Původní problém myslí druhých vedl k otázce, jak víme, že druzí vůbec mysl mají. Problém, jemuž čelíme nyní, musí být formulován takto: vím, co mám sledovat, když druhým připisuji myšlenky. Když tytéž predikáty připisuji sám sobě, užívám naprosto odlišná (nebo žádná) kritéria; vzniká tak skeptický problém, proč bych se měl domnívat, že to, co si připisuji, jsou *myšlenky*. Avšak protože evidence, kterou užívám v případě druhých, je veřejně přístupná, není důvod, proč bych si neměl připisovat myšlenky stejně, jako je připisuji druhým – po

způsobu Grahama Wallase, Roberta Motherwella a Gilberta Ryla. Jinak řečeno, ke svým vlastním mentálním stavům nepřistupuji stejně jako u druhých, byť bych mohl. Neexistuje žádná obdobná strategie, kterou by mohl uplatnit někdo, kdo chce naopak u myšlenek druhých dosáhnout stejného druhu autority, jaký zjevně má vzhledem ke svým vlastním myšlenkám. Asymetrie mezi těmito případy tedy zůstává problematická a tento problém vytváří právě autorita první osoby.

Řešení tohoto problému jsem navrhl v prvním eseji v tomto svazku. Dokazuji tam, že zaměříme-li pozornost na to, jak připisujeme myšlenky a významy druhým, dokážeme vysvětlit autoritu první osoby, aniž bychom tím otevírali skeptické pochybnosti. V nedávných letech však byly právě některé fakty o připisování postojů, o něž jsem se opíral při obhajobě autority první osoby, využity při útocích na tuto autoritu: na základě toho, co se mělo za nové důvody, bylo dokazováno, že zatímco metody interpreta ve třetí osobě určují to, co obvykle bereme za obsah mysli nějakého člověka, takto určený obsah může být tomuto člověku neznámý. Zde probírám některé z těchto argumentů a trvám na tom, že nepředstavují skutečné ohrožení autority první osoby. Pokud se ony nové úvahy (nebo alespoň ty, které jsou podle všeho platné) vůbec týkají vysvětlení, které jsem poskytl ve svém dřívějším článku, pak je podle mě potvrzují.

Měl bych znovu zdůraznit, že problém, kterým se zde zabývám, nevyžaduje, aby naše přesvědčení o našich vlastních stavech mysli byla neomylná či neopravitelná. Můžeme se mýlit (a skutečně se dopouštíme omylů) ohledně toho, o čem jsme přesvědčeni, co si přejeme, co schvalujeme a zamýšlíme; je tu také možnost sebeklamu. Ale byť takové případy nejsou řídké, nejsou a nemohou být standardní; nebudu to však dokazovat nyní – budu to brát za jeden z faktů, které je třeba vysvětlit.

Necháme-li tedy stranou sebeklam a jiné anomální nebo hraniční jevy, je otázkou, zda si můžeme bez iracionality, inkonzistence či zmatení jednoduše a přímočaře myslet, že jsme přesvědčeni o tom, o čem přesvědčení nejsme nebo že nejsme přesvědčeni o tom, o čem přesvědčení jsme. Mnoho filosofů a filosofujících psychologů v poslední době zastává názory, které implikují nebo naznačují, že by se to snadno mohlo stát, ba dokonce, že se to musí dít stále.

Tato hrozba byla obsažena již v Russellově myšlence propozic, o kterých bychom mohli vědět, že jsou pravdivé, přestože by obsahovaly „přísady“, s nimiž není mysl poznávajícího obeznámena; a jak se vyvíjelo studium *de re* postojů, nebezpečí se zvětšovalo.

Naplnlo to však spustil Hilary Putnam. Uvažme Putnamův argument z roku 1975, který má ukázat, že významy, jak říká, „prostě nejsou v hlavě“.¹⁰ Putnam přesvědčivě dokazuje, že to, co slova znamenají, je určeno více věcmi než tím, „co je v hlavě“. Vykládá několik historek, z nichž plyne ponaučení, že aspekty přirozené historie toho, jak se někdo naučil používat nějaké slovo, nutně ovlivňují význam tohoto slova. Z toho podle všeho plyne, že dva lidé mohou být ve fyzicky totožných stavech, a přesto mluvit týmiž slovy něco odlišného.

Důsledky jsou dalekosáhlé. Pokud totiž lidé mohou (obvykle) správně vyjadřovat své myšlenky slovy, jejich myšlenky – jejich přesvědčení, přání, záměry, doufání, očekávání – rovněž musejí být částečně určeny jim vnějšími událostmi a objekty. Nejsou-li významy v hlavě, pak tam podle všeho nejsou ani přesvědčení, přání apod.

Protože některé z vás už možná trochu otravuje Putnamův Doppelgänger na planetě Dvojče Země, uvedu své vlastní sci-fi – pokud to je sci-fi. Můj příběh se vyhýbá některým irelevantním obtížím v Putnamově verzi, byť uvádí další, vlastní problémy.¹¹ (Později se vrátím na Zem a na Dvojče Země.) Představme si, že blesk zasáhne mrtvý strom v bažině; já stojím poblíž. Mé tělo je rozloženo na prvky, zatímco čistě shodou okolností (a z jiných molekul) se ze stromu stane moje fyzická replika. Moje replika, Bahenní muž, se chová naprosto stejně jako já; v souladu se svou přirozeností opouští bažinu, setkává a podle všeho rozpoznává mé přátele a zdá se, že jim anglicky odpovídá na pozdrav. Usadí se v mém domě a podle všeho zdání píše články o radikální interpretaci. Nikdo by nepoznal rozdíl.

Rozdíl tu však *je*. Moje replika nemůže mé přátele rozpoznávat; nemůže *rozpoznávat* nic, protože dosud ještě nic nepoznala. Nemůže znát jména mých přátel (i když to tak samozřejmě vypadá), nemůže si pamatovat můj dům. Například slovem „dům“ nemůže mluvit to, co já, protože zvuk „dům“, který vydává, si neosvojila v kontextu, který by mu dal náležitý význam – nebo vůbec jakýkoli význam. Skutečně nevidím, v jakém smyslu by se dalo říci, že moje replika zvuky, které vydává, něco míní nebo že má myšlenky.

Putnam by možná s tímto posledním tvrzením nesouhlasil, protože říká, že pokud jsou dva lidé (či objekty) v relevantně podobných fyzických stavech, je „absurdní“ myslet si, že jejich psychologické stavy jsou „sebeméně odlišné“.¹² Bylo by nicméně chybou učinit závěr,

¹⁰ Hilary Putnam, The Meaning of ‘Meaning’, s. 227.

¹¹ Nedělám si zde žádné nároky na originalitu; Steven Stich užil velmi podobný příklad v článku Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis, s. 573 nn. Měl bych zdůraznit, že neříkám, že nahodile či uměle stvořený předmět by nemohl myslet; Bahenní muž prostě potřebuje čas, aby získal kauzální historii, která by zaručila smysluplnost tvrzení, že mluví o předmětech ve světě, že si na ně vzpomíná, identifikuje je nebo o nich přemýšlí. (Vrátím se k tomu později.)

¹² Putnam, The Meaning of ‘Meaning’, s. 144.

že se s Putnamem v tomto bodu rozcházíme, protože zatím není jasné, jak je zde obrat „psychologický stav“ použit.

Putnam tvrdí, že mnoho filosofů nesprávně předpokládá, že psychologické stavy jako přesvědčení a znalost významu slova jsou jak (I) „vnitřní“ v tom smyslu, že nepředpokládají existenci žádného individua kromě subjektu, jemuž je daný stav připisován, tak (II) že jsou to tytéž stavy, které běžně určujeme a individuujeme stejně jako přesvědčení a další propoziční postoje. Jelikož mentální stavy a významy běžně určujeme a individuujeme zčásti prostřednictvím jejich vztahů k objektům a událostem mimo daný subjekt, je Putnam přesvědčen, že (I) a (II) nejdou dohromady: žádné stavy podle něj nemohou splnit obě podmínky.

Putnam nazývá psychologické stavy, které splňují podmínku (I), „úzkými“. Považuje takové stavy za solipsistické a spojuje je s Descartovým pojetím mentálna. Putnam možná tyto stavy bere za jediné „pravé“ psychologické stavy; ve svém článku většinou vypouští charakteristiku „úzký“, přestože (takzvané) úzké psychologické stavy neodpovídají propozičním postojům, jak je normálně určujeme. Ne všichni jsou přesvědčeni, že lze vést smysluplné rozlišení mezi úzkými (nebo vnitřními, karteziánskými či individualistickými – všechny tyto termíny jsou běžné) psychologickými stavy a psychologickými stavy (pokud takové existují) určenými pomocí vnějších faktů, sociálních či jiných. Tak John Searle prohlásil, že naše běžné propoziční postoje splňují podmínku (I), takže nepotřebujeme stavy, které by splňovaly podmínku (II), zatímco Tyler Burge popřel, že v jakémkoli zajímavém smyslu existují propoziční postoje, které splňují podmínku (I).¹³ Zdá se však, že panuje obecná shoda, že žádné stavy nesplňují obě tyto podmínky zároveň.

V tomto eseji obhajuji tezi, že není žádný důvod předpokládat, že běžné mentální stavy nemohou splňovat jak podmínku (I) tak podmínku (II): myslím si, že takové stavy jsou „vnitřní“ v tom smyslu, že jsou identické se stavy těla a tudíž určitelné bez odkazu k objektům či událostem vně těla; zároveň jsou ale „neindividualistické“ v tom smyslu, že mohou být (a obvykle jsou) určeny částečně skrze své kauzální vztahy k událostem a objektům vně subjektu, jehož stavy to jsou. Tato teze, jak se ukáže, vede k závěru, že – v protikladu k tomu, co se často předpokládá – autorita první osoby se může vztahovat na stavy, které jsou zpravidla určovány skrze své vztahy k událostem a objektům vně dané osoby, aniž by to vedlo ke kontradikci.

¹³ Viz John Searle, *Intentionality*; a Tyler Burge, *Individualism and Psychology*.

Začnu od tohoto závěru. Proč je přirozené předpokládat, že stavy, které splňují podmínku (II), nemusí být osobě, která se v těchto stavem nachází, známy?

Nedá se nic dělat, musíme se vrátit k Putnamově Dvojčeti Země. Putnam navrhuje, abychom si představili dvě osoby naprosto stejné po fyzické stránce a (tudíž) naprosto stejné po stránce „úzkých“ psychologických stavů. Jedna z nich, obyvatelka Země, se naučila používat slovo „voda“, když jí vodu ukazovali, když o ní četla, slýchala apod. Druhá, obyvatelka Dvojčete Země, se naučila používat slovo „voda“ za stejných pozorovacích podmínek, avšak látka, již byla vystavena, není voda, ale látka podobného vzezření, které můžeme říkat „dvoda“. Putnam tvrdí, že když za těchto okolností první mluvčí užívá slovo „voda“, referuje k vodě, zatímco její dvojče, když *ono* užije slovo „voda“, referuje k dvodě. Podle všeho jsme tak narazili na případ, kdy jsou „úzké“ psychologické stavy identické, a přesto mluvčí týmiž slovy míní odlišné věci.

A co myšlenky těchto dvou mluvčích? Když první z nich hledí na sklenici vody, říká si: „Tady je sklenice vody“, zatímco druhá mluvčí si pro sebe mumlá naprosto tytéž zvuky, když hledí na sklenici dvody. Každá mluví pravdu, protože jejich slova znamenají něco jiného. A jelikož jsou obě upřímné, je přirozené předpokládat, že jsou přesvědčeny o různých věcech – první věří, že je před ní sklenice vody, druhá věří, že je před *ní* sklenice dvody. Vědí ale, o čem jsou přesvědčeny? Jsou-li významy jejich slov, a tedy i přesvědčení vyjádřená užitím těchto slov, částečně určeny vnějšími faktory, které aktérkám nejsou známy, jejich přesvědčení a významy nejsou „úzké“ v Putnamově smyslu. Žádná z nich tudíž nemá po ruce nic, díky čemu by mohla poznat, v jakém se nachází stavu, protože k rozdílům v těchto stavech neexistuje žádné vnitřní ani vnější vodítko. Měli bychom, zdá se, učinit závěr, že žádná z obou mluvčích neví, co míní svými slovy nebo co si myslí. Tento závěr výslovně přijalo mnoho filosofů včetně Putnama samotného. Putnam prohlašuje, že „se zcela vzdává myšlenky, že pokud existuje rozdíl ve významu ..., pak *musí* existovat nějaký rozdíl v našich pojmech (nebo v našem psychologickém stavu)“.¹⁴ „Psychologickým stavem“ je zde míněn *úzký* psychologický stav a předpokládá se, že jediné takové stavy jsou „plně známy“. Jerry Fodor je přesvědčen, že běžné propoziční postoje jsou (téměř doslova) „v hlavě“, ale souhlasí s Putnamem, že pokud by propoziční postoje byly částečně určovány faktory vně aktérek, v hlavě by nebyly – a nebyly by jim nutně známy.¹⁵ John Searle rovněž, byť z jiných důvodů, zastává názor, že významy jsou v hlavě („kde jinde by byly“), ale podle všeho přijímá závěr,

¹⁴ Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*, s. 164–5.

¹⁵ Jerry Fodor, *Cognitive Science and the Twin Earth Problem*, s. 103. Viz též jeho *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, s. 63–73.

že kdyby tomu tak nebylo, autorita první osoby by byla ztracena.¹⁶ Snad nejprůchočřejší vyjádření tohoto stanoviska se nachází v úvodu ke knize esejů o předmětech myšlení, jehož autorem je Andrew Woodfield. S odkazem na tvrzení, že obsahy mysli jsou často určeny fakty vnějšími (a možná neznámými) osobě, o jejíž mysl se jedná, prohlašuje: „Protože vnější vztah není určen subjektivně, subjekt nad ním nemá autoritu. Nějaká jiná osoba může vědět, na který předmět subjekt myslí, lépe než subjekt samotný, a tedy může lépe vědět, o jakou myšlenku se jedná.“¹⁷ Ti, kdo přijímají tezi, že obsahy propozičních postojů jsou částečně určeny pomocí vnějších faktorů, jsou podle všeho vystaveni podobnému problému jako skeptik, který má dojem, že o „vnějším“ světě se můžeme naprosto mýlit. V našem případě je běžná skepse smyslů vyloučena předpokladem, že svět sám víceméně správně určuje obsah myšlenek o světě. (Mluvčí, jež si myslí, že jde o vodu, má nejspíš pravdu, protože si osvojila slovo „voda“ obklopena vodou; mluvčí, jež si myslí, že jde o dvodu má nejspíš pravdu, protože si osvojila slovo „voda“ obklopena dvodou.) Skepse tím však není poražena; je pouze přesunuta na problém poznání našich vlastních myslí. Naše běžná přesvědčení o vnějším světě jsou (podle tohoto názoru) zaměřena na svět, nevíme však, o čem jsme přesvědčeni.

Samozřejmě, mezi vodou a dvodou je rozdíl a ten lze odhalit normálními prostředky, ať už skutečně odhalen je či nikoli. Nějaký člověk tedy může zjistit, o čem je přesvědčen, když odhalí rozdíl mezi vodou a dvodou a zjistí dost o tom, v jakém vztahu k oběma látkám se nachází, aby mohl určit, které z nich se týkají jeho slova a přesvědčení. Skeptický závěr, k němuž jsme podle všeho došli, se týká dosahu autority první osoby: ten je mnohem omezenější, než jsme předpokládali. Naše přesvědčení o světě jsou většinou pravdivá, ale můžeme se snadno mýlit ohledně toho, co si myslíme. Jedná se o mutaci karteziánské skepse.

Ti, kdo tvrdí, že obsahy myšlenek a významy slov jsou často určeny nám neznámými faktory, si příliš nelámali hlavu s těmi zjevnými důsledky svých názorů, které jsem zdůraznil. Ovšem, uvědomili si, že pokud mají pravdu, karteziánská myšlenka, že jediné obsahy své vlastní mysli si můžeme být jisti, a Fregovo pojetí zcela „uchopených“ významů, musí být nesprávné. Avšak pokud vím, příliš se nesnažili očividný konflikt mezi jejich názory a silnou intuicí, že autorita první osoby existuje, rozřešit.

Jedním z důvodů, proč se o to přestali zajímat, může být to, že někteří z nich se podle všeho domnívají, že daný problém se týká jen velmi omezené oblasti případů, v nichž se pojmy či slova vztahují k předmětům, které jsou rozeznávány či ke kterým se referuje pomocí vlastních jmen, indexických výrazů a slov pro přirozené druhy. Jiní nicméně dokazují, že

¹⁶ John Searle, *Intentionality*, kap. 8.

¹⁷ Andrew Woodfield, Úvod, in: Woodfield (ed.), *Thought and Object*, s. viii.

svazky mezi jazykem a myšlením na jedné straně a vnějším děním na straně druhé jsou tak všudypřítomné, že jimi nezůstává nedotčen žádný aspekt myšlení (jak je obvykle chápáno). Daniel Dennett v tomto duchu poznamenává, že „abychom vůbec mohli právem prohlásit, že máme nějaká přesvědčení, musíme být dostatečně a podrobně informováni o světě, o tom, z čeho se skládá a jaké má vlastnosti, a být s ním těsně spojeni“.¹⁸ Dennett jde ještě dál a tvrdí, že určování *všech* přesvědčení je ovlivněno vnějšími, nesubjektivními faktory, které jsou ve hře v případech podobných tomu, který jsme probírali. Také Burge zdůrazňuje, do jaké míry jsou naše přesvědčení ovlivněna vnějšími faktory, nepovažuje to ovšem (z důvodů, jež nevysvětluje) za ohrožení autority první osoby.¹⁹

Naše téma se vyvíjí zneklidňujícím způsobem. Kdysi se lidé začali odvolávat na behaviorismus, aby ukázali, jak může jedna osoba vědět, co je v mysli druhé; potom byl behaviorismus zavržen, částečně proto, že nemohl vysvětlit jeden z nejzjevnějších aspektů mentálních stavů: totiž fakt, že osobě, která se v nich nachází, jsou obecně známy bez pomoci behaviorální evidence. V současnosti opět přichází do módy názor, že určování mentálních stavů probíhá částečně pomocí sociálních a jiných vnějších faktorů (byť není striktně behavioristická), čímž je do určité míry zaručeno, že mentální stavy jsou veřejně přístupné. To však současně znovu nastoluje problém objasnění autority první osoby.

Ti, kdo jsou o vnější dimenzi obsahů myšlenek (určovaných a individuovaných obvyklým způsobem) přesvědčeni, se k tomu postavili různě. Jednou z odpovědí bylo rozlišení mezi obsahy mysli určenými subjektivně a vnitřně na jedné straně a běžnými přesvědčeními, přáními a záměry, jak je normálně připisujeme na základě sociálních a jiných vnějších souvislostí, na straně druhé. Sem zjevně míří Putnamův argument (přestože má slovo „voda“ odlišný význam a je užíváno k vyjadřování odlišných přesvědčení, když se jím referuje k vodě a dvodě, lidé, kteří to slovo užívají, se mohou nacházet ve „stejném psychologickém stavu“). Jerry Fodor toto rozlišení pro určité účely přijímá, ale tvrdí, že psychologie by měla přijmout postoj „metodologického solipsismu“ (Putnamův obrat) – tzn. měla by se zabývat výhradně vnitřními stavy, skutečně subjektivními psychologickými stavy, které na svých vztazích k vnějšímu světu nijak nezávisí.²⁰

Stephen Stich přijímá v podstatě totéž rozlišení, ale vyvozuje z něj přísnější závěry: zatímco podle Fodora stačí, když si dáme trochu práce s propozičními postoji, jak jsou běžně chápány, a oddělíme jejich čistě subjektivní prvek, Stich tvrdí, že psychologické stavy, jak

¹⁸ Daniel Dennett, *Beyond Belief*, s. 76.

¹⁹ Tyler Burge, *Other Bodies; Individualism and the Mental; Two Thought Experiments Reviewed*.

²⁰ Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*.

jsme je až doposud chápali, patří k hrubé „lidové psychologii“ plné zmatků, která musí být nahrazena dosud nevytvořenou „kognitivní vědou“. Podtitul jeho poslední knihy zní „Obžaloba přesvědčení“.²¹

Je jasné, že ti, kdo takové rozlišení činí, se přičinili o to, že problém autority první osoby – alespoň v té podobě, v jaké jsem jej formuloval – nemůže být vyřešen. Problém, který jsem nastolil, se totiž týká toho, jak vysvětlit asymetrii mezi způsobem, jakým nějaká osoba ví o svých současných mentálních stavech, a způsobem, jakým o nich vědí ostatní. K těmto mentálním stavům patří přesvědčení, přání, záměry apod., jak je běžně chápeme. Ti, kdo přijímají něco jako Putnamovo rozlišení, se ani nesnaží autoritu první osoby vzhledem k těmto stavům vysvětlit; pokud autorita první osoby vůbec existuje, týká se úplně jiných stavů. (Ve Stichově případě není jasné, jestli se týká vůbec něčeho.)

Domnívám se, že Putnam, Burge, Dennett, Fodor i Stich správně upozorňují na fakt, že běžné mentální stavy, alespoň ty propoziční, jsou částečně určeny svými vztahy ke společnosti a ostatnímu prostředí a tyto vztahy přitom v některých ohledech nemusí být osobě, která se v nich nachází, známy. Podle mne také správně obhajují názor, že z tohoto důvodu (když už ne z jiných) nemohou být pojmy „lidové psychologie“ nemohou být začleněny do koherentního a vyčerpávajícího systému zákonů toho druhu, o jaký usiluje fyzika. Tyto pojmy jsou částí teorie, kterou vytváří zdravý rozum pro popisování, interpretování a vysvětlování lidského jednání a která má sice tak trochu volný styl, ale přesto je (jak jsem přesvědčen) nepostradatelná. Jsem schopen představit si vědu, která se zabývá lidmi a je od „lidové psychologie“ očištěna, ale nemám představu, proč by o ni někdo měl stát. O to mi však v tomto eseji nejde.

Zde mi jde o záhadný objev, že zjevně nevíme, co si myslíme – alespoň v tom smyslu, v jakém si myslíme, že to víme. Záhada to skutečně je, pokud jste stejně jako já přesvědčeni, že vnější faktory částečně určují obsahy myšlenek, a zároveň věříte, že obecně víme, co si myslíme, a to jiným způsobem než ostatní. Problém tu vzniká proto, že připustí-li se role vnějších faktorů při určování a individuaci, plyne z toho, jak se zdá, závěr, že nemusíme znát své myšlenky.

Ale vyplývá z toho tento závěr? Odpověď podle mne závisí na tom, jak pojmáme způsob, jímž určování mentálních obsahů závisí na vnějších faktorech.

Tento závěr lze učinit například v případě každé teorie, podle níž jsou propoziční postoje určovány předměty (jako jsou propozice, jednotlivé instance propozic nebo

²¹ Stephen Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*.

reprezentace), které jsou v mysli nebo které má mysl „před sebou“ a které obsahují či zahrnují (jako „přísady“) předměty či události vně aktérů; je totiž zjevné, že každý z nás neví o nekonečně mnoho vlastnostech každého vnějšího předmětu. To, že takový závěr z těchto předpokladů vyplývá, je všeobecně přijímáno.²² Já však – z důvodů, které uvedu níže – právě předpoklady, na kterých je v tomto případě závěr založen, odmítám.

Tyler Burge naznačil, že existuje i jiný způsob, jímž vnější faktory vstupují do určování obsahů mluvy a myšlení. Jeden z jeho „myšlenkových experimentů“ se shodou okolností náramně hodí na mne samotného. Až donedávna jsem věřil, že artritida je zánět kloubů způsobený sedimenty vápníku; nevěděl jsem, že jakýkoli zánět kloubů, například dna, se také řadí k artritidě. Když mi tedy doktor (nesprávně, jak se ukázalo) řekl, že mám dnu, byl jsem přesvědčen, že mám dnu, ale nikoli, že mám artritidu. Burge nás v tomto momentu vyzývá, abychom si představili svět, v němž jsem fyzicky totožný, ale v němž se slovo „artritida“ vztahuje jen na zánět kloubů způsobený sedimenty vápníku. Věta „Dna není formou artritidy“ by pak byla pravdivá, nikoli nepravdivá, a přesvědčení, které jsem touto větou vyjádřil, by nebylo nepravdivým přesvědčením, že dna není druhem artritidy, ale pravdivým přesvědčením o nějaké jiné nemoci než artritidě. V tomto imaginárním světě jsou přesto všechny mé fyzické stavy, mé „vnitřní kvalitativní prožitky“, mé jednání a dispozice k němu stejné jako v tomto světě. Mé *přesvědčení* by se změnilo, ale já bych neměl žádný důvod předpokládat, že tomu tak je, a proto by nebylo možné říci, že vím, o čem jsem přesvědčen.

Burge zdůrazňuje fakt, že jeho argument závisí na „možnosti, že někdo zastává propoziční postoj i navzdory neúplnému pochopení nějakého prvku jeho obsahu ... má-li tento myšlenkový experiment fungovat, musíme v nějaké fázi odhalit, že subjekt věří nějakému obsahu (nebo zastává určitý jím charakterizovaný postoj), navzdory neúplnému porozumění či nesprávné aplikaci“.²³

Podle všeho z toho plyne, že má-li Burge pravdu, pak kdykoli se nějaká osoba mýlí, nemá jasno nebo je zčásti chybně informovaná o veřejném významu slova, mýlí se, nemá jasno nebo je zčásti chybně informovaná o nějakém ze svých přesvědčení, která jsou (nebo by byla?) při užití daného slova vyjádřena. Jelikož je takové „částečné porozumění“ podle něho „v případě mnoha výrazů, které používáme, běžné či dokonce normální“, musí být stejně běžné či normální, že se mýlíme v tom, o čem jsme přesvědčeni (a, samozřejmě, ohledně toho, čeho se bojíme, v co doufáme, co si přejeme, o čem pochybujeme apod.).

²² Viz například Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, s. 45, 199, 201.

²³ Tyler Burge, *Individualism and the Mental*, s. 83.

Burge tento závěr zjevně přijímá – tak si alespoň vykládám jeho popření toho, že „obecně vzato, nutnou podmínkou toho, aby byl někdo přesvědčen o daném obsahu, je plné porozumění obsahu“. Výslovně odmítá „starý model, podle něhož musí být osoba s obsahy svých myšlenek přímo obeznámena nebo je musí bezprostředně nahlížet ... *obsah* myšlenky nějaké osoby není dán tím, co se v ní odehrává nebo co jí je přístupné prostě prostřednictvím pečlivé reflexe“. ²⁴

Nejsem si jistý, jak těmto výroků rozumět, protože si nejsem jistý, jak vážně lze brát úvahy o „přímé obeznámenosti“ s obsahem a o jeho „bezprostředním postihování“. V každém případě se však domnívám, že pokud je to, co míníme svými slovy a co si myslíme, určeno jazykovými návyky našich společníků tak, jak má za to Burge, pak je autorita první osoby vážně ohrožena. A protože stupeň a druh tohoto ohrožení je podle všeho neslučitelný s tím, co víme o poznání svých vlastních myslí, musím odmítnout některou Burgovu premisu. Souhlasím s tím, že to, co míním slovy a co myslím, není „dáno“ (výhradně) tím, co se odehrává ve mně samotném, takže mi nezbyvá než odmítnout Burgův popis toho, jak sociální a jiné vnější faktory ovlivňují obsahy myslí.

Z mnoha důvodů nejsem nakloněn přičítat velkou váhu těm aspektům připisování postojů, na které Burge upozorňuje. Dejme tomu, že já, který si myslím, že slovo „artritida“ se vztahuje na zánět kloubů pouze tehdy, když je způsobem sedimenty vápníku, spolu se svým poučenějším přítelem Arthurem oba upřímně vyslovíme před Smithem slova „Carl má artritidu“. Burge má za to, že pokud jsou ostatní podmínky víceméně stejné (oba, Arthur i já, jsme víceméně kompetentní mluvčí angličtiny, oba jsme často uplatnili slovo „artritida“ v případech skutečné artritidy atd.), naše slova při této příležitosti znamenají totéž, Arthur i já svými slovy míníme totéž a vyjadřujeme totéž přesvědčení. Moje chyba, která se týká slovníkového významu slova (nebo toho, co artritida je) není důležitá z hlediska toho, co při této příležitosti svými slovy míním či co si myslím. Zdá se, že Burge toto tvrzení zakládá na svém přesvědčení, že právě to by kdokoli (kdo není zkažen filosofií) prohlásil o Arthurovi a o mně. Pochybuji, že v tom má pravdu, ale i kdyby ji měl, nemyslím, že by to prokázalo jeho tvrzení. Běžné připisování významů a postojů je založeno na vágních předpokladech o tom, co je a co není sdíleno (jazykově či jinak) tím, kdo připisuje, osobou, které se něco připisuje, a zamýšleným posluchačem tohoto připisování. Pokud se ukáže, že některý z těchto předpokladů není správný, můžeme – často podstatným způsobem – slova užitá při tomto procesu změnit. Pokud na tom příliš nezáleží, obvykle si vybíráme jednodušší cestu: bereme

²⁴ Tamt., s. 90, 102, 104.

někoho doslova, přestože to některý aspekt jeho myšlenky či významu jeho slov zachycuje jen nedokonale. Neděláme to však proto, že bychom (alespoň mimo soudní dvůr) byli nuceni lpět na legalismu – často nejsme. Pokud Smith (nezkažen filosofií) dále zpravuje nějakou třetí stranu (třeba vzdáleného doktora, který se pokouší stanovit diagnózu na základě telefonického rozhovoru) o tom, že Arthur i já jsme oba řekli a věříme, že Carl má artritidu, může skutečně uvést v omyl *svého* posluchače. Pokud by toto nebezpečí hrozilo, Smith by u vědomí faktů neřekl prostě: „Arthur i Davidson oba věří, že Carl má artritidu“; dodal by něco jako: „Ale Davidson si myslí, že artritida musí být způsobena sedimenty vápníku.“ Potřeba tohoto dodatku podle mne ukazuje, že původní jednoduché připsání postoje nebylo zcela v pořádku; v myšlenkách, které jsme Arthur a já vyjádřili, když jsme řekli: „Carl má artritidu“, je relevantní rozdíl. Samozřejmě, Burge nemusí tento argument přijmout, protože může trvat na tom, že ona zpráva je doslovně správná, ale může být, jako každá zpráva, zavádějící. Já si naopak myslím, že taková zpráva by opomenula míru, do jaké obsah jednoho přesvědčení nutně závisí na obsahu jiných přesvědčení. Myšlenky nejsou nezávislé atomy, takže nemůže existovat žádné jednoduché, neměnné pravidlo pro správné připsání jediné myšlenky.²⁵

Ačkoli odmítám Burgův důraz na to, že musíme slovům nějaké osoby přikládat ty významy, které mají v její jazykové komunitě, a interpretovat její propoziční postoje na tomtéž základě, domnívám se, že existuje poněkud odlišný, ale velmi důležitý smysl, v němž to, co mluvčí může mínit svými slovy, ovlivňují sociální faktory. Pokud si mluvčí přeje, aby mu bylo rozuměno, musí chtít, aby jeho slova byla interpretována určitým způsobem, a tedy musí chtít poskytnout svým posluchačům potřebná vodítka, aby dospěli k zamýšlené interpretaci. To platí, ať už je posluchač v používání jazyka mluvčího zbláhý, nebo si osvojuje svůj první jazyk. Právě požadavek osvojitelnosti, interpretovatelnosti, poskytuje neredukovatelný sociální faktor – a to také ukazuje, proč někdo nemůže svými slovy mínit

²⁵ Burge prohlašuje, že důvod, proč máme normálně za to, že mluvčí míní svými slovy to, co ostatní v jeho jazykové komunitě (ať už mluvčí vědí, co svými slovy míní ostatní, či nikoli), je následující: „Když se jedná o špatné užití či nepochopení, lidé jsou často poměřováni standardy komunity a sami se jich přidržují.“ Také říká, že takové případy „závisí na jisté odpovědnosti k praxi komunity“ (Individualism and the Mental, cit.d., s. 90). Nechci zpochybnit existenci tohoto jevu, nýbrž to, zda skutečně ukazuje to, co má ukázat. (a) Často je rozumné trvat na tom, že lidé jsou povinni vědět, co znamenají jejich slova; v takových případech můžeme prohlásit, že jsou zavázáni k určitým stanoviskům a přitom nevědí ani nevěří, že jsou k nim zavázáni. To nemá nic (přímo) společného s tím, co míní svými slovy, ani s tím, o čem jsou přesvědčeni. (b) Jako dobří občané a rodičové chceme podporovat jednání, které zvyšuje šance komunikace na úspěch; a to, že užíváme slova tak, jak je podle nás užívají druzí, může úspěšnost komunikace zvýšit. Tato myšlenka (ať už je správná či nikoli) nám může pomoci vysvětlit, proč mají někteří lidé sklony připisovat významy a přesvědčení legalistickým způsobem; doufají, že tak posílí konformitu. (c) Mluvčí, který si přeje, aby mu bylo rozuměno, musí chtít, aby jeho slova byla interpretována (a tedy interpretovatelná) určitým způsobem; tohoto záměru může dosáhnout tak, že užívá slova stejně jako ostatní (byť to často neplatí). Podobně, posluchač, který si přeje porozumět mluvčímu, musí chtít interpretovat slova mluvčího tak, jak chtěl mluvčí (ať už je interpretace „standardní“ či nikoli). Tyto vzájemné záměry jsou z morálního hlediska důležité v bezpočtu případů, které nemají nutně vztah k určení toho, co má kdo na mysli.

něco, co nemůže být někým jiným správně rozluštěno. (Burge podle všeho v jednom ze svých pozdějších článků dospívá k témuž.)²⁶

Rád bych se teď vrátil k Putnamovu příkladu Dvojčete Země, který nezávisí na myšlence, že sociální jazykový úzus stanovuje (za více či méně standardních podmínek), co mluvčí míní svými slovy – a samozřejmě ani na myšlence, že tento úzus stanovuje, jaké jsou jejich (úzké) psychologické stavy. Jak už jsem řekl, jsem přesvědčen, že Putnam má pravdu; význam našich slov je zčásti dán okolnostmi, v nichž jsme si osvojovali slova a používali je. Putnamův jediný příklad (voda) pravděpodobně na prosazení tohoto názoru nestačí, protože lze trvat na tom, že termín „voda“ se nevztahuje výhradně na látku s totožnou molekulární strukturou jako voda, ale rovněž na látku, která má dostatečně podobnou strukturu jako voda, takže je bez zápachu, pitná, lze v ní plavat či jezdit na lodi atd. (Uvědomuji si, že tato poznámka, stejně jako mnohé další v této práci, může poukazovat na to, že nepoznám rigidní designátor, když na nějaký narazím. Ano, nepoznám.) Řešení našeho problému nezávisí na takto speciálních případech, ani na tom, jak se s nimi vyrovnáme nebo jak bychom se s nimi měli vyrovnat. Řešení závisí jednoduše na tom, jak je ustaveno základní propojení mezi slovy a věcmi či myšlenkami a věcmi. Spolu s Burgem a Putnamem (pokud jim správně rozumím) tvrdím, že je ustaveno kauzálními výměnami mezi lidmi a částmi či aspekty světa. Ústřední roli při správné interpretaci myšlenek a slov nějaké osoby hrají dispozice diferencovaně reagovat na takto určené předměty a události. Kdyby tomu tak nebylo, neměli bychom jak odhalit, co si druzí myslí či co míní svými slovy. Princip je opravdu jednoduchý a zřejmý: věta, kterou je někdo (kauzálně) veden mít za pravdivou tehdy a jedině tehdy, když spatří měsíc, znamená pravděpodobně něco jako: „Támhle je měsíc“; je pravděpodobné, že došlo k vyjádření myšlenky, že támhle je měsíc; myšlenka, k níž jsme vedeni výhradně zhlédnutím měsíce, bude pravděpodobně myšlenka, že támhle je měsíc. Pravděpodobně – je třeba připustit vysvětlitelný omyl, zprávy z druhé ruky atd. Ne že by všechna slova a myšlenky byly takto přímo podmíněny tím, o čem jsou; používání slova „měsíc“ si můžeme bez problémů osvojit, aniž bychom ho kdy viděli. Já tvrdím jen to, že veškeré myšlení a jazyk musí mít základ v takto přímých historických spojeních a že tato spojení vymezují interpretaci myšlení a řeči. Měl bych asi zdůraznit, že argumenty pro tuto tezi nejsou vedeny intuicemi ohledně toho, co bychom řekli, kdyby byly pravdivé jisté kontrafaktické výroky. Nepotřebujeme žádné sci-fi či myšlenkové experimenty.²⁷

²⁶ Tyler Burge, *Two Thought Experiments Reviewed*, s. 289.

²⁷ Burge předkládá i „myšlenkové experimenty“, které vůbec nezahrnují jazyk; jeden z těchto experimentů ho vede k tvrzení, že někdo, kdo vyrostl v prostředí zcela prostém hliníku, by nemohl mít „myšlenky na hliník“

Souhlasím tedy s Putnamem a Burgem, že (jak říká Burge) „intencionální obsah běžných propozičních stavů ... nemůže být vysvětlen pomocí fyzických, fenomenálních, kauzálně funkčních, komputačních nebo syntaktických stavů či procesů, jež jsou specifikovány neintencionálně a jsou definovány čistě u individua v izolaci od jeho fyzického a sociálního prostředí“.²⁸ Otázkou zůstává, zda tento fakt ohrožuje autoritu první osoby, jak si myslí možná Burge a Putnam (a další) jistě. Odmítl jsem jeden z Burgových argumentů, který by takovou hrozbu představoval, kdyby byl platný. Je tu však ještě stanovisko popsané v předchozím odstavci, které zastávám já (ať už ji ostatní schvalují či nikoli); myslím si totiž, že alespoň tolik „externalismu“ je zapotřebí pro vysvětlení toho, jak si lze osvojit jazyk a jak může interpret určovat slova a postoje.

Proč si Putnam myslí, že pokud je reference slova (někdy) dána přirozenou historií toho, jak jsme si dané slovo osvojili, může uživatel tohoto slova ztratit autoritu první osoby? Putnam (podle mne správně) tvrdí, že dva lidé mohou být ve všech relevantních fyzických (chemických, fyziologických atd.) stavech stejní, a přesto svými slovy mínit odlišné věci a zastávat odlišné propoziční postoje (jak jsou normálně určovány). Rozdíly jsou dány rozdíly v prostředí, kterých si obě aktérky nemusí být v nějakém ohledu vědomy. Proč bychom za těchto podmínek měli předpokládat, že tyto aktérky nemusí vědět, co míní svými slovy a na co myslí? Rozhovor s nimi to nemůže snadno odhalit. Jak již bylo zmíněno, každá z nich při pohledu na sklenici vody či dvoudy upřímně pronese slova: „Tady je sklenice vody.“ Pokud se nacházejí ve svém domovském prostředí, obě mají pravdu; pokud si vyměnily zeměkoule, obě se mýlí. Zeptáme-li se kterékoli z nich, co míní slovem „voda“, dá nám správnou odpověď, užívaje samozřejmě stejných slov. Zeptáme-li se kterékoli z nich, o čem je přesvědčena, opět dá správnou odpověď. Jejich odpovědi jsou správné, protože jakkoli jsou slovně totožné, musejí být interpretovány různě. A co tedy vlastně nevědí (v obvyklém autoritativním smyslu) o svých vlastních stavech? Jak jsme viděli, Putnam odlišuje stavy, které jsme právě probírali, od „úzkých“ psychologických stavů, které nepředpokládají existenci žádného individua kromě subjektu, který se v těch stavech nachází. Nyní by nás mohlo napadnout, proč se Putnam o úzké psychologické stavy zajímá. Část odpovědi samozřejmě zní, že právě o těchto stavech si myslí, že mají onu „karteziánskou“ vlastnost, že jsou osobě, která se v nich nachází,

(Individualism and Psychology, s. 5). Burge neříká, proč si to myslí, ale není vůbec zřejmé, že bychom k tomuto závěru potřebovali kontrafaktické předpoklady. V každém případě ony nové myšlenkové experimenty podle všeho spočívají na zcela jiných intuicích než na těch vyjádřených v Individualism and the Mental; není jasné, jak se v těchto nových experimentech projevují sociální normy a jazykové návyky komunity jsou tu zjevně irelevantní. Potom je ale možné, že se Burgovo stanovisko blíží tomu mému.

²⁸ Two Thought Experiments Reviewed, s. 288.

známy určitým zvláštním způsobem. (Druhá část odpovědi souvisí s budováním „vědecké psychologie“; to nás zde nezajímá.)

Tento úsudek závisí, domnívám se, na dvou téměř nezpochybňovaných předpokladech:

- (1) Pokud je myšlenka určována vztahem k něčemu vně hlavy, není zcela v hlavě. („Prostě není v hlavě.“)
- (2) Pokud myšlenka není zcela v hlavě, nemůže být „uchopena“ myslí tím způsobem, který vyžaduje autorita první osoby.

To, že Putnam skutečně takto usuzuje, naznačuje jeho výrok, že pokud jsou dvě hlavy stejné, musí být stejné i úzké psychologické stavy. Předpokládáme-li tedy, že dva lidé jsou „molekulu po molekule“ stejní („v tom smyslu, v jakém mohou být ‘identické’ dvě vázanky“; můžete dodat, chcete-li, že každý z nich „myslí stejné verbalizované myšlenky ... má stejná smyslová data, stejné dispozice atd.“), pak „je absurdní myslet si, že [jeden] psychologický stav je byť jen trochu odlišný od“ toho druhého. Jedná se samozřejmě o úzké psychologické stavy, nikoli o ty, které normálně připisujeme a které nejsou v hlavě.²⁹

Je nesnadné přesně říci, jak mohou být verbalizované myšlenky, smyslová data a dispozice totožné, aniž bychom se vrátili k představě dvou vázanek, a tak se k ní vraťme. Pak jde o následující myšlenku: úzké psychologické stavy dvou lidí jsou totožné, pokud nelze rozlišit jejich fyzické stavy. O tom se nemá smysl přít, protože definovat úzké psychologické stavy je Putnamův úkol; já chci zpochybnit výše uvedený předpoklad (1), který vedl k závěru, že běžné propoziční postoje nejsou v hlavě, a že se na ně tudíž autorita první osoby nevztahuje.

Mělo by být jasné, že z faktu, že významy jsou zčásti určovány svými vztahy k předmětům vně hlavy, ještě neplyne, že významy nejsou v hlavě. Předpokládat to by bylo stejně tak nesprávné, jako dovozovat, že jelikož to, že jsem spálený od slunce, předpokládá existenci slunce, má spálenina není stavem mé pokožky. Má pokožka spálená od slunce může být nerozlišitelná od pokožky někoho jiného, kdo přišel ke spálenině jiným způsobem (naše pokožky mohou být identické ve „smyslu vázanek“); a přesto je jeden z nás opravdu spálen od slunce a druhý nikoli. Na tom se dostatečně ukazuje, že uznání vnějších faktorů, které ovlivňují způsob, jímž běžně určujeme mentální stavy, nediskredituje teorii identity

²⁹ The Meaning of ‘Meaning’, s. 227.

mentálního a fyzického. Andrew Woodfield si podle všeho myslí, že tomu tak je. Píše: „Žádný *de re* stav, který se týká předmětu, jenž je vnější mozku dané osoby, nemůže být za žádných okolností identický se stavem tohoto mozku, protože žádný stav mozku nepředpokládá existenci nějakého vnějšího předmětu.“³⁰ Jednotlivé stavy a události samy o sobě *pojmově* nepředpokládají nic, některé jejich *popisy* však mohou. Můj dědeček z otcovy strany nepředpokládal mne, ale pokud někdo může být popsán jako můj dědeček z otcovy strany, pak musí kromě mého dědečka existovat ještě pár dalších lidí, včetně mne samotného.

Burge se možná v následující pasáži dopouští podobné chyby:

žádná myšlenka ... by nemohla mít jiný obsah a zároveň být touž instancí události ... pak ... událost myšlenky nějaké osoby není *identická* s žádnou takovou událostí v této osobě, kterou by mohla popsat fyziologie, biologie, chemie či fyzika. Necht' *b* je jakákoli daná událost popisovaná slovníkem jedné z fyzikálních věd, událost, která se v subjektu odehraje tehdy, když myslí relevantní myšlenku. Necht' '*b*' denotuje tutéž fyzickou událost, která se v subjektu odehraje v naší kontrafaktické situaci ... *b* nemusí být ovlivněna kontrafaktickými rozdíly [jež nemění obsah myšlenkové události]. Takže ... *b* [fyzická událost] není identická s přítomnou myšlenkou subjektu.³¹

Burge neprohlašuje, že ustavil premisu tohoto argumentu, a tudíž ani jeho závěr. Tvrdí však, že popření premisy je „intuitivně velmi nevěrohodné“. Dodává, že „materialistické teorie identity nás vedly k tomu, abychom si představovali měnící se obsah neměnných událostí. Je však samostatnou otázkou, zda se takové představy mohou uskutečnit, nebo zda jsou jen filosofickou fikcí“. Jelikož si myslí, že popření premisy je velmi nepravděpodobné, má Burge za to, že „materialistické teorie identity“ se samotné „stávají nevěrohodnými ve světle neindividualistických myšlenkových experimentů“.³²

Burgovu premisu přijímám; domnívám se, že její popření není jen nevěrohodné, nýbrž absurdní. Mají-li dvě mentální události odlišný obsah, jsou to nepochybně odlišné události. Burgovy a Putnamovy příklady podle mne ve skutečnosti ukazují (a příklad s Bahenním mužem to, domnívám se, ukazuje ještě přímočařeji), že dva lidé, kteří jsou ve všech relevantních fyzických aspektech obdobní (nebo „identičtí“ ve smyslu vázanek), se mohou lišit v tom, co míní svými slovy a co si myslí, stejně jako se mohou lišit v tom, že jsou dědečkové nebo že mají spáleniny od slunce. Ovšem, *něco* je tu odlišného, a to i ve fyzickém světě; liší se jejich kauzální historie a jsou to různé fyzické objekty.

³⁰ Andrew Woodfield, in: *Thought and Object*, s. viii.

³¹ Individualism and the Mental, s. 111.

³² Individualism and Psychology, s. 15, pozn. 7. Srov. Individualism and the Mental, s. 111.

To vše mne vede k závěru, že pouhý fakt, že běžné stavy a události jsou individuovány pomocí vztahů k vnějšímu světu, by neměl ukazovat ve špatném světle teorie identity mentálního a fyzického jako takové. „Externalismus“ jistých mentálních stavů a událostí by podle mne ve spojení s mnoha dalšími (věrohodnými) předpoklady mohl ukázat ve špatném světle typové teorie identity;³³ avšak týká-li se vůbec instančních teorií identity,³⁴ pak nanejvýš tak, že je podporuje. (Nevidím žádný dobrý důvod, proč nazývat všechny teorie identity „materialistickými“; jsou-li nějaké mentální události fyzickými událostmi, nečiní je to více fyzickými než mentálními. Identita je symetrický vztah.)

Putnam a Woodfield se tedy mýlí, když tvrdí, že je „absurdní“ myslet si, že dva lidé by mohli být fyzicky totožní (ve smyslu „vázanek“), a přesto se lišit ve svých běžných psychologických stavech. Pokud se Burge domnívá, že prokázal nepřijatelnost všech teorií identity, mýlí se – ledaže by chtěl mnohem více než dosud uplatnit předpoklady esencialismu. A tak můžeme bez obav zastávat názor, že lidé mohou být ve všech relevantních fyzických ohledech totožní a přitom se lišit psychologicky: to je stanovisko „anomálního monismu“, pro které uvádím argumenty jinde.³⁵

Odstranili jsme tak jednu překážku neevidenčního poznání našich vlastních (běžných) propozičních postojů. Mohou-li totiž být běžná přesvědčení a ostatní postoje „v hlavě“, přestože jsou určovány částečně pomocí toho, co v hlavě není, potom fakt, že vnější faktory hrají důležitou roli při určování postojů, ještě nepředstavuje ohrožení autority první osoby.

Jedna zjevná obtíž tu však zůstává. Ano, přestože je má spálenina od slunce jako taková popsateľná pouze ve vztahu ke slunci, je zároveň identická se stavem mé pokožky, který (jak předpokládám) může být popsán bez odkazu k takovým „vnějším“ faktorům. Přesto, pokud mám jakožto vědec s důkladnou znalostí všech fyzikálních věd přístup jen ke své pokožce a je mi odepřeno poznání historie jejího stavu, potom *ex hypothesi* nemohu nijak zjistit, že jsem spálen od slunce. Možná tedy disponujeme autoritou první osoby vzhledem k obsahu své mysli jen pokud tento obsah může být popsán či odhalen bez odkazu k vnějším faktorům. Pokud tento obsah určován pomocí vnějších faktorů je, autorita první osoby se nutně hroutí. Zkoumáním své pokožky mohu zjistit, jaký je můj soukromý či „úzký“ stav, ale nic z toho, co mohu objevit v této omezené oblasti, mi nepoví, že jsem spálen od slunce. Rozdíl mezi referováním k vodě (a myšlením na ni) a referováním k dvodě (a myšlením na ni) je jako rozdíl mezi tím, že jsme spáleni od slunce, a tím, že se naše pokožka nachází

³³ V originále: „type-type identity theories“ [pozn. překl.].

³⁴ V originále: „token-token identity theories“ [pozn. překl.].

³⁵ Mental Events, in: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*.

v naprosto stejném stavu vlivem jiné příčiny. Sémantický rozdíl spočívá ve vnějším světě, mimo dosah subjektivního či sublunárního poznání. Tak by ten argument mohl vypadat.

Analogie mezi omezeným hlediskem dermatologa a zúženým viděním vnitřního zraku je zásadně chybná. Její působnost závisí na nesprávném obrazu mysli, který ti, kdo napadají subjektivní povahu běžných psychologických stavů, sdílejí s těmi, které napadají. Dokážeme-li se zbavit tohoto obrazu, autorita první osoby přestane být chápána jako problém – ba dokonce se ukáže, že autorita první osoby jednak závisí na sociálních a veřejných faktorech, o nichž se předpokládalo, že ji podkopávají, a jednak ji tyto faktory vysvětlují.

Existuje obraz mysli, který je v naší filosofické tradici natolik zakořeněný, že je téměř nemožné uchránit se jeho vlivu, i když jsou jeho nejhorší vady odhaleny a zavrženy. V jedné hrubé, ale rozšířené verzi vypadá takto: mysl je divadlem, v němž vědomé Já pozoruje probíhající představení (stíny na zdi). Představení se skládá z „jevů“, smyslových dat, qualií či z toho, co je dáno ve zkušenosti. Na jevišti se neobjevují běžné předměty světa, které oko pozoruje a srdce miluje, ale jejich domnělé reprezentace. Vše, co víme o světě tam venku, závisí na tom, co můžeme vyčíst z vnitřních vodítek.

Od samého počátku zjevný problém s popisem mentálna spočívá v tom, jak je možné prorazit si cestu zevnitřku ven. Jiná viditelná, byť možná podceněná obtíž se týká toho, kam ve zmiňovaném obraze umístit Já. Já totiž podle všeho na jedné straně obsahuje divadlo, jeviště, herce a obecenstvo; na druhé straně se však to, co je poznáváno a zaznamenáváno, týká jen obecnstva. Tento druhý problém by stejně dobře mohl být vyjádřen jako problém umístění předmětů mysli: jsou v mysli, nebo jsou *jí* prostě nahlíženy?

Zde mne nezajímají takové (dnes většinou zavrhované) předměty mysli jako smyslová data, ale jejich souditelní bratřenci, předpokládané předměty propozičních postojů, ať už je chápeme jako propozice, instance propozic, reprezentace či fragmenty „mentálštiny“. Ústřední myšlenka, kterou hodlám napadnout, je ta, že jsou to jsoucna, jimiž se mysl může „obírat“, jež může „uchopit“, „mít před sebou“, nebo s nimiž může být „obeznámena“. (Takové metafory možná leccos prozrazují: voyeurů by chtěli reprezentace jen mít před vnitřním zrakem, zatímco ti agresivnější je uchopují; Angličané mohou být s obsahy mysli leda obeznámeni, zatímco méně rezervované typy se jimi budou skutečně obírat.)

Není těžké nahlédnout, jak objev, že vnější faktory ovlivňují individuaci stavů mysli, narušuje obraz mysli, který jsem právě popsal. Pokud totiž to, že je mysl v nějakém stavu, znamená, že se nachází v nějakém vztahu podobném uchopování předmětu, pak cokoli, co přispívá k určení toho, o jaký předmět se jedná, musí být myslí rovněž uchopeno, má-li tato mysl vědět, v jakém stavu se nachází. To je obzvlášť zřejmé, je-li vnější předmět „přisadou“

toho předmětu, který se nachází před myslí. Avšak v obou případech nemusí osoba, která se nachází v daném stavu mysli, vědět, ve kterém stavu se nachází.

Právě v tomto bodě se podle všeho pojem subjektivity – stavu mysli – rozpadá. Na jedné straně tu máme skutečně vnitřní stavy, vůči kterým si mysl zachovává svou autoritu; a na druhé straně tu jsou běžné stavy přesvědčení, přání, záměru a mínění slovy, které jsou kontaminovány svými nutnými svazky se sociálním a veřejným světem.

Analogicky je tu problém odborníka na spáleniny od slunce, který ohledáním pokožky nemůže zjistit, zda se jedná o případ spálení od slunce, nebo jen o totožný stav pokožky s jinou příčinou. Problém spálenin od slunce můžeme vyřešit tak, že budeme rozlišovat mezi spáleninou od slunce a sluncovitou spáleninou; sluncovitá spálenina bude navlas stejná jako spálenina od slunce, s tím rozdílem, že slunce tu nemusí figurovat. Případ sluncovité spáleniny může odborník určit jednoduše prohlídkou, to však neplatí v případě spáleniny od slunce. Takové řešení funguje proto, že u stavů pokožky se narodil od předmětů mysli nevyžaduje, aby existovala nějaká speciální osoba, která čistě na základě prohlídky stanoví, zda takový stav nastal.

Řešení v případě mentálních stavů je odlišné – a jednodušší; jde o to zbavit se metafory předmětů, které má mysl před sebou. Většina z nás se dávno vzdala myšlenek na vjemy, smyslová data či proud zkušenosti jakožto věci „dané“ mysli; s propozičními předměty bychom měli naložit stejně. Ovšem, lidé mají přesvědčení, přání, pochybnosti apod.; avšak připustit to ještě neznamená naznačovat, že přesvědčení, přání a pochybnosti jsou *jsoucna* v mysli nebo před ní nebo že nacházet se v takových stavech vyžaduje, aby existovaly jim odpovídající mentální předměty.

Tento názor již v minulosti zazněl a byl pronášen s různým důrazem, avšak z důvodů mně cizích. Například ontologické skrupule mne vůbec nezajímají. Abychom mohli popisovat a určovat stavy jako přesvědčení, budeme vždy potřebovat nekonečné množství předmětů; vůbec nechci naznačovat, že věty připisující přesvědčení a jiné postoje nejsou relační povahy. Naznačuji jen, že předměty, k nimž lidi vztahujeme, chceme-li popisovat jejich postoje, nemusí být v žádném smyslu *psychologickými* předměty, jež by měla dotyčná osoba uchopovat, poznávat nebo se jimi obírat.

Také tento postřeh je dobře známý; je obsažen v Quinově myšlence, že při sledování myšlenek lidí, kteří neznají náš jazyk, můžeme využívat svých vlastních vět. Quinovi jde o sémantiku a v tomto kontextu neříká vůbec nic o epistemologických a psychologických aspektech těchto postojů. Musíme svést tyto rozmanité zájmy dohromady. Věty o postojích jsou relační; ze sémantických důvodů tudíž musí existovat předměty, k nimž je třeba

vztáhnout ty, kteří tyto postoje zastávají. Avšak zastávat nějaký postoj neznamena mít před svou myslí nějaké jsoucno; z přesvědčivých *psychologických* a *epistemologických* důvodů bychom měli existenci předmětů mysli popřít.

Zdrojem potíží tu je dogma, že mít myšlenku znamená mít před svou myslí nějaký předmět. Putnam a Fodor (a mnozí další) rozlišili dva druhy předmětů, ty, které jsou doopravdy vnitřní a tedy jsou „před naší myslí“ či jsou jí „uchopovány“, a ty, které určují myšlenky běžným způsobem. Souhlasím s tím, že žádné předměty nemohou sloužit těmto dvěma účelům zároveň. Putnam má (stejně jako někteří další z filosofů, které jsem zmínil) za to, že obtíž zde pramení z faktu, že se nemůžeme spolehnout, že se předmět částečně určený pomocí vnějších vztahů shoduje s předmětem před naší myslí, protože naše mysl o tomto vnějším vztahu nemusí vědět. Možná to tak je. Avšak neplyne z toho, že můžeme nalézt *jiné* předměty, které požadovanou shodu zajistí. Neboť jestliže předmět *není* spojen se světem, nemůžeme se o světě nikdy nic dozvědět tak, že budeme mít ten předmět před svou myslí; a z obdobných důvodů by pak bylo nemožné takovou myšlenku odhalit u někoho druhého. Zdá se tedy, že to, co se nachází před naší myslí, nemůže obsahovat své vnější vztahy – svou sémantiku. Na druhé straně, je-li daný předmět se světem spojen, pak nemůže být plně „před naší myslí“ v relevantním smyslu. Avšak pokud *sémantický* předmět nemůže být před naší myslí *ve svém sémantickém aspektu*, pak myšlení, chápané skrze takové předměty, nemůže uniknout osudu smyslových dat.

Základní obtíž je prostá: pokud mít myšlenku znamená mít „před svou myslí“ nějaký předmět a pokud identita tohoto předmětu určuje, o jakou myšlenku se jedná, pak musí být vždy možné se v tom, co si kdo myslí, mýlit. Dokud totiž nevíme o daném předmětu *vše*, vždy tu je nějaký smysl, v němž nevíme, o jaký předmět se jedná. Bylo již učiněno mnoho pokusů nalézt takový vztah mezi osobou a předmětem, který nastává ve všech kontextech tehdy a jen tehdy, když lze o dané osobě intuitivně prohlásit, že ví, o jaký předmět se jedná. Žádný z těchto pokusů však neuspěl a důvod je, domnívám se, zjevný. Jediný předmět, který by splnil dvojí požadavek být „před něčí myslí“ a zároveň určovat obsah myšlenky, musí stejně jako Humeovy ideje a impresy „být tím, čím se zdá, a zdát se tím, čím je“. Žádné takové předměty, veřejné či soukromé, abstraktní či konkrétní, neexistují.

Argumenty, jež předkládají Burge, Putnam, Dennett, Fodor, Stich, Kaplan, Evans a mnozí další a které mají ukázat, že propozice nemohou *jak* určovat obsah myšlenek *tak zároveň* být subjektivně zajištěny, jsou podle mého názoru jen různými variantami jednoduchého a obecného argumentu, který jsem právě načrtl. Nejsou to jen propozice, co nedokáže tento úkol plnit. Žádné předměty na to nestačí.

Poté, co jsme se vymanili z předpokladu, že myšlenky musí mít záhadné předměty, můžeme nahlédnout, že fakt, že mentální stavy, jak je běžně chápeme, jsou určovány zčásti skrze svou přirozenou historii, nejen nemůže mít vliv na vnitřní povahu takových stavů nebo ohrozit autoritu první osoby, ale dokonce otevírá cestu k vysvětlení této autority. Vysvětlení je nasnadě poté, co si uvědomíme, že význam slov nějaké osoby závisí v těch nejzákladnějších případech na druzích předmětů a událostí, které zapříčinily, že daná osoba je připravena tato slova uplatnit; a totéž platí i u otázky, čeho se týkají myšlenky dané osoby. Interpretka slov a myšlenek někoho druhého je při pokusech porozumět mu nutně odkázána na kusé informace, dobré učitele a schopnost nápaditě odhadovat. Aktérka sama se nicméně nemůže začít ptát, zda obecně užívá svá vlastní slova ve vztahu k těm správným předmětům a událostem, protože to, na co je pravidelně uplatňuje, dává jejím slovům jejich význam a jejím myšlenkám jejich obsah. Samozřejmě, v každém jednotlivém případě se může mýlit v tom, jaká přesvědčení o světě zastává; nemožné je pouze to, aby se mýlila většinou. Důvod toho je zřejmý: pokud bychom nepředpokládali, že mluvčí ví, co míní svými slovy, tzn. užívá svůj vlastní jazyk správně, interpretka by neměla co interpretovat. Jinak řečeno, nic nelze považovat za projev toho, že někdo pravidelně chybně uplatňuje svá vlastní slova. Jakmile se jednou vzdáme mýtu subjektivna, myšlenky, že myšlení vyžaduje mentální předměty, autorita první osoby, sociální povaha jazyka a vnější determinanty myšlení a významu půjdou přirozeně ruku v ruce.

3 *Mýtus subjektivního*

Toto je esej na staré téma – týká se vztahu mezi lidskou myslí a zbytkem přírody, vztahu mezi sférou „subjektivity“ a „objektivity“, abych použil termínů, jejichž prostřednictvím jsme si o této otázce zvykli uvažovat. Ačkoliv je dualismus subjektu a objektivního světa svým způsobem příliš evidentní na to, aby jej bylo možné zpochybňovat, nabalil na sebe v průběhu dějin západního myšlení velký náklad přidružených, ale ne vždy nutně přiměřených koncepcí, pojmů a představ. Některá z těchto schémat se v poslední době stala předmětem důkladného přezkoumávání a zdá se, že výsledky, ke kterým tento zájem vedl, napovídají, že současná filosofie směřuje k dalekosáhlým změnám v chápání mnoha tradičních problémů. I když je tento esej nepokrytě tendenční, není určen primárně k tomu, aby přesvědčil každého, kdo zůstává k ohlašovanému všeobecnému přehodnocení skeptický; jeho hlavním cílem je popsat z určité perspektivy poměrně široce uznávaný pokrok, kterého uvažování o mentálním obsahu v poslední době dosáhlo, a poukázat na některé z důsledků, které podle mého názoru z dosažených závěrů vyplývají.

Myslí je mnoho, příroda jen jedna. Každý z nás se ve světě nachází na určitém místě, na stanovišti, které je vlastní jen jemu a nikomu jinému; každý z nás proto shlíží na svět ze své vlastní perspektivy. Je snadné sklouznout od tohoto triviálního konstatování k nějaké zmatečné představě pojmového relativismu. Relativismus rozdílných perspektiv není ničím jiným než dobře známým a neškodným relativismem polohy v čase a prostoru. Jelikož každý z nás zabírá určitý výsek časoprostoru, nemohou se dva lidé ve stejném okamžiku nacházet na tomtéž místě. Vzájemné vztahy mezi našimi stanovišti jsme však schopni poznat a pochopit, protože každého jedince dokážeme lokalizovat uvnitř sdíleného časového rámce a v jediném, společném světě.

Třebaže se může zdát, že v pojmovém relativismu jde o něco podobného, nelze vést tuto analogii příliš daleko. Co by totiž mělo být tím společným bodem nebo systémem souřadnic, vzhledem k němuž je každé pojmové schéma relativní? Pokud na tuto otázku neznáme dobrou odpověď, není ani možné skutečně porozumět teorii, která tvrdí, že každý z nás je v jistém smyslu obyvatelem vlastního světa.

Z tohoto a dalších důvodů zastávám už dlouho názor, že individuální a společenské systémy myšlení se mohou vzájemně lišit jen do určité míry. Pokud pojmovým relativismem míníme to, že se pojmová schémata a morální systémy (anebo s nimi spojené jazyky) mohou odlišovat masivně – až tak, že jsou vzájemně nepochopitelné či nesouměřitelné nebo že mezi

nimi není možné racionálně rozhodnout – pak pojmový relativismus odmítám.³⁶ Samozřejmě že existují rozdíly mezi jednotlivými epochami, mezi jednotlivými kulturami a mezi jednotlivými lidmi, rozdíly, s nimiž bojujeme a jichž jsme si všichni dobře vědomi; to jsou však rozdíly, které s trochou úsilí a empatie dokážeme pochopit a vysvětlit. Problémy nastávají až ve chvíli, kdy se snažíme přijmout myšlenku, že mohou existovat rozdíly daleko hlubší. Zdá se totiž, jako by po nás něco takového vyžadovalo, abychom zaujali postoj, který překračuje rámec našeho způsobu myšlení – a to je představa naprosto absurdní.

Myšlenka jakéhosi skutečně *cizího* pojmového schématu zkrátka nerozumíme. Víme totiž, co jsou mentální stavy, a umíme je i správně identifikovat: jsou to právě ty stavy, jejichž obsah dokážeme odhalit způsoby, které všichni dobře známe. A jestliže pomocí těchto metod není možné odhalit určité stavy, v nichž se nacházejí jiní lidé nebo bytosti, neznamena to, že nás v jejich případě naše metody nechaly na holičkách, ale že tyto stavy prostě není správné označovat jako stavy mentální – jednoduše to nejsou přesvědčení, touhy, přání nebo záměry. Myšlenka pojmového schématu, které nikdy nedokážeme pochopit, nepostrádá smysl kvůli nějakému omezení našich kognitivních schopností, třeba kvůli tomu, že bychom si takové schéma nedokázali představit; tato myšlenka je nesmyslná už z definice – kvůli tomu, co systémem pojmů myslíme a co pro nás tento systém znamená.

Mnoho filosofů je však přesvědčeno, že srozumitelnost pojmového relativismu lze zajistit i jiným způsobem, a podobné argumenty je neuspokojují. Zdá se totiž, že kdybychom v mysli dokázali nalézt nějaký prvek nedotčený pojmovou interpretací, bylo by možné jistou smysluplnou verzi pojmového relativismu zformulovat. Takový prvek by pak byl všem pojmovým schématům společný – jejich úkolem by totiž bylo tento společný základ třídit a organizovat – a právě vzhledem k němu by mohla být jednotlivá schémata relativní. Tento společný prvek vyplňující různá i vzájemně se lišící pojmová schémata je samozřejmě jen další variantou Kantových smyslových názorů, Humových impresí a idejí, smyslových dat a neinterpretovaných počitků – všeho, co bychom mohli označit slovem „dané“. Kant si myslel, že existovat může jen jediné schéma, ale jakmile jednou začneme o dualismu schématu a obsahu explicitně mluvit, možnost alternativních pojmových schémat se nabídne sama. Takový C. I. Lewis už ve svých úvahách bez obalu tvrdí, že mezi jednotlivými schématy máme v podstatě na výběr: „V naší kognitivní zkušenosti se vyskytují dvě složky – bezprostřední data, která jsou mysli dána a jimiž se zabývá (například data, která nám

³⁶ Argumenty pro toto odmítnutí jsem podal v článku On the Very Idea of Conceptual Scheme, přetištěném jako Esej 13 v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*. [Tento článek je dostupný i v českém překladu Jaroslava Peregrina. Viz Donald Davidson, O samotné myšlence pojmového schématu, in: Jaroslav Peregrin (ed.), *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha: Filosofia, 1998, s. 109–125. Pozn. překl.]

poskytují smysly), a forma, konstrukce či interpretace, jež představují aktivní prvek myšlení.³⁷

Kdyby bylo možné udělat si o funkci pojmového schématu takovou představu, zdálo by se, že navzdory pochybnostem o možnosti porozumět cizímu schématu už myšlenice pojmového relativismu nestojí nic v cestě; tento relativismus by představoval reálnou možnost bez ohledu na to, zda by se ve skutečnosti nějaká vzájemně se lišící schémata opravdu vyskytovala. Odlišná schémata či jazyky by totiž v tomto smyslu ztělesňovaly odlišné způsoby, jak uspořádat to, co je nám ve zkušenosti dáno. Z tohoto důvodu bychom tedy nemohli zaujmout žádné stanovisko, z něhož by bylo možné odlišná schémata posoudit, a neexistoval by snad ani způsob, jak je vzájemně porovnat a ohodnotit – pokud bychom si však mysleli, že dichotomii schématu a obsahu opravdu rozumíme, mohli bychom se i přes to stále znovu a znovu zabírat představou, že odlišné myslí a kultury zpracovávají neposkvrněný zkušenostní proud odlišným způsobem. Proto lze tvrdit, že s pomocí myšlenky určitého jádra, k němuž se všechna pojmová schémata bez rozdílu vztahují, je skutečně možné představit pojmový relativismus jako koherentní a smysluplnou teorii: tím hledaným společným prvkem, který jednotlivá schémata vyplňuje, je přitom ono zmiňované neinterpretované „dané“, nekategorizovaný obsah zkušenosti.

Toto zobrazení mysli a jejího postavení v přírodě stojí v pozadí mnoha problémů, které si moderní filosofie vytkla za úkol vyřešit. Mezi tyto problémy patří například otázky týkající se poznání: jak poznáváme vnější svět, jak poznáváme mysl ostatních lidí a jak poznáváme obsah své vlastní mysli. Měli bychom sem však zařadit rovněž problematiku povahy morálních soudů, analýzu vnímání a mnoho sporných otázek v teorii významu a filosofii psychologie.

Tomuto katalogu problémů odpovídá dlouhý seznam způsobů, jimiž bývá předpokládán rozdíl mezi schématem a obsahem formulován. Na schéma je možné se dívat jako na ideologii, jako na množinu pojmů uzpůsobených k tomu, aby zkušenost přetvářely v předměty, události, stavy a komplexní objekty, které se z nich skládají; schéma je však také možné vidět jako jazyk (pravděpodobně jazyk s predikáty a příslušným aparátem), který je interpretován tak, aby ideologii sloužil. Obsah schématu může zase tvořit specifický typ objektů – smyslová data, počítky, impresy, vjemy či jevy; tyto objekty se však na druhé straně mohou rozpustit v adverbialním pojetí zkušenosti: při zrakovém vnímání můžeme „vnímat rudě“. Filozofové při vynalézání nejrůznějších způsobů, kterými chtěli obsah daného vyjádřit,

³⁷ C. I. Lewis, *Mind and the World Order*, s. 38. Podle Lewise je úkolem filosofie „odhalit tato kategoriální kritéria, jež mysl na to, co je jí dáno, aplikuje“ (s. 36).

prokazovali značný důvtip; díky tomu můžeme obdivovat zvláštní neslovesné věty typu „Červeně tady teď“, stejně jako rozmanité formulace protokolárních vět, nad nimiž se hádali logičtí pozitivisté.

Vyjádřit slovy obsah daného však není nutné a podle některých názorů ani možné. Dichotomie schéma-obsah totiž může klidně přežívat i v prostředí, kterému se jinak vyhýbají smyslová data, rozhraní mezi analytickými a syntetickými výroky nebo domněnka, že by mohly existovat myšlenky či zkušenosti nepoznamenané teorií. Pokud se nemýlím, pak právě takové myšlenkové prostředí stvořil W. V. Quine. Podle Quinovy „naturalizované epistemologie“ bychom od filosofie poznání neměli žádat víc než prostý popis toho, jak na základě evidence, která je nám dostupná, dokážeme vytvořit nějakou uspokojivou teorii o podobě a fungování světa. A tento popis se musí opírat o tu nejlepší teorii, kterou k dispozici máme: o současnou vědu. Evidenci, která nás tu zajímá, evidenci, na níž v posledku závisejí významy našich vět a veškeré naše poznání, nám však na druhou stranu poskytují pouze stimulace našich smyslových orgánů. Tyto stimulace totiž představují jediné vnější podněty, které mohou člověka dovést k představě o tom, „co se kolem něj děje“. Samozřejmě, Quine není redukcionista: nemůžeme, jak říká, „strhnout pojmovou stafáž větu po větě“. Ale i tak je podle něj nutné zcela jednoznačně rozlišovat mezi neměnným obsahem a onou proměnlivou pojmovou „stafáží“, mezi „zaznamenáváním a vymyšlením, obsahem a stylem, podněty a konceptualizací“. Můžeme totiž

zkoumat svět a spolu s ním i [lidské bytosti] jako jeho součást, a zjistit tak, od jakých podnětů se odvíjí [jejich] představa o tom, co se kolem [nich] děje. Pokud podněty dané určitému člověku odečteme od jeho koncepce světa, získáme jako rozdíl to, čím on sám k této koncepci přispívá. Tento rozdíl vymezuje rozsah lidské pojmové suverenity – doménu, v níž můžeme revidovat teorii a neztratit přitom data.³⁸

Koncepce světa a podněty, teorie a data; to je ono schéma a obsah, o kterých jsem mluvil.

Nezáleží tedy na tom, zda příslušná vstupní data dokážeme popsat nějakým idiomatickým, neutrálním a na teorii nezávislým způsobem; důležité je, že podle této citované představy by měl existovat nějaký elementární zdroj evidence, který by bylo možné specifikovat nezávisle na tom, co tato evidence potvrzuje. Jednotlivé příklady smyslové stimulace, chápané například jako smyslová data, by tak bylo možné identifikovat a popsat bez toho, abychom museli odkazovat k tomu, „co se kolem nás děje“. Jestliže však naše

³⁸ Tato pasáž stejně jako citáty, které jí předcházely, pochází z Quinovy práce *Word and Object*, s. 5.

poznání světa čerpá beze zbytku pouze z evidence takového typu, neznamená to jen, že nás naše smysly mohou občas oklamat – znamená to, že se můžeme mýlit systematicky a ve všech případech.

Není tak těžké pochopit, co filosofové k podobným názorům vede: obecně se předpokládá, že rozhodující zdroj evidence je nezbytné izolovat od vnějšího světa, aby nebyla ohrožena suverenita subjektu a jeho autorita, kterou nad touto evidencí má. Protože si nemůžeme být zcela jistí, jaký je svět za hranicemi naší mysli je, zdá se, že ctnosti své subjektivity – její průzračnost a jistota – dokážeme uchovat jen tehdy, když zabráníme tomu, aby ji svět kontaminoval. Starý známý problém spočívá samozřejmě v tom, že takové oddělení mysli od světa vytvoří propast, kterou už pak žádný výklad ani argumentace nedokáže hodnověrně překlenout. Jakmile se jednou ve svých úvahách pustíme tímto směrem, nelze už (nebo se alespoň zdá, že nelze) říct, čeho je vlastně naše evidence evidencí, a na obzoru se začínají vynořovat nejrůznější hrůzy – idealismus, redukcionistické formy empirismu a skepticismus.

Neříkám tu teď nic nového, ale rád bych v rychlosti zmínil ještě jednu věc. Jestliže nejzákladnější evidence, onen syrový materiál, z něhož vycházejí a na kterém spočívají naše schémata a teorie, je skutečně subjektivní v tom smyslu, o kterém jsem právě mluvil, je stejně tak subjektivní i všechno, co je na této evidenci založeno: naše přesvědčení, přání, záměry a to, co míníme svými slovy. Třebaže to všechno jsou plody našeho „pohledu na svět“ – a třebaže všechny dohromady náš souhrnný pohled na svět skutečně vytvářejí – udržují si i přesto karteziánskou nezávislost na tom, čeho by se podle všeho měly týkat; nezávislost, která je vlastní i evidenci, na které jsou založeny: naše propoziční postoje mohou stejně jako počítky zůstat právě takové, jaké jsou, i když svět kolem bude zcela odlišný. Naše přesvědčení budí dojem, že reprezentují objektivní fakta, ale charakter jejich subjektivity nám znemožňuje, abychom vůbec kdy určili, zda opravdu odpovídají tomu, co údajně reprezentují.

Místo konstatování, že problémy moderní filosofie jsou výsledkem dominantní dichotomie schématu a obsahu, bychom proto mohli stejně tak dobře tvrdit, že tyto problémy vycházejí z toho, jak je obvykle chápán dualismus subjektivity a objektivní skutečnosti. Oba tyto dualismy totiž mají společné jádro: v jejich kořenech se skrývá pojem mysli a jejich privátních stavů a předmětů.

Dospěl jsem nyní až tam, kam jsem od počátku směřoval. Myslím si totiž, že nejslibnější a nejzajímavější změna, která se v dnešní filosofii odehrává, se týká právě dualismů, které jsem teď zmiňoval: na oba se zaměřily kritické hlasy a teorie, které na těchto dichotomiích stojí, dnes mnoho lidí zpochybňuje nebo radikálně přeprocovává. Vyhledky na

to, že se obou dualismů (přinejmenším v jejich současné podobě) vzdáme, proto nejsou nijak malé. Přímou před našima očima teď vzniká nový pohled na vztah mysli a světa.

V centru pozornosti se ocitl především pojem subjektivity – to, co je „v mysli“. Začneme s tím, co víme nebo chápeme, když známe význam nějakého slova či věty. V duchu klasického empirismu se traduje, že svým prvním slovům (která mají zpočátku funkci celých vět) – slovům jako „jablko“, „člověk“, „pes“, „voda“ nebo „tma“ – se učíme tak, že na základě našich interakcí s kompetentními mluvčími z naší jazykové komunity postupně jednotlivé zvuky a projevy verbálního chování vztahujeme k určitým veřejně dostupným a pozorovatelným předmětům, látkám a událostem. Tento proces probíhá nejsnáze u věcí, které jsou pro toho, kdo se jazyku učí, důležité, zajímají ho a učitel i žák je mohou jen těžko přehlédnout. Smyslem tohoto otřepaného popisu osvojování jazyka však není pouhé zachycení toho, jak se učíme používat slova – jde hlavně o to, že proces, který se tento popis snaží vystihnout, musí být rovněž klíčovou součástí vysvětlení toho, k čemu slova referují a co znamenají.

Není třeba připomínat, že s významy slov to nemůže být zas až tak jednoduché. Na druhou stranu můžeme jen těžko pochybovat o tom, že toto přímé působení mezi uživateli jazyka a veřejně pozorovatelnými událostmi a předměty je skutečným základem všeho, co lze o významu a referenci jazykových výrazů říct, a že především tento typ kauzálního působení přímo nebo nepřímo určuje, jak jsou slova mluvčích k věcem vztažena. Jedním z důsledků, které tento fakt na teorii významu má, je to, že význam a referenci nemohou ovlivňovat konkrétní detaily mechanismů, které slouží k tomu, aby zprostředkovaly příslušné kauzální řetězce – tedy řetězce spojující jednotlivé mluvčí a řetězce, které od věci, o níž se mluví, vedou obloukem přes kompetentního mluvčího až k tomu, kdo se jazyk učí. Pochopení významu totiž určují hlavně prvky, které do procesu učení na jednom z jeho konců vstupují (tj. veřejně pozorovatelná fakta), a správnost samotného porozumění se zase ověřuje pouze na základě konečného produktu, který z tohoto procesu vychází: na základě slov užívaných v přítomnosti příslušných objektů a situací. Snad nejlépe je to vidět na tom, že dva mluvčí, kteří určitým výrazem „míní totéž“, nemusí mít kromě svých dispozic k příslušnému verbálnímu chování zhola nic společného; například jejich neurální sítě se mohou naprosto lišit. Dá se to vyjádřit i opačně postaveným příkladem: lze si představit případ, kdy se dva mluvčí budou navzájem podobat ve všech „relevantních“ fyzických ohledech, ale vzhledem k tomu, že se svá slova naučili používat v takových externích situacích, jež se vzájemně liší, budou týmiž slovy mínit různé věci. Pokud si tedy pod pojmy *subjektivní* a *mentální* představujeme něco, co supervenuje jen a pouze na fyzikálních vlastnostech dané osoby, pak

významy nemohou být čistě subjektivní anebo mentální. Jak (trochu zavádějícím způsobem) říká Hilary Putnam, „významy prostě nejsou v hlavě“.³⁹ Vtip je v tom, že správnou interpretaci toho, co mluvčí míní, neurčuje pouze to, co je v jeho hlavě; závisí to také na tom, odkud se obsah jeho hlavy bere. Putnamova argumentace se točí kolem poměrně komplikovaných a podle některých filosofů i nepříliš přesvědčivých myšlenkových experimentů. Všechno, co chce Putnam ukázat, se však dá jednoduše demonstrovat s pomocí evidentních faktů, které se týkají učení se jazyku a toho, jakým způsobem interpretujeme slova a jazyky, které neznáme.⁴⁰ Příslušná fakta jsme už zmínili; v nejjednodušších a nejzákladnějších případech se význam slov a vět odvozuje od předmětů a okolností, v jejichž přítomnosti jsme se těmito slovy a větami naučili. Jestliže učební proces vymodeloval mluvčího dispoziční k jazykovému chování takovým způsobem, že jej blízkost ohně vede k tomu, aby určitou větu považoval za pravdivou, pak tato věta bude (obvykle) pravdivá v případech, že někde nablízku hoří oheň. A jestliže je mluvčí díky skončenému učebnímu procesu přesvědčen, že určité slovo lze použít v přítomnosti hadů, pak bude toto slovo zkrátka referovat k hadům. Samozřejmě, že velkému množství slov a vět se neučíme tímto způsobem; avšak právě výrazy, které se takto učíme, jsou tím, co jazyk ukotvuje a poutá ke světu.

Jestliže přijmeme myšlenku, že významem každé věty je propozice a že propozice jsou rovněž tím, k čemu se vztahují postoje jako přesvědčení, záměry a přání, pak je jasné, že všechno, co jsme právě řekli o významech, musí platit i o propozičních postojích obecně. Koneckonců, nemusíme se kvůli tomu ani zabývat propozicemi nebo nějakými jinými předpokládanými předměty propozičních postojů. Už ze samotného faktu, že mluvčí jsou vesměs schopni vyjadřovat svoje myšlenky v jazyce, totiž plyne, že jakmile jednou zpochybníme subjektivitu významu, zpochybníme tím zároveň i subjektivitu myšlení jako takového.

Není třeba zdůrazňovat, jaký dopad mají tyto úvahy na teorii poznání. Jejich účinek je prostě převratný. Pokud totiž v těch nejelementárnějších případech vypovídají slova a myšlenky nutně o předmětech a událostech, které je normálně zapřičiňují, nezbývá už pak žádný prostor, v němž bychom mohli rozvíjet nějaké karteziánské pochybnosti o tom, zda tyto předměty a události existují i nezávisle na naší mysli. Jistěže je možné mít určité pochybnosti případ od případu. Ale nemusíme se už kvůli potvrzení správnosti svých poznatků hnát za něčím, v čem bychom se mýlit nemohli nikdy a za žádných okolností; nepotřebujeme žádný pevný a nezpochybnitelný základ, který by nás ujistil, že se většinou nemýlíme, když

³⁹ Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*, s. 227.

⁴⁰ Argumenty pro toto tvrzení podávám v Eseji 1.

uvažujeme o tom, jaký svět je. Někdy se zdá, že celý skepticismus spočívá na jediné jednoduché a chybné inferenci – na tom, že se z faktu, že neexistuje nic, v čem bychom se nemohli zmýlit, vyvodí, že mýlit se můžeme úplně ve všem. Avšak tato možnost, že bychom měli úplně o všem nepravdivá přesvědčení, padá ve chvíli, kdy připustíme, že našim nejjednodušším větám dávají význam přímo ty situace, které nás vedou k tomu, abychom tyto věty považovali buď za pravdivé, nebo nepravdivé – mít přesvědčení totiž neznamená nic jiného než to, že máme za pravdivou určitou větu, které rozumíme. Když pokročíme ještě o něco dál, uvidíme, že všeobecný skepticismus není možné založit ani na značně eluzivním fenomenálním charakteru informací, jež nám přinášejí naše smysly – jestliže totiž obsahy mysli závisí primárně na kauzálních vztazích mezi světem a nositeli propozičních postojů, je zřejmé, že to, jakým způsobem zakoušíme a prožíváme informace, které nám smysly o vnějším světě poskytují, nehraje v úvahách o přesvědčení, významu a poznání žádnou podstatnou teoretickou roli. To samozřejmě nijak nepopírá význam kauzální role, kterou smysly hrají v rámci poznání a osvojování si jazyka.

To, že se naše uši, oči, chuťové buňky a hmatové a čichové orgány bezprostředně podílejí na utváření našich přesvědčení o světě, je víceméně jen empirická náhoda. Kauzální spojení mezi myšlením a předměty a událostmi ve světě by mohlo být klidně realizováno úplně jiným způsobem a nemělo by to přitom žádný filozoficky významný dopad na obsah nebo pravdivost percepčních přesvědčení. Pravda je jen to, že určitá přesvědčení vzniklá na základě smyslové zkušenosti často odpovídají skutečnosti, a představují proto dobré důvody pro další přesvědčení.

Pokud je tedy má argumentace správná, epistemologie se nemusí zabývat nějakými čistě soukromými, subjektivními „mentálními objekty“. V tom se nespíš bude lišit od teorie vnímání, ale tu už dnes s epistemologií spojuje jen málokdo. Epistemologie zkrátka žádné soukromé předměty mysli nepotřebuje, ať už si je představujeme jako neinterpretované zkušenosti či smyslová data, nebo jako plně interpretované propozice. Jak vyplývá z citované poznámky C. I. Lewise, obsah a schéma jdou ruku v ruce; a můžeme je tedy nechat i společně zmizet. Jakmile tak učiníme, přestane mít smysl klást si otázky vztahující se k povaze reprezentace, protože už nám nezbudou žádné objekty, kterých by se tato problematika mohla týkat. Přesvědčení jsou buď pravdivá, nebo nepravdivá, ale nic nereprezentují. Nakonec, bude jenom dobře, když se zbavíme reprezentací a s nimi i korespondenční teorie pravdy – od takové představy jakýchsi subjektivních reprezentací je totiž vždycky jenom krok k relativismu. (Samozřejmě že ničemu neuškodí, když budeme i nadále říkat, že přesvědčení a

myšlenky jsou pravdivé s ohledem na to, jak se to s věcmi na světě má; že jsou pravdivé díky tomu, že svět správně „reprezentují“.)

S vnímáním a počítky je spojena celá řada problémů, ale jak už jsem řekl, tyto problémy nejsou pro epistemologii podstatné. Otázku, co že to vlastně ve vnímání přímo zakoušíme a jak s tím souvisejí percepční soudy, už prostě nemůžeme považovat za ústřední otázku teorie poznání, třebaže odpovědět na ni je stále stejně obtížné jako kdykoliv předtím. Už jsem několikrát řekl, proč tomu tak je: přestože počítky hrají důležitou roli v kauzálním procesu, který spojuje přesvědčení se světem, bylo by chybou myslet si, že hrají i nějakou epistemologickou roli v rámci určování obsahu těchto přesvědčení. Když tento argument přijmeme, vzdáme se tak teze, která je pro tradiční empirismus zcela klíčová – zavrhneme tak to, co jsem nazval třetím dogmatem empirismu. To by nás ostatně nemělo překvapit: empirismus není nic jiného než názor, podle něhož subjektivní fenomény (tedy „zkušenost“) tvoří základy objektivního empirického poznání. Podle mého názoru empirické poznání žádné epistemologické základy nemá a žádné nepotřebuje.⁴¹

Když si uvědomíme, že povaha přesvědčení, přání a dalších tak zvaných propozičních postojů je jiná, než za jakou jsme ji měli – že propoziční postoje nejsou subjektivní ve starém slova smyslu – začneme se jinýma očima dívat i na mnohé z otázek, které jsme si dříve kladli. V jiném světle se nám teď bude jevit i slavný problém toho, jak člověk poznává mysl někoho jiného. Pokusil jsem se tu v hrubých rysech načrtnout, na základě čeho rozumíme jazykovým výrazům, a zdůrazňoval jsem při tom, jak naše chápání významu jednotlivých slov a vět souvisí s obsahy myšlení. Snad je všem zřejmé, že pokud je toto vysvětlení jazykové praxe správné, máme přístup k myslím ostatních lidí zaručen už od samého začátku. Skepticismus, který by možnost poznání myslí ostatních zpochybňoval, je tak vyloučen. Takové konstatování nás může uklidnit, ale samo o sobě neodpovídá na jinou otázku – na otázku, jaké konceptuální podmínky musí struktura myšlení splňovat, aby interpret mohl od pozorování chování určité osoby dospět až k poznání jejích intencionálních stavů. Víme však, že na tuto otázku lze odpovědět, neboť jazyk a myšlení ze své povahy vyžadují, aby je bylo možné interpretovat.⁴²

Neměli bychom podlehnout iluzi, že jakmile nás jednou přestane mást polarita subjektu a objektivního světa a naše uvažování se přestane pohybovat po kolejkách vymezených dualitou schématu a obsahu, všechny epistemologické problémy se jednoduše rozplynou jako pára nad hrncem. To se nestane, ale na místo problémů, které jsme až doposud

⁴¹ Viz Esej 10.

⁴² Viz Esej 1.

považovali za klíčové, nastoupí jiné otázky. Výzvu už nebudou představovat skeptické námitky vylučující možnost jakéhokoli objektivního poznání; pochopíme, že hledání epistemologických základů někde v oblasti předpojmové zkušenosti je zbytečné, a pojmový relativismus ztratí svůj půvab. Mnoho stejně důležitých nebo i důležitějších nezodpovězených otázek však před námi zůstane a další z našeho nového přístupu k mysli vyplynou. Spolu se starým pojetím subjektivity se sice například zbavíme nutnosti hledat nějaký základ poznání, pro který v nové koncepci prostě není místo – ke slovu se však zase dostanou nové otázky týkající se v tomto případě povahy chyby a omylu. S teorií poznání, která už s žádnými epistemologickými základy nepočítá, je totiž spojen holismus, a pokud by ten nebyl nějak omezen, bylo by obtížné rozpoznat a vysvětlit chybu, která se v průběhu poznávání může objevit. Právě tak už třeba otázka, zda můžeme poznat svět a mysl ostatních lidí, nepředstavuje sama o sobě žádný problém; stále je však ještě třeba objasnit, jakým způsobem k tomuto poznání dospíváme a jaké podmínky musí splňovat každé přesvědčení, abychom jej mohli považovat za poznatek. Tyto nové otázky nespádají ani tak do sféry tradiční epistemologie – týkají se spíš obecně povahy racionality. Stejně jako epistemologické otázky, které nahrazují, nemají definitivní odpověď; zdá se však, že na rozdíl od starých epistemologických otázek má smysl snažit se na ně odpovědět.

To, co tu uvádím, většinou není nic nového a nejsem zdaleka jediný, kdo dnes o těchto věcech mluví. Mnoho z nás si však ještě plně neuvědomilo, kam až dosahuje revoluce, kterou tyto úvahy ve filosofii vyvolaly. Část viny jde bezpochyby na vrub několika nedorozuměním, které se týkají povahy tohoto nově zformulovaného antisubjektivismu (jak mu snad můžeme říkat). Tady jsou tři z nich.

1. Když se filosofové snaží přesvědčit své posluchače o závislosti významů na vnějších, ne-mentálních faktorech, často se při tom spoléhají pouze na určité příklady nebo myšlenkové experimenty a nepředkládají žádný obecný argument. Lidé si proto většinou myslí, že se tato závislost vztahuje výhradně na ty výrazy, které se ve zmiňovaných příkladech stále znovu a znovu objevují – tedy na vlastní jména, na slova označujících přírodní druhy (tj. slova jako „voda“ či „zlato“), a na indexické výrazy (mezi něž patří slova a vazby typu „tato žena“, „já“, „zítra“, „tady“ – zkrátka výrazy, které mají vesměs deiktický význam).⁴³ Tato závislost se však ve skutečnosti týká všech typů výrazů, protože je to jev, který je dán sociální povahou jazyka. Nejde tedy o lokální problém, který by bylo možné

⁴³ Viz např. Tyler Burge, *Individualism and the Mental*; nebo Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*.

vyřešit s pomocí nějakého důmyslného sémantického triku; je to zcela obecný fakt vyplývající z podstaty jazyka a myšlení.

2. Podle antisubjektivismu nesupervenují mentální stavy jako přesvědčení, přání, záměry a mínění na fyzikálních stavech svých nositelů. Z toho však někteří filosofové (například Tyler Burge a Andrew Woodfield)⁴⁴ vyvozují, že potom musí být chybné všechny teorie, které mentální stavy a události ztotožňují s fyzikálními stavy a událostmi, jež se odehrávají v těle toho, komu tyto mentální stavy připisujeme. Burge a Woodfield nejsou jediní, kdo něco takového tvrdí – stejným směrem míří i Putnamův slogan, podle něhož „významy prostě nejsou v hlavě“. Jejich argument předpokládá, že když určité stavy či události identifikujeme prostřednictvím reference k věcem, které se nacházejí mimo tělo (a je zřejmé, že je nemůžeme identifikovat jinak, když jde o mentální stavy a události), musí se pak mimo tělo nacházet i tyto stavy či události samy – nebo alespoň nemohou být s žádnými tělesnými stavy a událostmi identické. Takto postavený argument však jednoduše neplatí: úplně stejným způsobem by se totiž dalo dokázat, že pokožka spálená sluncem není součástí těla člověka, který se při opalování spálil: stav jeho pokožky jsme přeci právě identifikovali pomocí reference ke slunci. Mentální stavy jsou rovněž charakterizovány částečně prostřednictvím svých vztahů k externím objektům a událostem, ale to neznamená, že by tyto stavy nebyly totožné s fyzikálními stavy, nebo že by mentální stavy byly něčím víc než tělesnými stavy osoby, která je jejich nositelem.

3. S tímto druhým nedorozuměním úzce souvisí i to třetí, které se opírá o následující úvahu: Pokud platí, že správné určení obsahu myšlenek závisí do značné míry na kauzální historii těchto myšlenek, pak se zdá, že člověk, který nebude dokonale znát všechny příčiny svých vlastních myšlenek, nebude vlastně ani vědět, co si myslí (a, *mutatis mutandis*, co míní, zamýšlí atd.) Někteří myslitelé se proto obávají, že antisubjektivismus zpochybňuje autoritu první osoby – fakt, že lidé vesměs vědí, co si myslí, co chtějí a zamýšlejí, a vědí to navíc tak, jak to kromě nich nikdo jiný vědět nemůže, protože se kvůli tomu nepotřebují dovolávat k žádné evidenci. A ze strachu před ztrátou autority první osoby se proto znovu objevují pokusy mentální stavy izolovat od vnějšího světa a externích determinantů.

Nic takového však není potřeba, protože autorita první osoby rozhodně v žádném nebezpečí není. Může se stát, že nebudu vědět, že ježura je ve skutečnosti něco jiného než dikobraz; může se taky stát, že je nebudu umět rozlišit a v důsledku toho budu všechny ježury, na které narazím, pokládat za dikobrazy a budu jim tak také říkat. Přitom nijak nevadí,

⁴⁴ Tyler Burge, *Individualism and the Mental*, s. 111; a Andrew Woodfield, *Introduction*, in Woodfield (ed.), *Thought and Object*, s. viii.

že význam slova „dikobraz“ je dán prostředím, v němž jsem se ho naučil používat, a že tedy tímto výrazem budu stále i přes své chabé biologické znalosti referovat pouze k dikobrazům a nikoli k ježurám. Ať už se totiž setkám s dikobrazem nebo s ježurou, budu si vždycky myslet, že zvíře, které před sebou vidím, je dikobraz a budu proto také (zcela správně) přesvědčen, že svou upřímně míněnou větou „Tohle je dikobraz“ referuji k nějakému dikobrazovi. Doufám, že teď je každému jasné, že když neznám okolnosti, které určují to, co si myslím a co míním svými slovy, v žádném případě to neznamena, že bych kvůli tomu nemohl vědět, co si myslím a co míním. Pokud se i přesto někdo domnívá, že závislost našich myšlenek na kauzálních vztazích k vnějšímu světu ohrožuje autoritu první osoby, svědčí to jen o tom, jak hluboce je v nás zakořeněna představa subjektivních mentálních stavů, které by mohly být právě takové, jaké jsou, bez ohledu na to, jak svět ve skutečnosti vypadá a jak se vyvíjí.

Tváří v tvář domnělému ohrožení autonomie našeho vnitřního prožívání, které představuje ztráta autority první osoby, se mnohdy reaguje ještě jedním způsobem. Připustí se sice, že přesvědčení a ostatní mentální stavy skutečně nejsou v tom smyslu, jak o nich obvykle mluvíme, plně subjektivní, ale bude se při tom zároveň tvrdit, že těmito běžně chápáným mentálním stavům odpovídají ještě další niterné (či „úzké“) mentální stavy, které už plně subjektivní jsou. Můj vnitřní stav i mé chování totiž zůstávají stejné jak v případě, kdy jsem konfrontován s dikobrazem, tak v případě, kdy se setkám s ježurou. Někdo by si proto mohl myslet, že vždy, když před sebou vidím ježuru (anebo dikobraza), jsem ve skutečnosti přesvědčen, že před sebou vidím zvíře s určitými charakteristickými vlastnostmi – s vlastnostmi, které mají ježury a dikobrazi společné. Problém je však v tom, že podle této teorie bych pak paradoxně opravdu nevěděl, co větou „Tohle je dikobraz“ míním: můj výraz „dikobraz“ totiž referuje pouze k dikobrazům a k ničemu jinému. S tímto nepřitažlivým řešením se však nemusíme dlouho zdržovat, protože je celé postaveno na úplně popleteném chápání toho, co je vlastně „niterné“ a „vnitřní“. Třebaže bych byl stále v totéž fyzickém stavu, ať už bych výrazem „dikobraz“ mínil *dikobraz*, *dikobraz nebo ježura* nebo *zvíře s těmi a těmi vlastnostmi*, neznamena to, že bych byl ve všech těchto případech i ve stejném psychologickém stavu. (Mezi stavem pokožky toho, kdo se spálil při opalování na slunci, a stavem pokožky jeho známého, který se spálil během návštěvy solária, nemusí být žádný relevantní fyzický rozdíl – rozdíl však mezi nimi přesto je, neboť z obou spálenin byla pouze ta první způsobena sluncem. Psychologické stavy jsou na tom v tomto ohledu stejně jako kůže spálená sluncem.) Přestože tedy nedokážu rozeznat dikobraza od ježury, nic mi nebrání říct, že vím, co mám na mysli, když užívám slovo „dikobraz“, a nač myslím, když přemítám o dikobrazech. Není pravda, že mezi přesvědčením, že před sebou vidím dikobraza a

přesvědčením, že před sebou vidím stvoření, které vykazuje společné znaky dikobrazů a ježur, není žádný rozdíl – je mezi nimi psychologický rozdíl. A právě existence takového rozdílu mi stačí k tomu, abych si mohl být jistý, že vím, co si myslím a co svými slovy míním. Putnam a ostatní ukázali jen to, že tento rozdíl se nemusí vždycky odrážet i ve stavech mozku.

Viděli jsme, že *ad hoc* zkonstruované, jakoby skutečně niterné, „úzké“ psychologické stavy ke vzkříšení autority první osoby příliš nepřispívají; spíš naopak. Autorita první osoby však není jediným argumentem, o který se opírají zastánci teorie „úzkých“ psychologických stavů. Podle mnohých z nich jsou totiž tyto stavy nezbytné k tomu, abychom mohli vybudovat systematickou vědeckou psychologii. Pokud by neexistovaly mentální stavy, které by bylo možné identifikovat nezávisle na jejich původu, historii a dalších vazbách s vnějším světem, nedokázali bychom prý vysvětlit, jak je možné, že já, který podle předpokladu mohu výrazem „dikobraz“ referovat jen a pouze k dikobrazům, nevím, jaký je rozdíl mezi dikobrazem a ježurou, o nic víc, než kdybych (fyzicky nezměněn) výrazem „dikobraz“ mínil *dikobraz nebo ježura*.

Vyhlídky na vznik opravdu vědecké psychologie s tématem tohoto eseje přímo nesouvisejí, takže se tu nemusíme zabývat otázkou, zda existují nějaké niterné stavy, které by dokázaly vysvětlit chování svých nositelů lépe než běžně chápaná přesvědčení a přání. Na druhé straně je však zajímavé a důležité ptát se, zda náhodou neexistují mentální stavy, které by – na rozdíl od propozičních postojů v našem běžném pojetí – měly větší nárok na to, abychom je označovali jako subjektivní.

Objevily se dva návrhy, jak by mohly tyto vpravdě niterné či solipsistické stavy vypadat. Podle toho umírněnějšího (který je možné nalézt například v textech Jerry Fodora) představují část těchto stavů už některé ze stávajících propozičních postojů a další je možné získat určitou modifikací těch zbývajících. Součástí těchto nově získaných stavů by sice nebyly myšlenky týkající se dikobrazů a ježur, jelikož obsah takových myšlenek určují vztahy k vnějšímu světu, ale patřily by tam myšlenky týkající se zvířat, která splňují určitá obecná kritéria (totiž přesně ta kritéria, podle kterých rozhodujeme, zda určité zvíře je, dejme tomu, dikobraz).⁴⁵

Takové mentální stavy by splňovaly téměř všechny nároky, které na subjektivní fenomény tradičně klademe: mohli bychom je určovat a klasifikovat nezávisle na referenci k externím předmětům a událostem; mohly by tvořit základ empirického poznání; a není pochyb o tom, že by podléhaly autoritě první osoby. Na první pohled je však jasné, že žádné

⁴⁵ Viz Jerry Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*.

takové stavy neexistují – alespoň pokud je má být možné vyjádřit slovy. Dikobrazy rozpoznáváme, mimo jiné, podle následujících „obecných znaků“ či „kritérií“: mají čtyři nohy, čumák, oči a bodliny. Je ale zcela evidentní, že významy slov referujících k těmto vlastnostem a obsahu pojmů, které tato slova vyjadřují, závisejí úplně stejně jako významy slov „dikobraz“ a „ježura“ na externích faktorech určených prostředím, v němž jsme si tato slova a pojmy osvojili. Všem slovům a všem se slovy spojeným pojmům rozumíme přímo nebo zprostředkovaně na základě kauzálních vztahů mezi lidmi a světem (a samozřejmě také na základě vztahů mezi jednotlivými slovy a jednotlivými pojmy).

Na tomto místě by samozřejmě někoho mohlo napadnout, že slovy vyjádřitelná kritéria lze možná beze zbytku odvodit z nějakých neznámých, leč existujících a v jazyce nevyjádřitelných fenomenálních kritérií; potom nám nezbývá než doufat, že vzpomínky na předešlé krachy podobných redukcionistických dobrodružství potlačí jakékoliv nutkání brát takovou myšlenku, byť i jen na okamžik, vážně. Nostalgické přemítání nad fenomenalistickou redukcí však můžeme nechat stranou; i tak je zajímavé sledovat, nakolik se snaha vybudovat vědeckou psychologii s pomocí interních propozičních stavů, které by bylo možné odhalit a specifikovat nezávisle na vztazích k vnějšímu světu, podobá tomu, co filosofové dříve tak fascinovalo: hledání něčeho „ve zkušenosti daného“, něčeho, co nám neposkytuje žádné nutné vodítko k poznání toho, co se děje za hranicemi našich smyslů. V obou těchto případech se totiž odráží stejná představa: přesvědčení, že skutečně pevné základy – lhostejno zda základy poznání nebo psychologie – může tvořit jen něco naprosto niterného a autonomního, něco, co ve své definici nemusí odkazovat mimo sebe.

Podle druhého a daleko revolučnějšího pojetí mentálních stavů, které vědecká psychologie údajně vyžaduje, sice tyto stavy mají alespoň rámcově propoziční charakter, ale jinak nemají s běžně chápanými přesvědčeními, přáními a záměry vůbec nic společného.⁴⁶ Tyto stavy byly zkrátka definovány tak, aby vysvětlovaly chování, a subjektivní či niterné jsou jen v tom smyslu, že je možné charakterizovat je výhradně prostřednictvím fyzikálních procesů odehrávajících se pod povrchem kůže. Protože však nemáme důvod očekávat, že by se lidé byli kdy schopni označit za nositele těchto stavů jinak než na základě pozorování, nemáme ani důvod říkat, že jsou to stavy subjektivní.

Abych to shrnul, vypíchl jsem pět souvisejících věcí, které se týkají „obsahů mysli“.

Za prvé, stavy mysli jako pochybnosti, přání, přesvědčení a touhy částečně určuje sociální a historický kontext, v němž vznikly a v němž si je jejich nositel osvojil; v tomto

⁴⁶ Takové pojetí zastává např. Stephen Stich v knize *From Psychology to Cognitive Science*.

ohledu jsou na tom podobně jako ostatní stavy, které jsou vymezeny svými příčinami – tedy podobně jako sněžná slepota nebo cukrovka.

Z toho však, *za druhé*, neplyne, že by stavy mysli určité osoby nemohly zároveň být i fyzickými stavy jejího těla; to, jak určité stavy a události popisujeme a specifikujeme, nijak bezprostředně nesouvisí s tím, kde se tyto stavy a události nacházejí.

Za třetí jsem ukazoval, jak zásadní je pro možnost komunikace to, že kauzální vztahy k externím předmětům a událostem určují a specifikují obsah stavů mysli včetně toho, co mluvčí míní výrazy, které používá. Tato skutečnost nám také otvírá cestu k poznání mysli kohokoli jiného. A přestože je každá mysl veřejně přístupná a působí na ni tolik vnějších vlivů, nijak se tím nesnižuje význam autority první osoby.

Za čtvrté je třeba mít na paměti, že se hluboce mylí každý, kdo se pokouší vést nějakou dělící čáru mezi neinterpretovanou zkušeností a pojmovým schématem, které tuto zkušenost třídí a pořádá. Potřeba takového dělení vyplývá z víceméně nekoherentního chápání mysli jako pasivního, leč kritického diváka, který sleduje soukromé vnitřní divadlo. Adekvátní popis procesu poznávání se nepotřebuje odvolávat na nějaké epistemologické prostředníky – ať už jejich roli mají hrát smyslová data, qualia nebo surové počítky. To je také důvod, proč nikdo nemůže koherentně zastávat skepticismus, který popírá platnost veškerého poznání získaného na základě smyslové zkušenosti.

A konečně jsem předložil argumenty proti jakémukoli postulování nějakých „objektů mysli“ – bez ohledu na to, zda jsou chápány na způsob smyslových dat, nebo mají v zásadě propoziční charakter. Existuje velké množství různých mentálních stavů, ale při jejich analýze se obejdeme bez tajuplných entit předstupujících před kontemplující mysl. Bez takových entit navíc nebudeme muset řešit spoustu otravných problémů – prostě se jich tím zbavíme. Pokud totiž žádné takové objekty neexistují, nemá ani smysl ptát se, jak mohou reprezentovat svět a jak s nimi může být mysl obeznámena.

Co nám tedy z pojmu subjektivity zbylo? Dva rysy tradičně pojímané subjektivity nám podle mého názoru stále ještě mají co říct. Jednak platí, že myšlenky jsou soukromé – a sice v onom zřejmém, ale přesto důležitém smyslu, v němž říkáme, že určitá vlastnost je soukromá v případě, kdy náleží jen jedné osobě. Druhým důležitým rysem je asymetrie ve způsobu poznání vlastních a cizích myšlenek – člověk, který má určitou myšlenku, ví, že ji má; a ví to tak, jak to ostatní vědět nemohou. To je však, alespoň pokud jde o subjektivitu, všechno. Mysl není izolovaným ostrovem, ani do sebe pohrouženým hájemstvím zabezpečeným tak dokonale, že je třeba se ptát, jak je z něj možné dospět k poznání vnějšího světa a jak jej mohou poznat jiní lidé. Myšlení je nutně součástí veřejně dostupného a sdíleného světa. To

neznaменá jen to, že ostatní se často dovídají, co si myslíme, na základě toho, že sledují kauzální vazby, díky nimž získávají naše myšlenky svůj obsah – znamená to, že sama možnost myšlení vyžaduje sdílené normy pravdy a objektivity.

4 Čím se mysl zabývá?

Do naší mysli vstupuje v jistém smyslu vše, nač myslíme. Filosofové se na to však obvykle dívají z jiného, techničtějšího hlediska, a proto tvrdí, že ve skutečnosti v naší mysli – jakoby před očima nějakého pozorovatele – defilují jenom některé z věcí, na něž můžeme myslet. Na některé z těchto věcí přitom ani nemusíme myslet, aby se v mysli objevily; jiné dokonce v naší mysli figurují vždycky, když na něco myslíme. Obecně se soudí, že tyto věci před náš „vnitřní zrak“ předstupují tak jasně a bezprostředně, že si je v podstatě nikdy nemůžeme splést. V tomto ohledu se dost zásadně liší od běžných fyzikálních objektů a vlastně i od všech ostatních objektů, protože u těch se nám může velice snadno stát, že je zaměníme za něco jiného. Mentální objekty, o kterých tu mluvím, bychom však mohli identifikovat špatně pouze v případě, že bychom nevěděli, co si myslíme: určují totiž obsah našich myšlenek. Právě tímto zvláštním typem entit se tu chci zabývat.

Patří mezi ně předměty našich přání, přesvědčení, záměrů, obav a nadějí: tedy propozice, k nimž zaujímáme rozličné postoje, fregovské „myšlenky“ vyjadřované našimi větami. Musíme sem rovněž zahrnout i jednotlivé konstituenty propozic – věci jako vlastnosti a relace.

Všechny tyto entity mají k mysli velice zvláštní vztah: dá se o nich totiž smysluplně mluvit pouze v souvislosti s ní a jejím fungováním. Jsou to abstraktní objekty, a nelze je tudíž zachytit smysly. Navíc nedisponují žádnou kauzální silou; nemohou proto působit na naši mysl, náš mozek nebo nás samotné a ani naše „já“, ani náš mozek, ani naše mysl nemůže působit na ně.

O to víc by nás však mělo zajímat, v čem vztahy mezi námi či naší myslí a těmito objekty spočívají. Měly by to být objekty, jimiž se naše mysl bezprostředně zabývá. Co však přesně znamená, když říkáme, že tyto objekty v naší mysli „figurují“? Své vztahy k propozicím můžeme vyjádřit pomocí mnoha různých slov: propozice chápeme, když rozumíme příslušným větám; zaobíráme se jimi a zavrhuje je; někdy si přejeme, aby byly pravdivé, jindy doufáme, že takové nejsou, a často míváme v úmyslu dosáhnout toho, aby pravdivé byly. Ale o jakém typu vztahů tady mluvíme? Zní to trochu, jako by mělo jít o psychologické vztahy, jako by mezi námi a těmito entitami mělo docházet k jakémusi mentálnímu styku. Jak by však bylo možné stýkat se s abstraktními předměty?

Podle běžného pojetí hrají propoziční objekty mysli a jejich konstituenty dvojí roli. Tyto entity na jedné straně každou myšlenku *identifikují* tím, že určují její obsah; protože se však předpokládá, že danou myšlenkou můžeme disponovat jenom proto, že při tom

poznáváme, uchopujeme nebo nějak jinak kognitivně zpracováváme příslušné objekty, znamená to, že tyto objekty samy každou myšlenku zároveň v psychologickém smyslu *vytvářejí*. Otázkou zůstává, zda jdou tyto dvě role dohromady. Podle mého názoru slučitelné nejsou.

Hlavním důvodem je následující obtíž. Třebaže poznání vlastních myšlenek nemusí být vždy zcela úplné a neproblematické, není sporu o tom, že ve většině případů víme, co si myslíme. (Pod výraz „myslet“ a slova z něj odvozená teď zahrnuji veškeré propoziční postoje.) Pokud by ale platilo, že každou myšlenku *konstituuje* teprve poznání objektu, který *vymezuje* její obsah, nezdá se, že bychom kdy byli schopni určit, jaké myšlenky to vlastně máme. Vědět, co si skutečně myslíme, bychom pak totiž mohli jen v případě, že bychom bezpečně věděli, který objekt máme v tom kterém okamžiku na mysli. A představa, že jsme po většinu času zcela jistí, který objekt máme právě na mysli, nedává příliš velký smysl. Problém je v tom, že když někdo nezná byť i jen jedinou z vlastností daného objektu, jeho neznalost může být za určitých okolností posouzena jako důkaz toho, že prostě neví, o který objekt se jedná. Z tohoto důvodu se také filosofové, kteří se snažili založit poznání na nikdy neselhávajícím a bezchybném rozpoznání a identifikaci určitých objektů, snažili nalézt takové objekty, které by (podobně jako Humovy imprese a ideje) „byly tím, čím se zdají být, a zdály se být tím, čím jsou“ – zkrátka objekty, které by měly jen a pouze ty vlastnosti, o nichž si myslíme, že je mají. Žádné takové objekty však bohužel neexistují. Každý objekt má nekonečně mnoho vlastností, které jsou na sobě logicky nezávislé; mají je dokonce i takové objekty jako čísla, jejichž všechny „esenciální“ vlastnosti stanovujeme my sami.⁴⁷

⁴⁷ Michael Dummett charakterizuje ve své knize *The Interpretation of Frege's Philosophy*, s. 50, povahu fregovských smyslů těmito slovy: „Smysl nemůže mít žádné rysy, které by nebyly obsaženy v jeho vyjadřování a chápání. Všechny jeho rysy je proto možné odhalit buď prostou reflexí, nebo prostřednictvím dedukce z toho všeho, co v sobě schopnost vyjadřovat a chápat daný smysl zahrnuje. Součástí smyslu určitého výrazu je jenom to, bez čeho by nebylo možné určit pravdivostní hodnotu věty, v níž se tento výraz vyskytuje: smysl daného výrazu nedokážeme plně pochopit, jestliže nedokážeme beze zbytku určit, v čem spočívá příspěvek tohoto výrazu k pravdivostním podmínkám vět, které jej obsahují. Na druhou stranu však žádný aspekt jeho významu, který neovlivňuje pravdivostní podmínky vět, ve kterých vystupuje, není ani součástí jeho smyslu. Smysl výrazu proto nemůže mít žádné rysy, které bychom ani v principu nebyli schopni odhalit. [...] Každá myšlenka je v tomto smyslu transparentní: kdokoli, kdo ji chápe, se z ní samé dozvídá i všechno, co o ní lze vědět.“ Dummett sice tvrdí, že tyto rysy, které nemůžeme neodhalit, se týkají pouze „interních vlastností“ smyslů, ale není jasné, na základě jakého neproblematického kritéria by bylo možné interní vlastnosti odlišit od těch ostatních.

Steve Yablo se mě v jednom z našich rozhovorů zeptal, proč stále mluvím o tom, že v potaz musíme brát *všechny* vlastnosti mentálních objektů. Mnoho problémů by přeci odpadlo, kdybychom se zaměřili jenom na některé z jejich vlastností – nejspíš právě na jejich „esenciální“ vlastnosti. Odpověděl jsem mu, že takový krok by nebyl možný, pokud bychom se i nadále chtěli držet představy, že každá myšlenka je individuována svým příslušným objektem. Jestliže by se totiž dva objekty shodovaly ve všech svých esenciálních vlastnostech a lišily v nějaké další vlastnosti, šlo by stále o dva různé objekty, a jimi individuované myšlenky by se proto musely lišit.

Mohli bychom si samozřejmě představovat, že do mysli nevstupují přímo jednotlivé *objekty*, ale jen nějaké jejich *aspekty*, kterými se mysl zabývá. Potom by samozřejmě nehrálo žádnou roli, kdybychom se při

Tyto otázky se v poslední době odrazily v diskusích o obecné povaze přesvědčení *de re*. Russell kdysi přišel s tvrzením, podle něhož nemůže nikdo zformulovat soud týkající se určitého objektu, jestliže při tom neví, o který objekt se jedná – neboli (Russellovými slovy): jestliže s daným objektem není bezprostředně obeznámen. V případě propozic to navíc znamená, že ten, kdo nějakou propozici soudí, musí být v tomto zvláštním vztahu obeznámenosti ke každé části souzené propozice. Pokud tento Russellův názor přijmeme, vznikne nám v případě propozičních postojů následující problém: Dejme tomu, že Joan si o jistém receptu na jablka v županu myslí, že je jednoduchý. Abychom však Joan mohli takové přesvědčení pravdivě přisoudit, nebude potřeba jenom to, aby existoval nějaký recept na jablka v županu, o němž se mluví v předchozí větě; nejspíš bude také nutné, aby Joan věděla, o který recept se konkrétně jedná – aby s ním byla nějakým způsobem obeznámena. Když Quine ve svých začátcích zdůrazňoval rozdíl mezi větami, které z hlediska moderní logiky vyjadřují přesvědčení *de re*, a větami, jež vyjadřují přesvědčení *de dicto*, jevila se mu reference *de re* jako ostrov jasu vystupující z neprůhledného moře intenzionality.⁴⁸ Později však svůj názor změnil. V článku „Intensions Revisited“ už píše: „Každé vědění a přesvědčení týkající se toho, kým nebo čím někdo či něco je, zcela závisí na daném kontextu.“⁴⁹ Quine změnil názor poté, co se mu nepodařilo spolehlivě vysvětlit, v čem by měl spočívat ten zvláštní vztah mezi příslušným objektem a danou osobou – vztah, který by dokázal odůvodnit tvrzení, že tato osoba ví, o který objekt se jedná. Povahu tohoto vztahu se pokoušelo objasnit mnoho filosofů: podle Føllesdala by do takového vztahu mohla vstupovat pouze „ryzí“ jména; Kripke zas v této souvislosti mluvil o „rigidních designátorech“ a David Kaplan razil termín „ostrá“ jména.⁵⁰ Snad nejintenzivněji se touto problematikou zabýval Gareth Evans, který byl stejně jako mnozí další přesvědčen, že jediným psychologickým vztahem, který by člověku dokázal zprostředkovat onu požadovanou „fundamentální identifikaci objektu“, je demonstrativní identifikace. Pouze v případech, kdy daný objekt identifikujeme demonstrativně, můžeme s jistotou říct, že skutečně byl součástí propozice, kterou jsme v tu chvíli měli na mysli. Evans nakonec dospěl ke stejnému závěru jako Russell: člověk samozřejmě může žít v domněnku, že v mysli chová určitou myšlenku – pokud ji však vyjadřuje s pomocí jména, které nemá referent, pak tuto myšlenku ve skutečnosti nemá, protože zkratka neexistuje propozice, jíž by se měla týkat. Věty, které obsahují jména, jež

určování daného objektu čas od času zmýlili. Problém však je, že v takovém případě by skutečnými objekty myšlenek byly tyto aspekty samy a ne jejich nositelé – takže všechny zmiňované obtíže by vyvstaly nanovo.

⁴⁸ W. V. Quine, *Quantifiers and Propositional Attitudes*.

⁴⁹ W. V. Quine, *Intensions Revisited*, s. 121.

⁵⁰ Dagfinn Føllesdal, *Knowledge, Identity, and Existence*; Saul Kripke, *Naming and Necessity*; David Kaplan, *Quantifying In*.

k ničemu nereferují, nevyjadřují žádné myšlenky.⁵¹ Pokud jste na tom stejně jako já a příliš nedůvěřujete kritériím, jež vymezují ryzí případy „fundamentální identifikace“, snadno pochopíte, proč Russell trval na tom, že k takové identifikaci může dojít jen v situacích, kdy je mysl s příslušnými objekty bezprostředně obeznámena. Je dobré mít při tom na paměti, že jediné objekty, s nimiž můžeme být podle Russella obeznámeni, jsou smyslová data (a možná ještě naše vlastní já).

Za některými z těchto pokusů charakterizovat specifický vztah mezi myslí a objekty, kterými se zabývá, bezesporu stojí karteziánská snaha vymezit zcela bezpečný a jistý typ poznání, jenž by vylučoval jakoukoli pochybnost. Když někdo spojí hledání takového poznání s předpokladem, podle něhož poznání spočívá v tom, že mysl je v jakémsi psychologickém kontaktu s příslušným objektem, povede ho to k tomu, aby hledal objekty, v jejichž případě se není možné zmýlit – objekty, které jsou tím, čím se zdají být, a zdají se být tím, čím jsou.

Žádné takové objekty však neexistují. Dokonce ani pouhé jevy nejsou beze zbytku tím, za co je považujeme, a mají mnoho vlastností, které nedokážeme na první pohled rozeznat. A pokud lze o smyslových datech hovořit jako o objektech svého druhu, znamená to, že i v jejich případě se bude vždycky možné splést a zaměnit některé z jejich „aspektů“. Quine měl pravdu, když tvrdil, že není možné jenom ukázat prstem a vypíchnout onen vztah s velkým „V“ – vztah, na němž by spočívala znalost toho, co je ten který objekt vlastně zač. Je tomu tak jednoduše proto, že *kteroukoli* z vlastností daného objektu můžeme za určitých podmínek chápat jako to, co tento objekt jednoznačně identifikuje.

Zmínil jsem se tu krátce o tom, jak se problematika identifikace objektů promítla do současných teorií vlastních jmen. Nezastavil jsem se u toho náhodou; zdá se mi, že právě v těchto teoriích se filosofové nejvíce přiblížili jádru věci. Podle mého názoru však tento problém nesouvisí nějak výlučně s vlastními jmény – jestliže jsem argumentoval správně, mělo by být nyní zřejmé, že jde o zcela obecný problém týkající se objektů myslí jako takových. Pokud by platilo, že mysl může myslet jenom tak, že se dostane do patřičného vztahu k určitému objektu, který zároveň dokáže od všech ostatních objektů jednoznačně odlišit, popíralo by to v podstatě samu možnost myšlení. Pokud by mysl mohla vědět, co si myslí, pouze na základě neustálé bezchybné identifikace objektů, jimiž se zabývá, nutně by to znamenalo, že po většinu času prostě není v našich silách dozvědět se, co si myslíme.

Jestliže je však s představou propozičních objektů myšlení spojeno tolik potíží, proč vlastně vůbec předpokládáme, že něco takového *existuje*? Svou roli jistě může hrát i to, že

⁵¹ Gareth Evans, *The Varieties of Reference*.

často mluvíme tak, jako by tyto entity existovaly: býváme ponořeni do hlubokých myšlenek, sdílíme myšlenky, přijímáme přesvědčení a zase je pouštíme z hlavy, přemítáme o představách, které chováme, a nahlížíme propozice, o nichž uvažujeme...; pokračovat bychom mohli ještě dlouho. To bude ale jen těžko ten hlavní důvod – po předchozích zkušenostech jsme si už zvykli na to, že na ontologické implikace podobných tvrzení se musíme dívat se značnou nedůvěrou. Je tu však jiný problém a ten už není možné brát na lehkou váhu. Když se pokusíme vypracovat nějakou systematickou analýzu toho, co znamenají věty, jejichž prostřednictvím připisujeme myšlenky myslícím bytostem, zdá se, že se bez propozičních objektů myšlení neobejdeme. Těžko si totiž představit, jak by mohly být běžné věty typu „Paul je přesvědčen, že diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty“ analyzovány jinak, než jako věty, které vyjadřují nějaký vztah, který má Paul k jakési entitě, na níž odkazuje buď výraz „že diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty“, nebo přímo věta „Diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty.“ Filosofové sice přišli se spoustou návrhů, jak se vyhnout tomu, aby byl výraz „být přesvědčen“ chápán jako relační termín (tj. jako termín, který vyjadřuje určitý vztah mezi dvěma objekty – v našem případě mezi nositelem přesvědčení a něčím dalším), ale pokud vím, tak žádný z jejich pokusů nebyl úspěšný.

Jeden z návrhů spočíval v tom, že se na zbytek věty následující za výrazem „je přesvědčen“ budeme dívat jako na jedno jediné komplexní adverbium. Větu o Paulovi a Koh-i-nooru bychom pak četli asi takto: „Paul je přesvědčen určitým způsobem – je přesvědčen *že-diamant-Koh-i-noor-patří-mezí-korunovační-klenot-ně*.“ To ale nemůže být uspokojivá analýza propozičních postojů – nikdo totiž nedokáže vysvětlit, jak by bylo možné odvodit význam takového příslovečného určení z významů slov, které obsahuje. To je důležitá podmínka, protože jsme si všichni intuitivně vědomi, že vedlejší větám, které jsou součástí výpovědi o propozičních postojích – větám uvozeným spojkou „že“ – rozumíme hlavně proto, že při tom rozumíme jednotlivým slovům, z nichž se tyto vedlejší věty skládají. Pokud by význam těchto vedlejších vět (které vymezují „obsah“ propozičních postojů) nebyl tvořen významy jejich částí, museli bychom se jim naučit nezávisle na těchto částech – tedy tak, jako by šlo o zcela nová, často velmi dlouhá slova. V roli toho, co určuje obsah propozičního postoje, však může vystupovat jakákoliv oznamovací věta, kterých je nekonečně mnoho, a nemůžeme se je tak naučit jednu po druhé. Zdá se být proto zřejmé, že adverbialní pojetí propozičních postojů je nejen nesprávné, ale i nemožné.

Podobné ne-relační analýzy se čas od času objevují, ale většinou vycházejí poměrně naprázdno. Nikomu se totiž ještě nepodařilo začlenit takto chápané propoziční postoje do

nějakého propracovaného sémantického systému.⁵² Když teď ponecháme stranou věty jako zvláštní typ výrazů, bude jasné, na jakém principu musí každá použitelná sémantika stát: vždycky, když narazíme na nějakou gramatickou kategorii, do níž by mohlo teoreticky spadat nekonečné množství výrazů, musí přijít ke slovu i ontologie. Slovník našeho jazyka je totiž konečný a tento nedostatek musíme vyvažovat buď používáním indexických výrazů, nebo vytvářením komplexních deskripcí, které lze sestavit z jednodušších výrazů. Abychom však tyto prostředky mohli využít, musí nejprve existovat nekonečné množství objektů, ke kterým by tyto deskripce a indexické výrazy mohly referovat. Objekty nám mimo jiné umožňují používat i adjektivní fráze; díky událostem si zase můžeme osvojit některé adverbiální fráze. A pokud chceme měřit a počítat, neobejdeme se bez čísel.⁵³

Vzhledem k tomu musíme věty, které někomu připisují určité přesvědčení, chápat jako relační věty – nemáme prostě jinou možnost než brát vedlejší větu vyjadřující obsah daného přesvědčení („Diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty,“) jako singulární termín, který dané přesvědčení specifikuje tím, že referuje k příslušné entitě.⁵⁴

Zjevně tak před námi vyvstává dilema. Na jedné straně je zřejmé, že pokud bychom se nevztahovali k nějakým objektům, neměli bychom žádná přesvědčení a nezastávali bychom žádné propoziční postoje – každý propoziční postoj je totiž na takovém vztahu založen. Na druhé straně se však zdá, že nedokážeme uspokojivě vysvětlit, v čem tento psychologický vztah mezi nositelem propozičního postojů a příslušným objektem spočívá. Známe i důvod, proč je tak obtížné povahu tohoto vztahu vysvětlit. Lidé zpravidla vědí, co si myslí, a proto se předpokládá, že musí být po většinu času bezprostředně obeznámeni s objektem či objekty, které určují (tj. udávají obsah) jejich myšlení; nebo že alespoň musí být schopni tyto objekty nějakým speciálním způsobem identifikovat či individuovat.

Úvaha, která nás před toto dilema dovedla, je však chybná a myslím, že když se zbavíme určitých předsudků, bude snadné nahlédnout, v čem jsme se zmýlili. Je pravda, že myslící člověk ví, co si myslí, a platí i to, že určit, co si myslí, můžeme pouze tak, že jej vztáhneme k určitému objektu. Z toho ale neplyne, že myslící je s příslušným objektem

⁵² Pokusy, které se při analýze vět, pomocí nichž jsou připisována přesvědčení a další propoziční postoje, snaží vyhnout ontologickým závazkům k „objektům myšlení“, jsem se podrobněji zabýval v článku *On Saying That*, přetištěném jako Esej 7 v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*.

⁵³ Viz W. V. Quine, *Events and Reification*.

⁵⁴ Stephen Schiffer má pravdu, když upozorňuje, že „kompozicionální sémantiku“ (myšlenku, že na významy komplexních výrazů je třeba pohlížet jako na funkce významů výrazů, z nichž se tyto komplexní výrazy skládají) budeme moci přijmout jen tehdy, když se nám podaří provést relační analýzu vět, jimiž propoziční postoje připisujeme sobě a ostatním. Já však na rozdíl od něho nepřijímám důvody, kvůli kterým přestal doufat, že by bylo možné takovou adekvátní analýzu nalézt, a nemyslím si proto jako on, že bychom se kompozicionální sémantiky měli vzdát. Viz Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*.

obeznámen, a neplyne z toho vlastně ani to, že o daném objektu vůbec něco ví. Můj argument spočíval v tom, že když někdo přisuzuje někomu jinému určitou myšlenku, musí přitom dotyčného vztáhnout k určitému objektu. K tomu samozřejmě potřebuje příslušný objekt identifikovat – buď tím, že na něj ukáže, nebo tak, že jej popíše. Není však žádný důvod, aby kvůli tomu měl k předmětu, pomocí něhož identifikuje přisuzovanou myšlenku, nějaký speciální kognitivní vztah; stačí, když k němu bude referovat tak, jako referuje k čemukoliv jinému.

Subjektivní stavy myslících lidí určujeme tak, že je vztáhneme k určitým objektům. To však neznamená, že bychom měli subjektivní status přiznávat i těmto objektům samotným – nemáme ani ten nejmenší důvod říkat, že myslící lidé tyto objekty „uchopují“, „nahlížíjí“ nebo že se jimi „jejich mysl zabývá“. Takový závěr už ostatně implicitně obsahovaly některé starší analýzy vět týkajících se propozičních postojů. Jednou z nich je například Carnapova koncepce propozičních postojů (koncepce, kterou později rozvíjel Quine), podle které měly věty připisující přesvědčení vyjadřovat vztah mezi nositelem přesvědčení a *větami* těch, kteří mu dané přesvědčení připisují. Quine připustil, že by bylo jistě absurdní předpokládat, že sousedův kocour je obeznámen s větou „Podává se jídlo!“, jen proto, že o něm občas říkáme, že si myslí, že se podává jídlo. To však podle Quina neznamená, že by Carnapova analýza propozičních postojů byla nesprávná; spíše to ukazuje, že ve skutečnosti neexistuje žádný důvod, proč bychom takový předpoklad měli přijmout. Quine se samozřejmě domníval, že určitá přesvědčení lze připisovat i kočkám; pro ty, kterým se něco takového nezdá, tu mám jiný příklad – Sebastian nemusí umět ani slovo česky, a přece jeho přesvědčení určíme správně, když řekneme, že má za to, že Neapol leží severněji než San Francisco. Nesnažím se tu teď dokázat, že věty připisující přesvědčení vyjadřují vztah mezi nositeli přesvědčení a určitými větami; chci jen ukázat, že v pozadí této známé Carnapovy teorie stojí myšlenka, podle níž není třeba, aby nositel přesvědčení nějakým způsobem „chápal“ objekty, pomocí kterých obsah jeho přesvědčení určujeme. A jakmile tuto možnost připustíme, nebude nás už nic nutit k tomu, abychom sémantikou vyžadovanou existenci objektů, které vymezují obsah propozičních postojů, spojovali s představou, že musí existovat nějaké objekty, s nimiž je nositel propozičního postoje v psychickém kontaktu.

Problematika propozičních postojů je komplikovaná a stejně jako u každého jiného složitého problému nikdy neuškodí, když si všimneme některých analogií, které lze nalézt v jiných oblastech. Zamysleme se například nad tím, jak určujeme a zachycujeme hmotnost předmětů. Některé věci váží víc než jiné; některé neváží nic; a občas je hmotnost dvou věcí stejná. Jedna věc může vážit dvakrát tolik co druhá, jiná může být desetkrát lehčí. Když

jednotlivým předmětům připisujeme určitou hmotnost, chceme tím vyjádřit právě takovéto poměrné vztahy, ve kterých se tyto předměty nacházejí. Situace se nezmění, ani když se zavede standardní měrná jednotka. V dobách Williama I. vážila standardní libra tolik co 12 uncí; jedna unce měla 20 penny a jedna penny vážila stejně jako 32 pšeničných zrněk narostlých uprostřed klasu. Jedna libra tak měla stejnou hmotnost jako 7680 zrn pšenice. Všechno, co chceme o hmotnosti věci říct, můžeme vyjádřit pomocí takovýchto srovnání: například diamant Koh-i-noor váží ve své dnešní podobě zhruba $15\frac{1}{3}$ penny – tedy asi tolik, co 490 pšeničných zrn.

Všechno tohle vzájemné poměřování může být mnohdy dost únavné a je tak jako tak jasné, že při něm musíme počítat. Je proto vhodné domluvit se a reprezentovat hmotnostní vztahy mezi předměty přímo pomocí čísel. A tak říkáme, že diamant Koh-i-noor váží 109 karátů nebo 345 gramů. Jen proto, že tak mluvíme, však ještě karáty ani gramy nemusí být součástí naší ontologie. Jediné objekty, jež potřebujeme, jsou čísla a předměty, které něco váží. Když řekneme, že hmotnost diamantu Koh-i-noor je 109 karátů, nezavazuje nás to k tomu považovat *hmotnosti* za další typ objektů: znamená to jenom, že jsme diamantu přiřadili číslo 109 a uvedli jej tak do určitého vztahu k ostatním předmětům seřazeným na karátové stupnici.

Výpovědi o tom, kolik věci váží, jsou v tomto smyslu relační: vztahují předměty k číslům a tím i k sobě navzájem. Nikdo si přitom nemyslí, že by čísla byla „součástí“ předmětů, které něco váží, nebo že by k těmto předmětům nějak bytostně patřila. Základní jsou tu určité *vztahy* mezi předměty; čísla jsou pouze výhodným prostředkem, který nám umožňuje tyto vztahy sledovat: jestliže budeme vědět, jak daná čísla odrážejí hmotnostní vztahy mezi předměty, zachytíme všechno, co o váze jednotlivých předmětů potřebujeme znát, jednoduše tím, že předmětům přiřadíme příslušná čísla.

Jedním z důležitých aspektů numerického měření je to, že pro vyjadřování relativní hmotnosti jsou podstatné jenom některé vlastnosti čísel. Rozhodující je, aby čísla, která používáme pro zachycení hmotnosti, mezi sebou zachovávala stejný poměr: jestliže něco váží dvakrát tolik gramů co nějaká jiná věc, musí to vážit i dvakrát tolik liber. Na druhou stranu absolutní hodnota čísla důležitá není: vážení v librách, pšeničných zrnech a gramech nás sice dovede k různým číslům, ale pokaždé dojdeme ke stejné *relativní* hmotnosti jednotlivých věcí.⁵⁵

⁵⁵ Způsob, jakým přisuzujeme přesvědčení, přirovnával k numerickému měření již Paul Churchland ve své práci *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (s. 105). Churchland se však mylně domnívá, že bychom se ontologických problémů mohli zbavit jednoduše tím, že bychom výrazy, mezi něž patří například slova „345

V čem tedy spočívá zmiňovaná analogie mezi určováním hmotnosti a připisováním přesvědčení? Pro měření hmotnosti potřebujeme soubor entit s určitou strukturou, v níž bychom mohli zachycovat hmotnostní vztahy mezi jednotlivými předměty. A pro přisuzování přesvědčení (a dalších propozičních postojů) rovněž potřebujeme soubor entit strukturovaných takovým způsobem, který nám umožní zachytit všechny relevantní vlastnosti nejrozličnějších psychologických stavů a také všechny důležité vztahy, které mezi jednotlivými stavy panují.

Když uvažujeme a mluvíme o hmotnosti fyzikálních objektů, nemáme důvod myslet si, že ve skutečnosti existují nějaké *věci* jako hmotnosti, které jednotlivé fyzikální objekty mají. Podobně, když uvažujeme a mluvíme o přesvědčeních lidí, rovněž nemusíme předpokládat, že přesvědčení existují jako nějaké *entity*. Stejně tak není třeba hledat a koncipovat nějaký zvláštní typ objektů sloužících jako „předměty přesvědčení“, jako to, co vstupuje do mysli nebo se nachází kdesi v mozku. Nic takového si nemusíme vymýšlet jednoduše proto, že entity, které zmiňujeme, když specifikujeme příslušný mentální stav, nemusejí hrát pro nositele tohoto stavu žádnou *psychologickou* nebo *epistemologickou* roli – podobně jako čísla nehrají žádnou fyzikální roli. To je také důvod, proč není správné domnívat se, že člověk, který by neznal entity, jejichž prostřednictvím zachycujeme jeho myšlenky, by nemohl vědět, co si sám myslí.

Toto mé chápání povahy propozičních postojů se bezprostředně týká problému, který v poslední době zaměstnával a znepokojoval mnoho filosofů. Objevily se totiž přesvědčivé argumenty, které ukazují, že správné vymezení obsahu jednotlivých přesvědčení (a také určení významů a obsahů ostatních propozičních postojů) musí alespoň částečně záviset na kauzálních vazbách mezi nositelem přesvědčení a objekty a událostmi ve světě, který jej obklopuje – tedy na něčem, co nositel daného přesvědčení nemusí znát. Známým příkladem je Putnamův myšlenkový experiment se Dvojčetem Země.⁵⁶ Představme si, že se kdesi ve vesmíru nachází planeta, která je téměř dokonalým dvojníkem naší Země a shoduje se s ní v jakémkoli bezprostředně rozpoznatelném ohledu. Po této „Dvozemi“ chodí můj *doppelgänger* – bytost, jejíž tělo se na chlup či „na molekulu“ přesně shoduje s mým tělem (a podobá se mi tudíž v každém „relevantním ohledu“). Tato bytost má stejné dispozice k verbálnímu chování jako já a během svého života byla vystavena podnětům, které se od těch, jímž jsem byl vystaven já, nedají rozeznat. A přece – když se oba díváme na oceán, věří jeden z nás, že má

gramů“ obsažená ve větě „Diamant Koh-i-noor váží 345 gramů,“ chápali jako *adverbiální fráze*, tedy jako *příslušná určení slovesa* „váží“. (Churchland by ve stejném duchu interpretoval i vedlejší věty následující za slovy „je přesvědčen“). Jak jsme však viděli, taková představa se neslučuje s vážně míněnou sémantikou.

⁵⁶ Hilary Putnam, *The Meaning of ‘Meaning’*.

před sebou *vodu*, zatímco druhý má za to, že před sebou vidí *dvodu*. Je tomu tak proto, že všude tam kde se na Zemi vyskytuje voda, vyskytuje se na Dvozemi jiná látka – dvoda; přestože existující rozdíl v chemickém složení vody a dvody dosud ještě nikdo neodhalil. Putnam se domnívá, že ve chvíli, kdy sledujeme oceán, není mezi mnou a mým dvojníkem žádný vnitřní nebo psychologický rozdíl. Nikdo z nás dvou nemá informace o rozdílu mezi vodou a dvodou; ani já, ani on proto nemáme důvod tvrdit, že máme přesvědčení týkající jen jedné a nikoli té druhé látky. Proto (podle Putnama) žádný z nás neví, jaké přesvědčení vlastně má. (Nevím, zda jsem přesvědčen, že látka, kterou před sebou vidím, je voda nebo dvoda.) To, co je „předmětem myšlení“ tedy mohou určovat – a snad i ve všech případech určují – nesubjektivní faktory, faktory, které nositel dané myšlenky nezná. Identita „předmětu myšlení“ je částečně dána něčím, co člověk, který si příslušnou myšlenku myslí, nezná – neplyne snad z toho, že tento člověk neví, co si myslí?

Správná odpověď je, že neplyne. Takový závěr by byl namístě pouze v případě, že bych nemohl vědět, co si myslím, dokud bych nedokázal bezpečně a do nejmenších detailů určit objekt, který vymezuje obsah mé myšlenky. Už jsem však několikrát řekl, že tohoto předpokladu bychom se měli vzdát. Jsem přesvědčen, že to, co teď před sebou vidím, je voda; a vůbec nehrozí, že bych si mohl myslet, že jde o dvodu, protože nevím, co to dvoda je. Jsem rovněž přesvědčen, že mám za to, že vidím vodu, a jestliže jsem právě na Zemi, tak se nemýlím. Pokud bych se náhodou, aniž bych o tom věděl, ocitnul na Dvozemi, považoval bych dvodu za vodu – a mýlil bych se. V obou případech bych ale stále věděl, co si myslím a jaká jsou má přesvědčení. Můj dvojník na Dvozemi naproti tomu samozřejmě slovem „voda“ referuje k dvodě, protože si myslí, že látka, kterou před sebou má, je dvoda; on sám navíc rovněž nepochybuje o tom, že si myslí, že jde o dvodu. Ani jeden z nás se tedy nemýlí v tom, co si myslí. Není pochyb o tom, že stavy, v nichž se naše mysl nachází, můžeme určit jen s pomocí odkazu na objekty z vnějšího světa. Ale představa, že bychom si kvůli rozhodující úloze těchto externích prvků nemohli být jistí, jaké mentální stavy ve skutečnosti máme, dává smysl jenom za předpokladu, že myšlenku můžeme mít pouze v případě, že máme jakýsi zvláštní psychologický vztah k objektu, s jehož pomocí lze danou myšlenku identifikovat.⁵⁷

Jeden z důsledků Putnamova myšlenkového experimentu však může být pro některé z nás poměrně překvapivý. Vyplývá z něho totiž, že subjektivní stavy mysli nesupervenují na stavech mozku nebo nervového systému: dva lidé se mohou nacházet v podobném celkovém

⁵⁷ Tímto problémem se podrobněji zabývám v Eseji 2.

fyzickém stavu⁵⁸ a přesto mít zcela odlišné mentální stavy. To samozřejmě neznamená, že mentální stavy nesupervenují na fyzikálních stavech jako takových – mají-li se psychologické stavy lišit, musí v základu tohoto rozdílu spočívat *nějaký* fyzikální rozdíl. Tento rozhodující fyzikální rozdíl stojící za odlišnými psychologickými stavy dvou osob však nemusí být přímo nějaký tělesný rozdíl mezi těmito osobami; na příkladu vody a dvoudy jsme viděli, že tento rozdíl může spočívat v něčem úplně jiném.

Mnoho filosofů na základě toho dospělo k názoru, že přesvědčení a ostatní takzvané propoziční postoje nejsou – alespoň v té podobě, v jaké je běžně chápeme a rozeznáváme – až tak subjektivní, jak jsme si původně mysleli. Proto třeba takový Jerry Fodor obhajuje „metodologický solipsismus“, kterým chce psychology vyzvat k tomu, aby se zabývali *skutečně* subjektivními stavy – tedy stavy, které vymezuje pouze to, co lze nalézt uvnitř myslící lidské hlavy. Stejně reagovali i David Kaplan nebo Daniel Dennett.⁵⁹ A něco podobného si koneckonců myslí i Stephen Stich, třebaže jeho řešení je daleko pesimističtější: podle něho se musíme úplně zříct své „každodenní selské psychologie“, chceme-li vůbec někdy dospět ke skutečně vědeckému poznání lidského chování.⁶⁰ Souhlasím s tím, že se pojmy jako přesvědčení, přání, nebo záměr do vědecké teorie budované na stejných principech jako přírodní vědy příliš nehodí. Souhlasím i s tím, že jedním z důvodů je to, že mentální stavy jsou zčásti identifikovány prostřednictvím svých příčin a účinků. Protože však totéž platí o normálně chápaném lidském jednání obecně, nezdá se mi, že bychom se na tomto poli mohli nadít nějakého skutečně „vědeckého“ vysvětlení („vědeckým“ vysvětlením mám teď na mysli takové vysvětlení, které očekáváme například od fyziky).

Avšak bez ohledu na to, co si myslíme o budoucnosti lidové psychologie nebo jejím vědeckém prohloubení, je třeba říct, že neexistuje žádný dobrý důvod, proč bychom měli prohlašovat, že přesvědčení a ostatní propoziční postoje ve skutečnosti nejsou stavy zcela subjektivní. Nenašli jsme přeci jediný důvod, který by nás opravňoval k tvrzení, že lidé obecně nevědí, co si myslí. Když se dva lidé prou o to, co si jeden z nich myslí, stále platí předpoklad, že pravda bude nejspíš na straně toho, o jehož mentální stav se jedná – a to je ten nejlepší test subjektivity, jaký vůbec můžeme mít.

Stále jsem však doposud nevysvětlil dvě důležité věci, a proto se u nich teď zastavím. Jednak jsem ještě neřekl nic o tom, k jakým objektům to vlastně referujeme, když chceme

⁵⁸ Jejich celkový fyzický stav samozřejmě nemůže být *identický*, jak se mnohdy chybně uvádí. Fyzické stavy mohou být skutečně identické pouze v případě, že jde o stavy jednoho objektu.

⁵⁹ Jerry Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*; David Kaplan, *Quantifying In*; Daniel Dennett, *Beyond Belief*.

⁶⁰ Stephen Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*.

charakterizovat něčí přesvědčení. A také jsem neukázal, *proč* obvykle platí předpoklad, že lidé vědí, o čem jsou přesvědčeni. Prozatím jsem jenom odmítl argument, který z faktu, že obsah myšlenek a přesvědčení spočívá z části na věcech, které nositel těchto mentálních stavů nemusí znát, vyvozoval, že dotyčný člověk neví, co si ve skutečnosti myslí. Tyto dvě věci, které je třeba objasnit, spolu úzce souvisí.

Nejprve tedy pár slov o tom, k jakým objektům prostřednictvím jmen nebo deskriptorů odkazujeme, když charakterizujeme jednotlivé mentální stavy. Nuže, co při tom *říkáme*? Říkáme takové věci jako „Paul je přesvědčen, že diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty“. Slova „je přesvědčen, že diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty“ charakterizují jeden z Paulových mentálních stavů. Výraz „je přesvědčen“ slouží jako relační fráze a za ní následuje jméno objektu. Je třeba mít na paměti, že nejde o jméno myšlenky, ale o jméno objektu, který nějakým systematickým způsobem indikuje stav Paulovy mysli. Kdysi jsem navrhl, abychom v podobných větách chápali slovo „že“ jako ukazovací zájmeno, které poukazuje nebo referuje k nejbližší promluvě mluvčího, který někomu daný mentální stav připisuje. Analýza naší věty by pak vypadala asi takto: Paul je přesvědčen o tom, o čem bych byl přesvědčen já, když bych měl s jistotou pronést to, co teď řeknu.

Diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty.

Protože se teď nehodlám pouštět do žádných subtilních sémantických otázek, je celkem jedno, zda za „objekt“, který příslušný mentální stav charakterizuje, budeme považovat samotnou promluvu, nebo větu (relativizovanou vzhledem k času a mluvčímu), která byla v této promluvě použita. Pokud chcete, můžete dokonce za hledaný objekt pokládat propozici. Vzhledem k tomu, jak úzce spolu promluvy, věty i propozice souvisejí, je pravděpodobné, že když bude možné charakterizovat mentální stavy pomocí jedné z nich, nebude ani příliš složité určovat mentální stavy prostřednictvím ostatních dvou. Promluvy však na první pohled favorizuje to, že nejsou abstraktní a jsou proto spojené s časem, mluvčím i kontextem. Budu tedy předpokládat, že to budou právě promluvy (a sice ty promluvy, které vznikají, když někomu přisuzujeme propoziční postoje), jež se rozhodneme považovat za objekty sloužící k tomu, aby individuovaly a identifikovaly jednotlivé mentální stavy.

Takové objekty se velmi dobře hodí k tomu, aby charakterizovaly jednotlivé stavy mysli. Není totiž pochyb o tom, že k dispozici máme přinejmenším tolik různých promluv (nebo potenciálních promluv), kolik je mentálních stavů, jež jsme schopni rozeznat a přisoudit; navíc je zřejmé, že promluva je ve skutečnosti ještě daleko víc. A dokonce ani specifické problémy spojené s indexickými výrazy nejsou díky nim neřešitelné – stačí, když

se vzdáme představy, že se pokoušíme nalézt objekty, s nimiž jsou nositelé propozičních postojů v jakémsi tajemném psychickém kontaktu.

Vztahy mezi jednotlivými promluvami téměř beze zbytku odpovídají vztahům mezi jednotlivými přesvědčeními: souvisí spolu na základě vyplývání a příslušné evidence, která je potvrzuje. Promluvy jsou stejně jako přesvědčení pravdivé a nepravdivé. A ponecháme-li stranou komplikace, jež jdou na vrub kontextualizaci promluvy, platí, že příslušné přesvědčení vždycky jednoznačně identifikujeme, když proneseme větu, která má stejné pravdivostní podmínky jako přesvědčení, jehož obsah vymezuje. To samozřejmě není nic nového – často vyjadřujeme svá přesvědčení prostě tak, že proneseme větu, jejíž pravdivostní podmínky odpovídají pravdivostním podmínkám přesvědčení, které vyjadřujeme.

Možná si teď někteří z vás myslí, že jsem se právě v podstatě vrátil k teorii, která byla hlavní příčinou všech našich problémů. Co mi totiž brání v tom, abych zašel ještě dál? Proč bych nemohl tvrdit, že každá promluva má neměnný a jednoznačný význam; že tyto významy odpovídají jednotlivým přesvědčením; a že v důsledku toho objekty, které zmiňujeme, když v rámci přisuzování přesvědčení pronášíme věty, jež vyjadřují obsah příslušných přesvědčení, nejsou nic jiného než významy těchto vět – tj. propozice. Oproti teorii, o níž jsem uvažoval v předchozích odstavcích, by tu ostatně byla určitá výhoda: když by například nějaký Francouz přisuzoval Paulovi stejný mentální stav jako já, zmiňovali bychom při tom oba stejný objekt. Podle mého původního návrhu by tomu tak nebylo, protože většina Francouzů by Paulovo přesvědčení pravděpodobně identifikovala pomocí jiné věty než já.

Proti podobnému přechodu od promluv k propozicím mám rámci těchto úvah jen několik marginálních námitek – tento přechod sám totiž problémy, jež byly hlavním tématem tohoto článku, nezpůsobuje. (Vzhledem k ošidné povaze významů a propozic s sebou může samozřejmě přinést jiné obtíže.) Problémy, kterými jsme se zabývali, pramení z toho, že objekt, pomocí něhož je určitý mentální stav charakterizován, bývá ztotožňován s objektem, se kterým je mysl „obeznámena“, který „zná“ nebo „chápe“ – tedy s „objektem myšlení“. Pokud se vyhneme tomuto ztotožnění, nedostaneme se do nesnází, o nichž jsem mluvil. Zároveň však platí, že když se tomuto ztotožnění vyhneme, nezískáme přechodem od promluv k větám a poté k významům či propozicím nic navíc. A bude proto dobré, když zůstaneme u promluv. Budeme tak mít alespoň stále na paměti mou hlavní námitku. Nebude nás pak totiž pokoušet představa, že nositelé přesvědčení bývají obeznámeni s objekty, kterými se charakterizují stavy jejich mysli. Nemusí nás trápit, že Francouzům i mě slouží k určení Paulova mentálního stavu různé promluvy – je to podobné, jako když vážíme v karátech a v uncích: i pomocí různých sad čísel se dozvíme to, co potřebujeme vědět.

Tato poslední poznámka by nás mohla upozornit na obecnější problém. Když pomocí čísel vyjadřujeme vztahy mezi jednotlivými hmotnostmi, mezi délkami a mezi teplotami, víme i to, že všechno, co je z empirického hlediska podstatné, můžeme zachytit i pomocí jiných sad čísel. Obvykle přitom tento fakt neházíme pod stůl s tím, že hmotnosti, délky nebo teploty nejsou „skutečné“. Dobře víme, že není sporné říct, že vzduch má teplotu 32° Fahrenheita, a zároveň tvrdit, že jeho teplota je 0° Celsia; tento „relativismus“ v ničem nedokazuje, že měřené vlastnosti nejsou reálnými vlastnostmi. Je proto s podivem, že několik filosofů k takovému závěru dospělo v případě propozičních postojů. Například John Searle považuje za absurdní tvrzení, že bychom mohli jedné a téže myšlence (či promluvě) přiřadit několik vzájemně se lišících interpretací, které by však přesto byly všechny pravdivé.⁶¹ Když se na to ale podíváme ve světle předchozích úvah, mělo by nám být jasné, že toto „absurdní tvrzení“ pouze konstatuje, že se při zachycování obsahu řeči a myšlenek určité osoby nemusíme spoléhat pokaždé jen na jeden jediný soubor vlastních promluv – že i jiné soubory našich promluv mohou být podobně úspěšné. Je to stejné, jako když mohou čísla odrážet empiricky podstatné vztahy mezi hmotnostmi nebo teplotami nekonečně mnoha různými způsoby; i promluvy každého z nás mohou všechny podstatné rysy mluvení a myšlení ostatních osob zachycovat různými způsoby. Nic z toho však nezpochybňuje realitu těchto různým způsobem reprodukováných propozičních postojů a významů. Dalším filosofem, který si myslí, že holismus (nebo spíš neurčitost překladu, která je s holismem spojena) ohrožuje realistickou koncepci propozičních postojů, je Jerry Fodor.⁶² Dopouští se při tom stejného omylu jako Searle. Neurčitost překladu znamená, že jazyk (či myšlenky) určitého mluvčího mohou interpretovat stejně dobře různé množiny promluv (nebo, jako v Quinově pojetí, vět); z toho ale rozhodně nevyplývá, že by takto zachycené mentální stavy daného mluvčího musely být nějak vágní nebo neskutečné. Podle holismu závisí obsahy řeči a myšlení na vzájemných relacích mezi významy a mezi myšlenkami. Ani to však neohrožuje realitu stavů, které jsou spolu takto provázány. To, co Searle s Fodorem pokládají za ohrožení reality myšlenek a významů, ve skutečnosti představuje docela jinou hrozbu. Zpochybňuje to totiž onu utkvělou představu, že jednotlivé myšlenky a významy můžeme identifikovat pouze pomocí takových entit, které příslušná mysl nějakým způsobem „uchopuje“, takže když do hry vstupují různé entity, musí jít nutně i o různé myšlenky. To je ale podobné, jako kdyby „rozdíl“ mezi tím, že určitá tyč měří 36 palců, a tím, že je dlouhá jeden yard, byl rozdílem v tyči samotné.

⁶¹ John Searle, *Indeterminacy and the First Person*.

⁶² Jerry Fodor, *Psychosemantics*.

Dostávám se teď k poslední otázce: jestliže správné chápání způsobu, jakým „objekty myšlení“ vymezují a identifikují nejrozumnější stavy mysli, neohrožuje autoritu první osoby, co je příčinou této autority?

Gramatická struktura určitých výrazů a nesprávné závěry, které z ní byly vyvozovány, nás stavěly před první problém: vedly k představě jakéhosi niterného objektu poznávaného zvláštním, privilegovaným způsobem. Tato překážka zmizela, když jsme předvedli, že nemáme žádný důvod domnívat se, že takové objekty existují. Druhý problém vyplynul z utkvělé představy některých filosofů, že obsah našich *skutečně* subjektivních stavů – stavů, které známe a poznáváme privilegovaným způsobem – nemůže ve svém jádru záviset na našich vazbách k vnějšímu světu. Snažil jsem se ukázat, že obavy, které se za tímto jejich přesvědčením skrývají, nejsou na místě: třebaže interpret opravdu musí ve všech případech sledovat vazby mezi interpretovanou myslí a jejím okolním prostředím, má-li dospět ke správným výsledkům, neohrožuje to možnost adekvátního sebepoznání.

Poté, co jsme odstranili oba zmíněné problémy, už toho ale nezbývá mnoho, co bychom mohli říct o tom, jak a díky čemu víme, co si myslíme. V těch skutečně zajímavých a původně matoucích případech se totiž neobjevuje *nic*, na základě čeho bychom to věděli – žádná evidence, ke které by bylo třeba dospět, žádný niterný objekt, který by bylo třeba prozkoumat, žádná soupeřící hypotéza, kterou by bylo třeba zvážit. Aby to bylo patrnější, představme si situaci, v níž, předpokládejme, říkám: „Jsem přesvědčen, že diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty.“ Koneckonců nemusíte to jenom předpokládat, vždyť už jsem to řekl. Předpokládejme ale, že vím, co slova, která jsem právě pronesl, znamenají, a že jsem je tvrdil s naprostou jistotou. A nakonec předpokládejme, že vy i já se na tom všem shodneme a že tedy souhlasíme, že jsem tato slova pronesl, že jsem je pronesl s jistotou a že jsem jim rozuměl. Z těchto předpokladů vyplývá, že vím, o čem jsem přesvědčen. Avšak neplyne z nich, že to víte i vy. Důvod je prostý: nemusíte totiž vědět, co jsem svými slovy mínil. Vaše znalost toho, co moje slova znamenají, je založena na pozorování a na tom, co si z dostupné evidence odvodíte: v tomto konkrétním případě si budete pravděpodobně jistí, že se ve své interpretaci nemýlíte a nejspíš budete mít pravdu. Nicméně, jde pouze o hypotézu. Ani já samozřejmě nemusím vědět, co má slova znamenají. Obecně však platí *předpoklad*, že to vím, protože nedává smysl domnívat se, že bych se v tom, co má slova znamenají, mohl *zpravidla* mýlit; předpoklad, že se většinou nemýlím v tom, co má slova znamenají, je totiž zásadní pro to, abych vůbec mohl mít jazyk – jinými slovy, aby mě bylo možné interpretovat. Je známá věc (přestože tak často nesprávně pochopená), že pravdivostní podmínky svého užití věty „Diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty“ nemohu nikdy stanovit lépe, než

když řeknu, že daná promluva je pravdivá tehdy a jen tehdy, když diamant Koh-i-noor patří mezi korunovační klenoty. Když to řeknu já, pronesu tautologii, ale když stanovíte stejným způsobem pravdivostní podmínky mé promluvy vy, pronesete empirické tvrzení, třebaže nejspíš pravdivé.⁶³

Podle Dummetta odmítal Brentano „připustit, že by se mentální akt ... mohl vztahovat k nějakému vnitřnímu objektu odlišnému od vnějšího objektu mentálního aktu, totiž k mentální reprezentaci ... jakožto prostředku, kterým se vnější objekt mysli prezentuje“.⁶⁴ Dummett uvádí, že to před Brentana postavilo problém myšlenek (nebo domnělých myšlenek) týkajících se neexistujících objektů, problém, který, jak Dummett podotýká, „[Brentano] nedokázal vyřešit“. Tohoto problému se však snadno zbavíme, pokud jednou provždy přestaneme předpokládat, že nějaké vnitřní objekty či mentální reprezentace, o nichž Dummett mluví, existují. Nemusíme se bát, že bez podobných niterných objektů nám k identifikaci všemožných mentálních stavů zbydou pouze předměty nacházející se ve světě kolem nás. Potřebné prostředky k identifikaci stavů mysli máme k dispozici už teď a nezáleží na tom, zda se jedná o mentální stavy, které jsou, jak rádi říkáme, „zaměřeny“ k neexistujícím objektům – při jejich identifikaci se totiž nemusíme trápit představou, že součástí mentálních stavů je uchopování nějakých objektů. Žádné objekty – ať už subjektivní, abstraktní nebo externí – do mysli nevstupují.

⁶³ Tento odstavec shrnuje závěry prvního eseje v této knize.

⁶⁴ Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, s. 57. Dummett odkazuje na 79. stranu knihy Franze Brentana *Psychology from an Empirical Standpoint*.

Antirealismus je výrazem nepotlačitelné touhy západní filosofie zajistit, že cokoli je skutečné, může být poznáno: antirealismus se toho snaží dosáhnout tím, že nepřiznává existenci tomu, co podle jeho verdiktu leží za hranicemi lidského poznání. Parmenida bychom tedy měli pokládat za raného a krajního antirealistu, protože vyhlásil, že kulovité, homogenní, neměnné Jedno je tím jediným, co je skutečné, na základě toho, že to je jediný možný předmět poznání. K antirealistům je třeba řadit samozřejmě i Platóna, protože tvrdil, že fyzický svět a vše, co se v něm nachází, není zcela skutečné, protože to nelze poznat. Většinu reduktivních ismů je třeba chápat jako formy antirealismu: idealismus, pragmatismus, empirismus, materialismus, behaviorismus, verifikacionismus. Každý z nich se snaží otesat skutečnost tak, aby pasovala do jeho epistemologie. Každý z těchto směrů nabízí nějakou útěchu: běžné předměty jako stoly a stolní nádoby jsou skutečné, ale existují pouze v mysli; fyzické předměty jsou jen permanentní možností smyslového vnímání; mentální stavy jsou jen vzorce chování; intencionální fenomény jsou jen fyzické události a předměty; atd. Pokud se rozhodneme přijímat pouze to, co je poskládáno z entit či zkušeností, které můžeme s jistotou poznat, nikdo nám nebude zakazovat terminologii naší staré ontologie. Tyto úlitby skepsi by nás ale neměly mást – antirealismus zůstává filosofií kyselých hroznů. Jeho motto zní: nemůžete-li (v nějakém schváleném smyslu) hrozny mít, nejsou jen kyselé, ale nikdy vlastně ani neexistovaly. Z důvodů, které hned zmíním, lze některé podoby antirealismu lépe vyjádřit pomocí epistemických omezení uvalených na pojem pravdy. Lze totiž například tvrdit, že nestačí-li naše epistemické schopnosti na určení pravdivosti či nepravdivosti nějaké věty, měli bychom stanovit, že ta věta nemá žádnou pravdivostní hodnotu, nebo že by se mělo uplatnit nějaké redukované pojetí pravdivosti. Výsledek vyjde nastejno: skutečné či pravdivé je ušito na míru nějaké preferované formě poznání.

Realismus nechápu jako jedinou alternativu k antirealismu. Pro nedostatečnost argumentů můžeme odmítnout tu či onu verzi antirealismu, aniž bychom proto museli přijmout nějakou vágní stanovisko nazývané realismus. Jedna z běžných charakteristik realismu zní takto: něco ve světě nebo nějaký jeho rys činí naše promluvy, tvrzení či myšlenky pravdivými, když jsou pravdivé, ať už přitom disponujeme schopností určit jejich pravdivost, či nikoli. Většina kritiků této formulace se pochopitelně zaměřuje na potíže s vyloženíem toho, co v tomto kontextu znamenají slova „schopnost“ a „určit“. Nemyslím však, že bychom se tím museli podrobně zabývat, protože podle mne nerozumíme ani tomu

předchozímu výroku, totiž že něco ve světě nebo nějaký jeho rys činí naše tvrzení či myšlenky pravdivými, když jsou pravdivé. Faktem je, že dosud nikdo nedokázal netriviálním způsobem říci, jaký druh „věci“ činí větu (či jiného nositele pravdivosti) pravdivou. Některé věty, promluvy nebo přesvědčení jsou pravdivé a ve světě existuje mnoho věcí, ale prohlášení, že ty věci „činí“ nositele pravdivosti pravdivými, nepodává vůbec žádné vysvětlení. Výsledkem je to, že realisté pracují s pojmem pravdy, ale nejsou s to objasnit, jak její realita vysvětluje. Selhání korespondenčních teorií při pokusech o vyložení pojmu pravdy zároveň demonstruje prázdnotu popisů realismu pomocí pojmu korespondence.

V tomto článku se zaměřím na ty verze antirealismu, které zpochybňují reálnost mentálních stavů a událostí ve světle neurčitosti překladu či interpretace. Stejnou pozornost budu věnovat i názoru, že *pokud* přijmeme neurčitost interpretace, musíme přijmout i pochybnosti o statutu propozičních postojů – nebo přinejmenším pochybnosti o statutu připisování propozičních postojů. Protože tezi o neurčitosti interpretace sám přijímám, mrzelo by mě, kdybych zjistil, že z ní plyne nějaký druh antirealismu. Nemyslím si však, že by tomu tak bylo, a pokusím se to vysvětlit. Nedomnívám se, že by indeterminismus ukazoval, že propoziční postoje nejsou zcela skutečné (ať už to znamená cokoli), ani že když začneme mluvit o propozičních postojích, musíme modifikovat pojem pravdy. Jinak řečeno, mnohá z našich přesvědčení a prohlášení o tom, čemu lidé věří, co si přejí a v co doufají, jsou pravdivá, a jsou pravdivá právě proto, že lidé tyto postoje skutečně zastávají.

Přijetí této teze, jak se zdá, zabraňuje tři typy úvah. První z nich je druhem scientismu. Zdá se totiž, že je těžké propoziční postoje začlenit do sjednoceného vědeckého pojetí světa. Například Quine řekl, že „v jádru dramatický idiom propozičních postojů“ nemá ve vážné vědě žádné místo,⁶⁵ nebo že náš mentalistický slovník „tvrdošíjně odolává vědeckému přístupu“. Quine má podle mne pravdu v tom, že mentalistický slovník nemůže být redukován na slovník fyziky nebo ostatních „tvrdých“ věd, ani do něj nemůže být začleněn. Jeden důvod pro tuto neredukovatelnost plyne z toho, že každý správný popis něčích přesvědčení a ostatních postojů musí vzít v úvahu normativní prvek, který je kognitivním obsahům inherentní. Každý propoziční postoj má logické vztahy k jiným postojům, a jakkoli jsou tyto vztahy deformovány a porušeny omezeními našich schopností, slouží k lokalizaci našich myšlenek, a tedy k určení jejich obsahů. Bereme-li svět po způsobu přírodních věd jako něco bez mysli, pak této dimenzi mentálního nic neodpovídá. Méně často zaznamenávaná vlastnost, která také odlišuje hovor o mentálních stavech od slovníku rozvinutých věd, je jeho

⁶⁵ *Word and Object*, s. 219.

závislost na kauzálních pojmech. Běžný fyzikální jazyk je stejně jako psychologický jazyk plný kauzálních pojmů: pojem katalyzátoru je stejně tak kauzální jako pojem záměrného jednání. Rozdíl tu spočívá v příslibu (který je vlastní fyzice, ale nemístný v psychologii), že kauzální pojem může být při dostatku času a výzkumů nahrazen popisem mechanismů, popisem, který podá vysvětlení tam, kde neohrabaný kauzální pojem vysvětlení jen umně předstíral. Chceme-li, můžeme zákony fyziky nazývat kauzálními. Jde však o to, že nevyužívají kauzální pojmy. Fakt, že se psychologie opírá o kauzální roli důvodů vylučuje jakoukoli naději, že by základní mentální pojmy mohly zapadnout do uzavřeného systému zákonů. A existuje ještě jedna (velmi debatovaná) úvaha, která hovoří proti nomologické či definiční redukci mentálních pojmů na pojmy fyziky; často se totiž upozorňuje na fakt, že propoziční postoje a s nimi spřízněné události a stavy jsou částečně určovány s odkazem na své kauzální a jiné vztahy k událostem časově a místně vnějším osobě, kterou charakterizují. V tomto smyslu se, podle mne správně, tvrdí, že historie toho, jak si někdo osvojoval slova a pojmy a jak je používal, je nutně v základních případech faktorem, který pomáhá určit význam těchto slov a obsah těchto pojmů. Kromě toho si myslím, že interpersonální komunikace je jednou z nutných podmínek myšlení a ovlivňuje jeho povahu. Jsou-li takové druhy externalismu dominantními a nevyhnutelnými rysy mentálního, je nasnadě, že psychologii nelze začlenit do sjednocené vědecké teorie světa.

Tyto poznámky mají jen připomenout, proč mnozí filosofové, včetně mne, mají za to, že pokud má psychologie obsahovat pojmy záměrného jednání, přesvědčení, vnímání a afektivních postojů, nemůže se stát součástí fyziky, ani žádné jiné „přírodní“ vědy. Otázkou je, zda je definiční a nomologická neredukovatelnost propozičních postojů důvodem pro zpochybnění jejich objektivního statutu.

Quine souhlasí s mou instanční verzí monismu, podle které je každá věc či událost, která je určována mentálním slovníkem, totožná s věcí či událostí určitou fyzikálním slovníkem, přestože *třídy* vymezené mentálním slovníkem nemohou být pomocí definice či striktních zákonů ztotožněny s třídami vymezitelnými fyzikálním slovníkem. Toto stanovisko, které nazývám anomálním monismem, se nikoli úplně, ale téměř slučuje s Quinovými prohlášeními o propozičních postojích. Podle anomálního monismu dává smysl říci, že propoziční postoje jsou dispozice chovat se určitým způsobem, které jsou zase fyziologickými stavy, jež jsou, nakonec, fyzickými stavy, ale také to, že intencionální popisy nejsou redukovatelné na behaviorální či fyzikální popisy, takže je nelze začlenit do žádného striktního systému zákonů. Mentální slovník je praktický a nepostradatelný, ale není stvořený pro nejpřesnější vědu. Anomální monismus netvrdí, že mentální události a stavy jsou do

subjektu pouze vkládány tím, kdo je připisuje; naopak, mentální události jsou podle něj stejně reálné jako fyzické události, protože jsou s nimi identické, a připisování těchto stavů je ve stejné míře objektivní. Quinův výklad připisování postojů jako dramatických popisů neimplikuje, že tu není co popisovat.

Fakt, že mentální slovník nelze včlenit do vědy jako je fyzika či fyziologie, nemůže být sám o sobě brán za něco, co zpochybňuje reálnost stavů, událostí a předmětů, které jsou tímto slovníkem popisovány. Dokonalá fyzika musí zahrnout každý předmět a každou událost, avšak to je ontologický a nomologický požadavek, který definuje cíl fyziky: fyzika sama nechává zájmy, které vyžadují jiné způsoby charakterizování věcí, stranou.

Zatím jsem stále neotevřel téma neurčitosti překladu či interpretace. Platí-li teze neurčitosti, neplyne pak z toho, že propoziční postoje nejsou zcela reálné? Mohlo by se zdát, že Quine to naznačuje, když říká, že „Brentanova teze neredukovatelnosti intencionálního výraziva úzce souvisí s tezí o neurčitosti překladu“, protože „přijmout intencionální terminologii v její povrchní formě znamená postulovat překladové vztahy jako něco objektivně platného, jakkoli je to vzhledem k celku řečových dispozic v principu neurčité“. Neříká se tím, že přijmout mentální slovník znamená postulovat *cosi*, pro co nelze nalézt empirickou evidenci – *cosi*, co tedy nemáme důvod pokládat za existující?

Ať už Quinovy názory něco o nereálnosti propozičních postojů implikují, či nikoli, myšlenku, že indeterminismus podřívá reálnost mentálních stavů, sdílí mnoho filosofů. Fodor a jiní si myslí, že to vydá na *reductio* indeterminismu. Daniel Dennett na druhé straně indeterminismus přijímá, ale souhlasí s tím, že tato koncepce snižuje reálnost mentálních stavů. Tento závěr nepřijímám. Neznám sice způsob, jak se indeterminismu vyhnout, ale domnívám se, že to nemá na reálnost mentálna žádný vliv.

Za prvé bych chtěl říci něco na obranu těch pasáží z Quina, které jsem právě citoval a které podle všeho tvrdí, že „intencionální terminologie“ nemá žádný empirický obsah. Dochází tu ke směšování, za které sice může být Quine částečně zodpovědný; toto směšování lze však snadno odstranit. Pokud Quine „intencionální terminologii“ myslí filosofický způsob vyjadřování, kdy se významy a propozice hypostazují, pak tyto významy a propozice skutečně odmítá jako něco, co nemá empirický či explanační obsah. Avšak z toho ještě nevyplývá, že běžné připisování postojů (včetně interpretace řeči) je prázdné. Jak by totiž mohlo být prázdné, když se bez mentálního slovníku nedokážeme obejít, jak Quine sám připouští?

Myslím si, že k předpokladu, že v tom, co říkáme nebo co si myslíme, nemůže spočívat žádná neurčitost, nás vedou především dva jevy. První z nich je autorita první osoby,

tj. předpoklad, že víme, co si myslíme, a to způsobem, jehož nikdo jiný nemůže dosáhnout. Ten druhý jev souvisí se sémantikou vět, kterými jsou postoje připisovány. Zastavím se nejprve u toho druhého jevu a pro jednoduchost se omezím na věty, které se týkají přesvědčení. Je zřejmé, že existuje potenciálně nekonečné množství přesvědčení, které lze někomu připsat, a že máme navíc k dispozici nekonečné množství vět, protože dobře utvořenou větu můžeme zkonstruovat tak, že za slova „Agnes je přesvědčena, že...“, připojíme jakoukoli z nekonečného množství vět. Avšak jediným funkčním sémantickým prostředkem, jímž můžeme tuto situaci zachytit, je brát „věří“ (nebo „věří, že“) jako relační sloveso a chápat to, co po něm následuje, jako singulární termín či deskripci. Singulární termíny nemohou být všechny nestrukturovanými vlastními jmény – není jich dost. A tak pokud je to, co následuje po „věří“, nebo „věří, že“, singulární termín, musí tu fungovat nějaký demonstrativní prostředek; jinak bychom totiž potřebovali deskripce. V obou z těchto případů však musí existovat nekonečná zásoba *entit*, které je potřeba identifikovat. A jakmile jsme identifikovali příslušnou entitu, určili jsme jako připisovatelé postojů obsah daného přesvědčení.

Předpokládat, že entita, k níž při specifikování obsahu přesvědčení referujeme, je *předmětem* tohoto přesvědčení, může být přirozené – je to entita, kterou někdo myslí nebo uchopuje, *věc*, o níž je někdo přesvědčen. Vzhledem k relační sémantice vět o přesvědčeních (a dalších postojích) a vzhledem k přirozenému předpokladu, že entita určující dané přesvědčení je předmětem, který ten, kdo dané přesvědčení zastává, uchopuje, jsme téměř nuceni učinit závěr, že designovaná entita musí být jen jedna. Kdyby totiž mohlo být stejné přesvědčení stejně dobře specifikováno pomocí více entit, o které z nich bychom pak měli říci, že ji subjekt uchopuje, a jak bychom vůbec mohli říci, že tento subjekt ví, o čem je přesvědčen?

Tuto záhadu lze vyřešit tak, že gramatické předměty ve větách, které vyjadřují přesvědčení, přestaneme pokládat za termíny, které jmenují psychologicky reálné předměty, které někdo zná, myslí či uchopuje. Jediným *předmětem* nutným pro existenci přesvědčení je někdo, kdo toto přesvědčení zastává. Mít přesvědčení není jako mít oblíbenou kočku; znamená to být v určitém stavu. A být v určitém stavu nevyžaduje, aby existovala nějaká entita nazývaná „stav, ve kterém jsme“. K tomu, aby bylo připsání nějakého postoje pravdivé, je nutné pouze to, aby byl zvolený predikát o osobě s tímto postojem pravdivý.

Dummettovi vděčíme za charakteristiku antirealismu pomocí pravdivosti namísto pomocí reference, pomocí vět namísto pomocí jmen či deskripcí. Skutečný problém s větami, které připisují mentální stavy, totiž není ontologické povahy; přesvědčení nejsou entitami a

„předměty přesvědčení“ nemusí být předměty. Skutečný problém se týká toho, zda je připisování postojů objektivně pravdivé či nepravdivé.⁶⁶

Připisování postojů je v mnoha ohledech analogické měření různých veličin. Pokud nějaké předměty splňují patřičné vzorce, můžeme pro sledování velikostí, vah a rychlostí těchto předmětů využívat čísla. Nepředpokládáme přitom, že by existovaly empirické entity zvané váhy, velikosti nebo rychlosti, které by ty předměty měly. Jak již dávno naznačil Carnap, neměli bychom se domnívat, že věta „Tato krabice váží 8 liber“ ztotožňuje dvě entity zvané „váha této krabice“ a „8 liber“, ale že ztotožňuje váhu krabice v librách s číslem 8. Požadovaná ontologie tedy sestává z předmětů, které něco váží, a z čísel. Čísla nejsou součástí předmětů určité váhy; nenáleží empirickému světu, ale nám, kteří je potřebujeme, chceme-li sledovat určité vztahy mezi předměty. A stejně tak entity, k nimž vztahujeme ty, kteří si něco myslí, když jim připisujeme přesvědčení a jiné propoziční postoje, nejsou v těchto lidech – v jejich mysli nebo před jejich myslí. To, že zastáváme nějaké přesvědčení, jednoduše znamená, že vykazujeme tu vlastnost, že je o nás nějaký predikát pravdivý; chceme-li však mít dostatek predikátů pro všechna rozlišitelná přesvědčení, musíme ty predikáty konstruovat pomocí relačních sloves tak, že jedno z míst obsadíme referencí k předmětu, kterých existuje nějaká potenciálně nekonečná zásoba. Jeden příklad takového predikátu je: „x je přesvědčena, že sníh je bílý“.

Jednou z předností této analogie je to, že ukazuje, proč mohou odlišná přiřazení předmětů zachytit veškeré relevantní informace o nějaké situaci, aniž by se tím snižovala pravdivost či „realnost“ této situace. Nikoho by nenapadlo, že fakt, že váhu můžeme zaznamenávat v librách i kilogramech, dokazuje, že váhy předmětů jsou v nějakém ohledu nereálné: pomocí odlišných souborů čísel lze zaznamenávat přesně tytéž fakty. Dejme tomu, že A váží stejně jako B; číslo, které při měření přiřadíme vahám A i B, pak bude stejné, ať už budeme měřit váhu v librách nebo v kilogramech. Dejme tomu, že C váží přesně dvakrát více než D; číslo, které při měření přiřadíme C, musí být dvojnásobek čísla, které při měření přiřadíme D, ať už udáme váhu v librách nebo v kilogramech. Přitom je nezbytné jen to, aby entity, pomocí nichž váhu předmětů sledujeme, měly strukturu, v níž mohou být reprezentovány jisté rysy předmětů – a čísla to dokáží nekonečně mnoha způsoby.

Jinou předností této analogie je to, že ukazuje, proč má Quine pravdu, když na rozdíl od Chomského a jiných trvá na tom, že neurčitost překladu se liší od nedourčenosti teorií

⁶⁶ Nabízí se samozřejmě otázka, zda významy a propozice existují, ale tu považuji za věc rozhodnutí. Pokud existují, jsou to abstraktní entity a stačí je pouze definovat. Jsou-li pak jednou definovány, je třeba ještě ukázat, že něco skutečně vysvětlují nebo popisují.

veškerou možnou evidencí. Je samozřejmě otázkou, zda nedourčenost v Quineově smyslu může vůbec nastat, protože to by předpokládalo existenci empiricky ekvivalentních, ale přesto neslučitelných, teorií.⁶⁷ Neurčitost je jiné povahy: empiricky ekvivalentní teorie, které jsou přijímány jako ve stejné míře vhodné pro porozumění nějakému subjektu, nejsou neslučitelné, stejně jako z měření vah v librách a kilogramech nevyplývají neslučitelné teorie vah.

Jaké předměty můžeme používat při zaznamenávání propozičních postojů? Musí zjevně tvořit pole strukturované podobně jako jednotlivé postoje samotné. Nejzřetelnějším rysem jednotlivých postojů je jejich základní racionální struktura (věří-li někdo, že všechno je bílé, pak zastává přesvědčení, které implikuje, že sníh je bílý) a vztahy ke světu (přesvědčení, že sníh je bílý, je pravdivé tehdy a jen tehdy, když je sníh bílý).⁶⁸

Entitami, které mají takové vlastnosti, jsou naše věty, a není zřejmé, že by jejich roli mohla stejně dobře hrát nějaká jiná množina entit (kromě množiny promluv⁶⁹). Standardní připsování postojů v každém případě při specifikování obsahu připsaného postoje v jistém smyslu využívá vět toho, kdo je připsuje. Tím myslím jednoduše to, že chceme-li určit Joanino přesvědčení, musíme po slovech jako „Joan věří, že ...“ použít svou vlastní větu,. Musíme se tedy ptát, které vlastnosti věty jsou pro identifikaci určitého přesvědčení relevantní, stejně jako se ptáme, které vlastnosti čísel hrají klíčovou roli při zaznamenávání vah. Je zjevné, že vlastnost mít pravdivostní hodnotu nestačí. Syntax by bohatě stačila, nebýt faktu, že stejné věty mohou být – v závislosti na interpretaci – užity k označení zcela odlišných věcí (tataž věta může náležet odlišným jazykům či idiolektům nebo může být nejednoznačná). Vzhledem k tomuto problému jsem tedy navrhl, abychom považovali aktuální *promluvu* (nebo zápis) toho, kdo připsuje nějaký postoj, za předmět, k němuž referuje, aby udal obsah daného postoje. Vypracoval jsem proto parataktické vysvětlení vět připsujících postoje, v nichž se spojka „že“ z věty „Joan věří, že ...“, bere jako demonstrativum, které referuje k promluvě, jež po něm následuje. Tato promluva má specifikovatelnou syntax a může rozřešit otázku příslušného jazyka či idiolektu, eliminovat nejednoznačnosti a poskytnout parametry potřebné k ukotvení indexických referencí. Chceme-li hrubý ekvivalent parataktického vysvětlení, můžeme si představit, že vedlejší věta je uzavřena do uvozovek, přičemž jazyk a další charakteristiky mluvčího a kontextu jsou

⁶⁷ Quine svůj názor na tento problém víckrát změnil. Viz W. V. Quine, *Pursuit of Truth*, s. 97 nn. (čes. překl., s. 104 nn.).

⁶⁸ Mluvím-li o vztazích mezi propozičními postoji a světem, nehlásím se tím ještě ke korespondenční teorii. Teorie pravdy, kterou mám na mysli, závisí na určení vztahu mezi slovy a předměty (Tarského vztah „splňování“), ale vůbec nehovoří o předmětech, s nimiž by mohly korespondovat věty.

⁶⁹ Viz Esej 4.

známy, nebo jsou učiněny explicitními. Tento návrh sice lépe vystihuje intuici, že postoje jsou připisovány pomocí jednotlivých vět, ale na druhou stranu je komplikovanější.

Nemělo by nás překvapit, že to, co můžeme říkat a chápat o propozičních postojích druhých, je právě tím, co můžeme postihnout párováním svých vět (či promluv – nebudu to zde rozlišovat) a těchto postojů. To samozřejmě neznamená, že by si někdo jiný nemohl myslet něco, co si nemohu myslet já; pak to ale bude mít obsah, který nemohu vyjádřit. Stejně tak nechci úplně vyloučit možnost, že mám nějaké propoziční myšlenky, ale nemohu je vyjádřit. Pro účely mého argumentu zcela postačí, že můžeme-li vyjádřit myšlenku, svou vlastní nebo někoho jiného, musíme se uchýlit k onomu zmíněnému základnímu prostředku, tj. zobrazit ji pomocí struktury našich vět. Naše věty poskytují jediné měřítko mentálna.

Co z toho plyne pro neurčitost? Každý asi bude souhlasit s tím, že v některých případech mohou být různé věty téhož pozorovatele užity k připsání téže myšlenky, takže jistou míru neurčitosti s sebou automaticky přináší jazyková redundance. Neurčitosti, o nichž hovoří Quine a z nichž většinu přijímám, jsou však jinou záležitostí. Naznačují totiž, že ke specifikaci téže myšlenky mohou sloužit i věty, které by nikdo nepokládal ani za zhruba synonymní.

Pokusím se stručně shrnout, v čem v těchto věcech s Quinem souhlasím a v čem se od něj liším. Oba svorně pokládáme za evidenci pro interpretaci především postoje osoby vůči oněm různým promluvám a okolnostem, jimiž jsou tyto postoje způsobeny. Quine je toho názoru, že k interpretaci pravdivostních větných funkcí postačuje určitý vzorec souhlasu a nesouhlasu, a v tom jsem s ním zajedno; na rozdíl od něj však tuto metodu hodlám použít i pro specifikaci prostředků pro kvantifikaci a vzájemné odkazování. Oproti Quinovi tedy nepovažuji vnitřní strukturu těch nejjednodušších vět za neurčitou. Oba předpokládáme, že pozorovaná oblast jevů, které vedou k souhlasu či nesouhlasu s určitými větami, nám umožňuje spojovat tyto věty s událostmi a předměty ve světě. Pokud se pak jedná o věty, které nejsou tak přímo spojeny s tím, co můžeme sami pozorovat, domnívám se, že často dokážeme víc, než si Quine myslí. Podle mne totiž můžeme využít jako klíč ke správné interpretaci naši schopnost odhalit stupně evidenční podpory mezi větami. Zbývají tak dva důležité druhy neurčitosti, na nichž se s Quinem shodneme: neurčitost vyplývající z toho, čemu Quine říká neurčitelnost reference, a neurčitost, která plyne z rozostření distinkce mezi analytickým a syntetickým.

Teze neurčitelnosti reference říká, že nelze stanovit, který způsob spojování slov s věcmi je ten správný. Funguje-li jeden způsob, pak bude stejně dobře sloužit i bezpočet dalších. Z technického hlediska to znamená, že namísto standardního vztahu splňování (které

je sofistickou formou reference) můžeme dosadit nekonečně mnoho jiných vztahů, aniž bychom tím změnili pravdivostní podmínky jakékoli věty či logické vztahy mezi větami. A protože veškerá evidence pro interpretaci jazyka musí pocházet z roviny vět (jen věty totiž jsou užívány při komunikaci), plyne z toho, že nelze nalézt žádný doklad toho, že by byl jeden ze vztahů splňování (či reference) tím správným.

Zde je příklad. Předpokládejme, že vztah splňování váže slovo „Řím“ k Římu a predikát „je město v Itálii“ k městům v Itálii. Definice pravdivosti pak ukáže, že věta „Řím je město v Itálii“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když Řím je město v Itálii. Dále uvažme jiný vztah splňování s' , který váže slovo „Řím“ k oblasti, která se nachází 100 mil jižně od Říma a predikát „je město v Itálii“ k oblasti, která se nachází 100 mil jižně od nějakého města v Itálii. Definice pravdivosti v této situaci ukáže, že věta „Řím je město v Itálii“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když oblast, která se nachází 100 mil jižně od Říma, je oblastí, která se nachází 100 mil jižně od nějakého města v Itálii. Pravdivostní podmínky jsou v obou případech zjevně ekvivalentní. Teze neurčitelnosti reference tvrdí, že nelze prokázat, že s je lepší interpretací věty „Řím je město v Itálii“ než s' . Nelze stanovit, „o čem“ je daná věta nebo čeho se týkají naše myšlenky.

Jak je to možné? Není sporu o tom, že Řím a oblast, která se nachází 100 mil jižně od něj, nejsou jedna a táž entita. Všechny rozdíly, které konvenčně bereme za rozdíly v referenci jmen či extenzích predikátů, však budou každým správným vztahem splňování zachovány. To, že neexistuje žádný empirický rozdíl mezi interpretacemi, které poskytují s a s' , neimplikuje, že interpretovaná osoba nezná rozdíl mezi Římem a oblastí 100 mil jižně od něj; implikuje to však, že nelze říci, ke které z těchto entit její slovo „Řím“ vlastně referuje. Správná interpretace sleduje komplexní vzorec a umísťuje do něj jednotlivé věty a propoziční postoje. Avšak znaky, jejichž prostřednictvím tento vzorec reprezentujeme, totiž naše věty, jej mohou reprezentovat více než jedním způsobem.

Jsou-li dvě interpretace promluvy „Řím je město v Itálii“ ve stejné míře správné, proč přesto cítíme, že jen jedna z nich je ta pravá? Vyčerpávající odpověď je podle mne velmi komplikovaná. Jednoduchá odpověď zní, že přijímáme standardní (a v tomto případě nejjednodušší) metodu překladu „slovo za slovo“. Je-li jednou z alternativ homofonní překladová příručka, pak ji samozřejmě použijeme – a není-li při interpretaci nějakého jazyka taková příručka k dispozici, použijeme konvenční a až na výjimky nejstručnější dostupnou metodu. To ale neznamená, že by ostatní interpretace byly nesprávné: s' poskytuje stejně správnou interpretaci věty „Řím je město v Itálii“ jako s .

Někomu, kdo namítá: „Ale slovo ‘Řím’ *neznamená* ‘oblast 100 mil jižně od Říma’“, je třeba odpovědět: jednotlivá slova nemají význam. Mají svou *rolí* při určování pravdivostních podmínek vět, a tato role je pomocí *s’* vystižena stejně dobře jako pomocí *s*.

Tato odpověď ale přesto něco důležitého opomíjí, totiž nutnost držet se při stanovování obsahu něčích slov či postojů jedné určité metody interpretace. Interpretovat větu „Řím je město v Itálii“ jako pravdivou tehdy a jen tehdy, když Řím je oblast 100 mil od nějakého města v Itálii, znamená ji falsifikovat. Užijeme-li jednu interpretační metodu pro jednu větu a jinou metodu pro jinou větu, poruší to vztahy vyplývání mezi větami. Měříme-li teplotu, musíme udat, zda zvolená čísla umisťují teplotu na stupnici Fahrenheita nebo Celsia; a stejně tak musíme udat i to, kterou interpretační metodu používáme (například *s* či *s’*). Jednou z výhod toho, že se přidržujeme téže metody, je to, že nemusíme používanou metodu výslovně uvádět. (V jistém smyslu se to podobá situaci, kdy řeknu „V této místnosti musí být tak 35“, a vy tomu budete přirozeně rozumět tak, že používám stupnici Celsia.)

Je tu však ještě další námitka, o které si mnozí myslí, že je pro tezi neurčitosti fatální. Jde o to, že neurčitost údajně odstraňuje autoritu první osoby. Příznivci tohoto názoru chtějí říci něco jako: „Quinova empirická kritéria možná nemohou vyloučit užití alternativních metod interpretace druhých, ale *já* vím, že svým slovem ‘Řím’ míním Řím a ne oblast 100 mil jižně od Říma.“ Tato poznámka je správná, ale s indeterminismem se nedostává do konfliktu. Důvodem její správnosti je to, že mluvčí Řím a oblast 100 mil jižně od Říma neztotožňuje. Připisuje-li takto nějaká osoba něco sama sobě, pak víme, že slova v metajazyku hrají stejnou roli jako slova v objektovém jazyku, protože objektový jazyk a metajazyk jsou tu jedno a totéž. Interpretace v první osobě jsou nutně spjaty s homofonickou překladovou příručkou (což znamená, že překlad nebo interpretace tu nemá žádné místo).

Z faktu, že každý z nás je omezen na jediný způsob, jak sám sebe interpretovat (pokud to vůbec lze nazvat interpretací: spíše bychom měli říci, že vyjma patologických případů nemá náš způsob interpretace druhých žádné uplatnění na nás samé), bychom však neměli vyvozovat, že naše slova mají v tomto případě jedinečnou referenci. Vše, co odhalil aktér našeho příkladu, se dá shrnout tak, že jeho výrazy „Řím“ a „oblast 100 mil jižně od Říma“ nemohou být v jeho vlastním jazyku vzájemně nahrazovány. To však ještě nefixuje referenci žádného z nich. A stejně tak fakt, že není fixována reference jeho slov, ještě neukazuje, že neví, co znamenají jeho slova. Odlišné způsoby interpretace jeho řeči nebo reprezentace jeho myšlenek nenačrtávají žádné rozdíly v obsahu jeho postojů, takže nelze říci, že by mu něco unikalo, když neví, který způsob reprezentace jeho myšlenek je ten správný – neexistuje totiž něco takového jako jediný správný způsob této reprezentace a jemu tak nemá co unikat.

Ne všechny případy neurčitosti závisejí na možnosti systematicky změnit vztah splňování tak, aby nebyla ovlivněna pravdivostní hodnota vět. Některé druhy neurčitosti totiž mohou pravdivostní hodnoty ovlivnit. Tyto neurčitosti se vynoří tehdy, když – stejně jako já – přijmete Quinův názor, že neexistuje žádný principiální způsob, jak jasně vymezit rozlišení mezi analytickým a syntetickým. V tomto případě se příklady nabízejí samy. Zjistil jsem, že velmi často nesouhlasím s druhými v tom, jestli je barva nějakého předmětu zelená nebo modrá. Ten nesouhlas vůbec není nahodilý: existuje zcela určitá řada případů, kdy já řeknu „zelená“ a oni „modrá“. Tento rozdíl můžeme vysvětlit dvojím způsobem. Možná se mylím ohledně barvy jistých předmětů (případně se mylí většina ostatních lidí), nebo možná neužívám slova „modrá“ a „zelená“ tak jako druzí. Je možné, že mezi těmito dvěma výklady nebude možné rozhodnout – pomocí kompenzačních úprav jinde při interpretaci mých vět a přesvědčení lze totiž dát smysl oběma verzím. Podle jedné verze jsou ale některá má prohlášení o barvách nepravdivá, zatímco podle té druhé jsou pravdivá. A podle obou verzí vím, co si myslím: myslím si, že věci, které nazývám zelenými, jsou zelené, a že ty, které nazývám modrými, jsou modré. Ani jedna z těchto verzí toho, co míním svými slovy a co si myslím, tuto znalost v první osobě neohrožuje.

Zatímco kritika, kterou jsem právě probíral, naznačuje, že přijme-li někdo indeterminismus, pokládá významy a mentální stavy za něco ne zcela reálného, Daniel Dennett naopak přišel s originální stížností, že v mém pojetí jsou intencionální stavy až *příliš* skutečné.⁷⁰ Dennett si je dobře vědom toho, že mé pojetí, které přirovnává konkurenční interpretační teorie k rozdílným způsobům reprezentace délky či teploty pomocí čísel, nemůže samo o sobě zpochybnit reálnost toho, co je reprezentováno. Dennett se však domnívá, že dva rozdílné systémy připisování přesvědčení nějaké osobě se mohou podstatně lišit, ba dokonce že mohou vést k odlišné predikci chování, a přesto nic nemůže určit, že jeden z těchto systémů zachycuje skutečná přesvědčení dané osoby, zatímco ten druhý nikoli.

Já jsem toho názoru, že problém predikce je tak trochu falešnou stopou. Žádný systém připisování postojů, ať už je jakkoli kompletní, nemůže poskytnout predikci jednání bez nějaké teorie, a v názorech na prediktivní teorie v psychologii se jistě lze lišit. Je jasné, že bez kvantitativního popisu, který by specifikoval stupeň přesvědčení (čili subjektivní pravděpodobnost) a poměrnou sílu přání, se žádných věrohodných predikcí nelze dobrat. Ale i kdybychom předpokládali, že můžeme podat úplný popis všech postojů dané osoby v daném čase, a určit jejich intenzitu, nemáme ještě proto důvod předpokládat, že existují striktní

⁷⁰ Daniel Dennett, *Real Patterns*.

zákony pro predikci toho, co tato osoba udělá v příštím okamžiku – a naopak máme dobré důvody předpokládat, že žádné takové zákony neexistují. K jakému druhu evidence se tedy Dennett může odvolávat, aby ukázal, že jsou systémy připisování postojů, které jsou ve stejné míře opodstatněné, neslučitelné? Fakt, že odlišné systémy vedou k odlišným predikcím, sám o sobě nic neprokazuje, protože i tentýž systém může podporovat odlišné predikce.

Dennett chce říci, že skutečné je pouze chování a že intencionální stavy jsou vzorce tohoto chování. Tyto vzorce nejsou pomocí tohoto chování definovány. Jsou vnímány pozorovatelem tehdy, když zaujme „intencionální postoj“. Hodnota těchto vzorců spočívá v tom, že redukuje nezměrnou (pro nás nepopsatelně komplexní) fyzickou situaci na něco, co můžeme zachytit a na čem můžeme vystavět hrubé predikce. Tyto vzorce jsou v určitém (redukováném) smyslu skutečné, byť abstraktní; různí lidé však mohou ve stejném behaviorálním poli vnímat různé vzorce. Některé z těchto vzorců se mohou hodit pro predikci či porozumění určitým jevům; jiné vzorce poslouží lépe pro predikci či porozumění jiným jevům. Všechny tyto vzorce jsou „skutečné“, ale jsou-li různé, nelze říci, který z nich reprezentuje skutečné postoje zvolené osoby.

Posoudit tento návrh není snadné, a ještě těžší je pochopit, jak se vztahuje k problému realismu. Zajisté ne *každý* vzorec, který v nějakém chování vnímáme, je vzorcem propozičních postojů. Ale je jím vůbec nějaký vzorec? Vzorce, prohlašuje Dennett, jsou abstrakce, stejně jako třeba těžiště. Ale mohou potom být přesvědčeními a přáními? Přesvědčení a přání jsou, jak si obvykle myslíme, stavy fyzického těla, které mohou mít kauzální důsledky; abstrakce, jak se domnívám, kauzální důsledky mít nemohou. Síly působí ne na těžiště, ale na tělesa, která mají těžiště; ale síly jistě mají vliv na má přesvědčení a záměry. Vnímáme vzorce? Zdá se mi, že ne: vnímáme něco, co *má* určitý vzorec, a s trochou štěstí (a s tím správným postojem) můžeme vnímat, že to má ten vzorec. Nejde tedy o to, zda jsou vzorce skutečné. Nejsem nominalista, a tak si myslím, že vzorce, stejně jako tvary a čísla, jsou tak skutečné, jak jen mohou být. Nevidím však, jak by něčí propoziční postoje mohly *být* vzorci. Ptáme-li se, co vykazuje nějaký vzorec, můžeme říci, že je to nějaká osoba, případně že je to pozorovatelné chování té osoby. Ani v jednom z těchto případů ale není ve hře žádný problém ontologického statutu postojů. Pokud lidé nebo jejich chování skutečně vykazuje vzorce tak, jak míní Dennett, a pokud mít propoziční postoj znamená vykazovat určitý vzorec, pak v sobě tyto postoje nemají nic ontologicky nebo epistemologicky druhořadého.

Zdá se mi, že Dennett dostatečně nerozlišil dvě věci. Jedna věc je to, zda postoje jsou entity, a tady je podle mne třeba dát zápornou odpověď, ledaže bychom předpokládali, že

stavy jsou entity. Jinak bychom prostě měli říkat, že lidé zastávají postoje, což znamená, že jsou o nich pravdivé určité predikáty. Druhá věc je to, zda existuje správná odpověď na otázku, zda někdo zaujímá určitý postoj či nikoli. To je podle mne otázka, která se netýká vágnosti a hraničních případů, ale toho, zda existují objektivní důvody pro rozhodnutí mezi soupeřícími hypotézami. Dennett trvá na odpovědi, že žádné takové důvody neexistují, já si však přesto nemyslím, že by tuto odpověď nějak zdůvodnil.

Existují objektivní důvody pro rozhodnutí mezi soupeřícími hypotézami? Speciálně v případě propozičních postojů se musíme zeptat, co vůbec činí nějaký důvod „objektivním“. Prvotním zdrojem (nikoli důvodem) objektivity je podle mého názoru intersubjektivita. Kdybychom nikdy nevstoupili do komunikace s druhými, neměli bychom na čem založit *myšlenku* chyby, a tudíž ani něčeho správného – ať už v tom, co říkáme, nebo v tom, co si myslíme. Možnost myšlení i komunikace podle mne závisí na faktu, že dvě či více bytostí reagují, více či méně simultánně, na něco, co jim dodává sdílený svět a co si dodávají navzájem. Máme například sklon říkat, že někdo reaguje na vlky „stejným způsobem“. „Stejný“ tu ale samozřejmě znamená „podobný“. Naše tvrzení, že někdo pokládá jednoho vlka za podobného druhému, je založeno na faktu, že ta osoba na tyto vlky reaguje podobným způsobem. To vyvolává další otázku: co činí ty reakce podobnými? Jedinou možnou odpovědí je to, že někdo druhý pokládá jak vlky, tak reakce té první osoby za podobné. To samozřejmě jen znovu odkládá naši základní otázku. Tento triangulární svazek kauzálních vztahů, který zahrnuje vzájemné reakce dvou či více bytostí a reakce na sdílené stimuly ve světě, nicméně poskytuje nutné podmínky pro aplikaci pojmu pravdy. Bez někoho druhého by – jak přesvědčivě ukazuje Wittgenstein – neexistoval žádný základ pro posouzení toho, zda je určitá reakce chybná, a tudíž ani pro to, zda je správná.⁷¹

Tím se dostávám ke svému poslednímu tvrzení. Výše navržená analogie mezi měřeními ve fyzikálních vědách a připisováním obsahů slovům a myšlenkám druhých je v jednom podstatném ohledu nedokonalá. V případě běžného měření používáme při zaznamenávání faktů, které nás zajímají, čísla. V případě propozičních postojů používáme své věty a promluvy. Je tu ale následující rozdíl: vlastnosti čísel můžeme vzájemně specifikovat. Čísla, stejně jako předměty, na něž je uplatňujeme, leží jakoby na půl cesty mezi námi a druhými. Právě to totiž znamená, že jsou objektivní či že jsou to objekty. To však nemůže být případ našich vět. Vy a já se nemůžeme nejprve shodnout na interpretaci svých vět, abychom je pak mohli využívat při interpretaci druhých, protože proces nalézání takové shody zahrnuje

⁷¹ Více k tématu tohoto a dvou následujících odstavců viz Esej 14.

interpretaci téhož druhu, na nějž jsme se chtěli připravit. Nedává smysl požadovat společný standard interpretace, protože ten jediný standard, který máme k dispozici, poskytuje vzájemná interpretace.

Neměli bychom si tedy zoufat nad tím, že nemůžeme získat standard pro posouzení standardu – test toho, zda je standardní metr skutečně dlouhý jeden metr. Měli bychom spíše učinit závěr, že pokud nejsou naše soudy o propozičních postojích těch druhých objektivní, pak nejsou objektivní ani žádné jiné soudy, a pojem objektivní tak nemá žádné uplatnění.

Dieter Henrich se mne často svým trpělivým, hloubavým způsobem ptal, zda pokládám pojem „já“ za neredukovatelný či primitivní pojem. Odpovídal jsem, že ano, ale pokud si vzpomínám, nikdy jsem neřekl proč. I nadále váhám, co by si vyžadovala adekvátní odpověď, ale přesto se pokusím uvést některé z úvah, které mohou být pro úplnější odpověď relevantní.

Pojem je neredukovatelný jen vzhledem ke specifikovaným zdrojům. Když přijde na velké, vznešené pojmy, které zajímají filosofy, jako dobro, pravda, přesvědčení, poznání, fyzický objekt, příčina nebo událost, pak je podle mne pojem neredukovatelný, pokud nemůže být definován pomocí termínů, které jsou stejně obecné jako pojem určený k redukci, které jsou alespoň tak jasné a které nevedou v kruhu. Pokud se týče pojmů na uvedeném seznamu, považuji hledání takové definice či analýzy za odsouzené k neúspěchu. Otázkou je, zda je pojem „já“ dalším z esenciálních, a tedy nenahraditelných stavebních kamenů našeho jazyka a myšlení.

Raději se rovnou přiznám, že nevidím důvod, proč se pokoušet odpovědět na tuto otázku přímo, protože výraz „já“ nehraje v běžné řeči žádnou jasnou roli. Filosofové jej uvádějí, když chtějí probírat témata jako vědomí sebe sama nebo otázku, co drží pohromadě rozmanité prožitky nějaké osoby. Můj přístup proto nutně bude nepřímý.

Thomas Nagel navrhuje (v článku *Objektivní „já“*), abychom si představili popis vesmíru, který nám říká, kdy a kde se něco děje vzhledem k nějakému objektivně danému časoprostorovému rámci; tento popis pojmenovává každou osobu s jejími mentálními stavy spolu s polohou a vlastnostmi všech ostatních objektů. Takový popis zahrnuje celkovou historii Nagela samotného, a to zcela z pohledu třetí osoby. Podle Nagela však jednu věc neobsahuje: informaci, že tím popsáným člověkem je právě *on*. Jelikož nemusí vědět, že se jmenuje Nagel, jediný způsob, jak může své místo ve světě bezpečně určit, je použít slovo „já“. Osobní zájmeno mu tedy umožňuje vyjádřit znalost, kterou nelze vyjádřit žádným jiným způsobem. V užívání zájmen v první osobě – všech zájmen v první osobě – zjevně spočívá něco neredukovatelného, nenahraditelného. Ve skutečnosti všechny věty obsahující indexické výrazy závisejí co do své interpretace a pravdivostní hodnoty na tom, kdo je vyslovuje. Pokud je ale vyslovuji já sám, pak vím i bez jakéhokoli pozorování, že jsem je vyslovil právě já. Užívám-li tedy výrazy „támhle“ („tady“, „za mnou“), „tamta“ („tato“), „ted“ („zítra“, všechna slovesa s určitým časem), „ty“, vztahuji se tak k místům, předmětům, časům a druhým lidem. Tento způsob, jímž se začleňuji do veřejného světa, nelze ničím nahradit.

Méně zjevná, ale neméně důležitá funkce indexických výrazů spočívá v tom, že představují raný a zásadní krok směrem k říši myšlení a jazyka. Nejprve se totiž učíme spojovat to, z čeho se vyklubou jednoslovné věty („Máma“, „Ne“, „Pes“, „Modré“), se situacemi, událostmi, předměty a jejich rysy. Dítě si rychle osvojí magickou moc zvuků, které dospělí shledávají náležitými, a tudíž je odměňují. To jsou pouze předpoklady rozvinuté řeči a myšlení, protože dítě zpočátku ještě nemá povědomí o rozdílu mezi obsahem přesvědčení a skutečností a mezi otázkou či požadavkem a odpovědí či naplněním. Ale přestože jsou pouhými předpoklady, tyto primitivní vztahy mezi dvěma lidmi v přítomnosti stimulů ze společného světa obsahují jádro ostenzivního učení, a jedině v kontextu takové interakce můžeme uchopit propoziční obsahy přesvědčení, přání, záměrů a řeči.

Zde se samozřejmě nesnažím dokázat pravdivost těchto tvrzení; argumenty pro ně jsem poskytl jinde. Mám-li však pravdu, pak tento pohled na původ a povahu racionálního myšlení poukazuje na další smysl, v němž se perspektiva, ze které vidí svět nějaká osoba, neredukovatelně liší od perspektivy jakékoli jiné osoby. Celá síla a význam tohoto prohlášení se hned vyjeví. Jedno by však mělo být jasné: jsme-li vůbec schopni myslet, musíme si být vědomi základního trojúhelníku dvou lidí a společného světa. Mohu-li myslet, pak vím, že existují druzí, kteří mají podobnou mysl jako já, a že jsme součástí veřejného času a prostoru naplněného objekty a událostmi, z nichž mnohé jsou (prostřednictvím ostenze, která nám takové myšlenky zpřístupnila) známy ostatním. Konkrétně řečeno, jako každá racionální bytost disponuji i já třemi druhy poznání. Jedná se o poznání objektivního světa (bez značného počtu úspěšných ostenzí bych neměl žádné myšlenky), poznání myslí druhých a poznání obsahů své vlastní mysli. Žádný z těchto druhů poznání není redukovatelný na nějaký z těch dvou zbývajících nebo na jejich kombinaci. Z faktu, že disponuji nějakým z těchto druhů poznání, skutečně *vyplývá*, že disponuji i těmi zbývajícími, protože onen základní trojúhelník je podmínkou myšlení, avšak žádný z těchto druhů poznání nepředchází pojmově nebo časově těm druhým.

Kdyby se mé poznání týkalo výhradně obsahů myslí, třeba mé vlastní a myslí druhých, nemohl bych žádným způsobem vybudovat své poznání světa, v němž žijeme, protože to vyžaduje kauzální spojení se světem, které je poskytováno vnímáním. Pokud bych poznával obsahy své vlastní mysli nebo nějaké jiné, poznával bych samozřejmě i veřejný svět, a navíc bych o tom věděl. To ale ještě neznamená, že bych dokázal takovou znalost ze svého poznání obsahů myslí *vystavět*.

Mé poznání nějaké druhé mysli není redukovatelné na mé poznání obsahu své vlastní mysli a světa přírody, přestože mé poznání myslí druhých závisí na mém perceptuálním

poznání pohybů jejich těl. Předpokládat, že mentální stavy mohou být *definovány* pomocí výrazů přejatých výhradně z přírodních věd (jak se kdysi domnívala část behavioristů), však znamená předpokládat, že intencionální je redukovatelné na extenzionální, a taková redukce rozhodně není na obzoru.

To, že poznání obsahů mé vlastní mysli je zvláštní povahy a že tvoří základ veškerého mého poznání, samozřejmě tvoří součást snů karteziánů a empiristů. A něco na tom opravdu je: takový druh poznání je základní v tom, že bez něj bych nevěděl vůbec nic (jakkoli sebepoznání není dostatečnou podmínkou pro získání těch ostatních druhů), a zvláštní v tom, že je neredukovatelně odlišný od těch zbývajících druhů.

Tím, co tyto tři podoby poznání sjednocuje a činí z jejich vzájemné závislosti základ veškerého myšlení, je proces ostenze. Vezměme si případ dvou lidí, kteří oba vládnou rozvinutým jazykem. Jeden z nich na něco ukazuje a ptá se: „Co je to?“ „Kormorán“, odpovídá druhý. Někdy je zapotřebí více otázek a více ukazovacích gest, než si to žák osvojí správně, ale sdílené zobecňovací návyky v podivuhodně mnoha případech zaberou hned na první pokus. Vidíme tu, jak fungují ony tři rozvinuté formy poznání. Žák i učitel oba vědí, co má ten druhý na mysli, přičemž velmi důležitý prvek tohoto porozumění závisí na sdíleném vjemovém stimulu. Ještě důležitější je ale způsob, jakým tento triangulární soubor vztahů vyjevuje základ objektivitu myšlení, jeho schopnost uchopit něco ve veřejném světě. V naší fiktivní situaci oba účastníci již disponují pojmem objektivního obsahu a pravdy; vědí, co je fyzický objekt a co to pro přesvědčení znamená být pravdivé či nepravdivé. Na počátku ostenze však žák nemá k dispozici nic než bezeslovný, bezpojmový stimulus, který má spojit s nějakým pojmem a slovem. Žák má, jak předpokládáme, k dispozici mnoho pojmů; ale který z nich je ten pravý? To může určit jedině jeho učitel. K triangulaci místa distálního stimulu je zapotřebí dvou, a stejně tak k poskytnutí objektivního testu správnosti nebo chyby. Je-li tomu tak, musí tomu tak být od samého začátku, dříve než žák disponuje myšlenkou objektivitu a než se začne učit (prostřednictvím ostenzí, které jsou především způsoby zavádění asociací), co to znamená *soudit*, že je nějaká reakce správná nebo chybná. Možnost myšlení se objevuje jedině v rámci nějaké společnosti. Směrování verbálních (a jiných) reakcí k vnímaným situacím, událostem a objektům skrze pobízení druhých hraje klíčovou roli jak při osvojování si prvního jazyka, tak při učení se druhému jazyku v nepřítomnosti interpreta a bez dvojjazyčného slovníku.

Rozdíl mezi osvojováním si prvního a druhého jazyka je samozřejmě značný. V prvním případě se jedná o první vstup do říše myšlení, ve druhém o to, že někdo, kdo již v této říši zdomácněl, vstupuje do říše myšlení někoho jiného. Oba procesy se však zakládají

na podobných mechanismech a vodítkách. Zmiňovaný kontrast se pak ještě dále zmenší, když si uvědomíme, že v případě dětského adepta ony dvě formy učení splývají. Tím, že dítě vstřebává myšlenku objektivního světa, se zároveň učí komunikovat s druhými, a to vyžaduje vhled do myšlení a záměrů těch druhých.

Proces, v němž se snažíme chápat verbální a neverbální jednání druhých, není omezen na speciální případy učení se prvnímu či dalším jazykům nebo rozšiřování slovní zásoby. Nebo, budeme-li chápat pojem jazyka striktněji než v běžném hovoru, lze říci, že to jsou všechno případy učení se novému jazyku, protože každý přírůstek do naší slovní zásoby nebo její změna zároveň činí náš jazyk jiným, novým. A zaměříme-li se na jemné detaily, pak nenajdeme žádné dva totožné idiolekty a shledáme, že žádný jazyk nevydrží delší dobu beze změn. V roli interpretů tedy neustále (a často automaticky) řešíme právě otázku, co druzí míní svými slovy. Kvůli vzájemné závislosti myšlení a řeči a z dalších zjevných důvodů také neustále zvažujeme, co si druzí myslí, co zamýšlejí a co chtějí. Téměř vždy předpokládáme, že v dané situaci volíme dostatečně správnou interpretační strategii a téměř vždy zvládneme nutné drobné úpravy tak snadno, že si nejsme vědomi žádného duševního úsilí. Jen tu a tam si uvědomíme, že si musíme poradit s tím, že někdo užívá stará známá slova novým způsobem, jen tu a tam dojdeme k závěru, že nějakou gramatickou konstrukci nemůžeme interpretovat rutinně. V takových případech zjišťujeme, že naše interpretační schopnosti procházejí určitým testem. A právě v těchto případech nejlépe vychází najevo příspěvek pohledu první osoby – „já“.

Osoba schopná myslet a vládnoucí rozvinutým pojmovým rejstříkem má k dispozici dva interpretační nástroje, jejichž pomocí může porozumět promluvám a činům druhých: předpoklad přiměřené racionality umožňující toto jednání chápat a znalost toho, jak vnímání poskytuje obsah přesvědčením. V případě řeči to lze ilustrovat velmi snadno a závěry lze aplikovat i na propoziční postoje. Věty, nebo spíš postoje, které jsou jimi vyjadřovány, vděčí za svůj obsah, totiž za svůj význam, dvěma věcem: svým vztahům k jiným větám či postojům a svým přímým či nepřímým vztahům ke světu (ty jsou založeny na vnímání). Interpret tudíž nemůže zcela pominout logické vztahy mezi větami či postoji. Nejde tu přitom o snahu aktérů být konzistentní, ale o to, že jejich řeč a jednání má určitý význam díky své vzájemné souvislosti. Bez dostatečné koherence není možné jejich slovům, přesvědčením, přáním či záměrům připisovat jakékoli propoziční obsahy. Předpoklad interpretky, že ti, které hodlá interpretovat, jsou do určité míry racionální, je tedy vlastně jen podmínkou toho, aby jim vůbec mohla porozumět.

Fundamentální role ostenze při učení se řeči a jejím interpretování zaručuje, že se interpretka nemůže mýlit, když obecně předpokládá, že promluvy mluvčího, které jsou spolehlivě vyvolány zjevnými rysy pozorovatelného světa, jsou pravdivé a vypovídají něco o těchto rysech. Chyby na straně mluvčího či interpreta sice lze očekávat, ale nemohou se stát pravidlem, protože chyby získávají svůj obsah teprve na pozadí pravdivých myšlenek a upřímných promluv. Zásadní rozdíl mezi převládajícími a většinou banálními přesvědčeními či předpoklady, které jsou sice otřepané, ale zato míří správným směrem, a příležitostnými odchylkami, spočívá v tom, že chyby, konfúze a iracionalita mívají zvláštní vysvětlení; správný postup lze naopak, vyjma obtížných případů, očekávat.

Zatím jsem toho ale moc neřekl o poznání obsahů našich vlastních myslí. Jako každé poznání, ani toto nemůže existovat v izolaci od svých sociálních počátků. Existence pojmu já jako nezávislé entity závisí na tom, že si uvědomíme existenci druhých, což se dostavuje zároveň s komunikací. Avšak slovník propozičních postojů se ve stejné míře vztahuje jak na nás samé, tak na druhé, a obsahy takto připsaných postojů jsou navíc vyjádřeny veřejně dostupnými pojmy. Moje myšlenka, že Shakespeare byla žena, je moje, ale myslet si to může každý stejně tak dobře jako já. Co je tedy tak zvláštního na mém poznání své vlastní mysli?

Nejenže vím, co si myslím, nýbrž znám také nekonečně mnoho věcí, které mohu vyjádřit a o nichž – jak také vím – může být přesvědčen někdo druhý, nebo o nich může pochybovat, podívat se nad nimi apod. Jejich seznam je v jistém smyslu stejně tak rozsáhlý jako seznam věcí, které lze v mém jazyce vyjádřit pomocí pojmů, jimiž sám vládnu. Jedná se o propoziční obsahy, z nichž vycházím, když připisuji postoje sobě i druhým. Tento bohatý zásobník pojmových prostředků musím využívat vždy, když interpretuji promluvy nebo činy těch okolo mne. Mluvím-li o „využívání“ těchto prostředků, nechci tím říci, že by to obecně vyžadovalo reflexi nebo nějaké úsilí. Provádíme to bez povšimnutí, automaticky. Mlčky a nevědomky opravuji i vaše přerážení, vynechávky, neúplné gramatické konstrukce či občasné záměny jednoho jména za druhé. Ve většině případů, kdy se ke mně obrácíte, vám rozumím bez prostřednictví nějakého vědomého myšlenkového procesu. Mé rozumění však dokazuje, že nějaký proces, jakkoli neartikulovaný a vzdálený nějakému introspektivnímu pozorování, skutečně proběhl – proces, který si zaslouží jméno interpretace, nebo nějaké příbuzné označení. Je to druh interpretace, v němž bylo vědomé usuzování a explicitní spoléhání se na evidenci a indukci zcela potlačeno.

Interpretace v tomto oslabeném smyslu může být popsána nikoli jako pozorovatelný proces, ale jako přechod od vstupu k výstupu, protože tento přechod je vlastně tentýž jako přechod, k němuž dochází při vědomé interpretaci. Do hry vstupují stejné prvky jako výše:

hledání koherence založené na předpokladu racionality a vnímání vnějších vodítek, které mohou mluvčí i aktér brát na vědomí. Jde mi zde nikoli o detaily tohoto procesu, ale o fakt, který je natolik zjevný, že by mohl uniknout pozornosti: standardy racionality a skutečnosti, o které se opírám, chci-li porozumět druhým, jsou mé vlastní a neexistuje nad nimi žádná vyšší odvolací instance. Tím ovšem nehodlám popřít, že standardy, jimiž disponuji, by neexistovaly, nebýt daného průběhu komunikace a zkušenosti. Stejně tak nepředpokládám, že bych své usuzování nemohl podrobit reflexi a v zájmu větší jasnosti, znalosti a informovanosti se poradit s druhými. Ale pokud vyhledávám informace přímo, pomocí pokusů a pozorování, opět mohu využít vždy jen své vlastní zdroje. Pokud mi jde o to, zda jsou mé normy racionality, z nichž vycházím při pokusu porozumět ostatním, správné, mohu se samozřejmě zeptat Sebastiana, zda jsem tak objektivní či rozumný, jak bych měl být při svém popisu Basilových myšlenek a činů. Ale to, jak porozumím Sebastianově odpovědi, bude opět záviset na mých standardech a metodách. Kromě toho existuje ještě další zjevný příznak neredukovatelné singularity mé přímé obeznamenosti s obsahy své vlastní mysli. Takové poznání je jedinečné v tom smyslu, že není – necháme-li stranou neobvyklé případy – podpořeno pozorováním, evidencí či důvody. To je, alespoň zčásti, dáno tím, že zde interpretace vůbec nepřichází ke slovu. Uplatním-li na své myšlenky tytéž myšlenky uložené v mé zásobárně potenciálních myšlenek, nedostanu nic než tautologie. Takové vědomí sebe sama může nasměrovat pozornost dovnitř a podpořit sebekritiku, ale vést od vhledu k určitému jednání může jediné nepřímo.

Nemyslím si, že jelikož je nejvyšší odvolací soud osobní, jsou mé úsudky nahodilé či subjektivní. Byly totiž utvořeny v sociálním prostředí, které zaručuje objektivitu, ne-li správnost, mých přesvědčení. Intersubjektivita je kořenem objektivty ne kvůli tomu, na čem se lidé shodnou jako na nutně pravdivém, nýbrž protože intersubjektivita závisí na interakci se světem. Přestože své postřehy bychom nemohli porovnávat bez předchozí interakce, nakonec jsou porovnávány jen soukromé postřehy. Právě zde se každá osoba, každá mysl či já, vyjevuje jako součást komunity svobodných já. Kdyby jednotlivci nehráli nepostradatelnou a vposledku nevyhnutelně tvořivou roli posledního soudce, něco takového jako myšlení by nikdy nemohlo existovat.

INTERSUBJEKTIVITA

Dítě týden staré ani hlemýžď nejsou racionální bytosti. Pokud to dítě bude žít dostatečně dlouho, je pravděpodobné, že se racionálním stane, zatímco o hlemýždi to neplatí. Chceme-li, můžeme o tom dítěti rovnou říci, že je racionální bytostí, protože se pravděpodobně racionálním stane, přežije-li, nebo protože patří k druhu s touto schopností. Ať už ale mluvíme jakkoli, pokud se týče racionality, zůstává tu mezi dítětem a hlemýžděm na jedné straně a normální dospělou osobou na straně druhé určitý rozdíl.

Tento rozdíl se týká zastávání propozičních postojů jako přesvědčení, touhy, záměru či studu. Vyvolává to otázku, jak máme rozhodnout, zda nějaká bytost zastává propoziční postoje; možná se shodneme na tom, že hlemýždi je nezastávají, ale co se psy a šimpanzi? Ta otázka není zcela empirická, protože existuje i filosofická otázka, jaká evidence je pro stanovení toho, že nějaká bytost zastává propoziční postoje, relevantní.

Někteří živočichové myslí a usuzují; zvažují, prověřují, odmítají a přijímají hypotézy; jednají na základě důvodů, někdy po úvaze, po předjímaní důsledků a poměrování pravděpodobností; dokáží si, občas z dobrých důvodů, něco přát, v něco doufat nebo něco nenávidět. Navíc také dělají ve svých odhadech chyby, jednají proti svému nejlepšímu úsudku nebo činí závěry na základě nedostatečné evidence. Každý z těchto výkonů, aktivit, činností či chyb dostatečně ukazuje, že takový živočich je racionální, protože být racionálním živočichem znamená právě zastávat propoziční postoje, ať už jsou tyto postoje jakkoli zmatené, protikladné, nesmyslné, neodůvodněné či chybné. V tom podle mne spočívá odpověď.

Otázka zní: kteří živočichové jsou racionální? Samozřejmě nehodlám uvádět výčet jejich názvů, ani názvů jejich druhů či jiných uskupení. Nebudu se pokoušet stanovit, zda jsou delfíni, opice, lidská embrya či politikové racionální, ani zda to, co bere počítačům nárok na racionalitu, je jejich původ. Zajímá mě otázka, co činí nějakého živočicha (nebo, chcete-li, cokoli jiného) racionálním.

Propoziční postoje poskytují zajímavé kritérium racionality, protože se objevují jen v rámci provázaného souboru. Bohatý vzorec přesvědčení, přání a záměrů zjevně pro racionalitu postačuje, ale mohlo by se zdát neúnosně přísné z něj činit její nutnou podmínku. Ve skutečnosti ale taková přísnost spočívá v povaze propozičních postojů, protože zastávat jeden postoj znamená zastávat jejich rozsáhlou sadu. Jedno přesvědčení vyžaduje mnoho přesvědčení, a přesvědčení vyžadují ostatní základní postoje jako záměry a přání a – pokud se nemýlím – dar jazyka. To neznamená, že by neexistovaly hraniční případy. Podstatně

holistická povaha propozičních postojů nicméně činí rozlišení mezi zastáváním nějakých postojů a zastáváním žádných postojů křiklavým.

Vedeme-li to rozlišení takto zřetelně a necháváme-li je záviset na jazyce, vystavujeme se obvinění z antropocentrismu. Taková stížnost je oprávněná, ale neměla by být namířena proti mně. Já pouze popisuji rys jistých pojmů. Ostatně není vůbec překvapivé, že lidský jazyk oplývá prostředky pro odlišování mužů a žen od jiných bytostí, stejně jako se o Eskymácích říká, že disponují slovníkem pro označení rozmanitých druhů sněhu (což je ale dnes pokládáno za mýtus). Spikli jsme se s naším jazykem, abychom z něj, a tím i z nás, učinili něco zvláštního.

Slíbil jsem, že nebudu probírat otázku, zda jsou jednotlivé druhy racionální, ale nebude možné vyhnout se úvahám o činech a schopnostech zvířat, protože tolik diskusí o povaze myšlení se tradičně soustředilo právě na jejich duševní schopnosti. Já osobně považuji tento přístup jen za barvitý (a občas emocionálně zatížený) způsob myšlení o povaze myšlení.⁷²

Norman Malcolm uvádí následující příhodu, která má ukázat, že psi myslí:

Dejme tomu, že můj pes honí sousedovu kočku. Kočka peláší směrem k dubu, ale najednou v posledním okamžiku uhne a ztratí se v koruně nedalekého javoru. Pes si toho manévru nevšimne a když dorazí k dubu, vzepne se na zadních, škrábe kmen, jako by ho chtěl oloupat, a procítěně štěká do větví nad ním. My, kteří pozorujeme celou epizodu z okna, prohodíme: „Myslí si, že ta kočka vyšplhala na ten dub“.⁷³

(Malcolm dodává, že bychom řekli, že ten pes štěká u nesprávného stromu.) Malcolm tvrdí, že ten, kdo by za těchto okolností připsal onomu psu dané přesvědčení, může postupovat – a téměř jistě by postupoval – správně. Mohl by se opřít přesně o ten druh evidence, který je zapotřebí pro opodstatnění takového připsání.

Předložím nyní předběžný argument, který má za úkol Malcolmovo tvrzení zpochybnit. Je zřejmé, že evidence pro psovo „přesvědčení“ závisí na tom, že budeme přesvědčení považovat za něco, co určuje jednání a emocionální odezvu. Z toho, co vidíme,

⁷² Ze svých poznámek zjišťuji, že než jsem napsal tento esej, měl jsem celých deset přednášek, od Valdosty (Georgia) po Auckland, pod názvem ‘Proč zvířata nemohou myslet’. Ten název byl tendenční, protože jsem v těch přednáškách (stejně jako zde) hájil tezi, že myslet mohou jen bytosti vládoucí jazykem. I přesto si ale myslím, že jedině muži a ženy mají jazyk, nebo něco dostatečně podobného jazyku, co nás opravňuje připisovat jim propoziční postoje. Pokud se týče morálního problému, jak se chovat k nýmým stvořením, nevidím žádný důvod být méně hodný na ty bez myšlenek či jazyka, než na ty s ním; naopak.

⁷³ Norman Malcolm, *Thoughtless Brutes*, s. 13.

máme odvodit, že pes chce chytit kočku, že běží daným směrem díky tomuto přání a díky svému přesvědčení o tom, kudy kočka běžela, a že svým štěkáním, škrábáním kůry apod. dává průchod svému zklamání nad tím, že nedokáže za kočkou vyšplhat do koruny stromu. Jednotlivé detaily samozřejmě nemusí být všechny správně. Pointa je však zatím zřejmá: jsme-li oprávněni odvozovat přesvědčení, jsme také oprávněni odvozovat záměry a přání (a možná ještě mnoho dalšího).

Co však říci o psově údajném přesvědčení, že kočka vyšplhala po támhletem dubu? Shodou okolností je ten dub nejstarším stromem v okolí. Myslí si pes, že kočka vyšplhala po nejstarším stromě v okolí? Nebo že ta kočka vyšplhala po stejném stromě, jako když ji honil posledně? Takovým otázkám je těžké dát smysl. Potom ale podle všeho není možné rozlišit mezi naprosto rozdílnými věcmi, o kterých lze říci, že je o nich pes přesvědčen.

Jeden ze způsobů jak rozhodnout, že skutečně připisujeme propoziční postoj, spočívá v tomto: všimneme si, že se věty, jejichž prostřednictvím ono připisování provádíme, mohou změnit z pravdivých na nepravdivé, pokud ve slovech, která určují předmět postoje, nahradíme nějaký referující výraz jiným výrazem, který referuje k téže věci. Přesvědčení, že kočka vyšplhala po támhletem dubu, není tímtéž přesvědčením jako přesvědčení, že kočka vyšplhala po nejstarším stromě v okolí. Užíváme-li slova jako „věří“, „myslí“ a „zamýšlí“, a zároveň upouštíme od rysu sémantické neprůhlednosti, nastává otázka, zda ta slova vůbec užíváme k připisování propozičních postojů. Již dlouho je totiž zřejmé, že sémantická neprůhlednost odlišuje řeč o propozičních postojích od řeči o jiných věcech.

Někdo by mohl navrhnout, že pozice obsazená výrazem „támhletem dub“ ve větě „Pes si myslí, že kočka vyšplhala po támhletem dubu“, je, řečeno s Quinem, transparentní. Správně lze psovo přesvědčení vyjádřit takto (pokračuje jeho návrh): „Pes si myslí, ohledně támhletoho dubu, že po něm vyšplhala kočka“ nebo „O támhletem dubu si pes myslí, že po něm vyšplhala kočka“. Přestože ale obdobné konstrukce mohou připisovatele postoje zbavit nutnosti podat takový popis předmětu, který by nositel přesvědčení přijal, implikují nicméně, že nějaký takový popis skutečně existuje; popisy *de re* určují předmět, který by nositel přesvědčení mohl sám nějak určit. Řečeno pomocí populárního, i když zavádějícího obratu, pes musí věřit o nějak popsaném stromě, že po tomto stromě kočka vyšplhala. Ale jaký druh popisu by se na našeho psa hodil? Může být třeba o nějakém předmětu přesvědčen, že to je strom? To se zdá nemožné, ledaže bychom předpokládali, že pes zastává řadu obecných přesvědčení o stromech: že rostou, že potřebují půdu a vodu, že mají listy nebo jehličí, že hoří. Neexistuje sice žádný pevný seznam věcí, o kterých musí být ten, kdo má pojem stromu, přesvědčen, ale bez přítomnosti mnoha takových obecných přesvědčení bychom neměli

důvod určit nějaké přesvědčení jako přesvědčení o stromě, a tím méně o dubu. A podobné úvahy se vztahují na psovy údajné myšlenky o kočce.

Určovat myšlenky, rozlišovat je nebo popisovat jejich povahu můžeme jedině tehdy, když mohou být umístěny do husté sítě souvisejících přesvědčení. Pokud opravdu můžeme nějakému psovi smysluplně připisovat jednotlivá přesvědčení, musíme být schopni představit si, jak bychom rozhodli, zda zastává mnoho jiných přesvědčení nutných k tomu, abychom mohli dát smysl těm předchozím. Zdá se mi, že ať už začneme kdekoli, velmi brzo narazíme na přesvědčení, u kterých nebudeme s to určit, zda je nějaký pes zastává; tato přesvědčení však budou zároveň takové povahy, že bez nich bude naše první smělé připsání působit pochybným dojmem.

Nejenže každé přesvědčení vyžaduje celý svět dalších přesvědčení, které mu dají obsah a identitu, ale i totožnost každého jiného druhu propozičního postoje závisí na podobném světě přesvědčení. Abych mohl být přesvědčen, že kočka vyšplhala po dubu, musím zastávat mnoho pravdivých přesvědčení o kočkách a stromech, o této kočce a tomto stromě, o umístění, vzhledu a rysech koček a stromů apod.; avšak totéž platí i tehdy, když se ptám, zda kočka vyšplhala na dub, obávám se nebo naopak doufám, že to udělala, přeji si, aby to udělala nebo ji k tomu zamýšlím přimět. Přesvědčení – pravdivé přesvědčení – hraje mezi propozičními postoji klíčovou roli. Proto budu všechny propoziční postoje nazývat myšlenkami.

Jak bylo poznamenáno výše, nemusí existovat žádný pevný seznam přesvědčení, na nichž nějaká jednotlivá myšlenka závisí. Mnoho pravdivých přesvědčení je nicméně nezbytných. Některá z těchto přesvědčení jsou obecná, ale zjevně empirická, například že kočky mohou škrábat a šplhat po stromech. Jiná jsou konkrétní, jako například že kočka, kterou jsme před chvílí viděli utíkat, je stále někde v okolí. Některá jsou logická. Myšlenky, stejně jako propozice, mají logické vztahy. Jelikož identita myšlenky nemůže být odloučena od jejího místa v logické síti jiných myšlenek, nemůže místo v této síti změnit a nestát se tím jinou myšlenkou. Radikální nesoudržnost přesvědčení tudíž není možná. Zastávat určitý propoziční postoj znamená mít do značné míry správnou logiku – v tom smyslu, že náš vzorec přesvědčení je logicky koherentní. To je jeden z důvodů, proč zastávat propoziční postoj znamená být racionální bytostí. Tento závěr se vztahuje i na záměrné jednání. Záměrné je takové jednání, které lze vysvětlit pomocí přesvědčení a přání, jejichž propoziční obsah toto jednání racionalizuje. Podobně emoce, jako například uspokojení z toho, že jsme přestali kouřit, musí být emocí, která je racionální ve světle našich přesvědčení a hodnot.

Tím však samozřejmě nemá být popřena existence iracionálních přesvědčení, činů a emocí. K nějakému činu můžeme mít určité důvody, a přitom můžeme mít ještě lepší důvody k tomu, abychom se ho vyvarovali. Jde tu o to, že možnost iracionality závisí na vysokém stupni racionality. Iracionalita není pouhým nedostatkem rozumu, ale rozpadem rozumu či jeho poruchou.

Předpokládám, že pozorovatel může za příznivých podmínek určit, jaká přesvědčení, přání a záměry nějaká osoba má. Právě o tento předpoklad jsem se opíral, když jsem zdůrazňoval, že nemůže-li nějaká bytost mluvit, není zřejmé, zda lze v popisu jejích údajných přesvědčení a jiných postojů zachovat intenzionalitu. Stejně tak jsem vznášel pochybnost o tom, že by bez přítomnosti řeči vůbec mohly existovat přiměřené důvody pro připisování obecných přesvědčení, které potřebujeme, abychom dali nějaké myšlenky smysl. Aniž bych teď dále obhajoval předpoklad, že můžeme poznat myšli druhých, odliším tento předpoklad od některých silnějších předpokladů. Tvrdíme-li pouze, že pozorovatel může za příznivých podmínek určit, co si myslí někdo druhý, ještě to neznamena, že přijímáme verifikacionismus, třeba jen vzhledem k myšlenkám. Předpoklad pozorovatelnosti totiž neimplikuje, že je možné explicitně stanovit, jaký druh evidence je nutný nebo dostačující pro stanovení přítomnosti určité myšlenky – netvrdí se tu, že by se myšlení dalo pomocí definice nějak redukovat na něco jiného. A předpoklad pozorovatelnosti neimplikuje ani to, že přítomnost myšlení lze stanovit jedinečně pozorováním. Naopak, je zjevné, že lidé za normálních okolností i bez pozorování vědí, o čem jsou přesvědčeni, co chtějí a co zamýšlejí.

Předpoklad pozorovatelnosti nevede ani k behaviorismu. Propoziční postoje mohou být odhaleny pozorovatelem, který pozoruje pouze chování, a přesto nejsou tyto postoje žádným způsobem redukovatelné na chování. Lze říci jen to, že existují pojmová spojení mezi postoji a chováním, které za předpokladu dostatečné informovanosti o skutečném a potenciálním chování dovolují správně usuzovat na postoje.

Z toho, co bylo řečeno o závislosti přesvědčení na dalších přesvědčeních a jiných propozičních postojů na přesvědčeních, je zřejmé, že máme-li opodstatněně připsat určitou myšlenku, musíme být svědky velmi komplexního vzorce chování. Anebo, přesněji řečeno, musí existovat dobrý důvod pro přesvědčení o přítomnosti takového komplexního vzorce chování. A pokud na takový komplexní vzorec jednání skutečně nenarazíme, nenarazili jsme ani na myšlení.

Podle mého názoru je takový vzorec přítomen jen v případě, že daný protagonista vládne jazykem. Pokud je tomu tak, Malcolm připisoval svému psovi myšlení oprávněně, jen pokud byl na základě spolehlivé evidence přesvědčen, že jeho pes vládne nějakým jazykem.

Názor, že myšlení – přesvědčení, přání, úmysl apod. – vyžaduje jazyk, je kontroverzní, ale jistě ne nový. Verzi teze, kterou chci podpořit, je třeba odlišit od různých příbuzných verzí. Nevěřím třeba, že lze myšlení redukovat na jazykovou aktivitu. Nevidím nic věrohodného na představě, že myšlenky mohou být nomologicky ztotožněny či usouvztažněny s jevy popsateľnými fyzikálně či neurologicky. Stejně tak nevidím důvod tvrdit, že to, co nemůžeme vyslovit, nemůžeme ani myslet. Nehájím tedy názor, že existence každé myšlenky závisí na existenci určité věty, která tu myšlenku vyjadřuje. Tvrdím spíš to, že nějaká bytost nemůže mít myšlenky, nemá-li jazyk. Aby byla myslící, racionální bytostí, musí být tato bytost schopna vyjádřit mnoho myšlenek – a především, musí být schopna interpretovat slova a myšlenky druhých.

Jak jsem již poznamenal, toto se tvrdilo často; ale na základě jakých důvodů? Vezmeme-li v úvahu rozšířenost tohoto názoru, od racionalistů k americkým pragmatistům a dále k současným analytickým filosofům, je s podivem, jak málo argumentů pro něj bylo předloženo. Zatím jsem poukázal na pochybnou uplatnitelnost intenzionálního testu v případě němých zvířat, a na požadavek, že má-li být přítomno myšlení, musí tu být bohatá zásobárna obecných (a pravdivých) přesvědčení. Tyto úvahy ukazují směrem, kde se nachází jazyk, ale nevydají na důkaz toho, že jazyk je k myšlení nutný. Takové úvahy ve skutečnosti naznačují spíš jen to, že bez jazyka pravděpodobně nemůže existovat příliš myšlenek.

Proti závislosti myšlení na jazyku zjevně svědčí to, že dokážeme vysvětlovat, a někdy i předpovídat chování živočichů nenadaných jazykem, a to tak, že jim připisujeme přesvědčení, přání a úmysly. Tato metoda funguje u psů a žab stejně dobře jako u lidí. A lze dodat, že pro vysvětlování zvířecího jednání nemáme žádný alternativní obecný a praktický rámec. Nevydají tato fakta na *oprávnění* aplikace této metody?⁷⁴

Nepochybně ano. V určitém smyslu však přesto i nadále platí, že by bylo chybou učinit závěr, že němí živočichové (= živočichové neschopní interpretovat nebo zapojit se do jazykové komunikace) zastávají propoziční postoje. K nahlédnutí tohoto faktu postačí uvědomit si následující: někdo nemusí mít lepší či jiné vysvětlení pohybů střely naváděné infračerveným zářením, než předpoklad, že ta střela chtěla zničit nějaké letadlo, a věřila, že toho může docílit pozorovaným pohybem. Tento neinformovaný pozorovatel je oprávněn dané střele připisovat přání a přesvědčení; v tom by se však mýlil. Já toho vím víc než on – ne protože bych třeba věděl, jak je ta střela navržena, nýbrž protože vím, že se pohybuje určitým pohybem proto, že byla navržena a zkonstruována lidmi, a ti měli právě ta přání a

⁷⁴ Toto pojetí navrhuje Jonathan Bennett, *Linguistic Behavior*.

přesvědčení, která můj nevědomý přítel připsal té střele. Mé vysvětlení, jakkoli stále zůstává teleologické a závislé na existenci propozičních postojů, je lepší, protože střele nepřipisuje schopnost bohaté škály druhů chování, kterým musí disponovat myslící bytost.

Případ bytostí bez jazyka se liší od případu střely ve dvou ohledech. Za prvé, mnoho zvířat se co do škály druhů chování mnohem více podobá lidem než střelám. A za druhé, často nemáme lepší způsob vysvětlení jejich chování než ten, že jim připíšeme určité propoziční postoje. K dokázání své teze tedy potřebuji ukázat, co nutného pro myšlení je dodáváno jazykem. Pokud totiž taková nutná podmínka existuje, můžeme chování nejazykových bytostí i nadále vysvětlovat tak, že jim budeme připisovat propoziční postoje, zatímco však budeme na druhou stranu připouštět, že takové bytosti ve skutečnosti propoziční postoje nezastávají. Budeme nuceni přiznat, že uplatňujeme druh vysvětlení, který je mnohem silnější, než vyžaduje pozorované chování, a že toto chování nemá dostatečně jemné charakteristiky, aby si takové vysvětlení vyžádalo.

Ve zbývajících částech tohoto eseje stanovím jednu podmínku myšlení, kterou podle mne může poskytnout jedině jazyk, a uvedu úvahy na podporu svého pojetí. Ačkoli tyto úvahy předložím ve formě argumentu, bude zjevné, že mé vyvozování lze na několika místech napadnout.

Můj „argument“ má dva kroky. Myslím, že se mi podařilo ukázat, že tím jediným, co propoziční postoje vyžadují, je podloží přesvědčení, takže se zaměřím na podmínky přesvědčení. Bez přesvědčení by neexistovaly žádné jiné propoziční postoje, a tudíž ani racionalita, jak jsem ji charakterizoval.

Za prvé, tvrdím, že k tomu, abychom měli přesvědčení, musíme nutně mít pojem přesvědčení.

Za druhé, abychom měli pojem přesvědčení, musíme mít jazyk.

V článku zmiňovaném výše činí Malcolm podobné rozlišení, o jaké jde i mně, totiž rozlišení mezi tím, že někdo má nějaké přesvědčení, a tím, že někdo má pojem přesvědčení. Používá však jinou terminologii. Já jsem užíval slovo „myšlení“ pro všechny propoziční postoje. Malcolm omezuje uplatnění slova „myšlení“ na vyšší stupeň myšlení. Podle něho může pes věřit, že kočka vyšplhala na dub, ale nemůže mít myšlenku, že kočka vyšplhala na dub. To druhé, nikoli to první, vyžaduje jazyk, tvrdí Malcolm. Malcolm toto rozlišení činí, když říká, že nějaká bytost myslí (věří), že *p*, jen tehdy, pokud si je vědoma, že *p*, ale má myšlenku, že *p*, jen pokud si je vědoma, že si je vědoma, že *p*. To se blíží tomu rozlišení, o

teré mi jde, a sice rozlišení mezi přesvědčením, že *p*, a přesvědčením, že jsme přesvědčeni, že *p*. To druhé je přesvědčení o přesvědčení, a tudíž vyžaduje pojem přesvědčení. Pro hrubé srovnání: Malcolm tvrdí, že jazyk vede dělicí čáru mezi bytostmi, které jen myslí, a bytostmi, které mají pojem myšlení; já tvrdím, že k myšlení už je třeba mít pojem myšlení, takže jazyk je vyžadován v obou případech.

Donald Weiss s Malcolmem nesouhlasí: myslí si, že vědomí je možné smysluplně přisuzovat bytostem bez jazyka.⁷⁵ Protože by se jeho příklad podle mě mohl setkat se souhlasnou reakcí u jiných, budu ho nejprve parafrázovat a potom z něj delší kus ocituji. Následuje příběh. Arthur není pes, ale, řekněme, superpes z jiné planety. Arthur přiletí (bez doprovodu) na zem a usadí se tady. Nestýká se s jinými bytostmi, ani žádné nezná – je pozorován skrze jednostranná zrcadla. Nedisponuje žádným jazykem. Podle Weisse nabudeme přesvědčení, že má reflektující inteligenci, když se staneme svědky následující scény:

Jednoho dne Arthur najde kus blyštivého kovu, dá ho na oheň a zkusí jej vykovat – zjistí ale, že není o nic víc kujný než za studena. Zkusí to tedy znovu, pomaleji a metodičtěji – ale opět se stejným výsledkem. Pravidelnost, na níž Arthur věřil (septáme si mezi sebou), není zcela univerzální. Arthur objevil případ, který se neshoduje s obecným pravidlem.

Arthur začne vzrušeně pochodovat po své jeskyni. Náhle si sedne; stejně tak náhle se zase zvedne; přechází tam a nazpátek. Opět si sedne, ale tentokrát zůstane sedět. Patnáct minut uběhne a on nehne ani brvou; jeho oči mají nepřítomný výraz. Pak zničehonic vyskočí a začne do ohně přikládat velké množství dřeva ... Pak vloží svůj nový kus kovu do ohně znovu a za chvíli jej vytáhne. Opět se jej pokusí vykovat – a tentokrát se setká s úspěchem. Zjevně uspokojen ... si pak začne poklidně připravovat oběd.⁷⁶

Weiss tvrdí, že nyní máme silný důkaz toho, že Arthur reflektoval svá vlastní přesvědčení; zvláště velký dojem na něj činí fakt, že Arthur v reakci na svůj stav rozčarování nehnutě sedí s rozevřenýma očima, a pak se doslova vymrští, aby provedl to, v čem spočívá řešení jeho problému.⁷⁷

Pominu kruhový slovník, kterým Weiss popisuje Arthurovy pohyby, protože Weiss podle mě štěká u správného stromu: je důležité, abychom byli schopni popsat Arthura jako

⁷⁵ Donald Weiss, Professor Malcolm on Animal Intelligence.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 91 n.

⁷⁷ *Ibid.*

překvapeného. Podle mého názoru je jasné, že je-li překvapen, má reflektivní myšlenky – a samozřejmě i přesvědčení.

To však neznamena, že veškeré myšlení je uvědomělé nebo že kdykoli myslíme, že *p*, musíme si být vědomi, že *p*, nebo věřit, že věříme, že *p*, nebo myslet, že myslíme, že *p*.

Tvrdím spíš toto: aby někdo vůbec měl propoziční postoje, nutně musí mít pojem přesvědčení čili zastávat přesvědčení o určitém přesvědčení. Ale co je potřeba k tomu, aby měl někdo pojem přesvědčení? Zde se obrátím na pomoc k jevu překvapení, protože si myslím, že překvapení pojem přesvědčení vyžaduje.

Dejme tomu, že věřím, že mám v kapse minci. Obrátím však kapsu a žádnou minci nenajdu. Jsem překvapený. Je dostatečně jasné, že bych nemohl být překvapený (i když bych mohl být zaražený), kdybych vůbec nezastával určitá přesvědčení. A možná je stejně tak jasné, že zastávat nějaké přesvědčení – alespoň toho druhu, jaký jsem zvolil ve svém příkladu – zahrnuje možnost překvapení. Věřím-li, že mám v kapse minci, může se stát něco, co můj názor změní. Překvapení však vyžaduje ještě další krok. Nestačí jen to, že nejprve věřím, že mám v kapse minci, a když pak tu kapsu obrátím, už tomu věřit nebudu. Přesvědčení vyžaduje, abych si byl vědom kontrastu mezi tím, čemu jsem věřil dřív, a tím, čemu věřím nyní. Toto vědomí je však přesvědčením o přesvědčení: jsem-li překvapen, pak mezi jinými věcmi začnu věřit, že moje původní přesvědčení bylo nepravdivé. Nepotřebuji trvat na tom, že každý případ překvapení zahrnuje přesvědčení, že nějaké dřívější přesvědčení bylo nepravdivé (i když k takovému názoru inklinuji). Rozhodně však tvrdím, že kdybychom se nestávali obětmi překvapení, která zahrnují přesvědčení o správnosti našich vlastních přesvědčení, nemohli bychom ani disponovat rámcovou výbavou těch přesvědčení, která jsou nutná pro existenci jakýchkoli přesvědčení vůbec. Překvapení ohledně určitých věcí je nutnou a dostačující podmínkou myšlení obecně. Tím je uzavřena první část mého „argumentu“.

Obsah pojmu přesvědčení tkví převážně v tom, že je to pojem stavu organismu, který může být pravdivý nebo nepravdivý, správný nebo nesprávný. Mít pojem přesvědčení tudíž znamená mít pojem objektivní pravdy. Věřím-li, že mám v kapse minci, pak buď mám pravdu, nebo se mýlím; a pravdu mám jedině v případě, že mám v kapse minci. Pokud překvapeně zjistím, že v kapse žádnou minci nemám, začnu věřit, že mé předchozí přesvědčení neodpovídalo stavu mých financí. Disponuji myšlenkou objektivní reality, která je nezávislá na mém přesvědčení.

Nějaká bytost může komplexním způsobem interagovat se světem, aniž by uvažovala propozice. Může rozlišovat barvy, chuti, zvuky a tvary. Může se učit, tj. měnit své chování takovými způsoby, které vedou k zachování jejího života nebo ke zvýšení jejího příjmu

potravy. Může „zobecnovat“ v tom smyslu, že reaguje na nové podněty stejně, jako reagovala na dřívější podněty. A přesto nic z toho, lhostejno jak úspěšné to (podle mne) bude, neukazuje, že by ta bytost vládla kontrastem mezi obsahem přesvědčení a realitou – kontrastem, jež si přesvědčení vyžaduje.

Co by však *dokázalo*, že ta bytost tímto kontrastem vládne? Jazyková komunikace k tomu zjevně postačí. Abych rozuměl slovům druhé osoby, musím být s to myslet na stejné věci jako ona; musím sdílet její svět. Nemusím s ní ve všem souhlasit, ale k tomu, abych mohl nesouhlasit, musíme uvažovat tytéž propozice, které mají tentýž předmět, a podléhají témuž pojmu pravdy. Komunikace závisí na tom, že každý její účastník má pojem sdíleného, intersubjektivního světa, a správně si myslí, že jej mají i ostatní. Ale pojem intersubjektivního světa je pojmem objektivního světa – světa, jehož se mohou týkat přesvědčení každého účastníka komunikace.

Tvrdím tedy, že pojem intersubjektivní pravdy postačuje jako báze pro přesvědčení, a tudíž i pro myšlení obecně. A snad je dostatečně věrohodný i názor, že disponování pojmem intersubjektivní pravdy závisí na komunikaci v plném jazykovém smyslu. Abych však mohl svůj „argument“ uzavřít, musel bych ukázat, že *jediný* způsob, jak lze přijít k rozlišení mezi přesvědčením a pravdou, vede skrze osvojení si pojmu intersubjektivní pravdy. Přiznávám, že nevím, jak to ukázat. Ale na druhou stranu nemám ani představu, jak jinak bychom se mohli pojmu objektivní pravdy dobrat. Namísto argumentu pro zmiňovaný krok nabízím následující analogii.

Kdybych byl připevněn k zemi, nemohl bych žádným způsobem určit vzdálenost mezi sebou a mnoha předměty. Věděl bych pouze to, že se nacházejí na určité přímce vedoucí ode mne k nim. Mohl bych s těmi předměty úspěšně interagovat, ale nemohl bych nijak dát obsah otázce, kde se nacházejí. Nejsem-li k zemi připevněn, mohu volně triangulovat. Povědomí o objektivitě je výsledkem jiného druhu triangulace, který vyžaduje dvě bytosti. Každá reaguje na určitý předmět, avšak tím, co dává oběma z nich pojem objektivního stavu věcí, je základna vybudovaná mezi těmito bytostmi prostřednictvím jazyka. Už jen fakt, že ty bytosti sdílejí pojem pravdy, dává smysl tvrzení, že mají určitá přesvědčení, že jsou schopny připsat objektům místo ve veřejném světě.

Závěrem těchto úvah je to, že racionalita je sociální rys. Projevuje se jen u komunikujících bytostí.

...mínit něco je, jako když se jde někomu vstříc
(Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, § 457)

Kolik kompetentních mluvčích musí existovat, abychom o někom mohli prohlásit, že mluví nebo rozumí jazyku? Jelikož je tahle záležitost v moci klikatých cest evoluce, nevím, jak odpovědět; možná je potřeba celý zástup lidí. Avšak jako filosofové si můžeme tuto otázku položit teoretičtější způsobem. V tomto eseji se zaměřím na roli – principiální roli – druhé osoby. Možná bych měl dodat, že mi nejde o gramatickou druhou osobu, o „vy“ nebo „ty“, „tú“ nebo „vosotros“; budu hovořit o skutečných druhých lidech, ne o výrazech, jimiž je oslovujeme.

Jazyk lze nahlížet jako komplexní abstraktní předmět, definovaný tak, že se udá konečný seznam výrazů (slov), pravidel pro sestavování smysluplných zřetězení výrazů (vět) a sémantická interpretace smysluplných výrazů založená na sémantických vlastnostech jednotlivých slov. V tomto eseji se však nebudu zabývat detaily toho, jak bychom měli takové předměty popisovat nebo definovat.

Nahlížen tímto způsobem je jazyk abstraktní v tom zjevném smyslu, že ho nelze pozorovat, je neměnný a jeho komponenty jsou rovněž nepozorovatelné a neměnné. Chceme-li, mohou být výrazy brány za akustické nebo dvou-dimenzionální geometrické tvary, které mohou příležitostně tvořit skutečné promluvy či zápisy. Výrazy samotné by nicméně zůstaly abstraktní a jejich existence nezávislá na exemplifikaci.⁷⁸ Funkce, které interpretují některé výrazy tím, že jim přiřazují předměty či třídy předmětů, jsou samozřejmě také abstraktní. Jediné konkrétní jednotliviny, které vstupují do charakterizace jazyka, jsou některé z předmětů, které jsou přiřazeny určitým výrazům (například vztahem pojmenování nebo, v dalším stupni, Tarského vztahem splňování).

Nad abstraktní povahou jazyka se nemusíme pozastavovat. Pojem jazyka je povýtce stejného druhu jako jméno, predikát, věta, reference, význam, a na těchto pojmech také závisí. Jsou to teoretické pojmy – a předměty, na něž se tyto pojmy vztahují, jsou abstraktní

⁷⁸ Výrazy mohou být chápány jako třídy promluv či zápisů, abychom vzali podobně abstraktní entity. Bereme-li ale výrazy za třídy promluv či zápisů, všechny nepromluvené a nezapsané výrazy, a tudíž všechny výrazy neužívaných jazyků, budou identické. V některých případech to má překérní důsledky. (Viz W. V. Quine a Nelson Goodman, *Steps toward a Constructive Nominalism*.) Pro naše účely bude lépe pokládat výrazy za tvary, tj. vlastnosti, které promluvy a zápisy mohou mít.

předměty. K tomu, abychom užívali jazyk nebo si jej osvojili, je nepotřebujeme; když si osvojujeme svůj první jazyk, tak nám zjevně nejsou k dispozici. Tyto pojmy však potřebujeme tehdy, když hovoříme o řečovém jednání. Filozofové, psychologové a lingvisté tyto teoretické termíny potřebují, chtějí-li popisovat verbální činnosti, uvažovat o nich a vysvětlovat je. My ostatní máme také občas příležitost mluvit o mluvení, nebo psát o psaní, takže tyto teoretické pojmy nacházejí své místo i ve volnějším neformálních „teoriích“, které si všichni o jazyce utváříme. Ve skutečnosti dokonce všichni hovoříme o jazyku, nebo o jazycích, natolik svobodně, že máme sklony zapomínat, že ve světě žádné takové věci nejsou. Jsou v něm jen lidé a jejich rozmanité psané a akustické výtvoř. Na tento fakt, který je sám o sobě dost zřejmý, lze nicméně snadno zapomenout, a jeho důsledky nejsou všeobecně přijímány.

Jedním z rysů pojmu jazyka, jak jsem jej popsal, je tedy to, že musí existovat nekonečně mnoho „jazyků“, jimiž nikdo nikdy nemluvil a nikdy ani nepromluví. Říci, že někdo mluví určitým jazykem, řekněme francouzsky, znamená jednoduše říci, že jeho či její datovatelné promluvy a zápisy jsou instancemi francouzských výrazů. Aby byla nějaká promluva nebo zápis instancí francouzské věty, musí ztělesňovat francouzskou větu, tj. mít jeden z tvarů definovaných jako francouzská věta; a ta promluva musí mít také sémantické rysy, které definice francouzštiny onomu útvaru připisuje. (Jiné, pravděpodobně neužívané jazyky totožným tvarům připsají jiné sémantické rysy.) Existence francouzského jazyka nezávisí na tom, že jím někdo mluví, stejně jako existence tvarů nezávisí na existenci předmětů těchto tvarů.⁷⁹

Z toho plyne, že žádný konkrétní jazyk nemůže převyšovat postavení ostatních abstraktních pojmů; jako logikové jej můžeme studovat jako jeden příklad formálního vzorce z mnoha. Takový výzkum se v mnoha směrech vyplatí, ale nemá vztah k našemu běžnému zájmu o porozumění řeči druhých nebo o to, abychom se naopak my naučili být srozumitelní pro ně. Naš praktický zájem o jazykové jevy spočívá oproti čistě teoretickému zájmu v tomto: chceme rozumět skutečným promluvám druhých a chceme, aby zas jim byly srozumitelné naše vlastní promluvy. Co má s tímto zájmem společného jazyk?

Odpověď je, že jedině s pomocí pojmů jako slovo a věta můžeme podat systematický popis jazykových aspektů jazykového jednání a schopností. Nemohli bychom například říci, co jsme se naučili, když jsme se naučili, že „demain“ znamená ve francouzštině zítra, kdybychom nemohli mluvit o slovech – těch záhadných abstraktních (akustických) tvarech,

⁷⁹ Tento pojem jazyka se v podstatě shoduje s tím, který navrhl David Lewis ve svém článku *Languages and Language*.

kteřé promluvy slova „demain“ sdílí. Kdyby nebylo možné odkazovat na slova a věty, neexistoval by žádný jednoduchý způsob, jak specifikovat, které promluvy jsou promluvami vět, a tudíž promluvami srozumitelnými.

Základní smysl pojmu jazyka a jeho doprovodných pojmů (pojmu predikátu, věty a reference) tedy spočívá v tom, že nám umožňuje podat koherentní popis chování mluvčích a toho, jaké znalosti mluvčím a těm, kdo je interpretují, umožňují zapojit se do komunikace. Tím nechci tvrdit, že mluvčí a ti, kdo jim rozumějí, musí sami být schopni takové popisy svých schopností a svého jednání poskytnout. Pro ilustraci: kompetentní mluvčí jazyka (a kompetentní interpret) zná pravdivostní podmínky neomezeně velkého množství vět. Většina mluvčích angličtiny ví, že promluva věty „Montreal je v Kanadě“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když Montreal je v Kanadě – a obdobně u bezpočtu dalších vět. Mluvčí nepotřebuje vtělit tuto znalost do slov. Avšak *my* nemůžeme popsat celek těchto znalostí, jimiž disponuje mluvčí nebo interpret daného jazyka, bez toho, že bychom měli teorii – teorii pravdy nebo něco na ten způsob –, která je součástí popisu angličtiny. (Tento popis toho, co zná anglický mluvčí, nemusí být podán v angličtině, a pokud opravdu není, nezní to celé tak triviálně.)

Vraťme se nyní k výchozí otázce: kolik mluvčích nebo interpretů nějakého jazyka je třeba k tomu, aby existoval alespoň jeden mluvčí? Začnu s jednou zjevnou potíží. Aby někdo mluvil nějakým jazykem, jeho promluvy musejí být slučitelné s definicí nějakého jazyka. Potíž je ale v tom, že promluva je konečný počet, zatímco definice jazyka připisuje významy nekonečnému počtu vět. Bude tudíž existovat nekonečně mnoho různých jazyků, které jsou slučitelné se všemi skutečnými promluvami mluvčího, ale liší se s ohledem na neužívané věty. Co činí z daného mluvčího mluvčího jednoho z těchto jazyků, a nikoli jiného? A tento problém se může ještě prohloubit. I kdyby totiž mluvčí měl (*per impossibile*) užít každou větu nějakého konkrétního jazyka, bude přesto i nadále mnoho dalších jazyků konzistentních s veškerým jeho jednáním a jeho vnitřními stavy. To tvrdí Quine a já s ním souhlasím.

Fakt, že veškerá veřejně dostupná evidence, která se týká mluvčího nebo skupiny mluvčích (i kdybychom si představovali, že vyčerpává veškerou možnou takovou evidenci), může být slučitelná s mnoha různými jazyky (ve smyslu „jazyka“, který jsme dočasně stanovili výše), by nás ještě sám o sobě neměl znepokojovat. Můžeme se totiž shodnout na tom, že postačí vědět, že mluvčí mluví nějakým z množiny empiricky ekvivalentních jazyků, pokud ovšem empirická omezení tuto množinu jasně definují. Můžeme tedy prostě nazývat jakýkoli jazyk v této množině „tím pravým jazykem“ mluvčího.⁸⁰ Tato strategie vyhovuje pro

⁸⁰ Nepokládám existenci empiricky ekvivalentních jazyků (tj. jazyků ve stejné míře slučitelných s veškerou možnou empirickou evidencí) za větší hrozbu pro reálnost či objektivitu správné interpretace promluv a jejich

empiricky ekvivalentní jazyky, pokud to bereme tak, že příslušná evidence obsahuje promluvu každé věty, která podle nás náleží k danému jazyku. Taková evidence ale samozřejmě nikdy není dostupná. Vždy proto bude existovat nekonečně mnoho jazyků slučitelných se všemi skutečnými promluvami mluvčího, z nichž žádný nebude „tím pravým“ jazykem, jímž mluvčí mluví.

Tento problém lze převést i do časového modu a zaměřit jej na interpreta. Pokud jako interpret nevíte, jak bude mluvčí pokračovat, nevíte ani to, jakým jazykem mluví – bez ohledu na to, kolik toho doposud řekla. Nepomůže ani poukaz na to, že mluvčí se zatím chovala dle očekávání, že chodila do stejné školy jako vy nebo že je součástí stejné kultury či komunity, neboť ta otázka se netýká minulosti, ale budoucnosti. Nemůžeme se odvolávat ani na myšlenku, že mluvčí si osvojila množinu konvencí (jakých konvencí?) nebo že se naučila souboru pravidel (jakých pravidel?). Pojmy konvencí a pravidel, ani pojem jazyka nelze použít k tomu, aby opodstatnily nebo vysvětlily jazykové jednání; tyto pojmy mohou být přinejlepším jen nápomocny při popisu (tj. definování) jazykového jednání.

Přestože tato obtíž možná trápila Wittgensteina a jistě trápila Kripka,⁸¹ lze se s ní podle mne poměrně snadno vypořádat. Čím déle úspěšně interpretujeme nějakou mluvčí jakožto hovořící určitým jazykem, tím větší je naše oprávněná důvěra v to, že ta mluvčí tím jazykem opravdu hovoří – tj. že bude i nadále jako hovořící tímto jazykem interpretovatelná. Naše ustalující se očekávání jsou opodstatněná do té míry, do jaké je takovými činí naše evidence a běžná indukce. Tato očekávání mají převážně podmíněnou povahu. Obvykle sice nevíme, co kdo řekne, ale jsme připraveni interpretovat jakoukoli z velkého množství věcí, které nějaká osoba může vyslovit. Naše dispozice interpretovat a mluvčího dispozice pokračovat jistými způsoby nejsou obskurní ani záhadné: jsou to skutečné rysy mozku a svalů. Je samozřejmé, že naše přesvědčení týkající se toho, co je pravdivé o někom druhém, a tudíž naše očekávání ohledně toho, co daná osoba míní tím, co říká nebo co by mohla říkat, mohou snadno být mylná. Domnívám se, že taková přesvědčení skutečně často mylná jsou. Ale ještě mnohem častěji jsou správná, a věci, v nichž se nemýlíme, nám obvykle umožňují opravit naše porozumění promluvě, která nepatří k jazyku, o němž jsme si mysleli, že se jím hovoří. Pokud správně určíme, co má někdo na mysli, a tedy i to, co by mínil nekonečně mnoha věcmi, které nyní neříká, správně tím určujeme i „ten pravý“ jazyk, jímž hovoří.

doprovodných mentálních stavů, než je hrozivá existence různých stupnic pro měření teplot či délek pro realnost či objektivitu teploty či délky. (Viz Esej 5.)

⁸¹ Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*.

Tato velmi neúplná odpověď na otázku, jaké má interpret důvody domnívat se, že mluvčí mluví jedním jazykem a ne jiným (který je ve stejné míře slučitelný s pozorovaným řečovým chováním), nijak zásadně nezávisí na detailech našeho vysvětlení úspěšné interpretace. Pointou té odpovědi je to, že neexistují *dvě* otázky, jedna po důvodech pro přesvědčení, že mluvčí mluví jedním jazykem a ne jiným, a druhá po tom, jak si běžně utváříme očekávání. Ta první otázka je prostě zvláštním případem té druhé.

Existuje však ještě jeden aspekt interpretace, který je vzhledem k tomu, o co zde běží, klíčový: interpret (správně) interpretuje promluvu mluvčího jen tehdy, pokud ví, že mluvčí zamýšlí, aby interpret jeho promluvě připsal jisté pravdivostní podmínky.⁸² Úplné rozvedení této teze by vyžadovalo vysvětlení představy „připisování pravdivostních podmínek“ promluvě, a rozumět této představě v relevantních ohledech je nepochybně neméně obtížné než rozumět samotnému pojmu významu. Mým úkolem zde ale není tento problém vyřešit, nýbrž jen podtrhnout centrální roli intence v komunikaci. Pokud bychom si spolu s Gricem byli jisti tím, že má-li mluvčí něco mýnit, musí zamýšlet u posluchače nebo posluchačů vyvolat jistý účinek, pak by nám již jen to možná plně postačovalo. Vyplývalo by z toho totiž, že jazyk je sociální do té míry, že vyžaduje existenci alespoň dvou lidí (neboť lze ukázat, že nelze zamýšlet vyvolat účinek u specifické druhé osoby, pokud tato osoba neexistuje). Zde se touto přímočarou a svůdnou cestou nevydám. Lze nicméně prohlásit, že pokud je komunikace úspěšná, mluvčí musí mít nějaké úmysly, a tudíž *pokud* je úspěšná komunikace nezbytná pro to, aby bylo možno něco mýnit, pak jsou tyto úmysly nezbytné i pro toto mínění samotné. Přítomnost úmyslů je důležitá, protože dává obsah připsání chyby. Umožňuje totiž diskrepanci mezi úmyslem a jeho naplněním. Úmysl, stejně jako přesvědčení či očekávání, nevyžaduje pozornost či reflexi, a k úmyslům obvykle nedospíváme prostřednictvím vědomého usuzování. Úmysly nejsou za normálních okolností doprovázeny žádnými speciálními pocity a k poznání svých vlastních úmyslů (obvykle) nedospíváme inferenčně nebo pomocí pozorování. Avšak úmysl má neomezeně velký dosah, protože úmysly závisejí na přesvědčení, že skutečně lze udělat to, co zamýšlíme, a to zas vyžaduje, abychom věřili, že zamýšlenému činu nic nezabraňuje. Úmysl má tedy podle všeho právě ty vlastnosti, které

⁸² Tato formulace je zjevně neadekvátní. Lze ji vylepšit dodáním Gricovy podmínky, že mluvčí zamýšlí, aby interpret dospěl ke správným pravdivostním podmínkám tak, že rozpozná mluvčího záměr být takto interpretován. Nechci zde však dokazovat předpoklad, že poznání pravdivostních podmínek je pro interpretaci postačující.

potřebujeme k tomu, abychom dali smysl představě, že mluvčí nepokračoval stejným způsobem jako v minulosti.⁸³

Pojetí, které jsem právě načrtl, hovoří jen o interpretaci, takže spíš předpokládá sociální prostředí, než by pro ně poskytovalo argumenty. Na tomto místě bude nicméně prospěšné uvážit jisté aspekty pojetí, které podle mne Kripke připisuje Wittgensteinovi. (Pro účely výkladu je budu nazývat Kripkovým pojetím. Kripke ve skutečnosti neříká jasně, že je přijímá; a nejsem si jistý, že je to Wittgensteinovo pojetí. Možná to tedy není ničí pojetí.) Kripke se soustředí na myšlenku řízení se pravidly. Podle této myšlenky mluvit nějakým jazykem znamená řídit se určitými pravidly. Pravidla specifikují, co znamená pokračovat „stejným způsobem“ – například jak používat nějaké slovo. Neexistuje nicméně žádný vnitřní mentální akt či proces „uchopování“ pravidla či „řízení se“ jím, takže žádné zkoumání nebo znalost toho, co se nachází uvnitř mluvčí, neodhalí, zda užívá jeden soubor pravidel nebo druhý. Interpreti jednoduše soudí, že mluvčí se řídí tímtež pravidlem jako oni, pokud ta mluvčí pokračuje stejně, jako by pokračovali oni. Vyjádřeno s ohledem na mínění: soudíme, že mluvčí míní to, co bychom mínili i my, kdybychom užili tatáž slova – pokud ta mluvčí pokračuje tak, jak bychom pokračovali také.⁸⁴

Měli bychom si však položit otázku, nakolik je běžný pojem řízení se pravidlem vhodný pro popisování toho, v čem spočívá mluvení jazykem. Hovoříme-li o pravidlech jazyka, máme obvykle na mysli (zobecněné a idealizované) popisy skutečné praxe, které pocházejí od gramatiků či lingvistů, nebo předpisy, kterými se máme podle gramatiků řídit. Pravidla mohou podpořit učení se jazyku, ale jejich pomoc lze využívat pouze při osvojování si druhého jazyka. Učíme-li se tomu, jak používat slova, ve většině případů to děláme bez toho, že bychom se explicitně učili jakýmkoli pravidlům.⁸⁵ Wittgenstein samozřejmě vykládá mínění něčeho velmi podobně jako provádění nějaké procedury, jako třeba sčítání v aritmetice. Mezi oběma případy však existuje jasný rozdíl, a ten vysvětluje, proč za

⁸³ V podstatě k totožným závěrům ohledně úmyslu dospěl Crispin Wright, když se – stejně jako já – pokoušel vyvrátit Kripkův názor, že z Wittgensteinova pojetí významu lze vyvodit v podstatě neřešitelný „skeptický paradox“. Viz Crispin Wright, *Kripke's Account of the Argument against Private Language*.

⁸⁴ „...co mám na mysli, když říkám, že učitel soudí, že v určitých případech musí žák dát „správnou“ odpověď? Mám tím na mysli to, že učitel soudí, že žák dal stejnou odpověď, jakou by dal on sám ... pokud v dostatečně mnoho konkrétních příkladech Jonesovy sklony souhlasí s těmi Smithovými, Smith usoudí, že Jones se skutečně řídí daným pravidlem (Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, s. 90 n.). Následující pasáž z Wittgensteina může tuto interpretaci podpořit: „člověk se podle nějakého ukazatele řídí jen potud, pokud existuje nějaký stabilní způsob použití, určitý návyk ... Je to, čemu říkáme „řídí se pravidlem“, něco, co by mohl udělat také jenom *jediný* člověk jenom *jednou* v životě? ... Řídit se pravidlem, učinit sdělení, dát rozkaz, hrát šachy jsou *návyky* (zvyklosti, instituce)“ (*Filosofická zkoumání*, §§ 198, 199). Pominul jsem zde jeden velmi důležitý aspekt Kripkovy diskuse, totiž jeho tvrzení, že Wittgensteinovo „řešení“ problému významu je „skeptické“.

⁸⁵ Mělo by být zjevné, že tvrzení, že existují internalizovaná či geneticky předávaná pravidla *gramatiky*, zde není relevantní; Wittgensteinova a Kripkova „pravidla“ se týkají toho, co znamenají slova jednotlivých jazyků.

normálních okolností užíváme slovo „pravidlo“ v jednom případě, a nikoli v tom druhém. V případě sčítání totiž existuje explicitní procedura, jejímž prostřednictvím lze dospět k odpovědi; můžeme se ji naučit a popisovat ji, a nazývat tuto proceduru nebo její popis pravidlem je přiměřené. Při mluvení za normálních okolností ale žádnou proceduru neprovádíme – při běžném hovoření nic neodpovídá sčítání sloupce čísel. Pokud tedy pojem řízení se pravidlem není zcela vhodný k tomu, aby popsal, jak můžeme něco minit, když něco vyslovíme, je pak také otázkou, zda bychom měli bez dalšího přijmout myšlenku, že mínění něčeho vyžaduje (a nejen občas zahrnuje) nějakou konvenci, návyk či instituci – přestože souhlasíme, že užívání jazyka vyžaduje sociální prostředí.⁸⁶

Důležitější otázka se pak týká myšlenky, že jazyková komunikace vyžaduje, aby mluvčí pokračoval stejným způsobem jako ostatní – že k mínění něčeho jazykem je třeba minit tutéž věc týmiž slovy jako ostatní. Výše podaný výklad druhu očekávání, která musí být naplněna, má-li jedna osoba rozumět druhé, nenaznačoval, že by tito lidé museli mluvit tímtež jazykem. A není jasné, proč by to mělo být nutné. Je možné, že by jazyk nikdy nevznikl, pokud by nemohl záviset na přirozeném sklonu živočichů napodobovat jeden druhého. Může tomu tak být, i když o tom mám pochybnosti; ale zajisté by tomu mohlo být i jinak. Kdybychom vy a já byli jedinými mluvčími na světě, a vy jste hovořil jazykem Šerpů a já anglicky, mohli bychom si navzájem rozumět, přestože bychom se řídili odlišnými „pravidly“ (vykazovali odlišné pravidelnosti). Záleželo by samozřejmě především na tom, aby každý z nás poskytl tomu druhému něco, čemu lze jako jazyku rozumět. Tento záměr mluvčí musejí mít; avšak naplnění tohoto záměru, jakkoli může vyžadovat jistou míru toho, co ten druhý vnímá jako konzistenci, nezahrnuje ještě proto řízení se sdílenými pravidly či konvencemi. Může dokonce dojít k tomu, že vzhledem k odlišnostem v našich hlasivkách nebudeme schopni vydávat tytéž zvuky, a tudíž nebudeme moci mluvit stejným jazykem. Neznám žádný argument, který by ukázal, že za takových podmínek by komunikace nemohla nastat. A tak zatímco může být pravda, že mluvení jazykem vyžaduje, aby existoval interpret, neplyne z toho ještě, že víc než jedna osoba musí mluvit stejným jazykem. To je příznivá okolnost, protože máme-li být v otázce povahy jazyka přesní, pak je pravděpodobné, že žádní dva lidé ve skutečnosti nemluví tímtež jazykem. Číním tedy závěr, že Kripkovo kritérium pro

⁸⁶ Svou skepsi ohledně explanační hodnoty pojmů řízení se pravidlem a konvence při zkoumání jazyka jsem na větším prostoru vyjádřil v článku *Communication and Convention*, eseji 18 ve svazku *Inquiries into Truth and Interpretation*.

hovoření stejným jazykem nemůže být správné; hovoření jazykem nemůže záviset na hovoření jako někdo druhý (nebo jako mnozí jiní).⁸⁷

Předpokládejme tedy, že test hovoření jazykem bude modifikován tak, aby vyhovoval následujícímu: hovoření jazykem, řekneme nyní, nezávisí na tom, že dva či více mluvčích hovoří tímtež způsobem, nýbrž vyžaduje pouze, aby se každý mluvčí záměrně stal srozumitelným pro druhého (mluvčí musí „pokračovat“ více či méně tak, jak druhý očekává, nebo přinejmenším tak, aby ho druhý dokázal interpretovat).

Toto je zajisté nutná podmínka pro úspěšnou *komunikaci*. Avšak proč je to podmínka, která musí být splněna, aby vůbec někdo mluvil jazykem? Proč by někdo nemohl pokračovat stejným způsobem – splňovat všechny podmínky pro to, aby byl *interpretovatelný* – a nebýt přitom skutečně interpretován?⁸⁸

Je pravda, že naše evidence, že někdo mluví určitým jazykem, je převážně založena na faktu, že pokračuje tak, jak by podle našeho očekávání měl pokračovat mluvčí onoho jazyka. Existují samozřejmě mnohé jiné druhy evidence: mluvčího oděv, jeho společnost, jeho umístění na této planetě. To vše mohou být klíče k jeho jazyku. Přesto se můžeme shodnout na tom, že detailní určení musí nakonec záviset na podrobnostech řečového chování. Potíž je ale v tom, že naše původní otázka se netýkala ani podmínek komunikace, ani otázky, jakou evidenci může někdo mít pro to, že někdo druhý mluví určitým jazykem; šlo o to, proč jediný nebo první jazyk nějakého mluvčího nemůže být soukromý.

Naše diskuse vedla k modifikaci, nebo spíš k osvětlení pojmu soukromého jazyka: podle mne je jím míněn nikoli jazyk, kterým mluví pouze jedna osoba, ale jazyk, jemuž pouze jedna osoba rozumí. Otázkou nyní je, proč by jazyk, jemuž by rozuměla jen jedna osoba, nemohl existovat.⁸⁹ Odpověď, kterou Wittgenstein podle všeho nabízí v pasáži v záhlaví

⁸⁷ Moje matka, jak už to milující matky dělají, si vedla záznamy o jazyku, kterým jsem mluvil ve svých třech letech. Zajisté to nebyl jazyk, jímž by mluvili ostatní v naší rodině – nebo, domnívám se, kdokoli jiný, jak si představuji. Ona ale správně tvrdí, že mi rozuměla a já rozuměl jí. Kromě toho, pro lidi, kteří neumí nebo nechtějí mluvit nebo psát francouzsky, je běžné odpovídat na dopisy napsané ve francouzštině anglicky.

V článku *A Nice Derangement of Epitaphs* dokazují, že komunikace nevyžaduje sdílení jazyků. Totéž stanovisko zastává i Noam Chomsky, *Language and Problems of Knowledge*, s. 36–37. Pro obsáhlejší zpracování této látky, přímo zaměřené na Kripku, viz Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*, s. 223–237.

⁸⁸ Kripke podle všeho připouští, že o Robinsonovi Crusoeovi bychom mohli soudit, že mluví jazykem, pokud by mohl být začleněn do společnosti, i když ve skutečnosti (nikdy?) není v sociálním prostředí. I přesto by ale musela existovat společnost (nebo alespoň druhá osoba), která by legitimně posoudila, zda Robinson Crusoe něco svými zvuky míní. Chomsky se domnívá, že Kripke tím, že připouští případ Robinsona Crusoea, protřečí své hlavní tezi. Možná ano; já si však myslím, že se Chomsky mylí, když se domnívá, že je čistý případ Robinsona Crusoea možný. Čistým případem mám na mysli Robinsona Crusoea, který nikdy nekomunikoval s druhými.

⁸⁹ Může samozřejmě existovat „jazyk“, jemuž rozumí jen jedna osoba, například tajný kód používaný v deníku. Otázkou je, zda může být soukromý první jazyk.

tohoto eseje, zní: bez interpreta nelze opodstatnit tvrzení, že mluvčí udělal chybu – že nepokračoval stejným způsobem.

Když jsme ale odstranili podmínku, že mluvčí musí pokračovat tak jako interpret (či druzí), nezničili jsme zároveň nepředvídavě i veškerou možnost charakterizování jazykové chyby? Pokud neexistuje žádná sociální praxe, s níž bychom porovnali mluvčího jednání, nebude pak, jak poznamenává Wittgenstein, všechno, co mluvčí řekne, v souladu s nějakým pravidlem (tj. v souladu s nějakým jazykem)? Pokud řečové jednání druhých neposkytuje pro mluvčího normu, co ji pak může poskytnout? Odpověď zní, že „normu“ poskytuje záměr mluvčího být interpretován jistým způsobem; mluvčí nedostojí svému záměru, pokud nedokáže mluvit takovým způsobem, aby mu bylo rozuměno tak, jak zamýšlel. Za běžných okolností mluvčí ví, že má největší šanci, aby mu bylo rozuměno, pokud mluví tak jako jeho posluchači. Bude tedy zamýšlet mluvit tak, jak si myslí, že budou mluvit oni. Potom ovšem pokud nebude mluvit jako druzí, neuskuteční jeden ze svých záměrů. Tento jednoduchý fakt podle mého názoru pomáhá vysvětlit, proč mnozí filosofové svázali význam promluv mluvčího s tím, co týmiž slovy míní druzí (ať už slovo „druzí“ odkazuje k jazykové komunitě, expertům nebo elitě toho či onoho druhu⁹⁰). V mém pojetí toto spojení není nezbytné ani přímé; dostává se ke slovu jen tehdy, když mluvčí zamýšlí být interpretován jako (jistí) druzí. Chybí-li tento záměr, správné rozumění mluvčímu není ovlivněno jazykovým územ za hranicemi okruhu, který mluvčí hodlá oslovit. (Neúspěšný záměr mluvit „správně“ nemá vliv na to, co mluvčí míní, pokud zároveň nezmaří záměr být určitým způsobem interpretován.⁹¹)

Pokud jsou tyto úvahy správné, pak ukazují, že existuje slabší a věrohodnější alternativa ke Kripkovu navrhovanému výkladu předpokladů toho, aby někdo tím, co říká, něco mínil. Kripkův výklad totiž zakládá test toho, zda mluvčí něco míní, na faktu, že jedná stejně jako ostatní. Totéž rozlišení mezi tím, že si někdo myslí, že něco míní, a tím, že to skutečně míní, však může být vedeno i s poukazem na úspěch mluvčího záměru být interpretován určitým způsobem. Oba tyto způsoby, jak ono rozlišení vést, závisí na sociálním prostředí, ale ten druhý způsob klade na mluvčího jiné požadavky.⁹²

⁹⁰ Příklady viz Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*; Tyler Burge, *Individualism and the Mental*; Michael Dummett, *The Social Character of Meaning*, in: *Truth and Other Enigmas*, a *A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, in: Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*.

⁹¹ Tento problém je probírán i v Eseji 2.

⁹² Zde je třeba upozornit na jeden fakt, který jsem do svého výkladu nezačlenil. Pokud mluvčí není interpretován tak, jak zamýšlí, neuskuteční svůj záměr. Bylo by však nesprávné říci, že takové selhání je třeba chápat tak, že mluvčí svým slovům nedokázal dát význam, který měl podle jeho záměru interpret zachytit. Tento druhý typ selhání závisí (způsoby, které běžný úzus nemusí definitivně stanovit) na takových otázkách, jako zda je mluvčího přesvědčení, že by ho jeho interpret mohl nebo měl interpretovat tak, jak zamýšlel, oprávněné.

Ukázali jsme tedy, že nemůže existovat soukromý jazyk? To jistě ne. Předpokládáme-li, že Kripkův návrh je správný, pak je pravda, že jeden způsob rozlišování mezi tím, že si myslíme, že něco míníme, a tím, že to skutečně míníme, vyžaduje, aby byl jazyk veřejný; totéž pak lze říci i v případě mnou navrhované alternativy. Nebylo však řečeno nic, co by definitivně ukázalo, že onu distinkci nelze načrtnout nějakým jiným způsobem, který by nezávisel na sociálním okolí.

Máme-li ustavit zásadně veřejnou povahu jazyka, potřebujeme zcela odlišný druh argumentu. Ve zbytku tohoto eseje takový argument navrhu – argument, který se vztahuje nejen na řeč, ale také na přesvědčení, záměr a ostatní propoziční postoje. Argument, který následuje, se sice neodvíjí od skeptických pochybností, na něž se hledá odpověď, avšak ústí v něco, co možná je Wittgensteinův závěr: jazyk je nutně sociální záležitost.

Uvažme nejprve primitivní situaci, v níž se někdo učí. Někáká bytost je učena, nebo každopádně se učí, reagovat specifickým způsobem na nějaký stimulus nebo třídu stimulů. Pes slyší zvonek a dostává potravu; časem sliní už jen když uslyší zvonek. Dítě si něco mumlá, a když vydá zvuk jako „stůl“ v nepopíratelné přítomnosti stolu, je odměněno; proces je opakován a dítě časem říká „stůl“ v přítomnosti stolů. V tomto procesu hraje klíčovou úlohu fenomén zobecňování, vnímané podobnosti. Jedno zazvonění zvonku je dostatečně podobné druhému na to, aby v psu vyvolalo podobnou reakci, stejně jako je jedno podání jídla dostatečně podobné druhému na to, aby vyvolalo slinění. Kdybychom v genech neměli nějaké takové rozlišovací mechanismy, žádnou řeč bychom si nemohli osvojit. Totéž platí u dítěte: jeho stimuly můžeme utřídit podle podobnosti reakcí, které tyto stimuly u dítěte vyvolávají.⁹³

Vypadá to jednoduše, ale, jak si povšimli psychologové, je tu určitý problém se stimulem. Proč bychom měli v případě psa říci, že stimulem je zazvonění zvonku? Proč by jím nemohla být vibrace vzduchu v okolí psových uší – nebo třeba stimulace jeho nervových zakončení? Kdyby se vzduch rozvibroval stejným způsobem jako při zazvonění zvonku, psu reakci by to zajisté nijak neovlivnilo. A pokud by byla správným způsobem podrážděna ta správná nervová zakončení, stále by nenastala žádná změna. Pokud bychom si museli vybrat, zdá se, že vlastně nejlepším kandidátem na označení stimulus má proximální příčina chování, protože čím více je nějaká událost kauzálně vzdálena od toho, kdo ji vnímá, tím větší je pravděpodobnost, že dojde k přerušení kauzálního řetězce. Proč neříci totéž o dítěti? Proč

⁹³ Nic zde přitom nezávisí na amatérské psychologii zahrnující mumlání, rozlišovací ohodnocení nebo preverbální indukci. Záleží jediné na faktu, že nějakým způsobem dochází k zobecňování, a to podobně u odlišných lidí.

neřící, že nereaguje na stoly, ale na vzorce svých povrchových stimulací, když tyto vzorce stimulace vždy vedou k dané reakci, zatímco stoly jen za příznivých podmínek?

Čím lze vysvětlit fakt, že se zdá tak přirozené říci, že pes reaguje na zvonek a dítě na stoly? Nám se to zdá přirozené, protože to *je* přirozené – pro nás. Pes a dítě reagují podobnými způsoby na jisté stimuly, a právě to děláme i my. My pokládáme za přirozené zařadit do jedné skupiny různá psova slinění; a události ve světě, jichž si snadno všímáme a řadíme je do jedné skupiny a jež jsou kauzálně spjaty s psovými chováním, jsou zazvonění zvonku. U dítěte zas považujeme za podobná zamumlání slova „stůl“; a předměty ve světě, které přirozeně dáváme dohromady a které tato zamumlání doprovázejí, tvoří třídu stolů. Akustické a vizuální vzorce, které se šíří svými rychlostmi mezi zvonkem a psíma ušima, mezi stoly a očima dítěte, nemůžeme snadno pozorovat; a i kdybychom mohli, měli bychom možná s určováním toho, co je činí podobnými, dost práce. (Ledaže bychom samozřejmě podváděli: jsou to vzorce charakteristické pro zvonící zvonky a viděné stoly.) Nepozorujeme ani stimulaci nervových zakončení u druhých lidí a zvířat, a i kdybychom to dokázali, možná bychom shledali nemožným popsat nekruhovým způsobem, co činí ty vzorce od pokusu k pokusu relevantně podobnými. Tento problém by se velmi blížil (neřešitelnému) problému definování stolů a zvonění zvonku pomocí smyslových dat – aniž by přitom byly stoly či zvonky zmíněny.

Na scéně jsou teď nikoli dva, ale tři vzorce podobnosti. Dítě pokládá stoly za podobné; my pokládáme stoly za podobné; a za podobné pokládáme také reakce dítěte v přítomnosti stolů. Najednou má smysl, že nazýváme reakce dítěte v přítomnosti stolů podobnými. Za předpokladu těchto tří vzorců odezvy skutečně můžeme určit místo stimulu, který vyvolává reakce dítěte. Relevantními stimuly jsou předměty či události, které přirozeně pokládáme za podobné (stoly) a kterých se týkají reakce dítěte, jež také pokládáme za podobné. Je to druh triangulace: jedna přímka vede od dítěte ve směru stolu, druhá od nás ve směru stolu, třetí přímka vede mezi námi a dítětem. Tam, kde se protínají přímky od dítěte ke stolu a od nás ke stolu, je umístěn „ten pravý“ stimulus. Na pozadí našeho pohledu na dítě a na svět tak můžeme určit „tu pravou“ příčinu reakcí dítěte. Je to společná příčina naší reakce a reakce dítěte.⁹⁴

Bylo již řečeno dost na to, aby bylo možné dát smysl myšlence, že nějaký stimulus má objektivní umístění ve společném prostoru; avšak nic v tomto obraze neukazuje, že touto

⁹⁴ Metafora triangulace je uvedena v Eseji 7. Myšlenka „společné příčiny“ je rozvedena v eseji 10. To, že myšlení je sociálním jevem, je zdůrazněno v *Thought and Talk*, eseji 11 ve svazku *Inquiries into Truth and Interpretation* a v Eseji 7 v tomto svazku.

myšlenkou disponujeme my, pozorovatelé, nebo že jí disponují zkoumané subjekty, pes a dítě. Jsme jí ale již nablízku. Pokud mám totiž pravdu, pak výše popsany druh triangulace sice pro ustavení toho, že nějaká bytost má pojem určitého předmětu nebo druhu předmětu, nepostačuje, je ale přesto nutný, má-li vůbec existovat odpověď na otázku, na co se její pojmy vztahují. Uvažujeme-li jednotlivou bytost samu o sobě, pak její odpovědi, lhostejno jak komplexní, nemohou ukázat, že reaguje (nebo myslí) na události v určité vzdálenosti, a ne třeba na události na její pokožce. Solipsistický svět může mít libovolnou velikost; z pohledu solipsisty totiž nemá žádnou velikost – není to svět.

Měl bych zdůraznit, že problémem zde není verifikace toho, na jaké předměty či události bytost reaguje; jde o to, že bez druhé bytosti, která by reagovala na tu první, nelze na tuto otázku vůbec odpovědět. A nelze-li na tuto otázku odpovědět, pak nelze odpovědět ani na otázku, jakým jazykem ta bytost mluví. Označit jazyk jako ten, jímž se mluví, totiž vyžaduje, aby promluvy byly spárovány s předměty a událostmi ve světě (a nikoli, až na výjimky, s událostmi na povrchu pokožky). Jako předstupeň k odpovědi na naši výchozí otázku tedy můžeme prohlásit, že dříve, než někdo může mluvit jazykem, musí tu být druhá bytost, s níž bude mluvčí interagovat. To samosebou nestačí, protože pouhá interakce ještě neukazuje, jakou roli pro zúčastněné bytosti hraje. Nelze-li říci, že zúčastněné bytosti reagují na interakci, neexistuje žádný způsob, jímž by *ony* mohly kognitivně využít trojsměrného vztahu, který propůjčuje obsah *naší* myšlenky, že reagují na jednu věc a ne na druhou.

To je podle mne část toho, co je zapotřebí k odpovědi. Bytosti, které reagují jedna na druhou, si musí být této interakce vědomé. Dítě, učící se slovu „stůl“, si již ve skutečnosti všimlo, že reakce učitele jsou podobné (odměna), když jsou podobné jeho vlastní reakce (zamumlání slova „stůl“). Učitel vede dítě k podobným reakcím na to, co (on sám) vnímá jako podobné stimuly. Aby to fungovalo, vrozené podobnostní reakce dítěte a učitele – to, co oba přirozeně řadí k sobě – musí být velmi podobné; jinak bude dítě reagovat na to, co učitel pokládá za podobné stimuly, způsoby, které učitel podobnými neshledá. Podmínkou toho, aby se někdo stal mluvčím, je existence druhých, kteří jsou mu dostatečně podobní.

Zatím jsem nepodal explicitní výklad pojmů přesvědčení a záměru, které jsou pro hovoření jazykem zjevně klíčové. Ani mě však nenapadne, abych se pokoušel tyto pojmy uvést poukazem na *ony* jednoduché podmiňovací situace, které jsem právě popisoval; pojem myšlení není redukovatelný na nic jiného, a už vůbec ne na tyto jednoduché pojmy. Snažil jsem se jen ukázat, že interakce mezi podobnými bytostmi je nutnou podmínkou pro mluvení jazykem.

Nyní se pokusím sloučit své dva závěry dohromady. Zaprvé, je-li někdo mluvčím nějakého jazyka, musí existovat druhá vnímající bytost, jejíž vrozené podobnostní reakce jsou dostatečně podobné těm jeho, aby mohly poskytnout odpověď na otázku, co je stimulem, na který mluvčí reaguje. A za druhé, jsou-li mluvčího odpovědi jazykové, musí být vědomě a záměrně reakcemi na specifické stimuly. Mluvčí musí mít pojem stimulu – zvonku nebo stůlů. Jelikož je zvonek nebo stůl určován pouze průsečíkem dvou (či více) množin podobnostních reakcí (přímek myšlení, dalo by se skoro říci), mít pojem stolu či zvonku znamená rozeznat existenci trojúhelníku, jehož jeden vrchol tvoříme my sami, druhý bytost nám podobná a třetí předmět (stůl či zvonek) umístěný v prostoru, který je takto učiněn společným.

Jediným způsobem, jak poznat, že druhý vrchol trojúhelníku – druhá bytost nebo osoba – reaguje na stejný předmět jako my, je poznat, že ten druhý má na mysli tentýž předmět. Potom ale tato druhá osoba musí rovněž vědět, že ta první osoba tvoří vrchol téhož trojúhelníku, jehož jiný vrchol tvoří právě ona. Aby o sobě dva lidé mohli vzájemně vědět, že jsou v takovémto vztahu, čili že jsou v takovémto vztahu jejich myšlenky, musí spolu komunikovat. Každý z nich musí mluvit s tím druhým a ten druhý mu musí rozumět. Jak jsem už řekl, nemusí týmiž slovy mluvit totéž, ale každý z nich musí být interpretem toho druhého.

Chvatné poznámky dvou posledních odstavců jen naznačují, jaký druh práce by byl nutný k tomu, aby bylo možno podat výklad smysluplné řeči. Ale o takový výklad mi tu nešlo; chtěl jsem jen najít argument, proč první jazyk nemůže být soukromý.

Onen argument ukazuje, že něčí první jazyk soukromý být nemůže, tj. nemůže mu rozumět pouze jedna bytost, a do této míry je v souhlasu s Kripkovým Wittgensteinem. Avšak daný argument se vydává jinou cestou a dává sociálnímu aspektu jazyka jinou příchuť. Kripke se opírá o druhou osobu, o nějakou komunitu, která ztělesňuje běžnou praxi, kterou pak může mluvčí sdílet. Můj argument oproti tomu nevyžaduje (i když samozřejmě připouští) sdílenou praxi, nýbrž závisí na interakci alespoň dvou mluvčích-interpretů. Mám-li totiž pravdu, bez interakce s druhou osobou by se nedalo říci, o čem mluvčí mluvil nebo na co myslel. Neexistovala by žádná opora pro tvrzení, že by mohl umístit předměty v objektivním prostoru a čase.

Úvahy, které jsem předložil, se nevztahují jen na jazyk; ve stejné míře se vztahují i na myšlení obecně. Přesvědčení, záměr a ostatní propoziční postoje jsou všechny sociální v tom, že jsou to stavy, v nichž by se žádná osoba nemohla nacházet, pokud by neměla pojem intersubjektivní pravdy. A tento pojem nelze mít bez sdílení, a to vědomého sdílení, světa a způsobu myšlení o světě s někým druhým.

Podle Bible tu slovo bylo od samého počátku. Zdá se však věrohodnější, že slova a myšlenky se objevily spíš v nedávné minulosti. A přesto, co to znamená říci, že se nějaký aspekt světa „zrodil“?

Zrod dává smysl jen jako nahlížení z jistého úhlu pohledu, zevnitř nějaké množiny pojmů. Je-li jednou dán *naš* soubor pojmů, lze navrhnout, že odlišné pojmy byly instanciovány v různých obdobích. Pojmy kvantové fyziky našly uplatnění velmi záhy, pojmy různých prvků byly instanciovány během delšího následujícího období. Pojem života pak byl instanciován zcela nedávno a pojmům myšlení a jazyka se dostalo ztělesnění jen před pár okamžiky, s příchodem vyšších savců. To neznamena, že se změnily zákony fyziky. Znamená to, že k tomu, abychom popsali a vysvětlili myšlení, potřebujeme pojmy, které nemohou být definovány slovníkem fyziky (nebo kterékoli jiné přírodní vědy). Zrod je tedy zjevně relativní k množině pojmů. Pojmy samotné jsou samozřejmě abstrakce, a tudíž mimo čas, ale může se stát, že jisté pojmy jsou instanciovány až postupem času. Není třeba zmiňovat, že vesmír je vůči našim pojmům indiferentní. Nám samotným ale na instanciaci pojmů, na nichž závisí pojem myšlení, velmi záleží: pojmů přesvědčení, přání, záměru, záměrného jednání, paměti, vnímání a všech ostatních lidských postojů a atributů.

Nejdřív řeknu něco o tom, proč je podle mne tak těžké snažit se říci něco o zrodu myšlení. Důvodem je to, že chceme-li hovořit o – vzájemně provázaném – myšlení, zdůvodněném jednání, věření nebo pochybování, a chceme-li to všechno popisovat, musíme mít mnoho pojmů. V tom spočívá *holismus mentálního*, vzájemná závislost různých aspektů mentálnosti. Zdá se, že v rámci jakékoli dimenze mentálnosti, jako třeba přesvědčení, není možné zvolit atomistický přístup, protože není možné dát smysl myšlence, že by někdo měl jen jedno nebo dvě přesvědčení. Přesvědčení se nevyskytují nezávisle na sobě. Přesvědčení je určováno a tvořeno (mezi jinými faktory) vztahem k jiným přesvědčením. Věřím-li, že vidím kočku, musím zároveň věřit i mnoha jiným věcem: musím vědět, co je kočka, co je vidění, a především musím mít povědomí o možnosti svého omylu, jakkoli je nepravděpodobná. Někteří autoři předpokládají, že pes může mít izolované přesvědčení, mně se ale z uvedených důvodů zdá, že psi nemají přesvědčení ani žádné jiné propoziční postoje. Psi netvoří soudy.

Důvodem, proč pes ani žádný jiný tvor nemůže mít jen jediné přesvědčení, třeba že vidí kočku, je ten, že přesvědčení je určeno tím, čemu volně říkáme *propoziční obsah*. Takže k tomu, aby měl někdo přesvědčení o kočce, musí ovládat pojmy, které jsou v tomto soudu nebo přesvědčení zahrnuty. Tvor má pojem kočky nejen díky tomu, že dokáže odlišit kočky

od jiných věcí ve svém okolí. Myši dokážou kočky velmi dobře odlišit od stromů, lvů a hadů. Ale být schopen rozlišit kočky není totéž jako mít pojem kočky. Pojem kočky má někdo jen v tom případě, že mu dává smysl myšlenka *chybného uplatnění* tohoto pojmu, tedy přesvědčení nebo soudu, že kočkou je něco, co jí ve skutečnosti není. K tomu, abyste mohli mít pojem kočky, musíte mít pojem zvířete nebo přinejmenším přetrvávajícího fyzického předmětu, pojem předmětu, který se určitými způsoby pohybuje, něčeho, co se může volně přemísťovat ve svém okolí, něčeho, co vnímá. Neexistuje žádný pevný seznam věcí, které musíte o kočkovitosti znát, nebo které si s kočkovitostí musíte spojovat, ale pokud nemáte o tom, co je kočka, mnoho přesvědčení, nemáte pojem kočky.

Díky faktu, že přesvědčení jsou individuována a určována svými vztahy k jiným přesvědčením, musí mít každý velké množství přesvědčení, má-li mít vůbec jaké. Přesvědčení podporují jedno druhé a dávají si navzájem obsah. Přesvědčení také mají logické vztahy jedno k druhému. Výsledkem je, že nejsou-li něčí přesvědčení alespoň zhruba navzájem konzistentní, obsahy přesvědčení nelze určit. Určitý stupeň racionality a konzistence je proto podmínkou pro zastávání přesvědčení.

Tím nemá být řečeno, že každý je dokonale racionální; kdokoli z nás je schopný udělat chybu v logice nebo zastávat přesvědčení, která nejsou navzájem konzistentní. (Frege i Quine napsali knihy založené na nekonzistentní logice.) Existuje však mez toho, jak dalece může být někdo nekonzistentní, a přitom být stále pokládán za nositele jasně definovaných postojů. Má-li být nějakému přesvědčení přiznán jasný obsah, musí mít co dělat s dalšími přesvědčeními, s nimiž je konzistentní. Inkonzistence (nebo jiné formy iracionality) může nastat jedině uvnitř prostoru důvodů; inkonzistence je odchylkou od racionality, nikoli její pouhou absencí.

Trvám tedy na tom, že kdokoli, kdo má mít jakékoli pojmy, musí disponovat plně rozvinutou množinou pojmů základních. A to jsem stupeň závislosti mezi přesvědčeními sotva začal vykreslovat. Kromě logických vztahů totiž existují i vztahy evidenční podpory. Jen málo přesvědčení může být definováno s odkazem na svůj empirický obsah. Přesvědčení o nějaké faktické záležitosti však musí podporovat pravdivost jiných přesvědčení; takové vztahy evidenční nebo induktivní podpory jsou pro identitu mnoha přesvědčení nezbytné.

Vedle vztahů mezi přesvědčeními existují i vztahy mezi přesvědčeními na jedné straně a hodnotícími postoji na straně druhé. Lze pochybovat, zda bychom přiznali přesvědčení bytosti, která by zároveň neměla přání, protože zásadním rysem přesvědčení je to, že ovlivňují jednání a jsou tímto jednáním dokládána. Hodnotící postoje, včetně přání, záměrů, morálních přesvědčení, názorů na povinnosti a závazků, jsou také propoziční postoje. To není vždy zjevné z gramatiky výrazů, kterými takové postoje připisujeme. Říkáme třeba, že někdo

chce jablko. Řekne-li někdo, „Chci jablko“, může to sice být nezdvořilé, ale v každém případě je možné se zeptat, „A na co ho chceš?“ Nemá smysl říci, „Prostě to jablko chci a nemám pro to žádný důvod a nechci s ním nic dělat“. Mohu odpovědět, „Dobře, máš ho mít. Je támhle na stromě. Co ještě chceš?“ Na to lze odpovědět, „Chci ho do ruky; nebo do košíku; nebo oddělené od stromu a v mém žaludku apod.“ Touhy a přání jsou nasměrovány k propozičním postojům. Chceme, *aby* byla pravda, že držíme jablko v dlani nebo že ho můžeme začít jíst. Podobně je to se záměry. Ten, kdo zamýšlí jít do opery, zamýšlí, aby se stalo skutečností, že je v opeře.

Přesvědčení a touhy se spolčují, aby zapříčinily, zracionalizovaly a objasnily záměrné jednání. Záměrně jednáme z nějakých důvodů a naše důvody vždy obsahují jak hodnoty tak přesvědčení. Nejednali bychom, kdybychom nedoufali, že dosáhneme nějaké hodnoty nebo cíle (nebo že se vyhneme nějakému zlu), a kdybychom nevěřili, že postup našeho jednání je způsobem, jak tohoto cíle dosáhnout. Jeden ze způsobů, jak systematizovat vztahy mezi přesvědčeními, touhami a jednáním, představuje teorie rozhodování. Dosahuje toho tím, že druhům interakce lidských přesvědčení a přání přiřazuje sice komplexní, ale přesto jasně definovaný vzorec. Teorie rozhodování je často zesměšňována jako falešný popis toho, jak lidé skutečně jednají; zkoumané osoby byly například velmi důmyslně mateny, aby učinily řadu voleb, které podle této teorie nejsou konzistentní. Jako popis skutečného jednání působí teorie rozhodování nemístně z toho důvodu, že neexistuje zcela uspokojivý způsob, jak ji testovat; test totiž vždy závisí na tom, jakým konkrétním způsobem teorii empiricky aplikujeme. Teorie rozhodování přesto odpovídá našim intuicím o tom, jak jsou činěna skutečná rozhodnutí. Tato teorie vlastně představuje běžný aparát pro vysvětlování záměrného jednání. My všichni totiž, ať už na to myslíme nebo ne, činíme svá rozhodnutí na základě toho, jakou váhu přikládáme různým možným výsledkům našeho jednání, a toho, za jak pravděpodobné pokládáme, že ten či onen způsob jednání k těmto výsledkům povede. Tomu, proč někdo jedná tak, jak jedná, rozumíme jen díky předpokladu, že si v různé míře cení možných výsledků jednání. A neméně důležité je to, jak je podle něj (nebo ní) pravděpodobné, že dané jednání k tomu či onomu výsledku povede. Takže i když teorie rozhodování není schopna skutečná rozhodnutí přesně předpovídat, přesto odpovídá našim intuicím o tom, jak jsou skutečná rozhodnutí činěna – a je tudíž součástí našeho běžného aparátu pro vysvětlování záměrného jednání.

Účelem předchozích poznámek je zdůraznit holismus mentální, a tedy míru, v níž různé aspekty mentální závisejí jeden na druhém. Jak jsem již dokazoval, neexistují žádná přesvědčení bez mnoha dalších souvisejících přesvědčení, ani žádná přesvědčení bez přání,

žádná přání bez přesvědčení a žádné záměry bez přesvědčení a přání. Konceptuálně vzato patří do říše mentální samo jednání, protože nějaké konkrétní chování se pokládá za jednání pouze tehdy, existuje-li nějaký popis, podle něhož je to chování záměrné (takže může být vysvětleno jako výsledek důvodu). Samozřejmě, že jakékoli jednání bude podle mnoha popisů nezáměrné. Jako každý předmět nebo událost i jednání samo může být popsáno nekonečně mnoha způsoby. Například když se záměrně posadím, nezáměrně rozrazím některé molekuly vzduchu, nezáměrně stlačím polštář, na který si sednu a nezáměrně změním těžiště Země, sluneční soustavy a naší domovské galaxie. I naše chyby jsou záměrné. Nechci tím samozřejmě říci, že bychom zamýšleli chybovat. Jde mi o to, i že při chybování něco děláme úmyslně. Vrátil-li podání do autu, můj záměr selhal, a přesto jsem záměrně odpálil míč.

Má strategie se už nyní začíná rýsovat: rozšiřuji pole mentálních aspektů života, které se všechny musí zrodit zároveň. Záměrné jednání se nemůže objevit dříve než přesvědčení a přání, protože záměrné jednání je vysvětlováno přesvědčeními a přáními, které je způsobily; přesvědčení se nemohou zrodit jedno po druhém, protože obsah každého přesvědčení závisí na svém propojení s jinými přesvědčeními atd. Popsat zrod mentální je tak těžké právě kvůli jeho holistické povaze. Nemůže prostě existovat souvislá řada vynořujících se rysů mentální, mají-li tyto rysy být popsány obvyklým mentalistickým slovníkem. Samozřejmě, vše ve vesmíru i v jeho dějinách může být v principu popsáno jazykem fyziky, takže každá fáze zrodu myšlení může být popsána fyzikálními termíny. To ale k vysvětlení zrodu mentální nestačí, protože nemáme k dispozici způsob, jak událostem popsaným fyzikálním slovníkem přiřadit události popsané mentálním slovníkem, a nemůžeme ani doufat, že ho někdy najdeme.

Problém při popisování zrodu mentálních jevů je konceptuální povahy: jde o potíž s popisováním raných fází rozumového dospívání, fází, které předcházejí situaci, v níž mají jasné uplatnění pojmy jako záměr, přesvědčení a touha. Ve vývoji myšlení v dějinách lidstva, i ve vývoji myšlení u individua existuje fáze, v níž neexistuje žádné myšlení, a tato fáze je vystřídaná jinou, v níž je už myšlení přítomno. Popsat zrod myšlení by znamenalo popsat proces, který vede od první z těchto fází k té druhé. Postrádáme však přitom vhodný slovník pro popisování přechodových kroků. Jsme schopni popsat to, co dělá preverbální dítě – pomocí jazyka neurologie nebo v hrubých pojmech behaviorismu dokážeme popsat jeho pohyby a zvuky, které vydává. Můžete si namlouvat, že dítě mluví, vydává-li zvuky, které by v ústech skutečného uživatele jazyka měly zcela určitý význam. (Dá se to provozovat i se šimpanzi.) Ale slova, stejně jako myšlenky, mají svůj význam a propoziční obsah jen pokud se vyskytují v bohatém kontextu. Takový kontext totiž potřebujeme k tomu, abychom

slova a myšlenky mohli identifikovat a dát jim smysluplnou funkci. Kdyby měla myš hlasivky správného druhu, mohli bychom ji naučit říkat „Sýr“. To slovo by pak ale nemělo význam, a ta myš by nerozuměla tomu, co bylo „řečeno“. Nemluvnata používají slova právě tímto způsobem; kdyby to nedělala, nikdy by si neosvojila jazyk. Chcete-li ale popsat, co se odehrává v hlavě dítěte, když disponuje pár slovy, která vyslovuje v náležitých situacích, nepodaří se vám pro to najít vhodné výrazy. Vládne na jedné straně mnoha slovníky pro popisování přírody, když ji bereme za něco bez mysli, a na druhé straně mentalistickým slovníkem pro popisování myšlení a záměrného jednání; chybí nám však způsob, jak popsat to, co je mezi tím. To se zvlášť jasně ukazuje tehdy, když mluvíme o „záměrech“ a „přáních“ nižších živočichů. Nemáme totiž žádný lepší způsob, jak vysvětlit, co dělají.

Nemáme tedy jasnou představu o tom, jak popsat napůl zformované mysli; může to být konceptuálně velmi obtížné nebo přímo nemožné. To znamená, že snaha o úplný popis zrodu myšlení musí čelit problému, který je možná nepřekonatelný. Díkybohu, že nepůsobím v oboru vývojové psychologie.

Navzdory těmto pesimistickým poznámkám mám přesto určité návrhy, jak bychom k problému, jak říci něco srozumitelného o zrodu myšlení, mohli přistupovat. Existuje jistá předjazyková, prekognitivní situace, která podle mne tvoří nutnou podmínku myšlení i jazyka. Tato podmínka může existovat nezávisle na myšlení, takže je může předcházet. Jak lze pozorovat, nastává tato podmínka u zvířat stejně jako u malých dětí. Tato základní situace zahrnuje nejméně dva aktéry ve vzájemné interakci a v interakci s jím společným světem; toto nazývám *triangulací*. Je to výsledek trojité interakce, která je z pohledu každého z aktérů dvojitá: oba jsou ve vzájemné interakci se světem a s tím druhým. Řečeno trochu jinak, každá bytost se učí korelovat reakce druhých bytostí se změnami nebo předměty ve světě, na které ona sama také reaguje. V nejjednodušší formě to lze vidět třeba na hejnu ryb, kde každá ryba reaguje téměř okamžitě na pohyby těch druhých. Taková reakce je zjevně vrozená. Naučenou reakci lze pozorovat i u jistých opic, které vydávají tři rozlišitelné zvuky, a to v závislosti na tom, jestli vidí blížícího se hada, orla nebo lva; ostatní opice, možná aniž by samy zpozorovaly nebezpečí, reagují na varovné zvuky způsoby přiměřenými pro různá nebezpečí – vyšplhají na strom, utečou nebo se schovají. Při pečlivější úvaze si ale uvědomíme, že bytí je chování těchto primátů komplexní a účelné, nemůže vyrůstat z propozičních přesvědčení, přání či záměrů, a že jejich způsob komunikace není jazykem.

Trojúhelník, na nějž upozorňuji, je nicméně zásadní pro existenci myšlení, a tudíž i pro jeho zrod. Bez tohoto trojúhelníku bychom totiž nemohli vyložit dva následující rysy myšlení: jeho objektivitu a empirický obsah myšlenek o vnějším světě.

Myšlení, propoziční myšlení, je objektivní v tom smyslu, že má obsah, který je (až na vzácné výjimky) pravdivý či nepravdivý nezávisle na existenci myšlení, resp. někoho, kdo myslí. Ten, kdo myslí, si tohoto faktu musí být vědom. Nemůžeme být o něčem přesvědčeni nebo o tom pochybovat, aniž bychom přitom věděli, že to, čemu věříme nebo o čem pochybujeme, může být pravdivé nebo nepravdivé, a že se můžeme mýlit. Kde se však bere myšlenka, že se můžeme mýlit, že se věci mohou mít jinak, než si myslíme? Wittgenstein přišel s názorem (alespoň podle mne), že bez interakce s druhými lidmi bychom neměli pojem chybného či správného postupu. Trojúhelník, který jsem popsal, zastupuje tu nejprostší interpersonální situaci. V této situaci každá z nejméně dvou bytostí vztahuje své vlastní reakce na vnější jevy k reakcím té druhé. Jakmile se vytvoří tyto korelace, každá bytost je připravena očekávat vnější jev, jakmile vnímá doprovodnou reakci toho druhého. Možnost omylu je zde nastolena příležitostným selháním očekávání, které nastane tehdy, když reakce nejsou v souladu. Když Wittgenstein mluví o rozdílu mezi řízením se pravidlem a pouhou domněnkou, že se řídíme pravidlem, vyjadřuje právě tuto myšlenku; říká, že řízení se pravidlem (správný postup) je v zásadě záležitostí toho, že děláme to, co ostatní.⁹⁵ Samozřejmě, že ostatní se někdy mohou mýlit. Nejde však o to, že by konsensus definoval pojem pravdy; konsensus jen zjednává prostor pro jeho aplikaci. Je-li tomu tak, pak je myšlení nutně sociální, a stejně tak i jazyk.

Sociální interakce, triangulace, nám také poskytuje jediný výklad toho, jakým způsobem dává zkušenost specifický obsah našim myšlenkám. Bez druhých lidí, s nimiž bychom sdíleli reakce na společné okolí, bychom totiž nedokázali odpovědět na otázku, na co ve světě vlastně reagujeme. Tyto nejasnosti je nicméně nutné rozřešit, protože to, co způsobuje nějaké přesvědčení, mu také – v těch nejjednodušších případech – poskytuje obsah. V našem případě je příčina nadvakrát neurčitá: co do šířky a co do vzdálenosti. První nejasnost se týká toho, která část celkové příčiny nějakého přesvědčení je relevantní pro jeho obsah. Stručná odpověď je, že je to ta část nebo vlastnost celkové příčiny, která je typickou příčinou relevantně podobných reakcí. A reakce zase činí podobnými fakt, že tyto reakce shledávají podobnými druží; sociální sdílení reakcí tak opět umožňuje objektivitu myšlení. Druhý zmiňovaný problém se týká dvojznačnosti relevantního stimulu, tedy otázky, zda je tento stimulus proximální (nachází se třeba na pokožce) nebo distální. A tím, co činí distální podnět relevantním určujícím faktorem obsahu, je opět jeho sociální povaha; sdílena je totiž příčina. Stimulus je takto ztriangulován. Nachází se tam, kde se příčiny ve světě sbíhají.

⁹⁵ Ale viz mé námitky v Eseji 8.

Jak jsem již dokazoval, pro myšlení je nutný trojúhelný vztah mezi aktéry a okolím, na něž koordinovaně reagují. Tento vztah však není dostačující, což se ukazuje na faktu, že může existovat u zvířat, kterým souzení nepřiznáváme. Z tohoto důvodu nyní můžeme něco říci o situaci, která musí existovat, existuje-li myšlení; tato situace ale může existovat nezávisle na myšlení, takže může myšlení v řádu jsoucího předcházet. Může existovat jako první, a jistě tak i existuje. Můžeme tudíž říci, že součástí příběhu o tom, jak se zrodilo myšlení, je jistý druh primitivní sociální interakce.

Co dalšího ještě myšlení vyžaduje? Podle mne vyžaduje jazyk. To nám samo o sobě moc nepomůže, protože je zjevné, že bytost, která má jazyk, může myslet; jazyk je nástrojem pro vyjadřování propozičních obsahů. Přesto se můžeme ptát, proč má jazyk pro myšlení tak zásadní význam. Stručně řečeno, důvodem je to, že dokud není základna trojúhelníku, přímka mezi dvěma aktéry, zpevněna do té míry, že může nést komunikaci propozičních obsahů, neexistuje způsob, jímž by mohli aktéři trojúhelnou situaci zužitkovat při utváření soudů o světě. Jen tehdy, když je po ruce jazyk, si mohou bytosti uvědomit pojem objektivní pravdy. O hlubokém vztahu mezi jazykem jako prostředkem mezilidské komunikace a myšlením lze říci ještě mnoho dalšího, ale zde budu tento vztah prostě jen předpokládat a využívat ho při dalších úvahách o zrodu myšlení. Jazyk nám umožňuje poměrně ostře porovnávat různé jazykové a předjazykové systémy symbolů a různě je popisovat.

Za tímto účelem navrhuji, abychom nahlíželi formálně sémantické teorie analogicky jako teorie elementárního měření. V teorii elementárního měření je dán jeden či více primitivních pojmů; například při měření váhy jimi mohou být vztah daný tím, že je jedna věc *aspoň stejně tak těžká jako* jiná, a operace *sčítání* jedné věci s druhou (to je funkce, která přiřazuje dvěma věcem jejich součet). Tyto pojmy nejsou definovány, ale dříve, než může být nějaká teorie na určitý soubor předmětů aplikována, nebo na tomto souboru testována, musí být stanoveno, jak má být těmto pojmům dáván empirický obsah. (Například: *a* je aspoň stejně těžké jako *b*, pokud *a* nestoupá na misce rovnoramenných vah, na jejichž druhé misce je *b*). Množina *axiomů* pak určuje logické vlastnosti primitivních pojmů a měřitelných jsoucen. (Takže axiomy pro váhu určí, že vztah „být přinejmenším tak těžký jako“ je tranzitivní a že součet *a* a *b* je přinejmenším tak těžký jako součet *b* a *a*.)

Cílem teorie je přesně popsat druh struktury, kterou musí mít nějaká množina entit, máme-li jim připsat váhy. Mají-li mít váhy vlastnosti, které intuitivně očekáváme, je třeba prokázat, že axiomy jsou dostatečné na to, aby tyto vlastnosti podchytily. Jednou z věcí, které chceme (o teorii, nikoli v teorii) dokázat, je věta o reprezentaci. Ta stanovuje, že čísla mohou být předmětům, které daná teorie postihuje, připsána způsobem, který respektuje váhové

vztahy mezi předměty. Druhá věc, kterou je třeba dokázat, je věta o jedinečnosti, která stanovuje, že pokud jedna množina čísel reprezentuje váhy předmětů, pak jakákoli jiná množina, která se k té první vztahuje pomocí jistého druhu transformace, bude reprezentovat váhy stejně tak dobře. V případě vah přeměnění násobením jakoukoli pozitivní konstantou jedno měření na jiné; váhy v librách jsou stejně tak dobré jako váhy v kilogramech.

Nyní s tím porovnejme sémantickou teorii pro nějakého mluvčího nebo skupinu mluvčích. Jsou-li Tarského definice pravdivosti po úpravách uplatnitelné na přirozené jazyky, mohou být nahlíženy jako teorie tohoto druhu. Sémantická teorie, stejně jako teorie měření vah, stanoví omezení pro jeden či více primitivních pojmů. Zde je nejdůležitějším primitivním pojmem pojem pravdy. (Zde se odchyluji od Tarského zájmů a záměrů. Zatímco Tarski pravdu pro jednotlivé jazyky *definoval*, já mám na mysli axiomatizaci obecného, a tedy nedefinovatelného pojmu pravdy. Tento postup riskuje to, čemu se Tarski chtěl vyhnout, totiž inkonzistenci.) Tato teorie připisuje každému jazyku, který může popsat, určitou strukturu; při stanovování pravdivostních podmínek všech vět nějakého jazyka pak nutně mezi těmito větami definuje logické vztahy.

Můžeme to brát tak, že nám ta teorie říká, co potřebujeme k tomu, abychom rozuměli nějakému jazyku. Popisuje totiž to, co mluvčí intuitivně o svém vlastním jazyce ví, a může nám posloužit při interpretaci toho, co daný mluvčí říká. Přiměřenost teorie pro tyto účely lze ukázat na tom, že vlastnosti objektového jazyka lze reprezentovat v nějakém jazyce, kterému rozumíme. Teorie tedy potvrzuje určitou překladovou příručku. Stejně jako používáme čísla jako pohodlný prostředek pro zaznamenávání vah předmětů, zaznamenáváme i sémantické rysy jazyka s použitím vět, kterým rozumíme. Čísla jsou pro tento účel tak vhodná právě proto, že přesně víme, jakou mají strukturu. A podobně, věty jazyka, kterému rozumíme, mají známou strukturu, kterou můžeme využít k tomu, abychom porozuměli cizím mluvčím.

Různé formy měření využívají různé vlastnosti čísel; zhruba řečeno, čím víc vlastností čísel využívá, tím výkonnější nebo informativnější způsob měření je. Například když pomocí čísel sledujeme členy nějakého týmu, pak je jedinou náplní těchto čísel to, že jedno číslo je odlišné od druhého. Mohsova stupnice tvrdosti staví na faktu, že jedno číslo je větší než druhé: jakýchkoli jiných deset čísel (kromě těch aktuálně užívaných, 1–10) by mohlo fungovat stejně dobře, pokud by byla uspořádána vzestupně. Jakákoli lineární transformace Fahrenheitovy teplotní stupnice může posloužit stejně dobře, zatímco výkonnější stupnice váhy a vzdálenosti připouštějí jen násobení kladnou konstantou. V případě teploty jsou dvě čísla nahodilá, totiž bod nula a číselná hodnota intervalu; výsledkem toho je, že nemá smysl říci, že jedno těleso je dvakrát tak teplé jako druhé.

To vše nám umožňuje porovnávat relativní vyjadřovací sílu jazyků. Je intuitivně zřejmé, že mnohé věty jsou z hlediska toho, co sdělují, ekvivalentní. Proto dává smysl ptát se, kolika různými způsoby bychom mohli své věty přiřadit větám jiného jazyka, a stále přitom postihovat tutéž informaci (tj. kolik z těchto způsobů by představovalo stejně uspokojivé překladové příručky). Samozřejmě, že překladová příručka nepřekládá jednu větu po druhé; příručka je tu funkcí, která zobrazuje všechny věty jednoho jazyka na věty druhého jazyka. (Jako nemůžete porovnávat váhy v librách s váhami v kilogramech, tak nemůžete nepozorovaně změnit překladové příručky, protože by to zpřetrhalo vazby mezi větami.) Musíme tedy brát v úvahu celkové systémy překladu. Tvrzení, že existují takové empiricky ekvivalentní systémy, je Quinovou tezí neurčitosti překladu: vše, co se kdy můžete dozvědět o tom, co někdo míní svými slovy, a tedy vše, co míní, můžete zachycovat různými způsoby.

Jedno je jasné: čím rozdílnější jsou dostupné způsoby, jak reprezentovat jiný jazyk v našem vlastním, tím menší vyjadřovací sílu ten jazyk má (z našeho pohledu, samozřejmě). Vezměme si nějaké příklady. Všechny jazyky mají konečně velký základní slovník. Můžeme si představit jazyk, který má jen vlastní jména a predikáty. Takový jazyk musí mít konečný počet vět, takže postačí, když naše teorie spojí některou naši větu s každou jednotlivou větou tohoto druhého jazyka. Sémantika takového jazyka je opravdu jednoduchá: není třeba rozkládat věty na části, je bezdůvodné využívat rekurzivní prostředky a není na základě čeho připisovat ontologii. Uvážíte-li, jak jednoduchá může být sémantika takového jazyka, musí vás napadnout, jestli má být vůbec za jazyk označován; koneckonců, „jazyk“, který nevyžaduje, abychom našli vztah mezi jeho částmi („slovy“) a entitami ve světě, si sotva zaslouží takový název.

Tím, že zavedeme pravdivostně-funkční spojky, jako jsou znaky konjunkce, negace, alternace a materiálního kondicionálu („a“, „ne“, „nebo“, „jestliže...pak...“), učiníme krok k větší komplexitě. Nyní už dostaneme nekonečně mnoho vět, protože k jakékoli větě lze přidat negaci a dostat tak novou větu, nebo spojit větu s jakoukoli jinou větou a utvořit tak jinou větu. To sebou přináší prvek produktivity, čili možnosti utvářet nové věty a rozumět jim, a to vše na základě jednoduchých syntaktických a sémantických pravidel. Sémantika zde ale i nadále zůstává elementární, protože sémantika pro náš předchozí, konečný jazyk stále postačuje na udání pravdivostních podmínek nynějších atomických vět, a pravdivostní tabulky poskytují sémantiku vět molekulárních. Jediné součásti řeči, které je tu potřeba rozlišovat, jsou nejjednodušší věty a větné spojky; ontologie i nadále visí ve vzduchu.

Poslední fáze vyžaduje skok; zavádí kvantifikaci, pojmy vyjádřené slovy „některý“ a „všechny“. Jakmile pokročíme do této fáze, dospěli jsme k jazyku, který se svou složitostí

vyrovná, nebo alespoň začíná vyrovnávat, tomu našemu. Sémantika nyní musí rozlišovat predikáty různých řádů, singulární termíny, výrazy, které zastávají funkci proměnných (zájmena apod.), a samozřejmě kvantifikátory. Poprvé je třeba najít v nejjednodušších větách strukturu a vztáhnout predikáty a singulární termíny k předmětům. Zde podle mého názoru dospíváme k tomu stupni vyjadřovací komplexnosti, který spojujeme s myšlením, protože pouze na této úrovni existuje doklad pro to, že mluvčí daného jazyka může připisovat vlastnosti předmětům a událostem. Tento fakt učinil zřejmým Alfred Tarski, protože právě on poprvé ukázal, co je zapotřebí, máme-li charakterizovat pravdu pro jazyky s obecnou kvantifikací. Dosáhl toho tím, že zavedl pojem *splňování*, který je vztahem mezi predikáty jakéhokoli stupně komplexity a předměty ve světě.⁹⁶

K tomu, abychom docenili relativní jasnost, kterou formální sémantika a analogie s teorií měření poskytují našim úvahám o zrodu myšlení, není nutné dogmaticky trvat na tom, že myšlení nebo jazyk začíná tam či onde. Neboť ať už jsou naše pokusy popsat fáze vedoucí k myšlení a jazyku sebeobtížnější a sebenepřesnější, sémantika a teorie měření nám poskytují platformu, z níž můžeme úrovně vývoje rozlišit z objektivního hlediska.

⁹⁶ Alfred Tarski, The Concept of Truth in Formalized Languages.

OBJEKTIVITA

Stanovisko, které budu v tomto eseji hájit, bychom mohli nazvat koherenční teorií pravdy a poznání. Moje teorie však nesoupeří s korespondenční teorií – její obhajoba naopak stojí na argumentu, jehož cílem je ukázat, že korespondence vychází z koherence.

Je zřejmé, o jak důležité téma se jedná. Kdyby byla kritériem pravdivosti koherence, mělo by to bezprostřední dopad na podobu epistemologie: vzhledem k tomu, že většina našich přesvědčení dohromady pravděpodobně vytváří koherentní množinu, měli bychom pak důvod domnívat se, že mnoho našich přesvědčení je pravdivých. A když jsou přesvědčení pravdivá, jsou tím splněny základní podmínky poznání.

Připouštím, že je možné, aby někdo zastával koherenční teorii pravdy a odmítal přitom koherenční teorii poznání – mohl by tak učinit třeba s poukazem na to, že nositel koherentní množiny přesvědčení nemusí mít vždycky důvod věřit, že soubor jeho přesvědčení je skutečně koherentní. I když to není příliš pravděpodobné, mohlo by se stát, že někdo, kdo má jak pravdivá přesvědčení, tak i dobré důvody pro to, že tato přesvědčení zastává, přes to všechno důvody pro svá přesvědčení neuznává. Na takového člověka bychom se jednoduše mohli dívat jako na někoho, kdo disponuje poznatky, o nichž neví, že je má, a pokládá sám sebe za skeptika. Jsou i takoví lidé – filosofové.

Podobné anomálie však pro tentokrát můžeme ponechat stranou – ve většině případů spolu problematika pravdy a otázky týkající se poznání opravdu souvisejí velice úzce. Tato souvislost je zvláště patrná v rámci úvah spojených s povahou významu. Jestliže jsou významy určeny objektivními pravdivostními podmínkami, je třeba se ptát, na základě čeho můžeme vědět, že jsou tyto podmínky splněny. Na první pohled se zdá, že existuje jen jediný způsob jak to zjistit: vyrovnat všechna naše přesvědčení do řady a pěkně jedno po druhém je porovnat s realitou, což je ovšem představa poměrně absurdní. Pokud by však byla hlavním kritériem objektivní pravdivosti koherence, byla by zároveň i kritériem, na základě něhož bychom mohli vždycky usoudit, zda v daném případě objektivní pravdivostní podmínky splněny byly, nebo nebyly; významy už bychom pak tedy nemuseli vysvětlovat pomocí nějaké bezprostřední konfrontace s realitou. Moje heslo zní: korespondence bez konfrontace. Se správnou epistemologií totiž můžeme být realisty se vším všudy. Můžeme přijmout to, že klíčem k významu jsou objektivní pravdivostní podmínky, můžeme zastávat realistickou koncepci pravdy a můžeme i tvrdit, že poznání se týká objektivního světa nezávislého na našem myšlení a jazyce.

Pokud vím, neexistuje nic takového jako „jediná správná“ koherenční teorie. Pokusím se teď proto charakterizovat stanovisko, které tu hodlám zastávat. Bylo by samozřejmě chybou myslet si, že každá množina interpretovaných vět, která je konzistentní, obsahuje nutně jenom pravdivé věty. Příkladem konzistentní množiny je totiž jak množina, která obsahuje pouze bezrozpornou větu *s*, tak množina, jejímž jediným prvkem je negace *s*. Nepomůže nám, když budeme přidávat další a další věty a zachovávat při tom konzistenci celé množiny. Lze si představit nekonečné soubory faktuálních deskripcí – vlastně maximální konzistentní deskripce – které přitom nepopisují náš aktuální svět.

Moje koherenční teorie se týká přesvědčení, tedy vět, které považuje za pravdivé někdo, kdo jim rozumí. Nechci tu v tuhle chvíli prohlašovat, že všechny představitelné či možné koherenční množiny přesvědčení jsou pravdivé (nebo že každá z nich obsahuje většinou pravdivá přesvědčení). Takovým proklamacím bych se rád vyhnul, protože není příliš jasné, co v tomto kontextu znamená výraz „*možná* množina přesvědčení“. V extrémním případě by totiž někdo mohl tvrdit, že třída všech možných maximálních množin přesvědčení je stejně rozsáhlá jako třída všech možných maximálních množin vět, a pak by samozřejmě nemělo smysl trvat na tom, že se přijatelná koherenční teorie musí týkat přesvědčení, a nikoli propozic či vět. Naproti tomu však existují i jiné koncepce možných množin přesvědčení, a podle těch bychom mohli oprávněně tvrdit, že převážně pravdivé jsou nejenom všechny vyskytující se koherenční systémy přesvědčení, ale i všechny možné a neaktualizované koherenční systémy. Rozdíly v chápání toho, jaká přesvědčení je ve skutečnosti možné mít, totiž závisí na tom, co si obecně myslíme o povaze přesvědčení, o jeho interpretaci, o strukturách, které vytváří, o jeho příčinách a jeho nositelích. Pro mě jsou přesvědčení stavy lidí, kteří mají určité záměry, přání a také smyslové orgány; jsou to stavy vyvolané událostmi, které se odehrávají vně i uvnitř těl jejich nositelů, a stavy, které rovněž samy události obojího druhu způsobují. Přes všechny tyto podmínky a omezení mají lidé přesvědčení o mnoha věcech a o mnoha dalších by přesvědčení mohli mít. I takových případů se proto musí moje koherenční teorie týkat.

Samozřejmě, že některá přesvědčení nejsou pravdivá. Smysl pojmu přesvědčení ostatně z velké části spočívá v rozporu, který se může objevit mezi tím, co se za pravdivé jenom pokládá, a tím, co pravdivé skutečně je. Pouhá koherence – bez ohledu na to, jak silně je tato koherence definována – proto nemůže zaručit, že všechno to, o čem jsme přesvědčeni, ve skutečnosti opravdu platí. Koherenční teorie může tvrdit jen to, že přesvědčení, která dohromady vytvářejí úplnou a koherenční množinu, budou *povětšinou* pravdivá.

Tímto způsobem se však dá jádro koherenční teorie nanejvýš naznačit. Vzhledem k tomu, že nemáme k dispozici žádnou metodu, pomocí které bychom mohli přesvědčení přepočítávat, totiž nemá moc velký smysl říkat, že pravdivá je „velká část“ nebo „většina“ něčích přesvědčení. O něco lepší je říct, že existuje předpoklad, podle něhož je pravdivé každé přesvědčení, které nenarušuje koherenci dostatečně velkého souboru dalších přesvědčení. Díky tomuto předpokladu by pak tedy bylo každé přesvědčení náležející do úplné koherentní množiny přesvědčení odůvodněné; podobně jako je odůvodněné každé intencionální jednání, které vykoná racionální aktér (tedy aktér, jehož přesvědčení, přání a volby jsou vzájemně koherentní ve smyslu bayesiánské teorie rozhodování). Můžu proto zopakovat to, co jsem řekl na začátku: když přijmeme definici poznatku jako pravdivého odůvodněného přesvědčení, vyplývá z toho, že všechna pravdivá přesvědčení konzistentně uvažujícího člověka dohromady vytvářejí poznání. Ačkoli je tento závěr příliš vágní a ukvapený na to, aby mohl být naprosto správný, pokusím se ukázat, že v jádru je pravdivý. V tuto chvíli se jen zmíním o tom, kolika rozličnými otázkami se budeme muset zabývat: Co přesně koherence vyžaduje? Do jaké míry musíme brát v potaz induktivní praxi a teorii pravdivosti založenou na evidenci a empirickém potvrzení? Víme také, že nikdo není ve svých přesvědčeních dokonale konzistentní; co tedy tvoří *tu rozhodující* skupinu přesvědčení, s nimiž nesmí být v rozporu nic, co bychom mohli pokládat za pravdivé? Problémy, kterých se tyto otázky týkají, nám budou zanedlouho jasnější.

Chtěl bych však podotknout, že nemám v úmyslu prostřednictvím koherence a přesvědčení pravdu definovat. Ve srovnání s přesvědčením i koherencí je pravda pojem dokonale transparentní, a já s ní pracuji jako s primitivním pojmem, který už dále neanalyzuji. V kontextu užívání vět charakterizuje pravdu princip diskvotace, který zachytil Tarski ve svém T-schématu. Toto schéma nám také úplně stačí k tomu, abychom určili, za jakých okolností je ta která promluva pravdivá. T-schéma při tom ovšem musíme relativizovat vzhledem k mluvčímu a příslušnému jazyku, takže ani ono samo nedokáže postihnout povahu pravdy zcela beze zbytku – ta totiž spočívá v tom, co je všem jazykům a mluvčím společné. T-schéma a ony notoricky známé věty, které jsou podle něho pravdivé (tedy věty typu „Věta ‘Tráva je zelená’ pronesená českým mluvčím je pravdivá tehdy a jen tehdy, když je tráva zelená“), jsou však důležité především proto, že nám jasně ukazují, že pravdivost promluvy závisí pouze na dvou faktorech: na tom, co slova mluvčího znamenají, a na tom, jak je to na světě uspořádáno. Žádný další „relativismus“ na scénu nevstupuje – pravda není relativní ani vzhledem k pojmovému schématu, ani vzhledem ke způsobu, jakým věci chápeme, ani vzhledem k naší perspektivě. Běžně se samozřejmě stává, že se dva lidé neshodnou na tom,

zda je určitá promluva pravdivá. Při tom však nehraje roli, jakými jazyky mluví a z jakých kultur či stanovisek vycházejí – jejich nesouhlas může pramenit pouze z toho, že mají buď odlišné názory na to, jak se to má s věcmi ve světě, který oba sdílejí, anebo odlišné názory na to, co daná promluva znamená.

Myslím, že z těchto jednoduchých úvah můžeme vyvodit dva závěry. V první řadě vychází najevo, že pravda je korespondence s tím, jak se věci mají. (To se však nedá přímočaře vyjádřit tak, aby to zároveň nebylo zavádějící; abychom dospěli k přijatelné formulaci, je třeba postupovat oklikou a charakterizovat pravdu pomocí pojmu splňování.⁹⁷) Koherenční teorii pravdy proto budeme moci přijmout pouze v případě, že bude v souladu s korespondenční teorií. Druhý závěr s tím prvním souvisí: každá teorie poznání, podle které dokážeme dospět k poznání pravdy, musí představovat nerelativizovaný, neinterní typ realismu. Koherenční teorii poznání proto budeme moci přijmout pouze v případě, že bude v souladu s takovýmto druhem realismu. Nezdá se, že by realismus, o kterém tu mluvím, spadl pod některou z Putnamových nálepek – ať už pod interní nebo metafyzický realismus.⁹⁸ Interní realismus relativizuje pravdu vzhledem k pojmovému schématu, což je představa, která podle mého názoru nedává smysl.⁹⁹ Koneckonců jedním z hlavních důvodů pro přijetí koherenční teorie je nesmyslnost dualismu, který na jednu stranu staví pojmové schéma a na druhou klade „svět“ čekající na to, až se s ním toto schéma vypořádá. Můj realismus však rozhodně není ani Putnamovým metafyzickým realismem; *ten* je totiž pro změnu charakteristický tím, že je „radikálně ne-epistemický“, což znamená, že podle něho mohou být i naše nejpropracovanější a nejdokonaleji zdůvodněné myšlenky a teorie nepravdivé. Souhlasím s tím, že je důležité, abychom nesměšovali pojmy pravdy a přesvědčení, ale domnívám se, že povaha jejich vzájemné nezávislosti si vyžaduje jen to, aby mohlo být nepravdivé *kteříkoli* z našich přesvědčení. Koherenční teorie samozřejmě nemůže připustit, že by mohla být nepravdivá všechna přesvědčení najednou.

Můžeme si být ale skutečně jistí, že by takový případ nemohl nastat? Jistěže, můžeme celkem bez problémů předpokládat, že pravdivé je každé přesvědčení, které není v rozporu s určitou dostatečně rozsáhlou koherentní skupinou dalších přesvědčení – musíme mít ovšem nejprve dobrý důvod domnívat se, že je tato koherentní množina přesvědčení sama pravdivá, anebo převážně pravdivá. Jak by nám však takový dobrý důvod mohla poskytnout pouze samotná koherence? Možná, že platnost jednotlivých přesvědčení lze opravdu odůvodnit jen

⁹⁷ Viz můj článek *True to the Facts*, který vyšel jako Esej 3 v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*. Srovnej rovněž *Post scriptum* v této knize.

⁹⁸ Hilary Putnam, *Meaning and Moral Sciences*, s. 125.

⁹⁹ Viz můj článek *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, Esej 13 v *Inquiries into Truth and Interpretation*.

tím, že se obrátíme k dalším přesvědčením. Pak ale to vypadá, že nám v důsledku toho nezbyvá nic jiného než uznat argumenty filosofických skeptiků – bez ohledu na to, jak pevně se budeme dál v praxi svých přesvědčení držet.

Skeptický hlas se tu ozývá v jedné ze svých tradičních podob. Ptá se: proč by do sebe nemohla všechna má přesvědčení zapadat a vytvářet přitom obraz světa, který by byl ve všech ohledech nepravdivý? K tomu, abychom na tuto otázku odpověděli nebo ukázali, že je nesmyslná, nám nestačí jenom zjištění, že je absurdní pokoušet se přesvědčení (ať už všechna najednou, nebo jedno po druhém) porovnávat s tím, čeho se týkají. I tak skromná koherenční teorie, jako je ta moje, musí skeptikovi předložit důvod, proč by se měl domnívat, že přesvědčení obsažená v koherenční množině jsou pravdivá. Přívrženec koherenční teorie nemůže příslušnou záruku hledat mimo rámec systému přesvědčení – a v jeho rámci může potřebnou oporu tvořit zase jen to, o čem je možné ukázat, že to spočívá (buď samo, anebo zprostředkovaně) na něčem nezávisle důvěryhodném.

Koherenční teorie bývají od ostatních teorií odlišovány celkem přirozeně na základě toho, jak odpovídají na otázku, zda proces odůvodňování může v určitém bodě skončit (případně zda není nutné, aby někdy skončil). To však samo o sobě jádro koherenčních teorií nepostihuje – ukazuje to pouze směr, kterým se mohou argumenty ve prospěch těchto teorií ubírat. Našli bychom totiž jak zastánce určitých forem koherenční teorie, kteří se domnívají, že některá přesvědčení představují pevný základ pro ostatní přesvědčení, tak filosofy, kteří koherenční teorie odmítají, přestože mají za to, že proces odůvodňování nikde nekončí. Koherenční teorie jsou charakterizovány jednoduše tím, že podle nich může být důvodem pro určité přesvědčení zase jen další přesvědčení. Zastánci těchto teorií považují požadavek, aby odůvodnění přesvědčení vycházelo z něčeho jiného, než jsou samotná přesvědčení, za nesmyslný. Jak říká Rorty, „odůvodnění svých přesvědčení můžeme očekávat pouze od toho, co už jako platné uznáváme; v žádném případě nemůžeme z našich přesvědčení a našeho jazyka vystoupit, abychom se pak mohli poohlédnout po jiném kritériu platnosti, než jaké představuje koherence.“¹⁰⁰ Je vidět, že v tomto ohledu jsem s Rortym zajedno. Pokud se naše názory někde rozcházejí, pak se to týká toho, zda má i v případě, kdy „nemůžeme z našich přesvědčení a našeho jazyka vystoupit, abychom se pak mohli poohlédnout po jiném kritériu platnosti, než jaké představuje koherence“, stále ještě cenu mluvit o objektivním veřejně dostupném světě, který není naším výtvořem, a zda má smysl ptát se, jak takový svět poznáváme. Podle mého je tato otázka legitimní, ale obávám se, že Rorty si to nemyslí. A

¹⁰⁰ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 178.

jestli si to nemyslí, budu podle něho dělat velkou chybu, když se na tuto otázku pokusím odpovědět. Nicméně, má odpověď je zde.

Na začátek uvedu velice zběžně několik důvodů, proč je třeba se vzdát představy, že bychom mohli základy poznání nalézt mimo oblast našich přesvědčení. Slovem „základy“ tu myslím výhradně epistemologické základy, tj. zdroje odůvodnění.

Tradiční teorie, které rozhodně není možné brát na lehkou váhu, se pokoušely přesvědčení tím či oním způsobem založit na svědectví smyslů: na počtcích, vjemech, na tom, co je dané, na zkušenosti, smyslových datech, nebo na proudu mentálních obrazů. Všechny tyto teorie však musí vysvětlit přinejmenším dvě věci: v čem spočívá vztah mezi vjemem a přesvědčením, na jehož základě může vjem přesvědčení odůvodnit; a proč bychom si měli myslet, že naše vjemy jsou spolehlivé – proč bychom zkrátka měli svým smyslům věřit.

Nejjednodušší je samozřejmě určitá přesvědčení s vjemy ztotožnit. Hume tak třeba nerozlišoval mezi vnímáním zelené skvrny a vnímáním, že skvrna je zelená. (Dost mu v tom pomohla mnohoznačnost slova „idea“.) Další filosofové si tohoto nedostatku povšimli, ale snažili se dosáhnout stejných výsledků jako Hume tím, že rozdíl mezi vnímáním a souzením minimalizovali. Pokusili se totiž zformulovat takové soudy, které by neříkaly nic víc než to, že daný vjem, počitek nebo mentální obraz existuje (ať už to znamená cokoli). Takové teorie neodůvodňují přesvědčení na základě vjemů, ale pokoušejí se určitá přesvědčení odůvodnit tím, že o nich prohlásí, že mají naprosto stejný epistemický obsah jako vjemy, jichž se týkají. S tím jsou však spojeny dva problémy: za prvé by se z těchto základních přesvědčení, jejichž obsah podle předpokladu v ničem nepřesahuje obsah daného vjemu, nedalo odvodit nic o objektivním světě; a za druhé: žádná taková přesvědčení neexistují.

Daleko přijatelnější je tvrdit, že v tom, jak se nám věci jeví, se nemůžeme mýlit. Pokud jsme přesvědčení, že máme určitý vjem, pak ho máme; tohle se bere jako analytický výrok, nebo jako skutečnost plynoucí z toho, jak používáme jazyk.

Tuto předpokládanou souvislost mezi vjemy a určitými přesvědčeními je ale obtížné vysvětlit tak, aby se při tom neotevřel prostor pro skeptické argumenty, jež zpochybňují možnost poznání myslí ostatních lidí; a pokud nám adekvátní vysvětlení této souvislosti chybí, neměli bychom se příliš spoléhat na to, co by se z ní dalo o odůvodňování přesvědčení odvodit. Hlavně však opět není jasné, na základě čeho by měly vjemy odůvodňovat naše přesvědčení, že tyto vjemy máme. Stanovisko, o kterém tu teď mluvím, totiž spočívá v tom, že tato přesvědčení žádné odůvodnění nepotřebují, jelikož už ze samotné existence takového přesvědčení vyplývá existence příslušného vjemu – proto také z existence podobných

přesvědčení vyplývá i jejich pravdivost. Pokud tedy nedodáme nic dalšího, budeme mít před sebou zase určitou formu koherenční teorie.

Je jasné, proč se v epistemologii na počitky a vnímání klade takový důraz. Dá se předpokládat, že vjemy spojují svět a naše přesvědčení; a protože jsme si svých vjemů často vědomi, nabízejí se samy jako to, co může přesvědčení odůvodnit. Už tím se však dostáváme do problémů. Vypadá to pak totiž tak, že odůvodnění přesvědčení závisí na tom, že jsme si něčeho vědomi – a to není nic jiného než další přesvědčení.

Pojďme zkrátka rovnou k věci a předpokládejme, že vjemy (ať už jsou nebo nejsou verbalizovány) jsou skutečně samy o sobě schopné odůvodnit určitá přesvědčení, která se netýkají jen procesu vnímání, ale svým obsahem přesahují to, co je nám ve vnímání dáno. Za určitých okolností by tak vjem blikajícího zeleného světla odůvodňoval přesvědčení, že někde před námi bliká zelené světlo. Problém je v tom, že stále není jasné, na základě čeho by měl takový vjem zmíněné přesvědčení odůvodnit. Samozřejmě, že když má někdo vjem blikajícího zeleného světla (a jsou splněny určité podmínky), je pravděpodobné, že někde v jeho okolí bliká zelené světlo. *My* to říct můžeme, protože víme, že dotyčný člověk příslušný vjem má. *On* však na rozdíl od nás nic takového říct nemůže, protože jeho přesvědčení by podle našeho předpokladu měla být odůvodněna samotnými vjemy – bez ohledu na to, zda je o tom, že příslušné vjemy má, přesvědčen. Představme si, že by si myslel, že vjem blikajícího zeleného světla nemá. Odůvodňoval by i potom tento vjem jeho přesvědčení, že někde v jeho okolí bliká zelené světlo?

Mezi vjemem a přesvědčením nemůže být logický vztah, protože vjemy představují úplně jiný typ mentálních stavů než přesvědčení a ostatní propoziční postoje. Jaký vztah mezi nimi tedy panuje? Odpověď je, myslím, jasná: ten vztah je kauzální. Vjemy jsou příčinou některých přesvědčení a v *tomto* smyslu proto opravdu představují základ nebo zdroj přesvědčení. Kauzální vysvětlení přesvědčení však neukazuje proč, jak a na základě čeho je přesvědčení odůvodněné.

Na problém jak přeměnit příčinu v důvod však antikoherentisté narážejí i tehdy, když se snaží odpovědět na naši druhou otázku: na čem se zakládá přesvědčení, že nás naše smysly systematicky neklamou? I kdyby totiž vjemy skutečně samy o sobě odůvodňovaly naše přesvědčení o tom, že tyto vjemy máme, pořád by ještě nebylo jasné, jak by mohly odůvodňovat i přesvědčení týkající se externích objektů a událostí.

Podle Quina nám moderní věda jasně říká, že „naším jediným zdrojem informací o vnějším světě jsou nárazy molekul a paprsků světla na naše smyslová zakončení“.¹⁰¹ Trochu mě trápí, jak mám v této formulaci rozumět výrazům „zdroj“ a „informace“. Je jistě pravda, že události a objekty ve vnějším světě jsou příčinami našich přesvědčení, která se vnějšího světa týkají; stejně tak není pochyb o tom, že tento kauzální proces probíhá z velké části – ne-li zcela – prostřednictvím smyslových orgánů. Pojem informace se však může v tomto kontextu vztahovat nemetaforicky jenom k výsledným přesvědčením. „Zdroj“ bychom tak měli chápat jednoduše jako „příčinu“ a „informaci“ jako „pravdivé přesvědčení“ nebo „poznatek“. Samotné odůvodnění přesvědčení způsobených našimi smysly je však stále v nedohlednu.

Osobně si myslím, že celý přístup k otázce odůvodnění, který jsme tu načrtli, je od základu špatný. Doposud jsme se na náš hlavní problém dívali zhruba takto: představme si, že před sebou máme celek přesvědčení týkajících se světa – jinými slovy všechna přesvědčení určitého člověka. Jak se však tento člověk může dozvědět, zda jsou jeho přesvědčení pravdivá, nebo převážně pravdivá? Domnívali jsme se, že něco takového by mohl dokázat jen tehdy, když by svá přesvědčení vztáhl ke světu a jedno po druhém je konfrontoval s tím, co mu poskytují smysly. Možná, že by před tribunál zkušenosti musel svá přesvědčení postavit jako celek, ale to teď nehraje roli. Představa podobné konfrontace totiž nedává smysl, protože my se samozřejmě nemůžeme vysvléct z kůže a podívat se, co že to působí na naše tělo a vyvolává v něm ony procesy a události, kterých jsme si vědomi. Když budeme do kauzálního řetězce vkládat další mezikroky a entity, jako jsou vjemy či pozorování, nijak si nepomůžeme – docílíme jen toho, že celý epistemologický problém bude ještě patrnější. Pokud jsou totiž tyto mezičlánky pouze příčinami, pak nemohou odůvodňovat přesvědčení, která způsobují. Pokud nám na druhou stranu nějaké informace poskytují, není jisté, zda nás neklamou. Je zřejmé, co z toho plyne. Protože na pravdivost prostředníků mezi našimi přesvědčeními a

¹⁰¹ W.V. Quine, *The Nature of Natural Knowledge*, s. 68. V Quinových textech je mnoho dalších pasáží, ze kterých je zjevné, jak stále doufá, že se mu senzoricke příčiny a epistemickou evidenci podaří ztotožnit. Ve *Word and Object* píše na straně 22, že „jednotlivá podráždění smyslových zakončení ... jsou naším jediným vodítkem v externím světě“. V knize *Ontological Relativity* je možné nalézt na straně 75 tuto formulaci: „Veškerou evidenci, o kterou se při vytváření vlastního obrazu světa musíme nakonec všichni opírat, představuje stimulace našich senzoricke receptorů.“ Na stejné straně stojí: „Dva hlavní principy empirismu zkrátka nelze zpochybnit ... Podle prvního z nich je smyslová evidence *jedinou skutečnou* evidencí, kterou má věda k dispozici. Podle druhého ... si můžeme významy slov osvojit výhradně na základě smyslové evidence.“ Na stranách 37–38 knihy *The Roots of Reference* Quine říká, že „jednotlivá pozorování“ hrají klíčovou roli „jak v rámci potvrzování teorie, tak v rámci učení se jazyku“, a pokračuje: „Jaká pozorování známe? Vizualní, auditivní, taktilní, olfaktorická. Pozorování jsou tedy evidentně smyslová, a proto subjektivní ... Měli bychom snad tvrdit, že pozorování není vnímání ...? Ne ...“. Quine už potom nemluví přímo o samotných pozorováních, ale zabývá se raději pozorovacími větami. Pozorovací věty však na rozdíl od pozorování mohou sloužit jako evidence samozřejmě jen v tom případě, že máme důvod pokládat je za pravdivé.

objekty ve světě, kterých se tato přesvědčení týkají, rozhodně nemůžeme přísahat, udělali bychom nejlépe, kdybychom se představy podobných mezičlánků úplně vzdali. Samozřejmě, že existují mezičlánky kauzální. Na pozoru se musíme mít pouze před představou epistemických mezičlánků.

Ke špatné epistemologii vede mnoho běžných názorů na povahu jazyka. Není to samozřejmě náhodou – epistemologii spojuje s teorií významu společná snaha odpovědět na otázku jak určit, kdy je ta která věta pravdivá. Na této schopnosti totiž závisí (pokud v ní dokonce přímo nespočívá) sama možnost poznat význam dané věty – kdybychom nedokázali určit, za jakých okolností je příslušná věta pravdivá, mohli bychom jí jen stěží přiřadit správnou interpretaci. Pak je však jasné, že před nás teorie významu klade tytéž otázky, s nimiž už tu hezkou chvíli zápolíme – k tomu, abychom určili význam věty, totiž budeme muset být schopni specifikovat, na základě čeho by bylo naše případné užití této věty odůvodněné. Koherentista bude mít za to, že nemá smysl hledat zdroj odůvodnění mimo rámec ostatních vět, které daný mluvčí považuje za pravdivé; fundacionalisté se budou naproti tomu snažit ukotvit alespoň některá slova či věty v pevných ne-verbálních základech. Myslím, že mezi zastánce tohoto druhého stanoviska patří i Quine a Michael Dummett.

Tím samozřejmě nechci tvrdit, že Quinovy názory ve všech případech odpovídají tomu, co si myslí Dummett. Každý z nich například zaujímá radikálně odlišný postoj k otázce holismu – k tezi, podle níž nemůžeme ověřovat pravdivost našich tvrzení větu po větě, ale musíme naopak posuzovat pravdivost všech vět společně, v rámci většího celku. Následkem toho se neshodnou ani v tom, zda je možné vést nějakou hranici mezi analytickými a syntetickými větami, ani v tom, zda je s uspokojivou teorií významu slučitelná neurčitost, kterou obhájí Quine. (Já osobně stojím ve všech těchto bodech za Quinem jako jeho věrný žák.)

Důležité však je, že se Quine i Dummett shodnou na základním principu, podle kterého musí všechno, co se dá o významu říct, vycházet nějakým způsobem ze zkušenosti, z toho, co je nám v ní dáno, nebo z jednotlivých typů senzorických stimulací – zkrátka z něčeho, co stojí na půl cesty mezi přesvědčeními a běžnými objekty, kterých se naše přesvědčení týkají. Jakmile se však na povahu významu začneme dívat tímto způsobem, otevřeme tím dveře skepticismu; budeme pak totiž nuceni připustit, že věty, které pokládáme za pravdivé, mohou být ve skutečnosti z velké části nepravdivé. Je v tom kus ironie: člověk se snaží zajistit si cestu k bezprostřednímu poznání významu a znemožní si tím poznat pravdu. Jestliže povahu významu založíme na takovéto epistemologii, budou se pravda a význam muset rozejít. Samozřejmě, vždycky je tu ještě možnost zinscenovat jejich bleskovou svatbu

tím, že jako pravdivé definujeme všechno, co jsme oprávněni tvrdit. Pak už ale k oltáři nepovedeme původní snoubence.

Vezměme si třeba Quinovu koncepci významu, která spočívá v tom, že význam (informační hodnotu) pozorovací věty beze zbytku určují jednotlivé typy senzorických stimulací, které jsou nebo mohou být příčinou toho, že daný mluvčí s příslušnou větou buď souhlasí, nebo nesouhlasí. To je úžasně vynalézavý způsob, jak zachytit všechno to, co je přitažlivé na verifikacionistických teoriích, bez toho, aby se při tom muselo mluvit o významech, smyslových datech nebo vjemech; poprvé tak bylo možné vážně uvažovat o tom, že bychom se mohli – a měli – pustit do toho, čemu já říkám „teorie významu“, aniž bychom se museli zdržovat s tím, čemu Quine říká „významy“ – tedy abstraktními entitami s určitou sémantickou hodnotou. Quinův návrh však (stejně jako všechny ostatní formy verifikacionismu) vede ke skepticismu. Je totiž zřejmé, že senzorické stimulace určité osoby by mohly být zrovna takové jako nyní i v případě, že by se okolní svět úplně proměnil. (Vzpomeňme si na mozek v kádi.)

Quinova teorie, která nám umožňuje obejít se bez „významů“, je propracovaná a komplikovaná. Významy některých vět spojuje Quine přímo s jednotlivými typy stimulace (které podle něho představují zároveň i evidenci, na jejímž základě může mluvčí s danou větou souhlasit), ale významy dalších vět už určuje to, jak je interpretujeme v závislosti na původních, čili pozorovacích větách. Povaha celého procesu už nám pak ale nedovolí dělit věty striktně na ty, které jsou pokládány za pravdivé díky svému významu, a ty, které jsou pokládány za pravdivé na základě pozorování. Quine totiž dokázal, že pokud nalezneme určitý způsob, jak uspokojivě interpretovat promluvy daného mluvčího, bude vždy existovat i mnoho dalších a stejně uspokojivých způsobů. Na tuto tezi o neurčitosti překladu, jak ji Quine nazval, však můžeme pohlížet zcela bez obav. Není o nic tajemnější než skutečnost, že teplotu je možné měřit ve stupních Celsia i ve stupních Fahrenheita (a vůbec na každé stupnici, která vznikne lineární transformací hodnot zaznamenaných na některé z těchto jmenovaných stupnic). Pro nás jako uživatele jazyka neurčitost překladu nepředstavuje žádnou hrozbu – proces interpretace, v němž vychází najevo míra neurčitosti, totiž zároveň ukazuje, že faktory, které v jeho rámci zůstávají pevně vymezené a neměnné, nám ve skutečnosti pro adekvátní užívání jazyka úplně stačí.

Když Quine smazal hranici mezi analytickými a syntetickými větami, zachránil podle mého názoru filosofii jazyka jako obor, který je stále ještě možné brát vážně; ukázal totiž, že se jí můžeme věnovat bez nutnosti opírat se při tom o něco, co zkrátka nemůže existovat: o dokonale určité významy. Myslím si však, že bychom se měli vzdát i rozlišení mezi

pozorovacími a všemi ostatními větami. Koherentista si nemůže dovolit dávat na jednu stranu věty, v jejichž případě je přesvědčení o jejich pravdivosti odůvodněno samotnými vjemy, a proti nim stavět věty, u nichž se odpovídající přesvědčení odůvodňují poukazem k jiným větám považovaným za pravdivé. Něco takového jde přímo proti smyslu koherenční teorie; pak bychom totiž museli stejným způsobem rozdělovat do dvou skupin i svá přesvědčení – do jedné řadit přesvědčení odůvodněná na základě vjemů, do druhé přesvědčení, jejichž odůvodnění spočívá v odkazu k dalším přesvědčením. To je také důvod, proč si myslím, že je třeba vzdát se i představy, že význam a poznání jsou založeny na něčem, co by bylo možné považovat za konečný zdroj evidence. Nepochybně – význam a poznání závisí na zkušenosti, a ta zase v posledku na vnímání. Slovo „závisí“ tu však vyjadřuje kauzální závislost, nikoli závislost evidence nebo odůvodnění.

Zformuloval jsem teď svůj problém nejlépe, jak jsem dovedl. Hledání empirických základů poznání vede ke skepticismu, to je jasné. Jedinou alternativu, kterou máme k dispozici, však představuje koherenční teorie – a ani ona, jak se zdá, nedokáže hrozbu skepticismu zcela odvrátit. Proč by si měl člověk myslet, že jeho přesvědčení jsou pravdivá jen proto, že dohromady tvoří koherentní množinu? Jako bychom se potáceli se mezi špatnou odpovědí na skeptikovy námitky na straně jedné a chybějící odpovědí na straně druhé.

Nemáme však před sebou skutečné dilema. K tomu, abychom skeptikovi dokázali odpovědět, potřebujeme jenom ukázat, že ten, kdo disponuje (více či méně) koherentní množinou přesvědčení, má i důvod domnívat se, že se ve většině případů nemýlí. Už jsme ukázali, že nemá smysl hledat nějaký epistemický základ, na kterém by sféra našich přesvědčení spočívala. Je absurdní myslet si, že by něco, co stojí mimo veškerá přesvědčení, mohlo některá tato přesvědčení odůvodnit; neexistuje nic, s čím bychom svá přesvědčení mohli poměřovat – jen další přesvědčení. Pro svou domněnku, že většina našich přesvědčení je pravdivá, tedy musíme nalézt takový *důvod*, který nebude mít podobu *evidence* – potom nastíněný problém vyřešíme.

Můj argument se skládá ze dvou částí. V první řadě trvám na tom, že správné chápání povahy řeči, přesvědčení, přání, záměrů a dalších propozičních postojů vede k závěru, že většinu *zastávaných* přesvědčení musí tvořit přesvědčení, jež jsou pravdivá. Proto také můžeme o kterékoli osobě legitimně předpokládat, že pravdivé je každé její přesvědčení, které není v rozporu s většinou ostatních přesvědčení, jež zastává. Dále tvrdím, že každý člověk, který má myšlenky – a zvláště takový člověk, který si říká, zda má vůbec nějaký důvod domnívat se, že se po většinu času nemýlí v názorech na povahu svého okolí – musí bezpochyby vědět, co to přesvědčení je; přičemž součástí této znalosti je také to, že ví, jak je

obecně možné přesvědčení rozpoznat a interpretovat. Tohle všechno jsou dokonale obecná fakta, o něž se musíme opírat vždy, když komunikujeme s dalšími mluvčími, vždycky, když se s někým dalším komunikovat snažíme a dokonce i tehdy, když si pouze myslíme, že s někým dalším komunikujeme. Vzhledem k tomu tedy můžeme skutečně ve velmi silném smyslu slova říct, že *víme*, že přesvědčení jsou jako taková převážně pravdivá. Když tedy někdo bude požadovat *další* záruky, bude tak činit zbytečně; každé další ujištění jen rozšíří řady jeho přesvědčení. Je třeba jen to, aby si uvědomil, že přesvědčení ze své povahy odpovídá skutečnosti.

To lze ostatně nahlédnout jednoduše – stačí, když se zamyslíme nad tím, co určuje existenci a obsah každého přesvědčení. Přesvědčení, stejně jako další tak zvané propoziční postoje, supervenuje na faktech nejrozličnějšího typu: na behaviorálních, neurofyzilogických, biologických a fyzikálních faktech. Neupozorňuji na to proto, že bych chtěl vyzývat k definiční nebo nomologické redukci psychologických fenoménů na něco základnějšího, a už vůbec ne proto, abych naznačil epistemologické priority. Jde mi spíš o pochopení. Když nalezneme systematické vazby mezi jednotlivými propozičními postoji a když zjistíme, jak postoje souvisí s fenomény na jiných úrovních, získáme určitý vhled do povahy propozičních postojů. Díky tomu, že jsou propoziční postoje tak složitě provázané, si prostě nemůžeme udělat obrázek o povaze určitého typu postoje jenom na základě toho, že už jsme pochopili jiný typ. Je třeba, abychom jako interpreti pomalu pronikli do celého systému, a při tom se musíme spoléhat právě na strukturu těchto vzájemných vazeb.

Vezměme si například takovou provázanost přesvědčení a významu. Co určitá věta znamená, závisí částečně na vnějších okolnostech, které představují více či méně rozumné důvody pro to, aby ji bylo možné zastávat, a částečně na gramatických nebo logických vztazích, jež má tato věta k dalším větám, které jsou opět na základě různě průkazných důvodů pokládány za pravdivé. Jelikož se tyto vztahy promítají přímo do samotných přesvědčení, není těžké pochopit, nakolik význam na přesvědčení závisí. Na druhé straně však stejnou měrou závisí i přesvědčení na významu. Přesvědčení je totiž možné individuuat jen prostřednictvím vět, které mluvčí a interpreti mluvčích používají k tomu, aby dané přesvědčení vyjádřili nebo charakterizovali; k celkové struktuře přesvědčení máme ostatně přístup rovněž jen díky těmto větám. Jestliže chceme osvětlit povahu významu a přesvědčení, potřebujeme se odrazit od něčeho, co samo na významu ani přesvědčení nezávisí. Quinův návrh, kterého se tu budu v podstatě držet, spočívá v tom, že bychom měli za základní považovat okolnostmi *podněcovaný souhlas* – jinými slovy, že bychom měli vycházet z kauzálního vztahu mezi souhlasem s určitou větou a příčinou, která tento souhlas vyvolala.

Souhlas mluvčího s určitou větou závisí jak na tom, co touto větou míní, tak na tom, jaká přesvědčení týkající se světa zastává, takže pro určování významů a přesvědčení si snad ani lepší východisko nemůžeme přát. Hlavní výhoda však spočívá v tom, že díky chování mluvčího můžeme zjistit, zda s danou větou souhlasí, aniž bychom při tom věděli, co tato věta v jeho ústech znamená, nebo jaké přesvědčení jejím prostřednictvím vyjadřuje. Stejně tak je zřejmé, že jakmile jednou interpretujeme větu, s níž mluvčí souhlasí, přisoudíme mu tím i příslušné přesvědčení. Pokud tedy neexistuje jenom jediná správná teorie interpretace (tj. teorie, která by nás dovedla k jediným správným interpretacím), bude se výsledná „neurčitost“ vztahovat samozřejmě i na přisuzování daných přesvědčení, které souvisí s přijetím jednotlivých vět.

Jestliže si mluvčí přeje, aby bylo rozumět jeho slovům, nemůže ty, kteří se jeho promluvy snaží interpretovat, systematicky klamat a zakrývat, kdy s příslušnými větami souhlasí – a kdy je tudíž považuje za pravdivé. Význam a díky spojení s významem i přesvědčení musí být tedy už ze zásady možné určit zcela veřejně. V následujících pasážích toho využiji a budu se povahou přesvědčení zabývat z perspektivy radikálního interpreta. Všechno, k čemu by mohl dospět plně informovaný interpret ve snaze dovědět se, co mluvčí svými slovy míní, je nakonec také vším, co se lze o významu dozvědět; totéž platí i pro poznatky, které může interpret získat o tom, jaká přesvědčení mluvčí zastává.¹⁰²

Interpretův problém spočívá v tom, že věci, které podle předpokladu zná – totiž jednotlivé případy, v nichž mluvčí s určitými větami souhlasí – jsou výsledkem dvou faktorů, které podle předpokladu nezná – totiž významu a přesvědčení. Kdyby znal významy vět, znal by i příslušná přesvědčení, a kdyby znal přesvědčení, která tyto věty vyjadřují, znal by i jejich význam. Když však od sebe význam a přesvědčení nemůžeme oddělit, jak bychom mohli poznat obojí najednou?

Za tento problém, i za to, že víme, jak jej vyřešit, vdčíme Quinovi. Já však Quinovo řešení do jisté míry pozměním, stejně jako jsem to už ostatně udělal i s formulací samotného problému. Tyto změny přímo souvisí s otázkou epistemologického skepticismu.

Cílem radikální interpretace (která se v mnohém – i když ne úplně ve všem – podobá radikálnímu překladu) je s pomocí Tarského metody definovat predikát pravdivosti pro jazyk, kterým hovoří interpretovaný mluvčí, a vytvořit systematickou teorii přesvědčení, jež tento mluvčí zastává. (Tuto „mapu“ zastávaných přesvědčení získáme přímo z rekurzivní definice

¹⁰² Nyní se domnívám, že v rámci radikální interpretace je nezbytné počítat už od počátku také s přáními mluvčího, aby tak byly do souvislosti s významem uvedeny oba prameny jednání a intencí – tedy jak přesvědčení, tak přání. V tomto eseji však není třeba zavádět tento další faktor.

pravdy – na základě předpokladu, že mluvčí rozumí větám svého vlastního jazyka.) Tím se Quinův překladový program o něco rozšíří, ale nijak zásadně. K teorii pravdy pro určitého mluvčího lze totiž dospět jednoduše tím, že k překladu jeho jazyka do našeho jazyka přidáme teorii pravdy pro náš vlastní jazyk. Díky přechodu od syntaktického pojmu překladu k sémantickému pojmu pravdy však vyniknou formální principy, které musí teorie pravdy respektovat, a zároveň se tím zdůrazní jeden z aspektů těsného svazku mezi pravdou a významem.

U Quina hraje klíčovou roli princip vstřícnosti a pro mé pojetí je tento princip dokonce ještě důležitější. V obou případech vede tento princip interpreta k tomu, aby si všechno, co by on sám za daných okolností považoval za pravdivé, v průběhu překládání či interpretace promítal i do struktury vět, které pokládá za pravdivé interpretovaný mluvčí. Smyslem principu vstřícnosti je zaručit to, aby bylo možné mluvčímu vůbec porozumět – pokud by se totiž jeho přesvědčení příliš vzdalovala od norem konzistence a správnosti, zhroutil by se společný základ, díky kterému může interpret posoudit, do jaké míry se s mluvčím shoduje, nebo rozchází. Z formálního hlediska tedy princip vstřícnosti pomáhá vyřešit problém vzájemné interakce významu a přesvědčení: interpret s jeho pomocí omezí spektrum přesvědčení, jež by mluvčí mohl v danou chvíli smysluplně zastávat, a začne hledat způsob, jak interpretovat jeho slova.

Quine zdůrazňoval, že nemáme na výběr a musíme za myšlenkami mluvčího vidět svou vlastní logiku; Quine měl při tom na mysli výrokový kalkul, ale já bych k němu přidal i predikátovou logiku prvního řádu. Potom už bude rovnou možné určit logické konstanty a každé interpretované větě připsat příslušnou logickou formu.

Cosí jako vstřícnost hraje roli především při interpretaci vět, s nimiž mluvčí obvykle souhlasí na základě událostí, které se odehrávají v jeho okolí: když interpret objeví větu, s níž mluvčí pravidelně souhlasí za podmínek, které interpret dokáže identifikovat, bude pak tyto podmínky považovat za pravdivostní podmínky dané věty. Tato charakteristika je však, jak za okamžik uvidíme, správná jenom z části.

Věty a predikáty, které nesouvisí s probíhajícími a snadno rozpoznatelnými událostmi ve světě podobně bezprostředně, už podle Quina můžeme interpretovat jak se nám zlíbí – musíme při tom pouze respektovat závazky, které vyplývají z toho, že tyto věty jsou propojeny s větami, které se světa přímo týkají. Podle mě bychom však měli princip vstřícnosti dále rozšířit a preferovat takové teorie, které budou udržovat pravdivost co největšího množství interpretovaných vět: myslím, že k vzájemnému porozumění a tedy i k lepší interpretaci přispěje, když to, co mluvčí považuje za pravdivé, budeme také jako

pravdivé interpretovat – a to všude, kde to bude možné. Mohu si v tomto ohledu vybírat ještě méně než Quine, protože si nemyslím, že by bylo možné pozorovací a teoretické věty rozlišit ještě před zahájením samotné interpretace. Důvodů, které pro toto své stanovisko mám, je několik, ale ten, který je pro nás v tuto chvíli nejdůležitější, spočívá v tom, že takové apriorní rozlišení stojí v posledku na epistemologickém principu, kterého jsem se vzdal: na představě, že pozorovací věty se bezprostředně opírají o něco takového, jako je vnímání (nejspíš o jednotlivé typy senzorické stimulace), což je, jak jsem upozorňoval, představa, která vede ke skepticismu. Bez podobné přímé vazby k vnímání nebo smyslové stimulaci se ale ztrácí jakýkoli epistemologicky významný základ, který by nám umožnil odlišit pozorovací věty od těch ostatních. To nás však nezbavuje možnosti pustit se v interpretaci slov a vět i za formálně logický rámec – stále totiž přetrvává rozdíl mezi větami, s nimiž mluvčí souhlasí v závislosti na tom, jaké pozorovatelné okolnosti zrovna nastaly, a větami, jejichž pravdivosti se mluvčí drží bez ohledu na to, co se kolem něj děje.

Detaily teď nejsou důležité. Podstatné je, aby bylo jasné, co vyplývá z toho, že spolu význam a přesvědčení takto vzájemně souvisí. Pokud jsem vztahy mezi nimi vysvětlil správně a pokud jsem rovněž správně popsal to, jak interpret jejich vzájemné závislosti rozumí, znamená to, že věty, které mluvčí pokládá za pravdivé – mezi nim zvláště ty, které hrají klíčovou úlohu v systému jeho přesvědčení a drží se jich tedy nejurputněji – také ve většině případů pravdivé *budou*, alespoň v očích interpreta. Jediná, a proto nezpochybnitelná metoda, kterou má interpret k dispozici, totiž dává přesvědčení mluvčího automaticky do souladu s interpretovými logickými standardy a přisuzuje tak mluvčímu schopnost držet se evidentních logických zásad. Není nutné připomínat, že konzistence, ať už logická nebo jakákoli jiná, je vždy otázkou určité míry, takže bychom na straně mluvčího neměli hledat dokonalou konzistenci. Metodologicky nezbytné je pouze nalezení dostatečné konzistence a to je třeba zdůraznit.

Ze stejného důvodu není možné, aby interpret mluvčímu rozuměl a zároveň zjistil, že se mluvčí ve většině případů mylí v tom, co si myslí o světě. Je tomu tak proto, že interpret interpretuje věty, které mluvčí pokládá za pravdivé (což neznamena nic jiného než to, že mluvčímu připisuje určitá přesvědčení), na základě událostí a objektů ve vnějším světě, které jsou příčinami toho, že mluvčí tyto věty za pravdivé pokládá.

Často se stává, že lidé, kteří se nad tímto přístupem k interpretaci zamýšlejí, přehlédnou právě ten jeho aspekt, který pokládám za důležitý. Je to přirozené, protože tento přístup převrací způsob, jakým o komunikaci obvykle uvažujeme – způsob, který je odvozen ze situací, v nichž už je rozumění mezi účastníky komunikace zajištěno. Ve chvíli, kdy je

vzájemné rozumění zaručeno, jsme často schopni dozvědět se, co si kdo myslí, víceméně nezávisle na příčinách, které jej k jeho přesvědčení dovedly. To nás pak může dovést až k zásadnímu a v jistém smyslu skutečně fatálnímu závěru, že význam slov, která lidé používají, můžeme určit v zásadě nezávisle na tom, jaká přesvědčení tito lidé zastávají, a bez ohledu na příčiny jejich přesvědčení. Pokud mám ale pravdu, pak není obecně možné významy a přesvědčení nejprve identifikovat a až potom se ptát, co bylo jejich příčinou. V určování obsahu toho, co říkáme a co si myslíme, hraje kauzalita nepostradatelnou roli. A právě to si můžeme uvědomit, když důsledně zaujmeme interpretovo stanovisko.

Řekli jsme, že každá úspěšná interpretace může skončit jen jediným výsledkem: interpretované myšlenky a slova se v jejím světle budou jevit jako převážně pravdivé a konzistentní. Pravdivé a konzistentní však budou podle interpretových měřítek. Proč by se tedy nemohlo stát, že by si mluvčí a interpret rozuměli na základě sice sdílených, ale přesto chybných přesvědčení? To se stát může a bezpochyby se to také často děje. Ale nemůže to být pravidlem. Představme si na okamžik bytost, která by o světě věděla naprosto všechno – takže by také věděla, co by na straně jednotlivých mluvčích vyvolalo souhlas s kteroukoli z vět z jejího (potenciálně nekonečného) repertoáru. I takovýto vševědoucí interpret využívající tutéž metodu jako interpret, který se může mýlit, by zjistil, že mluvčí, který není neomylný, uvažuje do značné míry konzistentně a většinou se nemýlí. Interpret věc samozřejmě musí posuzovat podle svých měřítek a kritérií, ale protože v tomto případě jsou jeho kritéria objektivně správná, je zřejmé, že i podle objektivních měřítek se omylný mluvčí většinou nemýlí a uvažuje konzistentně. Pokud chceme, můžeme si rovněž představit, že vševědoucí interpret zaměří svou pozornost také na omylného interpreta omylného mluvčího. Ukáže se pak, že omylný interpret se sice může mýlit v některých věcech, ale že se nemůže mýlit ve většině případů; a že proto nemůže s tím, koho interpretuje, sdílet nějakou univerzální chybu. Jakmile jednou připustíme, že metoda interpretace má takové rysy, jaké jsem načrtl, nebudeme se už moci domnívat, že by někdo mohl mít z větší části chybné představy o tom, jak se věci ve světě mají.

Už jsem poznamenal, že mezi Quinovou metodou radikálního překladu a metodou radikální interpretace, kterou propaguji já, je klíčový rozdíl. Tento rozdíl se v zásadě týká výběru příčin, kterými se interpretace řídí. Podle Quinovy koncepce závisí interpretace na jednotlivých typech senzorické stimulace, kdežto v mém pojetí spočívá interpretace přímo na událostech a objektech vnějšího světa, o kterých podle interpreta interpretovaná věta vypovídá. Quinovo chápání významu je tak úzce svázáno se senzorickými kritérii, tedy s něčím, co podle něho může sloužit i jako evidence. Proto také Quine přikládá takový

epistemický význam snaze definovat izolovanou množinu pozorovacích vět – podle jeho předpokladu totiž pozorovací věty mohou být díky své bezprostřední vazbě na smysly v určitém smyslu odůvodněny i s pomocí mimojazykových kritérií. Argumenty proti takovému názoru jsem předložil v první části této eseje, kde jsem se snažil ukázat, že sensorické stimulace sice skutečně jsou součástí kauzálních řetězců, jejichž výsledkem je přesvědčení, ale že nemohou být v žádném rozumném ohledu považovány za evidenci nebo zdroj odůvodnění těchto výsledných přesvědčení.

Globálnímu skepticizmu, který zpochybňuje věrohodnost našich smyslů, podle mého názoru v cestě stojí fakt, že v těch nejjednodušších a metodologicky nejzákladnějších případech nemáme jinou možnost než považovat příčiny toho kterého přesvědčení za objekty, kterých se toto přesvědčení týká. A tím, za co je jako interpreti považovat musíme, také ve skutečnosti jsou. Komunikace začíná tam, kde se jednotlivé příčiny a jejich rozpoznání sbíhají: vím, že vaše promluva znamená totéž co moje promluva, pokud vím, že přesvědčení o jejich pravdivosti systematicky zapříčiňována týmiž událostmi a objekty.¹⁰³

Obtíže, se kterými se tato teorie potýká, jsou zjevné, ale myslím si, že je lze překonat. Popsanou metodu můžeme použít přímo jenom na „příležitostné“ věty – na věty, u kterých to, zda s nimi mluvčí souhlasí, systematicky závisí na běžných a snadno pozorovatelných změnách odehrávajících se ve světě. Další věty jsou interpretovány jednak podle toho, do jaké míry je souhlas s nimi podmíněn souhlasem s určitými příležitostnými větami, jednak na základě slov, jež tyto věty obsahují – pokud jsou to slova, která se objevují i v příležitostných větách. V případě některých příležitostných vět se tak míra důvěry, kterou vzbuzují, bude proměňovat nejen v závislosti na změnách, které probíhají v okolním prostředí, ale i v závislosti na případné změně důvěryhodnosti vět, které s touto příležitostnou větou souvisí. Kritéria, která určovala, do jaké míry závisí přesvědčení o pravdivosti jednotlivých vět na bezprostředním pozorování, proto můžeme postavit na interních principech ovládajících strukturu přesvědčení – nemusíme se už kvůli tomu uchýlovat k představě jakéhosi „základu“ přesvědčení, který sám do okruhu přesvědčení nepatří.

S těmito problémy souvisí problematika chyby, koneckonců dost pochopitelně. I v těch nejjednodušších případech je totiž jasné, že tatáž příčina, např. králík, který peláší kolem mluvčího a jeho interpreta, může v každém z nich vzbudit odlišná přesvědčení a podnítit tak

¹⁰³ Je jasné, že kauzální teorie významu má jen máloco společného s kauzálními teoriemi reference, které zformulovali Kripke a Putnam. V Kripkově i Putnamově pojetí závisí reference jmen na kauzálních vztazích mezi jmény a objekty – na vztazích, které mluvčí nemusí znát. Možnost systematické chyby tak tyto teorie ještě zesilují. Má kauzální teorie má opačný efekt díky tomu, že spojuje příčinu přesvědčení s tím, čeho se toto přesvědčení týká.

souhlas s větami, které nemohou znamenat totéž. Bezpochyby právě tohle přimělo Quina, aby klíč k interpretaci nehledal u králíků, ale u jednotlivých typů smyslové stimulace. Nejsem si jistý, zda se dá z čistě statistického hlediska říct, který z obou přístupů je lepší. Je snad relativní četnost, s níž identické typy smyslové stimulace spustí souhlas s větami „Gavagai!“ a „Králík!“, větší než relativní četnost, s níž na straně mluvčího a interpreta spustí tytéž dvě reakce pelášící králík? Těžko říct, jak by se něco takového dalo testovat. Ale dejme tomu, že bychom nějaký přesvědčivý test našli a že by jeho výsledky mluvily v Quinův prospěch. Pak bych musel říct to, co budu muset říct tak jako tak – že problém, který před nás možnost chyby postavila, není prostě možné vyřešit větou po větě, a to ani na té nejjednodušší úrovni. Jediné, co můžeme udělat, je vypořádat se s problémem chyby holisticky; to znamená, že při interpretaci budeme postupovat tak, aby se podle ní interpretovaná osoba – s přihlédnutím k jejímu jednání, promluvám a pozici ve světě – chovala co nejracionálněji. Nutnou daní našeho zjištění, že interpretovaný se ve většině věcí nemýlí, pak bude i zjištění, že v určitých věcech se mýlí. Zhruba řečeno – zjistit, co si interpretovaná osoba myslí, znamená ztotožnit příčiny jejích přesvědčení s předměty těchto přesvědčení, klást při tom zvláštní důraz na ty nejjednodušší případy a tolerovat chybu tam, kde ji je možné nejlépe vysvětlit.

Předpokládejme, že mám pravdu a že interpret zkrátka *musí* interpretovat tak, aby dotyčný mluvčí v jeho interpretaci vystupoval jako někdo, kdo se ve většině otázek týkajících se světa nemýlí. Jak tento fakt může pomoci někomu, kdo se sám sebe ptá, jaký důvod má pro to, aby si myslel, že většina jeho přesvědčení je pravdivá? Jak může takový člověk odhalit kauzální vztahy mezi skutečným světem a svými přesvědčeními – vztahy, které vedly jeho interpreta k tomu, aby jej pokládal za někoho, kdo se většinou nemýlí?

Už sama otázka v sobě obsahuje odpověď. Každý, kdo si ji klade, už musí vědět, co je to přesvědčení – bez toho se člověk nemůže na původ svých přesvědčení ptát, natož o něm pochybovat. Přesvědčení je takový stav, který může nebo nemusí odpovídat realitě, takže spolu s ním vstupuje na scénu i pojem objektivní pravdy. Viděli jsme však, že obsah jednotlivých přesvědčení je dán – ať už přímo nebo nepřímo – samotnými objektivními příčinami, které je vyvolávají. To, co ví vševědoucí interpret sám od sebe, se tedy omylný interpret dozví v dostatečné míře ve chvíli, kdy dokáže komunikovat s mluvčím, kterého interpretuje; právě na tom je založen komplikovaný kauzální vztah, který vymezuje obsah našich přesvědčení a dělá z nás právě takové nositele přesvědčení, jakými jsme. Stačí nám pouze zamyslet se nad tím, co přesvědčení je, a pochopíme, že většina našich přesvědčení prostě musí být pravdivá a že pravdivá jsou patrně ta, která zastáváme s největší jistotou a která spolu s ostatními přesvědčeními vytvářejí koherentní celek. Otázka „Jak vím, že má

přesvědčení jsou zpravidla pravdivá?“ si i sama odpovídá – prostě proto, že přesvědčení jsou ze své povahy zpravidla pravdivá. Tazatel by si ji mohl položit i takto: „Na základě čeho bych mohl zjistit, že má přesvědčení, jež jsou ze své povahy zpravidla pravdivá, jsou zpravidla pravdivá?“

Každé přesvědčení je v tomto smyslu i odůvodněno: podporuje je množství dalších přesvědčení (jinak by totiž nebylo tím přesvědčením, kterým je) a nese si s sebou předpoklad vlastní pravdivosti. Tento předpoklad je tím silnější, čím větší a významnější je skupina přesvědčení, s nimiž dané přesvědčení vytváří koherentní celek; a protože neexistuje nic takového jako izolované přesvědčení, neexistuje ani žádné přesvědčení, které by s sebou předpoklad vlastní pravdivosti neneslo. V tomto ohledu se od sebe interpret a interpretovaný liší. Z interpretova hlediska posiluje metodologie obecný předpoklad, že celek interpretovaných přesvědčení bude jako takový pravdivý, ale interpret samozřejmě nemusí předpokládat, že pravdivá budou úplně všechna přesvědčení, která někdo zastává. Obecný předpoklad, s nímž interpret k ostatním přistupuje, z nich totiž nedělá neomylné bytosti, ale poskytuje rámec, na jehož základě je interpret může z jednotlivých chyb nařknout. Avšak z naší perspektivy, s níž přistupujeme k vlastním přesvědčením, hraje nutně svou roli (třebas různě silný) předpoklad, že pravdivé je *každé* přesvědčení, které zastáváme.

Z toho, co jsem tu řekl, však bohužel neplyne, že spolu s celkem převážně pravdivých přesvědčení disponujeme i adekvátním poznáním. Třebaže pro každého nositele přesvědčení platí, že všechna jeho přesvědčení jsou z jeho hlediska do jisté míry odůvodněná, nemusí být některá z nich odůvodněná správným způsobem anebo dost na to, aby tvořila poznání. Onen obecný předpoklad pravdivosti jednotlivých přesvědčení, bez kterého bychom se nemohli dorozumět, ukazuje, že není možné, aby byla nepravdivá všechna naše přesvědčení najednou – a vyvrací tak obvyklé obavy skeptiků. To však skoro vůbec nesouvisí s otázkou, v čem spočívají podmínky poznání. Nezabýval jsem se tu otázkou, v čem by musela spočívat evidence potvrzující pravdivost každého přesvědčení (ani otázkou, zda má smysl něco takového hledat): snažil jsem se ukázat, že cokoli, co bychom za evidenci či odůvodnění přesvědčení mohli pokládat, musí vycházet z téhož celku přesvědčení, jehož součástí je i odůvodňované přesvědčení.

Post Scriptum

Několik stárnoucích filosofů – což je v mém případě dost výstižné označení, které se pravděpodobně hodí i na Quina, Putnama a Dummetta – si stále ještě nepřestává lámat hlavu nad povahou pravdy a její případnou souvislostí s významem a epistemologií. Rorty si myslí, že bychom se už měli přestat trápit; podle něho filosofie s podobnými otázkami dávno skoncovala (nebo alespoň vyrostla z potřeby na ně odpovídat) a měla by se teď zaměřit na sice ne tak hluboké, ale za to daleko zajímavější věci. Rorty ztrácí trpělivost zvláště v souvislosti se mnou – v mé práci totiž vidí užitečné potvrzení svého osvíceného stanoviska. Pod mou „staromódní rétorikou“ se údajně skrývají rysy v podstatě správného postoje – takže mi jenom paličatost brání uznat, že nad tradičním filosofickým hloubáním se i s jeho problémy už před drahnou dobou zavřela voda.

V článku „Pragmatism, Davidson, and Truth“ upozorňuje Rorty na dvě věci: na to, že můj pohled na pravdu představuje odmítnutí jak koherenční, tak korespondenční teorie a měl by být tedy ve skutečnosti prezentován jako názor patřící do pragmatické tradice; a na to, že bych neměl předstírat, že se skeptikovi snažím odpovědět, když mu ve skutečnosti říkám, aby koukal zmizet. V obou těchto bodech s Rortym musím souhlasit.

V roce 1983 jsem se s ním během diskuse na setkání Pacifické divize Americké filosofické asociace dohodl, že přestanu označovat svou pozici jako koherenční nebo korespondenční teorii v případě, že se on sám vzdá pragmatické teorie pravdy. Rorty naši dohodu dodržel – v současnosti už explicitně odmítá jak Jamesovy, tak Piercovy názory na pravdu, takže já teď velice rád splním to, co jsem mu slíbil. Dnes bych už svůj esej nenazval „Koherenční teorie pravdy a poznání“, ani bych nenapsal, že mým záměrem je ukázat, jak „korespondence vychází z koherence“. Rorty poznamenává, že mou pozici není možné označovat za korespondenční teorii už jen kvůli tomu, co o pravdě tvrdím. Už v roce 1969 (v článku „True to the Facts“⁸) jsem dokazoval, že neexistuje nic, o čem by se dalo v nějakém dobrém a užitečném smyslu říct, že to koresponduje s pravdivou větou; a zopakoval jsem to i v „Koherenční teorii pravdy a poznání“. Přitom však platí, že abychom mohli predikát pravdivosti pro určitý jazyk charakterizovat, musíme vztáhnout výrazy tohoto jazyka k objektům, a já jsem se domníval, že díky tomu mohu ve svém textu představu korespondence celkem rozumně využít. Ted' vidím, že to byla chyba – v podstatě terminologická chyba, ale nešťastná terminologie vede často ke zmatení pojmů a přesně tak to

⁸ Přetištěn v *Inquiries into Truth and Interpretation*.

dopadlo i v tomto případě. Cílem korespondenčních teorií bylo vždy poskytnout vysvětlení nebo analýzu pravdy a nic takového samozřejmě má teorie vycházející z Tarského nepřináší. Další věcí, kterou bych dnes odmítl, je argument, který bývá proti korespondenčním teoriím zpravidla vznášen a podle kterého neexistuje způsob, jak bychom kdy mohli zjistit, zda naše věty či přesvědčení s realitou skutečně korespondují. To je přinejlepším zavádějící, protože dosud ještě nikdo nevysvětlil, v čem by korespondence měla spočívat; daleko horší však je, že tato kritika je založena na nesprávném předpokladu – na předpokladu, že pravda musí být epistemicky zcela transparentní a za všech okolností postihnutelná.

Lituji rovněž toho, že jsem svou pozici označil za „koherenční teorii“. Důrazem, který jsem na koherenci kladl, jsem chtěl hlavně odmítnout určité koncepce odůvodnění našich přesvědčení – poukázat na to, že „cokoli, co bychom za evidenci či odůvodnění přesvědčení mohli pokládat, musí vycházet z téhož celku přesvědčení, jehož součástí je i odůvodňované přesvědčení“. Takové tvrzení filosofy většinou vedlo k závěru, že realita a pravda jsou prostě myšlenkové konstrukty; mě však k podobnému závěru nevede a – pokud pro nic jiného – tak už jen z tohoto důvodu jsem neměl své stanovisko nazývat koherenční teorií. Existují i méně pádné důvody pro to, aby se člověk na koherenci tolik nespolehal. Koherence není nic jiného než konzistence. Pokud je množina přesvědčení konzistentní, mluví to samozřejmě v její prospěch, ale protože přesvědčení jsou individuována částečně na základě svých logických vlastností, není v zásadě možné, aby přesvědčení, které zastává jeden člověk konzistentní nebyla – to, co není do značné míry konzistentní s mnoha ostatními přesvědčeními, nemůže být samo jako přesvědčení identifikováno. Hlavní pointa „Koherenční teorie pravdy a poznání“ má jen málo co do činění s konzistencí; důležitý je v tomto článku můj argument pro to, že přesvědčení ze své povahy odpovídá skutečnosti. To je základ, díky kterému mohu tvrdit jak to, že pravda není epistemický pojem, tak to, že ji nelze odtrhnout od přesvědčení (jak se o to snaží korespondenční teorie a jak to v jistém smyslu dělá i teorie koherenční).

Důraz, který jsem kladl na koherenci, nebyl namístě, ale to, že jsem svou pozici označil za „teorii“ – to byla prostě hloupost. Rorty ve svém článku naopak vyzdvihoval minimalistický přístup k pravdě, který s ním, jak se správně domníval, sdílím. Snad by se to dalo vyjádřit takto: pravda je tak jasný a základní pojem, jaký jen můžeme mít. Díky Tarskému jsme si mohli udělat představu, jak bychom mohli tento obecný pojem – za předpokladu, že už mu rozumíme – aplikovat (nebo se pokusit jej aplikovat) v případě jednotlivých jazyků; Tarski však v žádném případě neukázal, jak bychom tento obecný pojem měli definovat (místo toho dokázal, že to není možné). Jakýkoli další pokus vysvětlit, definovat, analyzovat nebo explikovat pojem pravdy bude buď prázdný, nebo nesprávný:

korespondenční teorie, koherenční teorie, pragmatické teorie, teorie, které pravdu ztotožňují s opodstatněnou tvrditelností (případně s tvrditelností za „ideálních“ či „optimálních“ podmínek), teorie, které pomocí pravdy vysvětlují úspěch vědy, nebo teorie, pro které je pravda výsledkem vědeckého zkoumání nebo úmluvou nějaké elity – všechny tyto teorie buď k našemu intuitivnímu chápání pravdy nepřidávají nic nového, anebo lze proti nim vystoupit s evidentními protipříklady. Proč bychom měli probouha čekat, že pravdu dokážeme zredukovat na něco jasnějšího nebo základnějšího? Koneckonců všichni víme, že jediným pojmem, který se podařilo definovat takovému filosofovi, jakým byl Platón, je pojem bláta (špína a voda). Připadá mi, stejně jako Rortymu, velice trefné, když Putnam rozličné pokusy charakterizovat pravdu přirovnává k pokusům definovat naturalisticky pojem dobra. Ostatně myslím, že je to průměr, který dobře vystihuje i problémy Putnamovy koncepce pravdy jako ideálně opodstatněné tvrditelnosti.⁹

Teorie pravdy zkonstruovaná pro určitého mluvčího nebo skupinu mluvčích sice není definicí obecného pojmu pravdy, ale za to nám umožňuje pochopit, k čemu je tento pojem dobrý; dokážeme díky ní jasně a zřetelně vyjádřit, co ten, kdo příslušnému mluvčímu nebo mluvčím rozumí, ví a zná. Můžeme se díky ní ptát, jak by mohl interpret pravdivost přesvědčení, která tito mluvčí zastávají, potvrdit – což je otázka, kterou bychom si bez takové teorie nemohli ani položit. V odpovědi na ni vyjdou najevo zásadní vztahy mezi pojmy významu, pravdy a přesvědčení, jak jsem se ostatně v „Koherenční teorii pravdy a poznání“ snažil ukázat. Pokud se nemýlím, tak každý z těchto pojmů má smysl jen ve světle těch ostatních, ale žádný z nich není těm ostatním podřízen, natož aby jej bylo možné pomocí ostatních definovat. Pravda se pak nejeví ani jako něco zcela odděleného od zastávaných přesvědčení (jak ji vykreslují korespondenční teorie), ani jako něco, co závisí na lidských schopnostech a metodách bádání (jak ji vykreslují epistemické teorie). Pravda není „radikálně ne-epistemická“ (jak to vyjadřuje Putnam): ale ne proto, že je epistemická, nýbrž proto, že přesvědčení díky tomu, jak souvisí s významem, ze své povahy odpovídá skutečnosti.

A nakonec, co s Rortyho výtkou, podle níž bych se neměl pokoušet skeptikovi odpovídat, ale měl mu rovnou říct, aby se sebral a koukal zmizet? Na to se dá odpovědět velice krátce: lidé tohle skeptikovi říkají už stovky let a nezdá se, že by na to nějak reagoval; je to filosof a ten chce slyšet argumenty. Trochu to vysvětlím. V Rortyho článku „Pragmatism, Davidson and Truth“ jako by se skrývala představa, že „naturalistický“ přístup k problematice významu a propozičních postojů vezme skeptikovi automaticky vítr z plachet.

⁹ Hilary Putnam, *Realism and Reason*, s. xviii.

Ať už si to Rorty myslí, anebo ne, není to pravda. Díky tomu, že Quinova naturalizovaná epistemologie stojí na staré premise klasických empiriků, podle níž je to, co si myslíme a co svými slovy míníme, konceptuálně (a ne pouze kauzálně) založeno na svědectví našich smyslů, je to koncepce, která je vystavena obvyklým skeptickým útokům. V „Koherenční teorii pravdy a poznání“ jsem velice usiloval o to představit alternativní přístup k významu a poznání a ukázat, že pokud by to byla alternativa správná, skepticismus by se neměl oč opřít. V tomto směru s Rortym souhlasím; mým cílem nebylo „vyvrátit“ skepticismus, ale načrtnout svou představu toho, jak správně vysvětlit základy jazykové komunikace, a ukázat, co z toho plyne pro naše pojetí pravdy, přesvědčení a poznání. Když někdo přijme toto vysvětlení jako správné, může pak skeptikovi s klidem říct, aby koukal zmizet.

Pokud se s Rortym v něčem neshodneme, pak snad jedině ve významu, který připisujeme argumentům, díky nimž je možné se skepticismem skoncovat, a v míře, s jakou nás zajímá dopad těchto argumentů na naši koncepci poznání, přesvědčení, pravdy a významu. Rorty se chce soustředit na to, k čemu nás tyto argumenty dovedly: ke stanovisku, které nám umožňuje smést ze stolu skeptické námitky a zbavuje nás tak i úkolu hledat obecné odůvodnění poznatků – odůvodnění, které není ani možné, ani potřebné. V Rortyho očích představují dějiny západní filosofie zmatenou a bezvýslednou bitvu mezi iracionálním skepticismem a marnými snahami jej odrazit. Pro mě je epistemologie od Descarta ke Quinovi jednou komplexní a zdaleka ne nezajímavou kapitolou filosofie. A pokud se teď tato kapitola uzavírá, je to jen proto, že se opíráme o analýzu a držíme se jasné argumentace – což jsou věci, které byly vždy vlastní té nejlepší filosofii a s trochou štěstí a úsilí jí budou vlastní i nadále.

Spor týkající se základů empirického poznání, který se kdysi rozhořel mezi Schlickem a Neurathem, dobře ilustruje obtíže, k nimž vede snaha vyvodit epistemologické závěry z verifikační teorie významu. Diskuse, která se z toho odvinula, je instruktivní i v dalších ohledech: jasně se v ní například ukazuje, že nad obvyklými skeptickými argumenty nestačí jenom mávnout rukou a prohlásit, že vědecké zkoumání obecně vede ke správným výsledkům. Je pravda, že Schlick ani Neurath nakonec k uspokojivému vysvětlení povahy empirického poznání nedospěli, ale v jejich textech je možné nalézt náznaky poměrně slibné teorie. S jejich pomocí a s využitím dalších Hempelových, Carnapových a především Quinových myšlenek tu chci načrtnout směr, kterým by se podle mého názoru měla naturalistická epistemologie ubírat.

Logičtí pozitivisté se shodovali v tom, že empirický obsah každé interpretované věty je určen jejím vztahem k určité podmnožině vět, které jsou založeny na přímém pozorování a nějakým způsobem vyjadřují to, co zakoušíme. Okamžitě je možné rozpoznat dva hlavní zdroje problémů a případných sporů. Prvním z nich je otázka, jak specifikovat vztahy mezi těmito protokolárními větami a ostatními větami našeho jazyka. V průběhu času se objevilo několik různých návrhů, jak celou věc chápat – není to však téma, u kterého bych se tu chtěl zdržovat. Velice intenzivně se danou problematikou zabýval například Carl Hempel, který také brilantně vylíčil, jak se v tomto ohledu názory logických pozitivistů postupně vyvíjely.¹⁰⁴

Druhá otázka se týká toho, jak bychom měli protokolární věty formulovat a v čem jejich vztah k pozorování a smyslové zkušenosti spočívá. To je věc, které se tu hodlám věnovat – věc, na kterou zastánce fundacionalistické epistemologie Schlick zákonitě nemohl mít stejný názor jako Neurath, který byl podepsán pod koherenční teorii. Oba pánové se vůči sobě vymezovali poměrně ostře: Neurath spojoval fundacionalismus „s vírou v *bezprostřední počítky*, běžnou v tradiční akademické filosofii“ a poznamenal, že z „metodologického solipsismu“ (což byl termín, kterým Schlickovo stanovisko označoval Carnap) se smysluplná teorie nestane, „ať se slovem ‘metodologický’ oháníme, jak chceme“¹⁰⁵. Schlick kontroval tím, že Neurathovu verzi koherenční teorie označil za „do nebe volající omyl“.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Viz Carl Hempel, Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes, in: *Aspects of Scientific Explanation*.

¹⁰⁵ Otto Neurath, Protocol Sentences; citováno podle Ayer (ed.), *Logical Positivism*, s. 204, 206. Všechny následující stránkové odkazy vztahující se k této knize jsou označeny jako LP.

¹⁰⁶ Moritz Schlick, *The Foundations of Knowledge*, LP, s. 215.

Vypadá to však, že i Carnap a Hempel si v určitém období mysleli totéž co Neurath – bez ohledu na to, jak „do nebe volající“ se to někomu může zdát. „Myslím, že neexistuje žádný zásadní rozdíl mezi protokolárními výroky a ostatními výroky,“ napsal Hempel v roce 1935 a souhlasil s Carnapem, že z „čistě formálního hlediska“ je vymezení množiny základních vět pouze otázkou konvence. „Jakmile si to uvědomíme,“ uzavřel v carnapovském duchu, „zbavíme tím logicko-positivistickou teorii verifikace a pravdy všech pozůstatků absolutismu, který po sobě zanechal staré metafyzické tendence“. ¹⁰⁷ Schlick se takovému konvencionalismu vysmíval – konstatoval, že pravda by pak musela být stejně relativní jako „všechny ty měřící latě užívané ve fyzice“. A ironicky dodal, „že důsledky této teorie ji skutečně odsuzují k tomu, aby vymýtila i poslední zbytky ‘absolutismu’ ve filosofii“. ¹⁰⁸

Není však úplně jasné, jestli jsou karty rozdány takhle jednoznačně. Hempel o patnáct let později v jednom kvazi-historickém článku prohlašuje, že „podstata moderního empirismu tkví v názoru, že veškeré neanalytické poznání je založeno na zkušenosti“. Když vysvětluje, co to znamená, říká zhruba toto: neanalytické poznání lze vyjádřit prostřednictvím vět, jejichž pravdivost potvrzují (určitým zvláštním způsobem) pozorovací věty – tedy věty, u nichž se pravdivost „zjišťuje“ přímým pozorováním. ¹⁰⁹ To však připomíná spíš Schlickovo stanovisko a „fatální konfrontaci výroků a faktů“, kterou Hempel ve svých starších textech zavrhoval. ¹¹⁰

V poznámce, kterou připojil k novému vydání svých „Studies in the Logic of Confirmation“, ¹¹¹ Hempel naznačil, jakým způsobem by bylo možné tato zjevně protichůdná stanoviska alespoň částečně smířit. On i Carnap si díky výsledkům, k nimž dospěl Tarski, uvědomili, že pravda je legitimní sémantický pojem, a že by se na ni tudíž neměli dívat jenom jako na záležitost koherence. Přitom však musíme mít na paměti, že ani konfirmace není tak jednoduchý pojem, jak by se na první pohled mohlo zdát: že musíme rozlišovat dva její druhy – *relativní* a *absolutní* konfirmaci. Logická zkoumání konfirmace se zabývala otázkou, do jaké míry potvrdí určitá arbitrární množina vět danou hypotézu. V tomto smyslu by pak bylo možné říct jen to, že hypotéza byla potvrzena či vyvrácena relativně – vzhledem k určité množině vět (na jejichž původu nezáleží). Absolutní konfirmace však naproti tomu závisí na „pragmatickém“ rozhodnutí považovat určité věty za pravdivé. Neurath a Carnap se podle Hempela zabývali relativní konfirmací, která ústí do koherenční teorie. Schlick a Hempel v roce 1950 měli naopak na mysli konfirmaci absolutní.

¹⁰⁷ Carl Hempel, On the Logical Positivist's Theory of Truth, s. 58, 59.

¹⁰⁸ Moritz Schlick, The Foundations of Knowledge, LP, s. 213.

¹⁰⁹ Carl Hempel, The Empiricist Criterion of Meaning, LP, s. 108–10.

¹¹⁰ Carl Hempel, On the Logical Positivist's Theory of Truth, s. 51.

¹¹¹ Studies in the Logic of Confirmation, pozn. 49, in: *Aspects of Scientific Explanation*.

Není pochyb o tom, že toto důležité rozlišení mnohé vysvětluje: někdy se totiž skutečně zdá, jako by v raných diskusích týkajících se protokolárních vět byly tyto věty chápány jednou jako jakékoli věty s přesně vymezenou syntaxí a jindy jako věty, které máme z nějakého důvodu za pravdivé – tímto důvodem je většinou jejich přímá souvislost s pozorováním nebo zkušeností. Hempelova distinkce však nedokáže vyřešit všechny spory, které spolu obě strany vedou. Schlick si například myslel, že protokolární věty lze zkonstruovat tak, aby mohly být pravdivé jednou provždy – což Neurath rozhodně popíral; podle Schlicka bylo rovněž smysluplné tvrdit, že některé věty poměřujeme s realitou – což Neurath popíral neméně vehementně. Další rozdíl se týká také obsahu protokolárních vět a toho, zda tyto věty vyjadřují něco zcela soukromého, nebo něco, co je veřejně přístupné. Je zřejmé, že všechny tyto otázky spolu úzce souvisejí.

K našemu hlavnímu problému se dá přistoupit z mnoha stran – například tak, že si položíme otázku, v čem vlastně povaha *evidence* spočívá: tvoří ji objekty, události, fakta, zkušenost, vněmy, přesvědčení, propozice nebo věty? V textech, které v rámci Vídeňského kroužku vznikly, lze nalézt téměř všechny tyto odpovědi.

Dívám se na dva kousky zeleného papíru, které leží přede mnou [píše Schlick], a zjišťuji, že mají stejnou barvu. Propozici, která tvrdí, že jde o stejnou barvu, verifikuje – mimo jiné – fakt, že mám v jednom okamžiku dvojí zkušenost téže barvy. Propozici: „přede mnou jsou teď dvě skvrny téže barvy,“ už není možné redukovat na žádnou jinou; a je verifikována jednoduše tím, že popisuje čirou danost.¹¹²

Na čem přesně tedy verifikace závisí? Schlick říká, že v daném případě na tom, že on osobně má určité zkušenosti, které odpovídají skutečnosti. Co kdyby však tyto zkušenosti skutečnosti neodpovídaly? Mohli bychom pak stále ještě tvrdit, že danou propozici verifikují? Z toho, že před sebou vidím kousek papíru, vyplývá, že mám před sebou kousek papíru; tím však nepřecházíme od evidence k hypotéze – pouze odvozujeme triviální logický důsledek. Na jiném místě Schlick říká, že musíme začít s informacemi, které „mají svůj původ“ v pozorovacích větách; což poté upřesňuje takto: „s tím, co (tradičním žargonem řečeno) vychází ‘ze zkušenosti’“.¹¹³ Ve stejném článku prohlašuje, že „je jasné (a pokud vím, nikdo to nezpochybňuje), že poznání v životě i vědě v *jistém* smyslu *začíná* potvrzením faktů, a že

¹¹² Moritz Schlick, *Positivism and Realism*, LP, s. 92–3.

¹¹³ Moritz Schlick, *The Foundations of Knowledge*, LP, s. 215.

„protokolární výroky“, v nichž se to děje, stojí v tomtéž smyslu na *počátku vědy*“.¹¹⁴ V jiné pasáži zase uvádí, že všechno pochází z toho, co „bezprostředně pozorujeme“.¹¹⁵ Jak to vyjádřil Ayer, některé propozice lze „konfrontovat přímo s fakty“.

Vymezit ontologický status evidence je zjevně problematické. Pokusím se to ukázat ještě na jednom příkladě. Říkáme, že platnost přírodních zákonů potvrzují jednotlivé pozitivní případy; tyto případy proto podle všeho představují i evidenci, kterou pro platnost těchto zákonů máme. Předpokládejme (ať je alespoň v jednom ohledu vše jasné), že zákony jsou univerzálně kvantifikovaná podmínková souvětí – není samozřejmě třeba dodávat, že souvětí tvořená interpretovanými větami. Jak může vypadat pozitivní případ takového zákona? Dejme tomu, že máme následující zákon: „ $(x)(Fx \rightarrow Gx)$ “. Potom je podle Hempela rozumné předpokládat, že platnost tohoto zákona potvrzuje *objekt*, který je F a zároveň G.¹¹⁶

(Například Goodman se takto často vyjadřuje ve své knize *Fact, Fiction and Forecast*.)

Hempel dále vysvětluje, že místo toho, aby konfirmaci považoval za „vztah mezi větou, která představuje hypotézu, a předmětem nebo uspořádanou množinou předmětů, jež představují evidenci“, bude ji chápat jako vztah mezi hypotézou a větou, která evidenci popisuje.

„Evidence předložená na podporu či v neprospěch určité vědecké hypotézy je vždy vyjádřena prostřednictvím vět, které mají často charakter pozorovacích zpráv ... Evidenci tvoří v posledku data získaná pomocí toho, čemu se nepřesně říká přímé pozorování, a tato data lze vyjádřit ve formě ‘pozorovacích zpráv’“.¹¹⁷ V pozorování máme přístup k předmětům a událostem. To však je něco jiného než fakta a samozřejmě něco úplně jiného než věty. Věty mohou, jednoduše řečeno, pouze vyjadřovat fakta (tj. pravdivé propozice) a popisovat předměty. Neberte to, co tu říkám, jako kritiku Hempelova skutečně příkladného pojetí konfirmace jako vztahu mezi větami. Když tu vyjmenovávám, co všechno lze považovat za pozitivní případy zákonů (nebo vět, které mají příslušnou formu a ambici zákon vyjadřovat), snažím se tím jen ukázat, jak mnoha různými způsoby o evidenci normálně mluvíme.

Zdá se, že není nic zvláštního na tom považovat černého havrana – nějakého skutečného ptáka – za pozitivní *případ* určitého zákona. Bylo by ale asi dost podivné říkat, že tento konkrétní pták je sám o sobě i *evidencí*, ze které můžeme platnost daného zákona odvodit. Nanejvýš bychom to snad mohli považovat za zkratkovité vyjádření toho, že tuto evidenci představuje *fakt*, že příslušný pták je černý havran; nebo bychom v tomto kontextu mohli mluvit o pravdivosti určité propozice či pravdivosti nějaké vhodné věty. Až doposud

¹¹⁴ Tamtéž, s. 210.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 220.

¹¹⁶ Carl Hempel, *Studies in the Logic of Confirmation*, in: *Aspects of Scientific Explanation*, s. 14.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 21–2.

jsme se však nedotkli epistemologické otázky – toho, co pro *nějakou konkrétní osobu* znamená mít důvod přijmout platnost určitého zákona, co znamená *mít* evidenci. Samotná existence černého havrana ani holá pravdivost propozice či věty, která říká, že někde létá černý havran, nepředstavují důvod pro to, aby někdo věřil, že nějaký černý havran existuje – tím méně pro to, aby si myslel, že černí jsou všichni havrani. Aby měl někdo důvod věřit, že všichni havrani jsou černí, je nejprve nutné, aby byl o něčem *přesvědčen* – například o tom, že před ním sedí černý havran.

A teď už se to s námi veze. Samozřejmě nestačí jen to, abych byl přesvědčen, že přede mnou sedí černý havran; nestačilo by to dokonce ani v případě, kdy bych si navíc myslel, že mé přesvědčení je správné. Pokud bych totiž pro své přesvědčení neměl adekvátní důvod, žádná z obou jmenovaných podmínek by k evidenci ničím nepřispívala. Jestliže však tímto důvodem nemůže být nic jiného než další přesvědčení, staví nás to buď před nekonečný regres, nebo před zdůvodnění kruhem. V případě regrese by bylo poznání nemožné a zdůvodnění kruhem by zase vedlo k problémům, kterým čelí ryze koherenční teorie poznání. Za okamžik se k tomu vrátím.

Na tomto místě se můžeme setkat s mnoha pokusy nalézt určitý typ mentálních stavů, který by dokázal překlenout anebo smazat principiální rozdíl mezi vnímáním, v jehož případě nemá smysl uvažovat o pravdivosti či nepravdivosti, a souzením, o němž pravděpodobně můžeme mluvit jako o zdroji evidence. Těžko říct, jak by takové mentální stavy měly vypadat - někteří lidé se domnívají, že je vyjadřují kvazi-věty typu „Čerň tady teď“. Když se nebudeme příliš ohlížet na to, že v těchto „větách“ chybí slovesa (protože pokud by tam byla, už by to příliš zavánělo souzením) a že slova „tady“ a „teď“ mají smysl jen, když je v nich zahrnuta reference k osobě, která je vyslovuje, třeba nás to i přesvědčí, že takové mentální stavy existují. Pokus založit na takových mentálních stavech vědu by však byl tak jako tak odsouzen k nezdaru; nikdy se totiž nikomu nepodařilo vysvětlit, jak by bylo možné na podobné „evidenci“ založit poznání objektivního, společného světa. Schlick sice doufal, že se mu protokolární věty typu „A zakouší čerň v čase t “ podaří podložit něčím, co by mohla osoba A vyjádřit v čase t myšlenkou či větou „Čerň tady teď“, ale dokonce ani on nevěřil v možnost vybudovat vědu či veřejně přístupný svět na „bezprostřední zkušenosti“.

Měli bychom si už jednou uvědomit, že neustálé poukazování na zkušenost a vnímání nám samo o sobě povahu a zdroj evidence neobjasní. Vnímání není něco, od čeho bychom mohli jen tak neproblematicky očekávat potvrzení svých představ o světě kolem nás. Vnímání bývá obvykle chápáno jako víceméně kauzální proces, který nám zprostředkovává kontakt s ne-mentální realitou, tudíž jako proces, v jehož rámci nemá smysl uvažovat o případné

chybě. To je do jisté míry pravda – rozhodující úlohu v něm totiž hraje počitek, který vyvolala určitá událost, jež proběhla buď ve světě, nebo v těle vnímajícího. Tento kauzální vztah ale není možné vymezit a specifikovat nezávisle na příslušném počitku, a ten zas nemůže sloužit jako evidence, dokud sám není příčinou nějakého přesvědčení. Na základě čeho by se však člověk mohl dozvědět, že příčinou jeho přesvědčení byl nějaký konkrétní počitek? V tom mu mohou pomoci jen další přesvědčení. Jestliže jsou akty vnímání vyjadřovány výroky typu „A vnímá, že před ním sedí černý havran“, není sporu o tom, že mohou představovat dobrou evidenci. To však neřeší náš problém – pouze jej to přenáší na pojem vnímání. To, že vnímám, že přede mnou sedí černý havran, totiž neznamená nic jiného než to, že ve mně určitý počitek způsobený černým havranem *adekvátním způsobem* vyvolal přesvědčení, že přede mnou sedí černý havran.

Je až překvapující, s jakými rozpaky mluví členové Vídeňského kroužku ve svých raných textech o zkušenosti, o tom, co je bezprostředně dáno, o přímém pozorování. Schlick například říká, že význam jakýchkoli slov se odvozuje z ostenzivních situací „a to zcela zřejmě poukazuje na ‘zkušenost’ či ‘možnost verifikace’“.¹¹⁸ V článku „The Turning Point in Philosophy“ píše, že „akt verifikace, v němž cesta k hledanému řešení končí, spočívá vždy v tom samém: ve výskytu zcela určitého faktu, který je potvrzen pozorováním na základě bezprostřední zkušenosti“;¹¹⁹ v textu „Positivism and Realism“ však už zas vyjadřuje hluboké pochybnosti o termínech typu „dané“ (*das Gegebene*) a obává se, že když používáme slovo „zkušenost“, „předpokládáme tak rozdíl mezi tím, co zakouší, a tím, co je zakoušeno“.¹²⁰

Máme proto pádný důvod uzavřít tuto debatu s tím, že prostě nedokážeme dát jasný smysl představě, podle níž by bylo možné vzájemně poměřovat naše přesvědčení a realitu, nebo konfrontovat naše hypotézy s pozorováním. Tím samozřejmě nechci tvrdit, že nemá smysl mluvit o tom, že provádíme experimenty a zaznamenáváme výsledky nebo že v běžném životě zjišťujeme, že některá naše přesvědčení jsou pravdivá a jiná nepravdivá. Chci tím jen naznačit, že bychom tyto každodenní události neměli analyzovat jako něco, co v sobě zahrnuje evidenci, jež ve své podstatě nemá propoziční charakter – evidenci, která není určitým typem přesvědčení. Není divu, že Neuratha a Carnapa přitahovala koherenční teorie!

Samy koherenční teorie však také rozhodně nejsou bez problémů a Schlick, jak jsme už viděli, se nijak nerozpakoval na ně upozornit. Zastavil bych se tu na okamžik a ozřejmil rozdíl mezi koherenční teorií poznání a koherenční teorií pravdy. Ve svém článku „On the

¹¹⁸ Moritz Schlick, *Meaning and Verification*, s. 148.

¹¹⁹ Moritz Schlick, *The Turning Point in Philosophy*, *LP*, s. 56.

¹²⁰ Moritz Schlick, *Positivism and Realism*, *LP*, s. 84.

Logical Positivist's Theory of Truth“ z roku 1935 mezi nimi Hempel téměř nerozlišoval. Není to tak úplně nepochopitelné – Hempel tehdy ještě neznal Tarského metodu jak pravdu definovat sémanticky. Měl proto v té době sklon domnívat se, že jediný smysl, který může mít výraz „Věta S je pravdivá“, je „Platnost S do značné míry potvrzují akceptované pozorovací zprávy“. ¹²¹ Avšak to, zda je platnost nějakého tvrzení do značné míry potvrzena akceptovanými pozorovacími zprávami, nesouvisí s tím, zda je dané tvrzení pravdivé; je to otázka, která patří do epistemologie. Pokud k tomu navíc dodáme, že protokolární výroky „je možné charakterizovat jen na základě historického faktu“ – na základě toho, že byly komunitou mluvčích akceptovány (tj. uznány jako pravdivé), vede nás to přímo ke koherenční teorii poznání. A to je teorie, které se týkaly Schlickovy námitky.

Schlick souhlasil s Neurathem v tom, že protokolární věty či protokoly v obecném smyslu patří mezi vědecké hypotézy. Jsou objektivní, a tudíž intersubjektivně srozumitelné a testovatelné. Vypovídají o pozorováních či zkušenostech, nepokoušejí se je *vyjádřit*. Mají, alespoň zhruba, podobu vět typu „A viděl v čase *t* černého havrana“. Je zřejmé, že pravdivostí takovýchto vět si nemůže být nikdo zcela jistý – dokonce ani A v čase *t* si nemůže být naprosto jistý tím, že vidí černého havrana; anebo, necháme-li otázku jistoty a nejistoty stranou, je jasné, že každý, kdo si myslí, že taková věta je pravdivá, se může mýlit. Ke slovu může vždycky přijít další evidence, která dosavadní evidenci převáží. Hlavní věc, na které se už Schlick s Neurathem neshodl, souvisela s odpovědí na otázku, zda existuje nějaký nenapadnutelný fundament, který by nám nakonec umožnil určit, zda jsou protokoly skutečně pravdivé. ¹²²

Jeho námitka proti Neurathově koherenční teorii byla v zásadě standardní námitkou vznášenou vůči všem takovým teoriím: konzistence nemůže být dostatečným kritériem pravdivosti, protože nám nedává možnost rozhodnout mezi různými, vzájemně nesouměřitelnými konzistentními teoriemi. Koherenční teorie možná z filosofie skutečně odstraňuje poslední zbytky absolutismu, jak se Schlick vyjádřil, ale zbavuje nás při tom i možnosti poznat pravdu. Schlick si byl jistý, že se neustále opíráme o nějaké nezpochybnitelné základy, díky nimž dokážeme určit, které věty jsou pravdivé a které nepravdivé; byl hluboce přesvědčen, že zkrátka nelze jinak. Vedle protokolárních výroků (jež mohou být chybné) musí prostě ještě existovat výroky, které „vyjadřují fakta týkající se vlastního ‘vnímání’“ („nebo jak tomu chcete říkat“, dodává). Schlick pak připouští, že „když se filosofové snažili výroky tohoto typu využít jako základ všeho poznání, ztratili se při tom

¹²¹ Carl Hempel, *Studies in the Logic of Confirmation*, in: *Aspects of Scientific Explanation*, s. 42.

¹²² Moritz Schlick, *The Foundation of Knowledge*, LP, s. 213. Sedm následujících citací je z LP, s. 218–25.

obvykle v beznadějném labyrintu slov, třebaže se na první pohled zdá, že informace, které v sobě tyto výroky obsahují, musí být zcela jednoduché a jasné“. Domnívá se však, že se všem těm dobře známým problémům můžeme vyhnout, když budeme mít po celou dobu na paměti, že „tu rozhodující roli hrají nakonec naše vlastní výroky“.

Je třeba přiznat, že Schlickův pokus vysvětlit svou vlastní koncepci nekončí právě jasně. Pozorovací „věty“, které představují „rozhodující kritérium“ všeho poznání, ve skutečnosti nejsou věty, protože mají vždy formu „Zde a nyní něco a něco“. Takové věty není možné zaznamenat (protože svou platnost s každým dalším okamžikem ztrácejí); vyjadřují však „pocit *naplnění*, zcela charakteristického zadostiučinění: jsme díky nim *ujištěni*“. „Na této evidenci není možné vybudovat žádnou logickou strukturu, protože její základy by se ztratily už ve chvíli, kdy bychom ji začali konstruovat.“ A na závěr: „pochopení [pozorovacích vět] je zároveň jejich verifikací: chápu jejich význam v tomtéž okamžiku, kdy chápu jejich pravdivost“. Není těžké přiklonit se k Neurathovi a tento poslední krok odmítnout. Pak nám však zbyde jen jediná alternativa – koherenční teorie.

Podle Hempela představuje Neurathova a Carnapova koncepce „umírněnou verzi“ koherenční teorie. Důvod spočívá v tom, že Neurath a Carnap nabízejí kritérium, které nám umožňuje mezi konzistentními teoriemi vybrat jen jednu jedinou, které je správné se držet. Tato výsledná „vědecká“ teorie je taková konzistentní teorie, která maximalizuje souhlas s výroky, které „lidé a mezi nimi zvláště vědci z našeho kulturního okruhu“ považují za pravdivé.¹²³ Protokolární věty tedy nakonec nemají žádné privilegované postavení; stejně jako všechny ostatní je můžeme odmítnout v případě, že příliš protiřečí tomu, co pokládáme za pravdivé.

Poměrně překvapivě se tak ale ukazuje, že nejen Neurathovy, ale i Schlickovy názory bychom mohli označit jako „umírněnou“ koherenční teorii. Neurath i Schlick se shodovali v tom, že se musíme na všechno, co tvoří korpus vědy (včetně protokolárních vět), dívat jako na poznatky, jejichž platnost je v každém stádiu vývoje vědy prokázána jen provizorně; že kteroukoli větu vyjadřující určitý poznatek je možné ve světle nové evidence revidovat. Stejně tak spolu souhlasili v tom, že ve chvíli, kdy je nutné nějakou revizi provést, nevstupují do hry žádná striktní pravidla, která by určovala, *jakou* revizi je třeba provést – je to vždy věc „rozhodnutí“. Jediný důležitý rozdíl mezi nimi se týkal otázky, jakým způsobem celá struktura vět, které v daném čase vědci považují za pravdivé, souvisí se zkušeností,

¹²³ Carl Hempel, *On the Logical Positivist's Theory of Truth*, s. 57.

pozorováním, či realitou. A v tomto ohledu nebyly odpovědi žádného z nich ani jasné, ani uspokojivé.

Schlickova odpověď nebyl uspokojivá proto, že skončila u něčeho tak soukromého, že by to ani nebylo možné vyjádřit – vzpomeňme si, že význam Schlickových „pozorovacích výroků“ mohl zachytit vždy jen jediný člověk a jen na jediný okamžik. Jak by však podobná základna mohla zdůvodňovat přesvědčení týkající se objektivního a veřejně přístupného světa, to už Schlick vysvětlit nedokázal. Neurath zase odmítal nepravděpodobnou představu, podle níž by bylo možné porovnávat přesvědčení týkající se světa a svět sám, stejně jako představu nějaké nezpochybnitelné subjektivní základny, na níž stojí vědecké poznání. Avšak příliš přesvědčivě nepůsobí ani jeho metoda, s níž se snaží „zmírnit“ důsledky bezbřehé koherenční teorie. Podle Neuratha bychom při budování každé teorie měli začít s protokoly ve formě „A vidí v čase t černého havrana“. Měli bychom si však podle něj zároveň uvědomit, že na protokolech, ve kterých figuruje osoba A, nemůže stát jenom poznání, kterým disponuje tato konkrétní osoba – tyto protokoly musí být stejně základní a důležité i pro poznání, kterým disponuje například osoba B. Jen tak údajně zaručíme intersubjektivní charakter jazyka vědy i na úrovni protokolů (protože, jak Neurath říkával, „každý jazyk je *jako takový* intersubjektivní“¹²⁴ – čímž si evidentně utahoval ze Schlicka a jeho nesdělitelných pozorovacích výroků). Neurath si tedy představoval, že všechny protokoly se v podstatě vkládají do velikého pomyslného stroje; kdykoli se objeví kontradikce, ozve se zvonek a je třeba provést nějaké změny – buď vyhodit určitý počet protokolů, nebo stroj „přebudovat“ a zavrhnout určitý zákon či jiné teoretické tvrzení; avšak „*kdo* tento stroj představuje, nebo *čí* protokolární věty jsou do něho vkládány, to nehraje vůbec žádnou roli“.¹²⁵

S tím je však spojen jeden zřejmý problém. Do takového stroje můžeme v principu vložit *jakoukoli* protokolární větu. Protože se však, podle Neuratha, tyto věty od ostatních vět odlišují jen svou formou, bude to znamenat, že do našeho stroje můžeme s každou větou vložit i její negaci – vedle věty „A vidí v čase t černého havrana na místě m “ i větu „B vidí v čase t ne-černého havrana na místě m “. Z toho nemůže vzniknout žádný základ vědy, pouze nekonečné množství konzistentních systémů. Pokud však naproti tomu protokolární věty omezíme na věty, které vyjadřují určitá *přesvědčení*, bude hrát velkou roli, kdo stroj vyspravuje a *čí* protokoly se do něj vkládají a případně vyhazují. Každý pak totiž bude zvažovat, zda má danou (protokolární nebo jakoukoli jinou) větu přijmout či odmítnout, s ohledem na sílu svých vlastních přesvědčení – v tom také, koneckonců, spočívá fakt, že se

¹²⁴ Otto Neurath, Protocol Sentences, *LP*, 205.

¹²⁵ Tamtéž, s. 207.

jedná o *jeho* přesvědčení. Protokolům ostatních lidí tedy bude přikládat váhu podle toho, zda je přesvědčen o jejich pravdivosti – přesně tak, jak tvrdil Schlick.

Kdybych si myslel, že dnešní filosofie už tyto důvěrně známé epistemologické problémy, které trápily Schlicka a Neuratha, vyřešila, anebo je za problémy nepovažuje, nezdržoval bych se u nich tak dlouho. Myslím si však naopak, že členové Vídeňského kroužku a jejich příznivci odkryli klíčový a dosud nevyřešený problém epistemologie, i když to možná neměli v úmyslu. A jsem navíc přesvědčen, že v textech, jimiž jsem se tu zabýval, můžeme najít celou řadu myšlenek a intuicí, které nám umožňují tento starý problém vidět v novém světle.

Klíčový problém bychom mohli formulovat jako dilema, jemuž čelí teorie poznání. Každý člověk disponuje komplexní sítí přesvědčení. K poznání je ještě třeba přinejmenším dvou věcí: některá z těchto přesvědčení, jež se týkají objektivního, veřejně přístupného světa, musí být pravdivá; a každý člověk musí mít adekvátní důvody pro to, že tato přesvědčení zastává. Jsem ochoten uznat, že první podmínka je splněna; skutečný problém se týká druhé otázky – způsobu, jakým systém přesvědčení souvisí se světem nejen sémanticky, ale též epistemologicky. Dilema spočívá v tom, že dokud budeme hledaný spojovací článek chápat jako něco, co musí samo potvrzovat svou vlastní platnost (tedy něco jako Schlickovy pozorovací výroky či události), bude to muset být něco tak privátního, až to ztratí spojení s větami veřejného jazyka – což jsou ale jediné věty, s jejichž pomocí můžeme vyjadřovat vědecká a obecně jakákoli objektivní fakta. Jestliže si však na druhou stranu za své východisko zvolíme přímo věty či přesvědčení, jež jsou součástí veřejného jazyka (nebo toho, co v něm může být vyjádřeno), nenajdeme už žádný rozumný způsob jak systém našich přesvědčení „ukotvit“ – nebudeme mít k dispozici nic, co by mohlo platnost našich vět a přesvědčení potvrdit samo o sobě, tedy nezávisle na přesvědčeních, která už zastáváme (v tom tkíví Neurathův problém). Základy poznání jako by zkrátka musely být zároveň subjektivní i objektivní, zcela jistě a přece zpochybnitelné.

Problémy, které tu vypočítávám, patří – jak všichni víme – k základům epistemologie a v té či oné podobě na ně narážíme od pradávna. Z četby dnes už klasických textů logických pozitivistů může člověk snadno získat dojem, že s těmito problémy nehodlali ztrácet příliš mnoho času: buď se na ně dívali jako na něco, co hraničí s nesmyslem, anebo jako na něco, co je možné vyřešit pouhou „konvencí“ či „rozhodnutím“. Postoj těchto filosofických drzounů nám dnes může připadat arogantní, ale z jejich neotřesitelného přesvědčení, že se jim nakonec podaří objevit srozumitelné a správné řešení, vzniklo díky jejich nadšení a intelektuálním schopnostem cosi, co míří úplně novým a zajímavým směrem. To, co na první pohled vypadá

jen jako naivní a pomýlené pokusy o řešení, ve skutečnosti obsahuje zárodky zcela originálních a hlubokých myšlenek.

Vezmeme-li v úvahu sklon pozitivistů držet se slovníku subjektivních myšlenek a hypotéz, nejsou Neurathovy, Schlickovy, Hempelovy a Carnapovy pletky s určitou formou epistemologické koherenční teorie příliš překvapivé. Koherenční teorie však vždycky trpěly neschopností rozlišovat mezi koherenční teorií pravdy a koherenční teorií poznání. I to je celkem přirozené – poznání je přeci poznáním pravdy. Když tedy k poznání stačí jen koherence přesvědčení, zdá se, že pravda jako taková nebude vyžadovat víc než množinu koherentních propozic. Proč by měl tedy člověk dělat rozdíl mezi koherencí přesvědčení a koherencí vět (či výroků nebo propozic) jako různými kritérii poznání a pravdivosti? Tato zavádějící úvaha se u Schlicka i Neuratha objevuje několikrát, ale v jejich textech je možné najít i místa, na kterých teorii pravdy a teorii poznání jednoznačně rozlišují. Vzpomeňme si, že se Neurath snažil protokolární věty zbavit nimbu subjektivity a tvrdil, že i když snad nějakou „historickou náhodou“ člověk může mít sklon přijímat spíše platnost svých vlastních protokolů než platnost protokolů někoho jiného, měla by být ve skutečnosti platnost všech protokolů posuzována stejně. To jej pak také dovedlo k představě neosobního třídícího stroje, do něhož jsou jednotlivé protokolární věty vkládány. Když Neurath takový stroj popisoval, nikdy při tom nenaznačil, že by mělo jít jenom o věty, které pokládá za pravdivé nějaká konkrétní osoba. Právě nad tím se tak pohoršoval Schlick: „Onen do nebe volající omyl ‘koherenční teorie’ je možné vysvětlit jedině tak, že její zastánci a vykladači uvažují pouze o takových výrocích, které se ve vědě aktuálně vyskytují.“¹²⁶ Tím má Schlick samozřejmě na mysli výroky, které se ve vědě vyskytují jako jednotlivá vědecká *tvrzení*. Můžeme však Neuratha přes všechno, co ve svém článku o protokolárních větách uvádí, skutečně nařknout z toho, že si neuvědomoval rozdíl mezi koherencí nějaké arbitrární množiny vět a koherencí množiny vět, které někdo považuje za pravdivé? Jeho slavná metafora o lodi, kterou nám nezbyvá než kousek po kousku přestavovat na volném moři, dokazuje, že si uvědomoval, že v jeho teorii musí jít nakonec o přesvědčení; kdybychom se totiž místo toho zabývali arbitrární množinou vět, nic by nám nebránilo v tom, abychom je v suchém doku vyměnili všechny najednou. A jak už jsem uvedl, třeba takovému Hempelovi byl rozdíl pravdou a poznáním zcela jasný.

Protože se standardní námitky proti koherenčním teoriím poznání obvykle vztahují i na koherenční teorie pravdy, nemusí být na první pohled patrné, proč je tak důležité tyto

¹²⁶ Moritz Schlick, *The Foundation of Knowledge, LP*, s. 215.

teorie rozlišovat. Rozdíl spočívá v tom, že zatímco jednotlivé věty a propozice mohou zcela arbitrární, přesvědčení musí být vždy nějak historicky či kauzálně podmíněná. Je sice pravda, že *důvody* pro naše přesvědčení mohou představovat vždy jen další přesvědčení; ale *příčiny*, které je vyvolaly, mnohdy spočívají v něčem jiném. A jak uvidíme, logickým pozitivistům je nutno přiznat, že důležitost tohoto rozdílu chápali.

Než aby logičtí pozitivisté mluvili o přesvědčeních, mluvili raději o větách nebo „výrocích“. My o nich můžeme mluvit také, pokud si uvědomíme, že přesvědčením odpovídají věty, které (1) má někdo za pravdivé a které (2) jsou interpretované. Někdo jiný může vědět, jaká přesvědčení zastávám, pokud ví, které věty pokládám za pravdivé, a pokud ví, co tyto věty znamenají. Podívejme se teď na některé názory logických pozitivistů ve světle těchto jednoduchých úvah.

Co třeba Schlickova myšlenka, že pozorovacím větám rozumíme ve chvíli, kdy chápeme jejich pravdivost? Může nám to samozřejmě připadat jako extrémní a navíc téměř neproniknutelná představa; v jejím pozadí však stojí jednoznačně správná teorie, podle které je každý interpret nucen předpokládat, že věty, které pronáší v první osobě přítomného času o svých vlastních propozičních postojích, jsou pravdivé. Takovým (českým) větám typu „Jsem přesvědčen, že teď vidím černého havrana,“ musí interpret – v případě, že je mluvčí považuje za pravdivé – a priori připisovat vysokou míru pravdivosti. To znamená: musí tyto věty interpretovat tak, aby mu vyšly jako pravdivé vždy, když to bude možné.

Hempel na jednom místě komentuje fakt, že z protokolárních výroků, které „produkují“ různí lidé, by se teoreticky dalo vybudovat víc konkurenčních systémů vědeckých tvrzení. Podle něho „však naštěstí k takové možnosti nedochází: dříve či později dospěje většina vědců k souhlasu, a tak je empiricky dáno, že ustavičně vzrůstající a rozšiřující se systém koherentních tvrzení a teorií je výsledkem protokolárních výroků jednotlivých vědců“.¹²⁷ I na tomto místě si musíme uvědomit, že protokolární výroky nejsou jen tak nějaké věty, které někdo někde zaznamenal či pronesl; musí to být věty, o jejichž pravdivosti jsou mluvčí přesvědčeni, nebo alespoň věty, o nichž si jejich posluchač myslí, že je příslušní mluvčí považují za pravdivé. Mělo by nás však zarazit, že podle Hempela je vysoká míra konsensu dosaženého ve vědecké komunitě prostě otázkou „šťěstí“; a navíc – proč bychom si vlastně měli myslet, že souhlas jednotlivých vědců bude s postupem času narůstat?

¹²⁷ Carl Hempel, *On the Logical Positivist's Theory of Truth*, s. 57.

Ještě překvapivěji zní to, co by se podle Schlicka stalo, když by někdo zjistil, že jeho vlastní pozorování žádným způsobem nepotvrzují tvrzení ostatních lidí o světě. Dotyčný člověk by za těchto okolností údajně neobětoval své vlastní protokolární výroky tak, jak by to za něj prostě udělal Neurathův stroj. Tento člověk by se místo toho držel

systemu poznatků, do něhož jeho vlastní pozorování bez problémů zapadají. Vždycky mohu takový systém vytvořit. Stačí pouze, abych se na ostatní díval jako na snící blázny, jejichž šílenství je pozoruhodně metodické; nebo bych se mohl vyjádřit objektivněji a říct, že ostatní žijí v jiném světě než já ... V každém případě, ať je obraz světa, který konstruuji, jakýkoliv, mohu jeho pravdivost ověřit jen prostřednictvím své vlastní zkušenosti.¹²⁸

To je dost pozoruhodné konstatování – zvláště v případě někoho, kdo koherenční teorii kritizoval kvůli tomu, že vede k nepřijatelnému relativismu.

V jiných Schlickových textech však můžeme najít i jiný pohled na možnost masivního nesouhlasu. Všimá si například, že je podstatný rozdíl v tom, jestli se nesouhlas týká toho, zda mají dva kousky papíru stejnou barvu, nebo toho, jakou mají barvu. V prvním případě podle něj nemohou danou zkušenost – tj. zkušenost konstatující totožnost barvy – „už kvůli jazykové praxi vyjadřovat [různé] propozice“. Avšak v případě, kdy se jedná o určení barvy, neexistuje žádná objektivní metoda (tzn. žádná metoda), která by nám umožňovala rozhodnout, zda máme vy i já zkušenost stejné barvy. Schlick tvrdil, že i kdyby se všechny vaše soudy týkající se barev naprosto shodovaly s těmi mými, nemohl bych z toho vyvodit, že máte zkušenost stejné kvality jako já. Co se však týče vnitřní struktury našich zkušeností, budeme si vzájemně dokonale rozumět.¹²⁹

Schlick nakonec nejspíš odmítl názor, že by se naše zkušenosti mohly kvalitativně lišit a my bychom to přitom nedokázali odhalit. „... jediný verifikovatelný význam výroku, který říká, že různí jedinci mají tutéž zkušenost, spočívá v tom, že všechna jejich tvrzení ... vykazují určitý souhlas ... právě to tento výrok *znamená* – nic jiného.“¹³⁰ Není jednoduché na základě této pasáže rozhodnout, zda si Schlick myslel, že by naše zkušenosti mohly být odlišné i přesto, že bychom to z principu nikdy nemohli rozpoznat ani smysluplně vyjádřit, anebo zda dospěl k závěru, že taková situace prostě nemůže nastat. Podle mého odhadu – který je možná příliš odvážný, ale v jehož světle je možné celkem rozumně vysvětlit Schlickův útok na koherenční teorii – se Schlick domníval, že intersubjektivní souhlas (a

¹²⁸ Moritz Schlick, *The Foundation of Knowledge, LP*, s. 219.

¹²⁹ Na tomto místě jsem parafrázoval pasáž Schlickova článku *Positivism and Realism, LP*, s. 93.

¹³⁰ Tamtéž, s. 93.

tudíž i objektivita) je zabudován ve způsobu, kterým určujeme význam promluv ostatních lidí a s ním i obsah jejich přesvědčení.

Před chvílí jsem citoval Hempelovu poznámku, že protokolární výroky různých lidí nám „naštěstí“ umožňují zkonstruovat jeden jediný systém vědy. Hempel k tomu dodal, že Carnap „nám dal do rukou možnost tento šťastný fakt vysvětlit“. ¹³¹ Dané vysvětlení spočívá v tom, že „mladí vědci jsou vedeni“ k tomu, aby produkovali pravdivé protokolární výroky. „Snad by tato obecná a v podstatě všude stejná průprava vědců mohla do určité míry vysvětlit, proč věda tvoří jediný systém.“ ¹³²

Je mi záhadou, jak by bylo možné lidi nejprve naučit, co různé věty znamenají, a *potom* je vychovat k tomu, aby produkovali jen ty pravdivé. To by v sobě muselo obnášet dvojí – vedle toho, že bychom je naučili tomu, jak se stát co nejlepšími pozorovateli, by bylo třeba naučit je poctivosti. Měli bychom se na celou věc dívat spíše tak, že lidé jsou vedeni k tomu, aby některé věty považovali za pravdivé v případě, že jsou splněny určité veřejně pozorovatelné podmínky – k tomu lidé bezpochyby vedeni jsou a v souladu s úspěchem této průpravy je pak definitivně určena interpretace jednotlivých užití těchto vět. To by přirozeným způsobem vysvětlilo intersubjektivní souhlas týkající se hlavních rysů prostředí, které nás obklopuje.

Zdá se, že právě tohle měl Carnap na mysli. V článku „Psychology in Physical Language“ (napsaném v roce 1932) rezolutně odmítá Neurathův názor, že k protokolárním větám ostatních lidí musím nebo mohu přistupovat úplně stejně jako k těm vlastním.

Obecně řečeno platí [píše Carnap], že v případě, kdy jsou psychologovy pronesené, napsané nebo vytištěné protokolární věty založeny na takzvané introspekci, musí v inter-subjektivní vědě figurovat *primárně jako vědecká fakta, nikoli jako vědecké věty* – a čtenář je také musí jako *fakta* interpretovat. Epistemologický zmatek současné psychologie pramení do značné míry z toho, že se zaměňují fakta ve formě vět se samotnými větami, které jsou pak považovány za součást vědy. ¹³³

Z toho, že v naší blízkosti někdo nahlas promluví a pronese určitou větu, bezpochyby můžeme usuzovat na mnohé – nikdy z toho však nemůžeme jednoduše odvodit to, co by z dané věty vyplývalo, kdybychom se na ni nedívali jenom jako na zvuk, ale interpretovali ji. Závěry, které můžeme vyvodit z promluv, jež kolem sebe slyšíme, se opravdu spíše podobají tomu, co bychom odvodili z našeho pozorování pohybu ručičky voltmetru nebo pohybu

¹³¹ Carl Hempel, *On the Logical Positivist's Theory of Truth*, s. 57.

¹³² Tamtéž, s. 58.

¹³³ Rudolf Carnap, *Psychology in Physical Language*, *LP*, s. 195.

dešťové kapky. Vtip není v tom, že by ostatní větami, které pronášejí, nic nemínili, ale v tom, že si nemůžeme být dopředu jistí tím, *co* tyto promluvy znamenají; proces interpretace se vždy buď implicitně předpokládá, nebo explicitně vyžaduje.

Domnívám se, že pokud tuto úvahu dovedeme až do konce – a pokud se při tom inspirujeme těmi několika úryvky, které jsem tu citoval – objevíme hlavní rysy správné koncepce základů empirického poznání; koncepce, která Neurathovu koherentistickou teorii dokáže smířit se Schlickovým zdůrazňováním klíčové role zkušenosti a pozorování.

Přestože se budu i nadále evidentním způsobem opírat o mnoho Schlickových, Neurathových, Hempelových a Carnapových myšlenek, zformuluji tu teď své vlastní stanovisko. Je to stanovisko, k němuž mě v podstatě přivedl Quine, třebaže on sám jej paradoxně nezastává.

Neurath měl pravdu, když možnost porovnávat věty či přesvědčení s realitou považoval za absurdní. Jistě, provádíme experimenty a pozorujeme; o „porovnávání“ se tu však dá mluvit nanejvýš metaforicky. Experimenty jsou *příčinou* toho, že získáváme nová přesvědčení, že stará přesvědčení opouštíme, anebo se jich naopak držíme – v tom se skrývá jejich jediný epistemologický efekt. Tento kauzální vztah však nemůže být vztahem *potvrzení*, či *vyvrácení* – příčina není ani propozice, ani přesvědčení: je to prostě událost, která se odehrává ve světě nebo v našem smyslovém aparátu. Pokud taková událost žádné přesvědčení nevyvolá, nemá o ní jako o evidenci ani smysl uvažovat. Evidence se z ní však nestane ani v případě, že nějaké přesvědčení vyvolá: případnou evidenci bude moci představovat toto výsledné přesvědčení, ale nikoli jeho příčina.

Neurath měl pravdu i tehdy, když tvrdil, že bychom měli vzhledem k předchozí úvaze připustit, že i protokoly mohou být nesprávné – stejně jako kterékoli jiné věty, jež jsou součástí vědy nebo obecného povědomí; musíme být připraveni látat i stříhat všude tam, kde je to nutné. Už Hempel konstatoval, že protokoly nemají z epistemologického hlediska oproti ostatním větám nijak výsadní postavení. A pak je tu samozřejmě Quine, který všechny tyto myšlenky rozvedl ve své argumentaci proti rozhraní mezi analytickými a syntetickými výroky.

Je tomu přesně tak, jak tvrdil Neurath: jsme v situaci, kdy jedinou evidenci pro naše přesvědčení představují další přesvědčení; a není to jenom *logická* situace, ale i *pragmatická* situace. A protože žádné přesvědčení nedokáže zaručit vlastní pravdivost, nemůže ani žádná množina přesvědčení poskytnout ostatním přesvědčením zaručeně správný základ. Jak však potom můžeme uniknout Schlickově námitce, podle níž by to znamenalo, že „jakákoli smyšlená báčorka bude stejně pravdivá, jako popis historické události“? Schlickův závěr byl

jednoznačný: „Ukazuje se tak, že koherenční teorie je logicky nemožná ... díky ní bych totiž mohl dospět k nekonečnému počtu konzistentních a vzájemně neslučitelných systémů výroků.“¹³⁴ Není tak úplně jasné, co znamená, že bych mohl „dospět“ k různým systémům – svá přesvědčení si totiž nevymýšlím a většinou se nemohu vědomě rozhodnout, která budu zastávat. Ale přesto se zdá, že před koherenční teorií stále stojí otázka, jaký důvod bych mohl mít pro to, abych považoval podstatnou část svých přesvědčení za pravdivou.

Myslím, že klíč k odpovědi je možné nalézt ve dvou Carnapových myšlenkách: jednak v tom, že jsme vedeni k tomu, abychom v případě, že jsou splněny příslušné podmínky, produkovali (tj. měli za pravdivé) určité věty; a pak v tom, že nemůžeme používat výroky ostatních lidí jako evidenci dříve, než je interpretujeme. Carnap tyto věci říkal o protokolárních větách, ale platí to pro celý jazyk.

Jazyk je ve své podstatě intersubjektivní, jak zdůrazňoval Neurath; to, co něčí slova v určité situaci znamenají, je vždycky něco, co můžeme v principu odvodit z veřejně dostupných informací. Vezměme si například to, jak zjišťujeme, co znamenají jednoduché věty jako „Toto je stůl“ nebo „Tady je kus zeleného papíru“. Naším základním vodítkem je to, že mluvčího (a nejen v tomto konkrétním případě, ale obecně) vede přítomnost stolů nebo kusů zeleného papíru k tomu, aby s těmito větami souhlasil, a naopak že nepřítomnost těchto objektů, jej (obecně) vede k tomu, aby s těmiž větami nesouhlasil. Nemám tu na mysli souhlas a nesouhlas jako vyloženě řečové akty, ale jako určité postoje zaujímané vůči větám – postoje, které se někdy projeví v řeči a někdy se projeví jinak. Hlavní smysl toho, co chci říct, spočívá v tom, že díky této základní metodologii, kterou pro interpretaci slov ostatních mluvčích máme, nutně platí, že ty nejjednodušší věty, které mluvčí považuje za pravdivé, po většinu času také pravdivé *jsou*. Není to *mluvčí*, kdo by prováděl neproveditelné a srovnával svá přesvědčení s realitou; je to *interpret*, který musí brát v úvahu kauzální interakce mezi světem a mluvčím kvůli tomu, aby zjistil, co slova mluvčího znamenají a co si tedy mluvčí myslí. Každý mluvčí se může jen snažit, aby byl jeho systém přesvědčení koherentní, a v souvislosti s tím, jak nabývá nových přesvědčení, tak musí tento systém co nejracionálněji upravovat. Nemusíme se však bát, že by tato přesvědčení mohla být jen nepodloženými báchorkami. Když totiž větám, které vyjadřují přesvědčení (a tedy i přesvědčením samotným) správně rozumíme, víme, že vypovídají o veřejně dostupných věcech a událostech, které je vyvolávají; víme tedy, že tyto věty a přesvědčení ve většině případů musí odpovídat skutečnosti. Každý člověk to ví, protože každý člověk zná povahu řeči a přesvědčení. To

¹³⁴ Moritz Schlick, *The Foundation of Knowledge, LP*, s. 216.

samozřejmě neznamená, že by někdo z nás dokázal s naprostou jistotou určit, *která* z jeho přesvědčení jsou pravdivá. Znamená to však, že si kdokoli z nás může být jistý, že se jeho celkový obraz světa kolem něj shoduje s představou, kterou o světě mají ostatní lidé, a že tato představa je ve většině svých rysů správná.

Jsem přesvědčen, že Neurath, Carnap a Hempel měli pravdu, když se nesnažili hledat nějaký základní typ evidence, o který by se naše poznání světa mohlo opřít. Není ho možné najít a není to ani nutné. *Proč* ho však není nutné najít, to už si Neurath a Carnap s Hempel možná tak dobře neuvědomovali. Není to nutné proto, že kauzální vztahy mezi světem a našimi přesvědčeními a řečí jsou klíčem k interpretaci našeho jazyka a našeho myšlení. V tomto poměrně úzkém smyslu slova je „zkušenost“ skutečně zdrojem všeho poznání. Ale takto chápaná zkušenost nás v ničem nevybízí hledat nějaký mentální nebo inferenční most, který by se klenul od událostí ve vnějším světě až k našim přesvědčením. Takové přemostění tu bezpochyby je – kauzální přemostění zprostředkované našimi smyslovými orgány. Ale jak si byl Neurath dobře vědom, chyba spočívá v tom, když se z tohoto kauzálního mostu pokusíme udělat most epistemologický – se všemi těmi smyslovými daty, neinterpretovanými danostmi a nezaznamenatelnými větami, jež mají tvořit jeho pomyslné pilíře a oblouky.

Samozřejmě že existují určitá přesvědčení, s nimiž je spojen intenzivní pocit jistoty a jejichž obsah je v určitých případech svědčí o jejich pravdivosti. Jsou to přesvědčení týkající se našich vlastních aktuálních propozičních postojů. Ale relativní jistota spojená s těmito přesvědčeními z nich nedělá vhodné kandidáty na základ empirického poznání. Tato jistota vyplývá z povahy interpretace. Jako interpreti musíme k případům, kdy mluvčí připisuje sám sobě přesvědčení, pochybnosti, přání a podobně, přistupovat jinak, než k ostatním promluvám – musíme předpokládat, že mluvčí se v danou chvíli nemýlí. Privilegovaný přístup k těmto případům je klíčový: dokážeme díky tomu interpretovat i ostatní promluvy a určit tak, co si interpretovaná osoba myslí. Základní kameny interpretace nejsou základními kameny poznání, třebaže nám pochopení povahy interpretace umožňuje pochopit, že přesvědčení jsou ze své povahy v zásadě pravdivá.

Všichni se sice shodnou na tom, že co je poznáno, musí být pravdivé, ale názory na epistemický statut pravdy se už velmi různí. Mnoho filosofů posledních desetiletí tvrdilo, že pravda je epistemický pojem; a i když tu tezi nezastávali explicitně, jejich názory ji přesto často implikovaly. Koherenční teorie pravdy jsou obvykle poháněny epistemickým motorem, a totéž platí o pragmatických charakteristikách pravdy, o antirealismu Dummetta a Crispina Wrighta, o Peircově myšlence, že pravda je to, k čemu nakonec dospěje věda, o tvrzení Richarda Boyda, že pravda je to, co vysvětluje úspěch vědy, i o interním realismu Hilaryho Putnama. Quine také, aspoň občas, tvrdil, že pravda je interní vůči teorii světa, a tedy do této míry závislá na našem epistemologickém postoji. Relativismus pravdivosti je asi vždy symptomem nákazy epistemologickým virem; v každém případě to podle všeho platí u Quina, Goodmana a Putnama.

Ve zjevném kontrastu k těmto všem teoriím pak stojí intuitivní myšlenka, že vyjma několika speciálních případů je pravda zcela nezávislá na našich přesvědčeních; občas je to vyjádřeno i tak, že naše přesvědčení by mohla být naprosto stejná, jako jsou nyní, i kdyby skutečnost – a tedy i pravda o skutečnosti – byla velmi odlišná. Podle této intuice je pravda „radikálně neepistemická“ (tak Hilary Putnam charakterizuje „transcendentální realismus“) nebo „něco, co transcenduje evidenci“ (Michael Dummett).

Kdybychom hledali stručný popis těchto dvou názorů na pravdu, mohli bychom připadnout na slova „subjektivní“ a „objektivní“; tvrzení o podstatné vazbě na epistemologii zavádí závislost pravdy na něčem, co může být verifikováno konečnými racionálními bytostmi, zatímco popření takové závislosti činí pravdu objektivní. Možná, že slova „imanentní“ a „transcendentní“ naznačují totéž základní rozdělení. A jelikož otázka pravdy nemůže být oddělena od otázek o povaze skutečnosti, k vyznačení dalšího úzce souvisejícího rozlišení často sloužily výrazy „antirealismus“ a „realismus“. Z důvodů, které vyplynou postupem mého výkladu, budu dávat přednost termínům „subjektivní“ a „objektivní“; uvědomuji si ale, že některým účastníkům debaty bude tato terminologie připadat tendenční.

V této přednášce se pokusím načrtnout takový přístup k pojmu pravdy, který podle mne tuto debatu mezi zmíněnými názory na pravdu podkopává. Nejde mi však o smíření těchto dvou názorů, ale o zpochybnění jejich jasnosti, a tedy o to, abychom mohli zanechat hledání té „správné“ teorie pravdy. To, že jsou oba ty názory zásadně chybné (jakkoli odpovídají silným intuicím), je přinejmenším naznačeno tím, že oba otevírají dveře skepsi. Subjektivní teorie jsou skeptické způsobem, jímž je skeptický idealismus a mnohé verze

empirismu; jsou skeptické ne proto, že činí skutečnost nepoznatelnou, ale protože skutečnost redukuje na něco o tolik chudšího, než co podle nás existuje. Objektivní teorie na druhé straně podle všeho vrhají stín pochybnosti nejen na naše poznání toho, co „transcenduje evidenci“, ale i na zbytek toho, co podle svého mínění víme. Takové teorie totiž popírají, že by existovalo jakékoli spojení mezi přesvědčením a pravdou.

Vezměme si nejprve definice pravdy Tarského typu a zkusme rozhodnout, zda jsou objektivní, subjektivní, nebo ani jedno z toho.¹³⁵ Nejprve je třeba jasně říci, že Tarski pojem pravdy nedefinoval, ba ani neukázal, jak jej definovat; ve skutečnosti pravdu definoval pro specifický jazyk a naznačil, jak ji definovat pro jiné jazyky specifického druhu. Tarského základní vhlad spočíval v tom, že využil triviální fakt, že věty tvaru „Sníh je bílý“ je pravda v L tehdy a jen tehdy, když sníh je bílý“ musejí být pravdivé, pokud citovaná věta patří do jazyka, v němž je tato banální formule vyjádřena. Říkejme těmto formulím T-věty. Tarski si všiml, že definice výrazu „je pravda v L“, která by zahrnovala T-větu pro každou větu L, by vybrala všechny pravdivé věty L. Kromě toho zaznamenal, že tato definice by byla stejně tak správná, kdyby pravdivostní predikát patřil k jazyku, který L neobsahuje, a výsledná T-věta by na pravé straně bikondicionálu obsahovala překlad citované věty namísto této věty samotné. Tvrdá práce pak nastala při vypracovávání správné definice, a to vzhledem k omezením, které Tarski stanovil. (V tomto přehledu je vše poněkud nepřesné, ale mé nepřesnosti nejsou pro naše téma relevantní.)

Je zjevné, že žádná definice Tarského typu není definicí pravdy; každá taková definice je definicí pravdy v *konkrétním jazyce*. To, že v každé z Tarského definic jde o tentýž pojem pravdy, si můžeme myslet jediné díky tomu, že pojem pravdy chápeme nezávisle na Tarského výsledcích.¹³⁶ To je naprosto zjevné; Tarského podmínka pro uspokojivé definice pravdy pro jednotlivé jazyky je založena na názoru, že T-věty jsou očividně pravdivé, a tento názor zase závisí na našem předchozím porozumění pojmu pravdy. Trivialita T-vět je zárukou jejich pravdivosti a tato záruka je Tarského postupem uchována v „částečných definicích“ pravdy, které tento postup poskytuje. T-věty jsou triviálně pravdivé jen pokud víme, že popisovaná věta je identická s větou, která udává její pravdivostní podmínky nebo která je překladem této věty; ale už jen to ukazuje, v jakém smyslu pevně chápeme obecný pojem pravdy.

Tarského definice jsou někdy nazývány „pouze překladové“ nebo „diskvotační“. Skutečně diskvotační jsou v tom speciálním případě, kdy je pravda je definována pro určitý

¹³⁵ Alfred Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*.

¹³⁶ Pokud je mi známo, autorem tohoto postřehu je Max Black, *The Semantic Definition of Truth*. Viz také Michael Dummett, *Truth*, in: *Truth and Other Enigmas*.

jazyk v jazyce, který tento jazyk obsahuje; T-věty v takových případech ukazují, jak odstranit uvozovky a dostat větu, která má prokazatelně tutéž pravdivostní hodnotu. Avšak přítomnost tohoto rysu lze rozpoznat jedině když je již známo, že je objektový jazyk obsažen v metajazyce. A myšlenka, že takové definice jsou překladové, spočívá na omylu. Víme-li totiž, jak přeložit jazyk L do našeho vlastního jazyka, nevyplývá z toho ještě, že můžeme automaticky utvořit definici pravdivosti. Překlad vztahuje jeden jazyk k druhému; pravda, a to i v Tarského omezených dávkách, však vztahuje jazyk ke světu.

K Tarského definicím lze dospět v několika krocích. Nejprve je definován pojem dobře utvořeného výrazu (zejména uzavřené věty); pak je udána rekurzivní definice vztahu splňování (splňování je vysoce zobecněnou verzí reference); dále je definována pravda na základě pojmů věty a splňování; a konečně jsou rekurzivní definice přetvořeny na definice explicitní. Pro naše účely bude nicméně lépe na tento poslední krok zapomenout. Zbude nám tak nikoli vlastní definice, ale rekurzivní charakteristika nedefinovaného pojmu – splňování; a jelikož pravda je definována pomocí splňování, což je sémantický pojem, nelze již říci, že pravda byla definována nesémanticky (a to ani tehdy, byla-li definována pro nějaký konkrétní jazyk). Představujme si proto daný výsledek jako axiomatizovanou teorii s nedefinovanými základními sémantickými pojmy.

Záleží na nás, které sémantické pojmy budeme brát za základní. Pravda, jak ukázal Tarski, může být definována na základě splňování; ale splňování můžeme stejně tak dobře pokládat za jakýkoli pojem, který poskytuje správný výklad pravdy. Tarského práce je, navzdory zdání, nakonec vzhledem k otázce, který sémantický pojem je základní, neutrální. Jak jsme viděli, Tarski předpokládá uchopení pojmu pravdy a ukazuje, jak může být tato intuice pro jednotlivé jazyky detailně vypracována. Toto vypracování vyžaduje zavedení vztahu splňování, který (tak trochu nepřímou) vztahuje slova k věcem. Výklad pravdy sleduje vzorec logických forem v jazyce, čili gramatiku ve vlastním smyslu, a tudíž vzorec logických závislostí. Tento výklad (pro jazyk jakékoli postihnutelné bohatosti) nelze podat bez připsání sémantických rolí částem vět.

Existuje nicméně zakořeněná tradice, která vidí věci jinak. Podle této tradice nemůžeme nikdy porozumět větám, které tvoří nekonečnou či neomezeně velkou třídu, pokud neporozumíme slovům, z nichž se ty věty skládají. Dříve, než rozumíme větám, si proto musíme osvojit sémantické vlastnosti slov, a sémantické vlastnosti slov mají i pojmovou prioritu, protože právě ony vysvětlují sémantické vlastnosti vět – především jejich pravdivostní podmínky. Tento argument, který vychází z truismu, podle mne končí chybným závěrem; s tímto usuzováním tedy musí být něco v nepořádku. Chybou je zde směšování dvou

věcí: postupu vysvětlování, který je vhodný tehdy, máme-li k dispozici určitou teorii, a vysvětlování toho, proč je daná teorie správná. Teorie je správná, protože poskytuje správné T-věty; její správnost je testována pomocí našeho uchopení pojmu pravdy, uplatněného na věty. T-věty neříkají nic o referenci, splňování nebo o výrazech, které nejsou větami, takže test správnosti teorie je nezávislý na našich intuicích ohledně těchto pojmů. Ale jakmile jednou máme určitou teorii, můžeme vysvětlovat pravdu vět na základě jejich struktury a sémantických vlastností jejich částí. Analogie s vědeckými teoriemi je tu nepopíratelná: abychom mohli uspořádat a vysvětlit to, co přímo pozorujeme, postulujeme nepozorované nebo nepřímo pozorované předměty a síly; teorie je pak testována tím, co je pozorováno přímo.

Došli jsme tedy k následujícímu pohledu na jazyk a pravdu: nejlépe jsou pozorování přístupné věty a jejich užití, a pravda je sémantický pojem, kterému dokonale rozumíme. Ve srovnání s ním jsou reference a spřízněné sémantické pojmy jako splňování teoretické povahy (stejně jako pojmy slova, predikátu, větné spojky atd.); a neexistuje žádná hlubší otázka jejich „správnosti“ než otázka, zda uspokojivě poskytují pravdivostní podmínky vět a vztahy mezi větami.

Tyto závěry nás vybízejí k tomu, abychom se zaměřili na ústřední postavení pojmu pravdy pro porozumění jazyku. Právě naše uchopení obsahu tohoto pojmu nám totiž umožňuje dát smysl otázce, zda je nějaká teorie pravdy pro určitý jazyk správná. Není důvod hledat prvotnější nebo nezávislý výklad nějakého vztahu reference. Druhým hlavním důsledkem těchto úvah je to, že umožňují poměrně jasně říci, co chybí v teorii pravdy Tarského typu, chápeme-li ji jako výklad pravdy.

Chybí v ní spojení s uživateli jazyka. Kdyby neexistovaly bytosti, které užívají věty tak, že jejich jednotlivé instance vyslovují nebo zapisují, nebylo by nic ve světě možné pokládat za větu, a pojem pravdy by tudíž neměl žádné uplatnění. Každý úplný výklad pravdy ji tudíž musí vztáhnout ke skutečné jazykové komunikaci. Řečeno přesněji: teorie pravdy v Tarského duchu je pro daný jazyk pravdivá jen tehdy, když mají věty tohoto jazyka význam dříve, než dojde ke konstrukci této teorie (jinak by nešlo o teorii v běžném smyslu, ale o popis možného jazyka). Anebo, máme-li se vrátit k definiční formě, které dával přednost sám Tarski: lze-li položit otázku, zda je určitá definice pro daný jazyk správná, musí tento jazyk žít svým životem nezávisle na oné definici (jinak se jedná pouze o definici stipulativní: ta nějaký jazyk specifikuje, ale není vzhledem k němu pravdivá). Má-li být tedy vůbec vznesena otázka správnosti, musí být daná teorie chápána jako empiricky pravdivá nebo nepravdivá. Výjimku tvoří výše probíraný případ, kde se předpokládalo, že je objektový jazyk obsažen

v metajazyce; v tomto případě stačí použít jen test formální a žádné empirické otázky se neřeší. Otázkou však zůstává, kdy je tento předpoklad oprávněný. Mám-li teorii pravdy pro váš jazyk, tento předpoklad by byl správný jen tehdy, kdyby bylo zjevné, že vy i já míníme každou větou, kterou uijeme (nebo bychom mohli užít), tutéž věc. Pochybuji, že by právě tohle bylo někdy zjevné, ale v každém případě je to empirický předpoklad. Navíc není jisté, zda formální test správnosti skutečně postačuje k určení toho, zda je má teorie pravdy, vyjádřená mými vlastními slovy, správná pro můj vlastní jazyk; tento problém zde ale nechám stranou.

Kdybychom věděli, co činí teorii pravdy pravdivou pro mluvčího nebo skupinu mluvčích, dalo by se oprávněně říci, že pojmu pravdy rozumíme; a kdybychom dokázali říci, co činí takovou teorii pravdivou, mohli bychom pravdu explicitně vyložit, ne-li definovat. Základní *evidence* – na rozdíl od kritéria – pro správnost nějaké teorie pravdy, kterou musíme předpokládat, spočívá v dostupných faktech o tom, jak mluvčí užívají jazyk. Když říkám dostupných, myslím tím veřejně dostupných – dostupných nejen v principu, ale ale dostupných skutečně každému, kdo je schopen rozumět mluvčímu nebo mluvčím určitého jazyka. Jelikož všichni některým mluvčím některých jazyků rozumíme, musíme všichni disponovat také přiměřenou evidencí pro připisování pravdivostních podmínek promluvám některých mluvčích. Všichni tedy kompetentně chápeme pojem pravdy, uplatňovaný na řečové jednání druhých.

Vyřešili jsme tedy otázku, zda je pravda radikálně neepistemická, jak tvrdí objektivisté, nebo v základu epistemická, jak tvrdí subjektivisté? Může to tak vypadat, protože jsme sledovali argument vedoucí k závěru, že o tom, zda je nějaká teorie pravdy pro nějaký jazyk správná, rozhoduje způsob užívání jazyka.

Celá záležitost ale ve skutečnosti není uzavřena, protože objektivisté mohou tvrdit, že otázka, zda je nějaká teorie pro daný jazyk nebo skupinu mluvčích pravdivá, je skutečně empirická, ale jen proto, že empirickou je i otázka, co znamenají slova; lze prohlásit, že ještě zbývá vyřešit samotný problém pravdy (ať už pomocí teorie samotné, nebo nějak jinak).

Obsahuje tedy odpověď samotná teorie? Ano, pokud je teorie pravdy Tarského typu korespondenční teorií. Potom totiž forma této teorie definuje pravdu jako korespondenci se skutečností – což je klasická forma objektivistického chápání pravdy. V minulosti jsem bohužel sám dokazoval, že teorie toho druhu, jejichž konstrukci Tarski popsal, jsou druhem korespondenční teorie. Prohlásil jsem to na základě toho, že takovou teorii nelze utvořit bez

zavedení pojmu, jako je reference nebo splňování, který vztahuje výrazy k předmětům ve světě.¹³⁷

Dnes se mi ale zdá být chybou říkat takovým teoriím korespondenční teorie. Vysvětlím, proč je to podle mne chyba. V souvislosti s korespondenčními teoriemi se obvykle namítá, že nemá smysl tvrdit, že lze porovnat slova nebo přesvědčení se světem, protože takový pokus musí prostě vždy skončit jen nabytím dalších přesvědčení. Tuto námitku vznesl například Otto Neurath, který z tohoto důvodu přijal koherenční teorii pravdy; Carl Hempel vyjádřil stejnou výhradu, když hovořil o „fatální konfrontaci tvrzení a faktů“.¹³⁸ Richard Rorty pak po vzoru Deweyho opakovaně zdůrazňoval, že korespondenční pojetí pravdy činí pojem pravdy nadbytečným.¹³⁹ A já sám jsem řekl něco velmi podobného.¹⁴⁰

Dnes bych řekl, že taková námitka proti korespondenční teorii je chybná. Jedním důvodem je to, že závisí na přijetí subjektivismu; byla by oprávněná jen tehdy, kdyby pravda byla epistemický pojem v tom smyslu, jaký prosazují subjektivisté. Kdyby byl výše uvedený důvod tím jediným důvodem pro odmítnutí korespondenčních teorií, objektivisty by mohl prostě opáčit, že jeho stanovisko tím není dotčeno; on přece vždy prohlašoval, že pravda je na našich přesvědčeních nebo na našich schopnostech dozvědět se pravdu nezávislá.

Skutečná námitka proti korespondenčním teoriím je však jednodušší. Spočívá v tom, že pravdivé věty nemají s čím korespondovat. Tuto myšlenku vyslovit již dávno C. I. Lewis; vyzval totiž korespondenční teoretiky, aby *lokalizovali* ten fakt nebo tu část skutečnosti či světa, s níž pravdivá teorie koresponduje. Lokalizovat lze jednotlivé předměty, pokud ovšem dojde k tomu, že je daná věta jmenuje nebo popisuje. Ale i taková lokalizace dává smysl jen vzhledem k nějakému referenčnímu rámci, takže určitý referenční rámec musí být podle všeho obsažen v čemkoli, s čím pravdivá věta koresponduje. Tento myšlenkový pochod Lewise dovedl k závěru, že korespondují-li pravdivé teorie vůbec s něčím, musí to být vesmír jako celek; všechny pravdivé věty tak korespondují s jednou a toutéž věcí. Frege, jak známo, nezávisle dospěl k témuž závěru skrze velmi podobný myšlenkový postup. Má-li pravdu Alonzo Church, lze Fregeho argument formalizovat: vyjdeme-li z předpokladu, že pravdivá věta nemůže po substituci koreferenčních singulárních termínů (nebo po substituci logicky ekvivalentních vět) začít korespondovat s něčím jiným, pak můžeme ukázat, že pokud pravdivé věty vůbec s něčím korespondují, pak všechny korespondují s jednou a toutéž věcí.

¹³⁷ Tarski podle všeho chápal své definice pravdy jako něco, co realizuje myšlenku korespondence. Lehkomyslně jsem ten termín přejal v *True to the Facts*, eseji 3 v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*.

¹³⁸ Viz Otto Neurath, *Protocol Sentences*; a Carl Hempel, *On the Logical Positivist's Theory of Truth*, s. 51.

¹³⁹ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, úvod; srv. také jeho článek *Pragmatism, Davidson and Truth*.

¹⁴⁰ Například v eseji 10 v tomto svazku.

To ale znamená naprostou trivializaci pojmu korespondence. Pokud existuje jen jedna věc, s níž lze korespondovat, je *vztah* korespondence naprosto nezajímavý. V každém takovémto případě totiž lze tento vztah redukovat na jednomístný predikát: „*x* koresponduje s vesmírem“. Podobně, „*x* koresponduje s Pravdivým (nebo je pojmenovává)“, případně „*x* koresponduje s fakty“, lze méně zavádějícím způsobem číst jako „*x* je pravdivé“. To navrhl Peter Strawson ve své slavné debatě o pravdě, kterou vedl s J. L. Austinem. Poznamenal, že části věty mohou korespondovat s částmi světa (to jest, referovat k nim), ale dodal, že ve světě není nic dalšího, k čemu by se dala vztáhnout věta. Správně potom tvrdí, že „přestože říkáme, že výrok koresponduje s fakty (pasuje na ně, je jimi potvrzován, souhlasí s nimi)“, je to pouze „způsob, jak říci, že je pravdivý“.¹⁴¹

Správná námitka proti korespondenčním teoriím tedy nespočívá v tom, že by z pravdy činila něco, na co my lidé nikdy nemůžeme oprávněně aspirovat; skutečná námitka upozorňuje na to, že takové teorie nejsou s to poskytnout entity, o nichž by se dalo říci, že s nimi nositelé pravdivosti (ať už to budou tvrzení, věty nebo promluvy) korespondují. Jak jsem kdysi napsal, „Nic, žádná věc, nečiní naše tvrzení pravdivými.“ Je-li tomu tak, a já jsem přesvědčen, že ano, měli bychom se také pozastavit nad populárním předpokladem, že věty, jejich proslovené instance, entity větného typu nebo konfigurace v našich mozcích mohou být vhodně nazývány „reprezentacemi“. Nemají totiž co reprezentovat. Vzdáme-li se faktů jako entit, které činí věty pravdivými, měli bychom se zároveň vzdát i reprezentací, protože legitimnost jednoho závisí na legitimnosti toho druhého.

Jak už jsem řekl, opravdu mne mrzí, že jsem kdy řekl, že teorie pravdy Tarského typu je formou korespondenční teorie. Důvodem, proč jsem to řekl, nebylo to, že bych mylně předpokládal, že věty nebo promluvy vět s něčím korespondují. Stále jsem ale byl pod vlivem myšlenky, že pravda je objektivní – myšlenky, že pravda, a tedy skutečnost, jsou (s výjimkou speciálních případů) nezávislé na tom, co si kdo myslí nebo co může vědět. Předkládal jsem tedy svůj názor jako odrůdu realismu – realismu ve věci „vnějšího světa“, ve věci významu a pravdy.

Volil jsem nesprávné termíny, a to proto, že naznačují přijetí názoru nebo předpokladu, že je tu nějaká jasná pozitivní teze, kterou lze přijmout. Zatím jsem však měl právo jen na negativní tvrzení, že subjektivismus je nepravdivý (nic víc ohledně realismu a pravdy mé stanovisko neimplikovalo). Má-li mít objektivní pojetí pravdy nějaký obsah, musí být založeno na korespondenci aplikované na věty, přesvědčení nebo promluvy, čili na entity

¹⁴¹ Peter Strawson, *Truth*, s. 194–195.

propoziční povahy, a takové korespondenci nelze dát smysl. Do té míry, do jaké je realismus ontologickou verzí korespondenční teorie, ho musím odmítnout také. Když jsem své stanovisko nazval formou realismu, šlo mi výhradně o odmítnutí antirealismu; šlo mi o odmítnutí doktríny, že realita nebo pravda závisí přímo na našich epistemických schopnostech. Ještě jednou však musím zdůraznit, že ani nepřijímám, ani neodmítám objektivisticko-realistický slogan, že skutečné a pravdivé „nezávisí na našich přesvědčeních“. Jediný zjevný pozitivní smysl, který můžeme této frázi dát a který se zároveň shoduje se záměry těch, kdo ji schvalují, staví na myšlence korespondence, a tuto myšlenku musíme odmítnout. Ale odmítnout ji neznamena říci, že nexistuje žádné spojení mezi přesvědčením a pravdou; jak jsme viděli, máme-li vztáhnout pravdu promluv k jejich lidskému kontextu, nějaké spojení tu být musí. Otázkou je, jaké má toto spojení být.

Různé formy subjektivismu – čili názorů, které berou pravdu za epistemický pojem – spojují lidské myšlenky, přání a záměry zacílené na pravdu naprosto odlišnými způsoby, takže nemohu předstírat, že učiním zadost všem těmto verzím. Přinejlepším se jen mohu pokusit vysvětlit, proč – navzdory jejich rozdílům – dává smysl sdružit mnohé z nich dohromady a předložit důvody, proč s nimi musíme být nespokojeni.

Klasifikoval jsem koherenční teorie jako subjektivní, a to si žádá vysvětlení. Domnívám se, že čistá koherenční teorie by tvrdila, že všechny věty v jakémkoli konzistentním souboru vět jsou pravdivé. Pochybuji, že by kdo kdy takovou teorii hájil, protože je očividně nepravdivá. Ti, kteří koherenční teorie předkládali, například Neurath a Carnap (v určitém období), obvykle dávali najevo, že je to soubor *přesvědčení*, nebo vět braných za pravdivé, jejichž konzistence postačí k tomu, aby je učinila pravdivými. Právě proto řadím koherenční teorie k ostatním subjektivním názorům; svazují totiž přímým způsobem pravdu s tím, čemu se věří. Ale nedodá-li se nic dalšího, zdá se být takový pohled na věc nepravdivým přesně v tom smyslu, v jakém ho kritizoval Schlick (nazýval jej „ohromujícím omylem“¹⁴²). Nabízí se totiž námitka, že mohou existovat mnohé konzistentní množiny přesvědčení, které nejsou konzistentní navzájem.

Existují teorie, které se obvykle (a snad i správně) nepovažují za koherenční teorie, které ale trpí velmi podobným nedostatkem. Quine tvrdí, že pravda některých vět, kterým říká pozorovací, je přímo spjata se smyslovými vstupy. Jiné věty pak svůj empirický obsah odvozují od svých vazeb na pozorovací věty a ze vzájemných logických vztahů. Pravda těchto dalších vět (říkejme jim teoretické věty) závisí výhradně na tom, jak dobře dokáží vysvětlit

¹⁴² Moritz Schlick, *The Foundations of Knowledge*.

nebo předpovědět pozorovací věty, a to na základě jiných pozorovacích vět. Quine (oprávněně) tvrdí, že by mohly existovat dvě teoretické struktury, které by stejně dobře zachycovaly všechny pravdivé pozorovací věty, a přesto by žádná z nich nebyla redukovatelná na tu druhou (každá z těchto teorií by obsahovala přinejmenším jeden predikát, který by nemohl být definován prostředky té druhé teorie). Quine v různých obdobích upřednostňoval dva různé způsoby, jak se s touto situací vypořádat. Podle jedné teze jsou obě ty teorie pravdivé. K tomu nemám žádné připomínky. Podle druhé verze ten, kdo mluví nebo myslí, pracuje v daném čase s jednou teorií, a pro něj je v tomto čase teorie, s níž pracuje, pravdivá, a ta druhá nepravdivá. Přejde-li však k té druhé teorii, stává se pravdivou *ona* a nikoli ta druhá. Zdá se, že toto druhé stanovisko měl Quine na mysli, když příležitostně říkal, že pravda je „imanentní“.¹⁴³ Toto pojetí imanence nebo relativity pravdivosti bychom neměli směřovat s triviální myšlenkou, že pravda vět je relativní k jazyku, v němž se vyskytují. Quinovy dvě teorie mohou patřit k témuž jazyku a být v něm také obě vyjádřeny. Není však jednoduché představit si, jak tatáž věta (bez indexických prvků), s nezměněným významem, může být pravdivá pro jednu osobu a ne pro druhou, nebo pro danou osobu v jednom čase a ne v druhém. Tato obtíž podle všeho plyne z pokusu vnést do pojmu pravdy epistemologické aspekty.

Putnamův „interní realismus“ také činí pravdu imanentní, ačkoli ne (jako u Quina) vzhledem k teorii, ale vzhledem k celému jazyku a pojmovému schématu, které nějaká osoba přijímá. Zopakujme, že pokud to znamená jen tolik, že pravda vět nebo promluv je relativní k určitému jazyku, pak se jedná o dobře známou a triviální skutečnost. Ale Putnamovi jde podle všeho o víc, například o to, že nějaká vaše věta může protirečít nějaké mé větě, a přesto mohou být obě pravdivé „pro daného mluvčího.“ Je těžké představit si, jakým způsobem by bylo možné tento závěr přesvědčivě formulovat. Zdrojem potíží je tu opět potřeba učinit pravdu dostupnou. Putnam to jasně dává najevo. Explicitně totiž pravdu ztotožňuje s idealizovanou opodstatněnou přijatelností. To je pro něj jedna z forem realismu, protože existuje „okolnost, která určuje, k jakému verdiktu by se dospělo, kdyby podmínky byly dostatečně dobré; jde o verdikt, k němuž by mínění ‚směřovalo‘, kdybychom postupovali rozumně“. Putnam dodává, že jeho postoj je „lidským druhem realismu, přesvědčením, že existuje okolnost, která určuje, co je z našeho pohledu správné tvrdit – v protikladu k tomu, co

¹⁴³ W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. Pokud jde o Quinův problém empiricky ekvivalentních, vzájemně neslučitelných teorií, viz jeho práce *On Empirically Equivalent Systems of the World*, s. 313–28, *Theories and Things*, s. 29–30, a jeho příspěvek v Hahn a Schilpp (eds.), *The Philosophy of W. V. Quine*, s. 156–157.

je správné tvrdit z pohledu Božího oka, tak drahého klasickému metafyzickému realistovi.¹⁴⁴ Roste v nás však podezření, že kdyby se provedl výčet podmínek, za nichž je někdo ideálně oprávněn něco tvrdit, vyšlo by najevo buď to, že připouští možnost omylu, nebo to, že jsou tak ideální, že zcela nechávají stranou ono zamýšlené spojení s lidskými schopnostmi. Je také zarážející, že Putnam podle všeho nemá pro své stanovisko jiný argument než ten, že jeho alternativa („metafyzický realismus“, tj. korespondenční teorie) je nepřijatelná. Nedokazuje však, že není možná jiné stanovisko.

Putnam své stanovisko popisuje jako v hlavním bodě, tj. v otázce epistemologického statutu pravdy, spřízněné se stanoviskem Michaela Dummetta. Jeden rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že Putnam si je méně než Dummett jistý tím, že pravda se omezuje na to, co je zcela zjištělé, takže si je také méně jistý tím, že je třeba opustit princip bivalence. To možná vysvětluje, proč Putnam nazývá své pojetí formou realismu, zatímco Dummett svou pozici nazývá antirealismem. Putnam si také myslí, že se od Dummetta odlišuje tím, že svazuje pravdu s *idealizovanou* opodstatněnou tvrditelností, namísto prostě opodstatněné tvrditelnosti; zde mám ale za to, že podrobná četba by odhalila, že Dummettův přístup je velice podobný (což nepochybně platí o Crispinu Wrightovi). Netrvá-li Dummett na něčem podobném Putnamovým ideálním podmínkám, pak je podle mne namístě ta kritika Dummetta, kterou kdysi zformuloval právě Putnam: pokud pravda přímo závisí na opodstatněné tvrditelnosti, lze o ni „přijít“, a to nemůže být správně.¹⁴⁵ Dummett souhlasí s tím, že o pravdu přijít nelze, ale nedaří se mu jasně říci, jak může být opodstatněná tvrditelnost fixní vlastností *a zároveň* vlastností, která závisí na skutečné schopnosti lidských mluvčích rozeznat, že jsou splněny určité podmínky. Skutečné schopnosti jsou proměnlivé a liší se od osoby k osobě; pravda ne.

Proč Dummett přijímá toto pojetí pravdy? Důvodů je víc, ale jeden z nich je podle všeho tento: viděli jsme, že teorie pravdy Tarského typu pravdu nedefinuje, ani neposkytuje její úplnou charakteristiku; to, zda daná teorie postihuje mluvčího nebo skupinu mluvčích, lze stanovit jedině tak, že dodáme něco, co tuto teorii vztáhne k lidskému užívání jazyka. Dummett má za to, že (možná jediný) způsob, jak to provést, je učinit pravdu něčím pro člověka rozeznatelným. Lidské užívání jazyka musí být funkcí toho, jak lidé jazyku rozumějí. Má-li tedy pravda hrát roli při vysvětlování toho, co znamená rozumět jazyku, musí existovat něco, co můžeme brát za doklad toho, že nějaká osoba disponuje „nezvratnou evidencí“ o pravdivosti nějakého tvrzení. Váhu této myšlenky můžeme docenit i v případě, že nám činí

¹⁴⁴ Hilary Putnam, *Realism and Reason*, s. xviii.

¹⁴⁵ Hilary Putnam, Reference and Understanding; a Reply to Dummett's Comment, in: Margalit (ed.), *Meaning and Use*.

problémy ji přijmout. Udal jsem však svůj hlavní důvod, proč ji odmítnout; je prázdná čili dělá z pravdy vlastnost, již lze ztratit. Jsou tu ale ještě další silné intuice, které bychom museli také obětovat, pokud by měl Dummett pravdu. Jedna z nich se týká spojení pravdy a významu: podle Dummetta můžeme rozumět větě jako „Na tomto místě nikdy nebude vybudováno město“, aniž bychom měli ponětí, co by to pro ni znamenalo být pravdivou (protože tato věta, nebo její vyslovení, nemá pro Dummetta žádnou pravdivostní hodnotu). Jiná intuice se týká spojení pravdy s přesvědčením: podle Dummetta mohu rozumět tomu, že na tomto místě nikdy nebude vybudováno město, a také o tom být přesvědčen, ale mé přesvědčení nebude mít žádnou pravdivostní hodnotu.

Mohl bych být v pokušení s Dummettem souhlasit, kdybych si býval myslel, že si musíme vybrat mezi tím, co Putnam nazývá transcendentálním realismem, tj. názorem, že pravda je „radikálně neepistemická“, tedy že všechna naše nejlépe podložená a osvědčená přesvědčení a teorie mohou být nepravdivé, a Dummettovým ztotožněním pravdy s opodstatněnou tvrditelností – ten první názor, v podstatě korespondenční teorii, totiž pokládám za nesrozumitelný, zatímco ten Dummettův je jen nepravdivý.

Nevidím však žádný důvod předpokládat, že realismus a antirealismus, vysvětlované pomocí radikálně neepistemické nebo radikálně epistemické povahy pravdy, jsou těmi jedinými způsoby, jak dát teorii pravdy nebo významu pevný obsah. Navrhnu tedy způsob, který se podle mne od obou způsobů, které jsme probírali, liší. V první řadě předpokládám, že existují nevyhnutelné a zřetelné svazky mezi pojmy pravdy, přesvědčení a významu. Znamená-li má věta *s*, že *P*, a já jsem přesvědčen, že *P*, pak jsem přesvědčen, že *s* je pravdivá. Obsah mému přesvědčení a význam mé větě tu dává má znalost toho, co je zapotřebí k tomu, aby bylo to přesvědčení nebo ta věta pravdivá. Jelikož je mezi přesvědčením a pravdou tento vztah, přesvědčení může sloužit jako lidský postoj, který spojuje teorii pravdy s lidskými zájmy.

Výše jsme si všimli, že evidence pro správnost nějaké teorie pravdy se musí dostavit na úrovni T-vět; ty také představují testovatelné předpovědi teorie. Evidence pro to, že vyslovení nějaké věty mluvčím je pravdivé za podmínek poskytovaných T-větou, spočívá ve faktech o podmínkách, které mluvčího přiměly brát tu větu za pravdivou a domnívat se, že vyjadřuje jeho přesvědčení. Samozřejmě, mluvčí někdy berou věty za pravdivé, i když pravdivé nejsou; a tyto věty pak vyjadřují chybná přesvědčení. Vztah mezi přesvědčením a pravdou tedy není jednoduchý. Ale to, že takový vztah existuje a je klíčový pro význam i pro pravdu, lze pozorovat na těch nejjednodušších případech a na jejich roli při porozumění jiným případům. K nejjednodušším případům patří ty, v nichž jsou věty jako „To je kniha“ nebo

„Toto je žluté“ brány za pravdivé díky nápadné přítomnosti knih nebo žlutých věcí. To je doklad toho, že tyto věty *jsou* pravdivé právě tehdy, když jsou přítomny knihy nebo žluté věci; důvodem je, že to, co určuje význam takových vět, je zároveň tím, co je běžně činí pravdivými. Má-li tento výklad objasnit možnost chyby, musí být mnoha způsoby rozveden. Je třeba říci mnohem víc o větách, které jsou vzdálenější přímému pozorování; je třeba zachytit pravdivostní podmínky vět braných za pravdivé, ať už je přitom pozorováno cokoli; atd. Těmito jevy jsem se zabýval jinde. V našem kontextu jde hlavně o to, že rolí přesvědčení je spojovat pravdu a význam. A je-li tomu tak, pak pravda není ani radikálně neepistemická, ani radikálně epistemická.

Přístup k pravdě, který zde doporučuji, není epistemický v Putnamově nebo Dummettově smyslu, ani ve smyslu Peircově, Jamesově nebo Deweyově, protože se nesnaží pravdu na obecné rovině svázat s tím, co mohou zjistit racionální bytosti. Ale tento přístup není ani radikálně neepistemický, protože z mého pojetí nevyplývá, že všechny naše nejlépe doložená a široce přijímaná přesvědčení mohou být nepravdivá. Budeme-li si pozorně všimnout toho, co dává obsah našim přesvědčením a význam našim větám, nahlédneme, že není možné, aby většina našich perceptuálních přesvědčení byla nepravdivá. To, co bereme za pravdivé, to, čemu věříme, totiž určuje, co míníme svými slovy, a tudíž to nepřímou určuje i to, kdy jsou naše věty pravdivé. Přesvědčení nevytvářejí stavy věcí, ale vytvářejí presumpci, že takové stavy skutečně nastaly.

Učiním ještě dvě poznámky a pak přejdu k závěru. První poznámka je ta, že brát větu za pravdivou nebo ji pokládat za něco, co vyjadřuje nějaké přesvědčení, neznamená *užívat* jazyk. Mohlo by se tedy zdát, že to nemůže poskytnout evidenci pro to, co lidé svými slovy míní. Tento závěr ale není správný. Existují totiž zjevné vztahy mezi bráním věty za pravdivou a jazykovým (a dalším) jednáním. Kdybychom často nedokázali díky jazykovému jednání mluvčího přijít na to, kdy tento mluvčí bere své věty za pravdivé, nemohli bychom ani interpretovat jeho řeč. Jako hlavní klíč k pravdě jsem si vybral postoj přesvědčení a ne akty tvrzení, a to nikoli proto, že považuji skutečné užívání jazyka za nepodstatné, ale proto, že neznám žádný jednoduchý vztah mezi záměry, s nimiž vyslovujeme nebo zapisujeme své věty, a tím, co znamenají naše slova. Naše řečové akty odhalují naše základní postoje k našim větám, ale často jen nepřímou.

Druhá poznámka je ta, že můj přístup k pojmu pravdy, stejně jako můj přístup k otázkám okolo významu, předpokládá, že v podstatě chceme vysvětlit, v čem spočívá rozumění jazyku. V tomto souhlasím s Putnamem, Quinem, Dummettem i dalšími. V jednom důležitém ohledu se ale s Quinem od Dummetta, a možná i od Putnama lišíme (i když

Putnamem jsem si jist méně). Dummett v každém případě chápe výklad rozumění jazyku jako něco, co si vyžaduje popis toho, v čem spočívá uchopení významu výrazů. Nikdy jsem si nebyl jist, že této metafoře rozumím, a proto jsem se místo toho ptal, co by někomu stačilo znát, kdyby chtěl porozumět jakékoli promluvě mluvčího (má odpověď: teorii pravdy pro jazyk onoho mluvčího), a hledal jsem výklad toho, jak by někdo mohl poznat, že taková teorie je pravdivá. Dummettův přístup se dívá na jazyk ze subjektivního hlediska, z perspektivy mluvčího. Můj přístup hledí na jazyk od samého začátku jako na sociální transakci, takže se zaměřuje na to, co se jedna osoba může dozvědět o druhé v kontextu sdíleného světa.

Slíbený závěr je následující. Všechny pokusy charakterizovat pravdu, které překračují poskytování empirického obsahu struktury, kterou nás naučil popisovat Tarski, jsou prázdné, nepravdivé nebo zmatené. Neměli bychom říkat, že pravda je korespondence, koherence, opodstatněná tvrditelnost, ideálně opodstatněná tvrditelnost, to, co je přijímáno v rozhovoru těch správných lidí, to, co bude jednou tvrdit věda, nebo konečně to, co vysvětluje úspěch vědy nebo našich běžných přesvědčení. Závisí-li realismus nebo antirealismus na některém z těchto pojetí pravdy, měli bychom je oba svorně odmítnout. Realismus, v souladu se svým zdůrazňováním radikálně neepistemické korespondence, chce od pravdy víc, než čemu můžeme rozumět; antirealismus, se svým omezením pravdy na to, co lze zjistit, zbytečně zbavuje pravdu její role intersubjektivního standardu. Chceme-li o pravdě říkat pravdu, neměli bychom říkat víc, než je skutečně třeba.

O tom, co si myslíme, co chceme a máme v úmyslu, stejně jako o tom, čeho se obáváme nebo čeho si ceníme, víme tak, jak o tom nemůže vědět nikdo jiný. Víme, jak se nám věci jeví; víme, jak a jako co je vidíme, pocítujeme a slyšíme; víme, jak nám voní. Všechno tohle zároveň známe a poznáváme takovým způsobem, jakým nikdy nebudeme znát svět kolem nás. Možná, že se v soudech o obsahu naší mysli můžeme občas zmýlit; možná, že má smysl tvrdit, že o vlastních pocitech a myšlenkách lze v určitých chvílích pochybovat. Jedno však o přesvědčeních, která se vlastní mysli týkají, platí nade vší pochybnost: tato přesvědčení nemohou být *obecně* nepravdivá. Když si myslíme, že máme určitou myšlenku nebo pocít, je víc než pravděpodobné, že se nemýlíme.

Mnoho filosofů si myslelo, že poznatky spojené s perspektivou první osoby by se právě díky zvláštní autoritě, jež jim přísluší, mohly stát tím pravým základem všech ostatních poznatků – v první řadě samozřejmě základem poznání „vnějšího světa“ a myslí ostatních bytostí. Obecně se má totiž za to, že poznání nějaký podobně pevný základ potřebuje a že jej potřebuje právě proto, že v případě našich přesvědčení týkajících se světa nebo myslí těch druhých není nijak jisté, že jsou pravdivá.

Nemám tu v úmyslu vypočítávat všechny problémy, do nichž nás toto chápání mysli a jejího místa v přírodě dostalo, a nechci tu ani připomínat všechny ty důmyslné, leč nepřesvědčivé návrhy snažící se evidentní nedostatky této koncepce obejít. V tomto eseji chci popsat a nabídnout alternativní přístup – přístup, který já osobně považuji za správný.

Quine kdysi navrhl, abychom epistemologii naturalizovali.¹⁴⁶ Měl tím na mysli, že by se filosofie měla přestat pokoušet nějaký základ poznání nalézt; že by se měla přestat snažit poznání odůvodnit a měla by se místo toho zaměřit na to, aby vysvětlila, jak k poznání dospíváme. Mnoho kritiků se okamžitě nechalo slyšet, že když Quine epistemologii zbaví tradiční normativní úlohy, udělá z ní tím prostě jinou disciplínu; mám takový pocit, že s tím by Quine souhlasil a že je to částečně právě to, oč usiloval. Nicméně hranice mezi popisem a odůvodněním, mezi empirickým vysvětlením původu poznání a stanovením norem, které musí přesvědčení splňovat, aby mohlo být považováno za poznatek, není v žádném případě jasná; což je koneckonců patrné i z toho, že Quinova naturalizovaná epistemologie – třebaže se nesnaží odpovědět na tradiční skeptické námitky – je v podstatě docela konvenční formou

¹⁴⁶ W. V. Quine, *Epistemology Naturalized*, in: *Ontological Relativity and Other Essays*.

empirismu.¹⁴⁷ Jak bychom ostatně mohli popsat poznání nebo jeho původ, aniž bychom při tom určili, co to poznání je? Na to Quine odpovídá, že prostě musíme bez dalšího odůvodňování přijmout to, co nám říká věda a zdravý selský rozum; jeho vysvětlení toho, jak k jednotlivým poznatkům dospíváme, je však v podstatě totéž vysvětlení, které bývalo tradičně chápáno jeden ze způsobů, jak poznání odůvodnit.

S Quinovým vysvětlením povahy poznání, jež je v zásadě karteziánské a založené na perspektivě první osoby, nesouhlasím. Ale jeho celkový přístup k epistemologii, který on sám rezolutně spojoval s perspektivou třetí osoby, považuji za naprosto správný – a vzhledem k tomu, že naturalizovaná epistemologie tento přístup využívá a přímo k němu vybízí, pokládám sám sebe za naturalizovaného epistemologa.

Jak už jsme řekli, je víc než pravděpodobné, že se nemýlíme, když mluvíme o obsahu vlastní mysli; a v případech, kdy se nemýlíme, disponujeme určitým poznáním. Každý takový poznatek je však logicky zcela nezávislý na našich přesvědčeních, jež se týkají vnějšího světa; nejen že na něm tedy nemůžeme začít budovat vědu – nemůžeme o něj opřít ani svá nejběžnější přesvědčení o věcech, jež nás obklopují. Takto argumentovali skeptici, například Hume, a já si myslím, že měli pravdu: poznání obsahu vlastní mysli skutečně nemůže tvořit základ všeho ostatního poznání. Pokud tomu tak je, pak si naše přesvědčení týkající se světa musí vystačit sama – naše odpověď na otázku, zda tato přesvědčení mají status poznatků, bude muset vycházet jen z nich samotných. Mnoha filosofům se však zdálo být zřejmé, že případě, kdy může být kterékoli z našich přesvědčení týkající se světa samo o sobě nepravdivé, neexistuje žádný důvod, proč by nemohla nepravdivá všechna taková přesvědčení.

Tato úvaha už ale správná není. Z toho, že kterákoli z bankovek, které mám v kapse, může mít nejvyšší výrobní číslo, nevyplývá, že všechny bankovky, které mám v kapse, mohou mít nejvyšší výrobní číslo; a z toho, že prezidentem může být zvolen kdokoli, nevyplývá, že bychom se jednoho dne mohli stát prezidenty všichni. Stejně tak se nemůže stát, že by všechna naše přesvědčení týkající se světa byla nepravdivá. Dejme tomu, že si myslím, že jsem zahlédl myš, jak zaběhla pod křeslo. Toto přesvědčení může být bezesporu nepravdivé – mohl jsem se splést. Bylo by však toto přesvědčení nepravdivé i v případě, kdybych nebyl pravdivě přesvědčen o tom, že myš je malý čtyřnohý savec a že křeslo je výrobek určený k tomu, aby se v něm pohodlně sedělo? Možná, že ano – třeba se nedá přesně určit, která pravdivá přesvědčení musím konkrétně zastávat, abych mohl zastávat příslušné

¹⁴⁷ Tímto způsobem jsem Quinovu epistemologii charakterizoval už v článku *Meaning, Truth and Evidence* a v Eseji 10 v této knize.

nepravdivé přesvědčení. Zdá však se být jasné, že identifikace jakéhokoli přesvědčení – ať už pravdivého, nebo nepravdivého – se je možná jen na pozadí mnoha pravdivých přesvědčení; pokud by totiž nezáleželo na tom, v rámci jakých přesvědčení pojmy – například pojmy myši a křesla –figurují, nebyly by tyto pojmy těmi pojmy, jakými jsou. Někdo, kdo by se chtěl tomuto závěru vyhnout, by mohl argumentovat tím, že určitá přesvědčení – například přesvědčení, že myš je malé, čtyřnohé zvíře – jsou pravdivá díky pojmům, které v nich vystupují: že jsou to analytické pravdy a jako takové o světě ve skutečnosti nevypovídají. Potom by ještě mělo smysl tvrdit, že všechna naše přesvědčení týkající se světa by mohla být nepravdivá. Takto by samozřejmě nemohl uvažovat nikdo, kdo je jako já přesvědčen, že mezi analytickými a syntetickými pravdami neexistuje žádná jasně vymežitelná hranice. Ale i kdyby existovaly jednoznačně analytické pravdy, nezdá se být možné, že by dokázaly eliminovat tu spoustu případů, v nichž individuace pojmů závisí na celé řadě empirických kritérií.

Kvůli holistickému charakteru empirických přesvědčení tudíž není možné, aby byla všechna naše přesvědčení týkající se světa nepravdivá. Pokud se však nad argumentem, který k tomuto závěru vedl, zamyslíme, zjistíme, že má podstatné a poměrně nepříjemné meze. Tento argument nám říká pouze to, že nemůžeme disponovat určitým nepravdivým (nebo pravdivým) přesvědčením týkajícím se jednotlivých objektů, pokud zároveň nedisponujeme množstvím pravdivých přesvědčení, jež se týkají povahy těchto objektů. To však samo o sobě ještě nevylučuje možnost, že bychom se mohli mýlit ve všech těch svých přesvědčeních, v nichž konstatujeme, co se ve světě děje. Třebaže jsme tedy vyvrátili možnost absolutní skepse, čelíme stále skeptické výzvě, která není o nic méně radikální.

Mohla by však taková situace nastat? Dejme tomu, že vím, co je to myš a co je křeslo. Jak jsem dospěl ke svému nepravdivému přesvědčení, že jsem viděl myš, jak zaběhla pod křeslo? Pravděpodobně jsem si tak vyložil to, co jsem viděl nebo zakoušel; daná zkušenost nejspíš splňovala všechna kritéria, jež by měla splňovat v případě, kdy se někde v mé blízkosti nachází myš a křeslo (a kdy něco pod něco zaběhne). Před chvílí jsme však demonstrovali, že se v rozpoznávání těchto kritérií nemohu se obecně mýlit. K mému omylu mohlo tedy dojít jedině takto: situace, kterou jsem sledoval, odůvodňovala mé přesvědčení, přestože toto přesvědčení nebylo pravdivé. To se samozřejmě může stát. Těžko však věřit tomu, že by se to mohlo stávat pravidelně nebo dokonce vždycky. Jak by totiž mohly situace, které zakouším, odůvodňovat přesvědčení, z nichž by ani jedno nebylo pravdivé?

Tento argument žádného skeptika nepřesvědčí. Pokusím se, aby zněl přesvědčivěji. (Přiznávám, že teď budu muset už dopředu předpokládat existenci vnějšího světa a dalších

lidí, ale dovolte mi tento první krok udělat.) Představme si, že proti sobě stojí mluvčí a někdo další, kdo se snaží porozumět jeho slovům. Pokaždé, když se poblíž objeví myš (a okolí je dobře osvětleno, mluvčí se dívá příslušným směrem atd.), pronese mluvčí něco, co interpretovým uším zní jako stále stejný výraz: „Ratón“. Když je viditelnost horší nebo když mluvčí nedává pozor, není už spojení mezi tímto typem jeho reakce a výskyty myši tak spolehlivé. Domnívám se, že pokud kompetentní interpret nebude mít k dispozici skutečně silnou evidenci, která by takovou interpretaci znemožňovala, bude mít za to, že mluvčí svými slovy vyjadřuje své přesvědčení, že někde poblíž je myš. Ve prospěch této interpretace mluví to, že ve všech zaznamenaných případech byla přítomnost myši evidentní příčinou toho, že mluvčí záměrně použil určitý výraz – „Ratón“, který pokaždé pronesl v podstatě jako kladnou oznamovací větu. Interpret se samozřejmě může zmýlit: nemusí správně rozpoznat intence mluvčího nebo se může splést při určování toho, co je ve skutečnosti tou správnou a výlučnou příčinou mluvčího reakce. Interpret by se například ve své interpretaci mýlil, kdyby tutéž odezvu vyvolávaly na straně mluvčího i veverky; myši by pak totiž nebyly jedinou správnou a tudíž výlučnou příčinou užití výrazu „Ratón“. Pokud však interpret žádnou z těchto chyb (včetně několika dalších, které za chvíli zmíním) neudělal, bude jeho interpretace správná.

Představme si, že mluvčí spatří dokonale vyrobenou mechanickou myš a vysloví své „Ratón“. Interpret se teď musí rozhodnout, zda toto slovo a pojem zahrnuje i mechanické myši, nebo zda se mluvčí jen spletl. Takové rozhodnutí však rozhodně nepřesahuje interpretovy možnosti – může například mluvčímu ukázat skrytý mechanismus myši a sledovat jeho reakci. Dříve než pečlivý interpret dospěje ke konečnému interpretativnímu schématu spojenému s daným výrazem, musí prostě zjistit, jak mluvčí reaguje i na mnoho dalších tříd objektů.

Problematika významu a interpretace je samozřejmě složitá a v úvahách o ní musíme postupovat velice obezřetně. Dokud se ale budeme držet své základní intuice, podle níž v těch nejjednodušších případech slova a myšlenky referují k tomu, co je vyvolává, bude jasné, že se prostě nemůže stát, že by většina našich nejprostších přesvědčení o tom, co se ve světě děje, byla nepravdivá. Není tomu totiž tak, že bychom si nejprve utvořili pojmy, a pak teprve zjišťovali v kterých případech je máme aplikovat; obsah těch základních pojmů je naopak určen tím, za jakých okolností je používáme. Interpret, který začíná úplně od nuly – který vůbec nerozumí jazyku, jímž interpretovaný mluvčí mluví – nemůže nejprve zjistit, čeho se přesvědčení mluvčího týkají, a pak zkoumat, zda jsou pravdivá. Je tomu tak proto, že situace, které za normálních okolností dané přesvědčení vyvolávají, rovněž určují podmínky, za nichž je toto přesvědčení pravdivé.

Tyto poznámky se bezprostředně vztahují jen na některá přesvědčení. Někdo, kdo se ve škole naučil, jak vypadá lama huanako (viděl například mnoho jejích fotografií), nemusel skutečnou lamu huanako nikdy spatřit a její přítomnost proto nikdy nebyla příčinou jeho zvolání či přesvědčení „Tohle je huanako!“; přesto by byl tento člověk ve chvíli, kdy by se nějakou lamou huanako setkal, připraven reagovat úplně stejně: „Tohle je huanako!“ Nebo si představme ještě složitější případ – někoho, kdo v jistém rozumném smyslu ví, co je to huanako, a zároveň si myslí, že to není lama; a přece je přítomnost určitých lam v jeho blízkosti pravidelně příčinou toho, že tvrdí „Tohle je huanako!“ V obou těchto případech není obsah přesvědčení, že poblíž stojí huanako, určen tím, že by na jejich nositele působily lamy huanako, ale tím, že si tito lidé osvojili taková slova a pojmy jako lama, zvíře, velbloud, zdomácnělý a podobně. Kdybychom však tento proces osvojování pojmů sledovali až do konce, stejně bychom v jeho průběhu narazili na nějaké přímé působení, které poutá myšlení a jazyk ke světu.

Tento obecný přístup k identifikaci mentálních stavů, který hájím a k němuž vybízím, má cosi společného s tím, čemu se dnes říká externalismus nebo (podle Tylera Burge) anti-individualismus; od těch nejznámějších forem externalismu se však zároveň v několika důležitých ohledech liší. Chtěl bych tu proto svou verzi externalismu odlišit od jeho ostatních forem – především od externalismu Hilary Putnama a Tylera Burga.

Vrátím se teď k autoritě první osoby – ke skutečnosti, že každý člověk obecně ví, co si myslí, aniž by při tom přitom musel poukazovat nebo se spoléhat na nějakou evidenci. Každý z nás tedy ví, co se v jeho mysli odehrává, takovým způsobem, jakým nikdo nikdy nebude vědět o tom, co se odehrává v mysli někoho jiného. Panuje obecné mínění, že externalismus není slučitelný s autoritou první osoby, protože obsah propozičních postojů podle něho určují faktory, které nositel těchto postojů nemusí znát. Putnam například tvrdí, že kvůli tomu, že určitá forma externalismu je pravdivá, významy „prostě nejsou v hlavě“ – a má za to, že totéž se týká i myšlenek obecně.¹⁴⁸ I další filosofové došli ke stejnému závěru.¹⁴⁹ Tento závěr však neplatí, tedy přinejmenším ne pro ten druh externalismu, který tu popisuji. Podrobně jsem se toto tvrzení snažil dokázat jinde,¹⁵⁰ ale hlavní argument by se dal shrnout zhruba následovně. Interpret musí zjistit nebo na základě nepřímé evidence správně předpokládat, které vnější faktory určují obsah myšlenek interpretované osoby; protože však tyto faktory neurčují jen obsah určité myšlenky mluvčího, ale odůvodňují i jeho přesvědčení o tom, že je to právě tato

¹⁴⁸ Hilary Putnam, *The Meaning of 'Meaning'*, s. 227.

¹⁴⁹ Viz například John Searle, *Intentionality*; a Andrew Woodfield, Introduction, in: Woodfield (ed.), *Thought and Object*, s. viii.

¹⁵⁰ V Eseji 2 v této knize.

myšlenka, co mu běží hlavou, neotvírá se ve způsobu, jakým mluvčí poznává obsah své vlastní mysli, žádný prostor pro chybu (pro chybu, se kterou musí naproti tomu téměř neustále počítat v případě, kdy interpretuje myšlenky někoho jiného).

Třebaže si nemyslím, že by Putnamova verze externalismu¹⁵¹ ohrožovala autoritu první osoby, jsou tu i jiné důvody, proč s ní tak úplně nesouhlasím. Putnamův externalismus se týká výhradně jmen přirozených druhů, tedy slov jako „voda“ nebo „leopard“. Jeho hlavní myšlenka spočívá v tom, že pokud jsem se naučil používat slovo „voda“ na základě situací, v nichž jsem byl konfrontován s H₂O, musí toto slovo napříště referovat pouze k látce, která má stejnou mikrostrukturu. Přestože, jak už jsem řekl, souhlasím s tím, že obvyklá příčina užití příslušného slova určuje jeho význam, nevidím žádný důvod, proč by tím rozhodujícím rysem, který určí referenci mého slova „voda“ musela být nutně totožnost chemického složení dvou vzorků určité látky. (K tomu, co podle mne ve skutečnosti rozhoduje o tom, kterým rysem se nakonec vymezení reference řídí, se dostanu za okamžik.) Stejně tak si myslím, že není žádný důvod omezovat externalismus jen na jednu nebo několik málo kategorií slov. Jsem přesvědčen, že pro jazyk a myšlení platí obecně, že jejich spojení se světem je výsledkem kauzálních vazeb, o nichž jsem právě mluvil.

Tyler Burge hájil externalismus ve dvou různých formách. Ve svých raných článcích¹⁵² se soustředil na myšlenku, podle níž význam mluvčího slov, stejně jako obsah jeho myšlenek, částečně závisí na jazykových praktikách komunity, do níž tento mluvčí patří: a to i v případě, kdy má o příslušné jazykové praxi mylnou představu. V pozdějších článcích¹⁵³ kladl Burge důraz na to, jak obsah promluv a myšlenek závisí na kauzální historii každého jedince – zvláště v souvislosti se smyslovým vnímáním. Budu tyto dva typy externalismu označovat jako sociální externalismus a percepční externalismus. Domnívám se, že i podle argumentů, které v jejich prospěch Burge předkládá, jsou na sobě tyto dvě formy externalismu nezávislé – ani jedna z nich neimplikuje tu druhou.

Argumenty obhajující sociální externalismus mi nijak zvlášť neimponují, ze tří důvodů:

Za prvé si nemyslím, že by naše intuice stály nějak silně na straně názoru, že jazykové projevy a myšlenky určitého mluvčího interpretujeme z hlediska toho, co by stejnými slovy mínili jiní mluvčí. V první řadě není jasné, na základě čeho bychom měli rozhodnout, která

¹⁵¹ Mám teď na mysli externalismus inspirovaný Putnamovými příklady s Dvojčetem Země; nikoli externalismus, k němuž směřují jeho poznámky o „jazykové dělbě práce“.

¹⁵² Tyler Burge, Individualism and the Mental, Other Bodies, Two Thought Experiments Reviewed a Individualism and Psychology.

¹⁵³ Např. Cartesian Error and the Objectivity of Perception, Intellectual Norms and Foundations of Mind, Individualism and Self-Knowledge.

skupina mluvčích určuje platné jazykové normy. Ještě důležitější je však to, že mluvčímu porozumíme nejlépe, když jej budeme interpretovat tak, jak sám zamýšlel, že bude interpretován; to jeho jednání vysvětlí daleko lépe, než když budeme předpokládat, že si myslí a svými slovy míní to, co by si myslel a mínil ten, kdo by tatáž slova používal „správně“.

Za druhé se domnívám, že Burgův sociální externalismus je v rozporu s autoritou první osoby, protože význam slov a obsah myšlenek je podle něho spojen s nějakým privilegovaným způsobem užívání jazykových výrazů, který však jednotliví mluvčí nemusejí znát.

Za třetí mám obecnou nedůvěru k myšlenkovým experimentům, jejichž autoři předstírají, že vědí, co bychom říkali v situacích, které ve skutečnosti nikdy nenastanou. Má verze externalismu se opírá jen o to, co je podle mého názoru skutečnou praxí.¹⁵⁴

Pokud jde o Burgův percepční externalismus, jsou na něm důležité dvě věci. Burge tvrdí, že můžeme disponovat jednotlivými percepčními poznatky (můžeme, dejme tomu, vědět, že vidíme krávu), aniž bychom vedle toho museli navíc zjišťovat, zda se právě z nějakého důvodu nemýlíme (zda ve skutečnosti nevidíme například hologram, koně pomalovaného tak, že vypadá jako kráva, apod.). Je tomu tak proto, že obsah našich myšlenek je v takovýchto případech percepčního poznání částečně určen příčinami těchto myšlenek. Zde jsou Burgeova slova:

aby člověk mohl myslet na něco, jako je voda ... musí být v nějakém kauzálním vztahu k vodě – nebo alespoň v nějakém kauzálním vztahu k jiným konkrétním látkám, které mu umožňují o vodě adekvátně uvažovat. Za normálních okolností vodu vidíme, nebo se jí dotýkáme. Tyto vztahy představují příklady podmínek, díky kterým je možné myslet na něco, jako je voda ... Nicméně k tomu, abychom si mohli *myslet*, že voda je tekutina, není třeba, abychom *znali* všechny ty složité podmínky, bez jejichž splnění tuto myšlenku myslet nelze.¹⁵⁵

Není jednoduché rozhodnout jen na základě této pasáže, zda je v případě, kdy je má myšlenka, že toto je voda, pravdivá, obsah této myšlenky určen tím, že její aktuálním příčinou byla právě voda, nebo zda i v tomto případě – stejně jako v případech, kdy je tato myšlenka nepravdivá – její obsah závisí na normálním typu příslušného kauzálního vztahu, který je dán obvyklým průběhem mého kauzálního kontaktu s prostředím, v němž se pohybuji. Nevidím žádný problém v tom přijmout a zkombinovat obě tato vysvětlení, přestože samozřejmě musí

¹⁵⁴ Viz Esej 2 v této knize.

¹⁵⁵ Tyler Burge, *Individualism and Self-Knowledge*, s. 653–4.

být rozdíl mezi tím, jakou roli hraje skutečná přítomnost vody, když ve mně vyvolává přesvědčení, že v kaluži přede mnou je voda, a tím, jakou roli hraje historie mých kauzálních kontaktů s vodou – díky které je i můj nepravdivý dojem, že před sebou vidím vodu, přesto přese všechno stále ještě myšlenkou o vodě. Je zjevné, že pro externalismus je podstatná právě tato komplexní kauzální závislost, nikoli jen jednotlivé případy určitého kauzálního působení. Takto to shrnul Burge: „Povahu těchto stavů z části určují normální vztahy mezi danou osobou ... a jejím prostředím. Chybu je možné odhalit jen na pozadí normální interakce.“¹⁵⁶

Souhlasím nejen s Burgovým epistemologickým závěrem, že kvůli svému percepčnímu poznání si nemusíme z nezávislých zdrojů ověřovat, zda byly skutečně splněny všechny podmínky nezbytné pro jednotlivé poznatky; souhlasím samozřejmě i s tím, co je v tomto kontextu důležitější – s tím, že obsah našich myšlenek a promluv je z části určen historií našich kauzálních kontaktů s prostředím.

Tento souhlas je celkem pochopitelný u někoho, kdo jako já už přes třicet let prohlašuje, že obsah našich nejzákladnějších vět – prvních vět, jež si osvojujeme („Máma!“, „Pejsek!“, „Červená!“, „Hoří!“, „Gavagai!“) – musí určovat ty předměty a události odehrávající se ve světě, které jsou příčinou toho, že tyto věty pokládáme za pravdivé. Právě na tom je, jak neustále tvrdím, založena vazba mezi jazykem a světem; právě tím jsou určeny základní rysy významu. A vezmeme-li v úvahu úzkou spojitost myšlení s jazykem, bude nám jasné, že totéž se týká i obsahu propozičních postojů.

Co se tedy percepčního externalismu týče, v podstatě se s Burgem shodneme. Přesto se však naše názory v jednom ohledu liší. Souvisí to s otázkou, kterou jsem tento esej otvíral – s otázkou, zda může být externalismus odpovědí na určitý druh skepticismu. Burge tvrdí, že „od anti-individualismu a autority sebepoznání nevede žádná přímá cesta k argumentu proti skepticismu“.¹⁵⁷ Pod to bych se podepsal, ale jen proto, že mi není jasné, co s tím má mít společného autorita první osoby. Myslím si však, že *pokud* přijmeme percepční externalismus, *získáme* zároveň jednoduchý argument proti globálnímu skepticismu, který zpochybňuje hodnověrnost našich smyslů – proti skepticismu, na který podle Descarta, Huma, Russella a spousty dalších musíme odpovědět. Podle Burga

se většina percepčních reprezentací utváří prostřednictvím pravidelné interakce s prostředím a v jejím rámci také nabývá svůj obsah. Tyto reprezentace reprezentují to, z čeho normálně pocházejí a čeho se

¹⁵⁶ Cartesian Error and the Objectivity of Perception, s. 125.

¹⁵⁷ Individualism and Self-Knowledge, pozn. na s. 655.

normálně týkají (v nějakém komplexním smyslu slova „normálně“). Bytostem, jejichž percepční reprezentace lze vysvětlit jako výsledek pravidelné interakce s fyzikálním prostředím, nemá smysl přisuzovat nějaký systematický percepční omyl...¹⁵⁸

Možná se někomu zdá, že toto předpokládá *víc* než jen pouhý externalismus. Já však nevidím v čem. Burge se na jednom místě zabývá příkladem, který se v mnohém podobá standardním myšlenkovým experimentům s mozkem v kádi, a ukazuje, proč by nebylo (nějak zvlášť dlouho) možné v takovém mozku vzbuzovat radikálně mylné představy o tom, v jakém prostředí se nachází. S tímto argumentem souhlasím, sám jsem ho často používal. Jestliže něco systematicky vyvolává určité zážitky (nebo verbální reakce), je to pak i obsahem těchto vyvolaných myšlenek a promluv. To vylučuje možnost systematické chyby. Pokud tu není nic, co by jednotlivé zážitky systematicky vyvolávalo, není tu ani obsah, v němž by se bylo možné zmýlit. Můžu se ostatně ocitovat: „Globálnímu skepticismu, který zpochybňuje věrohodnost našich smyslů, podle mého názoru v cestě stojí fakt, že v těch nejjednodušších a metodologicky nejzákladnějších případech nemáme jinou možnost než považovat příčiny toho kterého přesvědčení za objekty, kterých se toto přesvědčení týká.“¹⁵⁹ Každý, kdo přijme percepční externalismus, ví, že se prostě nemůže systematicky mýlit v tom, zda existují takové věci jako krávy, lidé, voda, hvězdy a žvýkačky. K tomu, aby to zjistil, mu stačí, když si uvědomí, v jakých situacích je jeho přesvědčení, že vidí vodu nebo krávu, odůvodněné. Ví totiž, že když se v těchto situacích nemýlí, vidí vodu nebo krávu.

Sociální externalismus, který Burge prosazuje, jsem odmítl. To v žádném případě neznamená, že by podle mne sociální faktor nehrál v externalistické koncepci mysli žádnou roli. Myslím si však, že sociální faktor je třeba chápat v souvislosti s percepčním externalismem: společnost hraje roli v rámci kauzálních vazeb, jejichž součástí je i vzájemné působení mezi lidmi a zbytkem přírody.

Souhlasím s Burgem v tom, že příčiny určitých mentálních stavů jsou klíčové pro jejich obsah. Souhlasím s ním i v tom, že zvláště důležitý je jeden druh kauzální závislosti: příkladem za všechny může být to, jak nám určitý fakt – v daném případě to, že jisté naše mentální stavy jsou typicky vyvolávány tím, že spatříme krávu – umožňuje myslet si: „Tady je kráva,“ i ve chvíli, kdy v naší blízkosti žádná kráva není. Tady však nastává problém. Obsah podobných jednoduchých myšlenek (stejně jako význam slov, kterými tyto myšlenky vyjadřujeme) určují jejich typické příčiny. Co je však těmito typickými příčinami? Máme na

¹⁵⁸ Cartesian Error and the Objectivity of Perception, s. 131.

¹⁵⁹ Esej 10 v této knize.

výběr z mnoha věcí: mohly to být třeba události, které se stanou vždy těsně před tím, než spatříme nějakou krávu, nebo snad události, které se odehrávají v blízkosti člověka, jenž pozoruje krávu, a jsou mu vždy blíží než kráva sama. Burge na jednom místě poznamenává, že takovéto příčiny, které by „přirozeným“ příčinám těsně předcházely nebo by sloužily jako určitý prostředník mezi přirozenou příčinou a mentálním účinkem (tedy „například určitým způsobem seskupené paprsky světla dopadající na sítnici“), by v podstatě znemožnily popis mentálního obsahu – byl by díky nim „natolik komplikovaný, že by jej nebylo možné plně vyjádřit“.¹⁶⁰ Avšak pro koho by byl komplikovaný? Kdo by jej nedokázal vyjádřit? Všechny tyto strukturované svazky paprsků světla, jež dopadají na sítnici, *něco* společného samozřejmě mají; a totéž platí i pro všechny ostatní třídy příčin. Taková klasifikace příčin, jakou zmiňuje Burge, je příliš komplikovaná pro nás: my, jako lidé nedokážeme její jednotlivé kroky plně vyjádřit (pokud, samozřejmě, známým způsobem nešvindluje). Jsme to my, kteří – víceméně přirozeně, nebo jen s minimem učení – řadíme dva výskyty krávy k sobě. Ale i tak musí ke slovu přijít ještě jedno roztřídění – třída relevantních příčin je totiž zase definována na základě podobnosti příslušných reakcí: příčiny určitých, například verbálních, reakcí řadíme k sobě kvůli tomu, že nám reakce na ně připadají podobné. Ptáte se, proč je podobnost těchto reakcí tím rozhodujícím rysem, který nám umožňuje určit jejich typickou příčinu? Odpověď je opět zřejmá; je tomu tak proto, že my – díky svému ustrojení (za něž vdčíme evoluci) – tyto reakce považujeme za přirozené, a nedělá nám proto problémy řadit je k sobě. Pokud bychom to nedokázali, neměli bychom ani důvod tvrdit, že ostatní reagují na tytéž objekty a události (tj. příčiny) jako my. Je možné, že v našem světě by nedokázaly přežít dokonce ani rostliny, pokud by z našeho pohledu nereagovaly podobně na události a objekty, které považujeme za podobné. Bezpochyby to platí o zvířatech; a je to tím zřejmější, čím víc se nám to které zvíře vývojově blíží.

Identifikace objektů, kterých se myšlenky týkají, proto spočívá na sociálním základě. Triangulace, která lokalizuje jednotlivé relevantní objekty ve veřejném prostoru, nemůže nastat, aniž by jeden tvor pozoroval druhého. Tím nechci tvrdit, že by nějakým dvěma tvorům stačilo k jejich pojmu objektivitě jen to, že se vzájemně pozorují; přítomnost dvou a více tvorů interagujících mezi sebou navzájem v prostředí, jež je obklopuje, je přinejlepším nutnou podmínkou takového pojmu. Tento pojem nám může dát jediné komunikační: k tomu, abychom měli pojem objektivitě, pojem objektů a událostí, jež vyplňují námi sdílený svět,

¹⁶⁰ Cartesian Error and the Objectivity of Perception, s. 126–7.

pojmem objektů a událostí, jejichž existence a vlastnosti nezávisí na našem myšlení, je totiž nutné, abychom si uvědomovali, že určité myšlenky a svět sdílíme s ostatními.

Z tohoto důvodu není možné vyřešit otázku obsahu mentálních stavů pouze z perspektivy jediné bytosti. Stačí se zamyslet nad tím, jak se lidé jeden od druhého učí mluvit a myslet o těch nejběžnějších věcech, a bude nám to naprosto zřejmé. Velice zjednodušeně by se dal základní rys takového učebního procesu popsat asi takto: žák je odměňován, ať už záměrně či nikoliv, když v situacích, které jeho vyučující z nějakého důvodu řadí do jedné skupiny, reaguje způsobem, který vyučující považuje za přiměřený – například tehdy, když v těchto situacích vydává určité, podle vyučujícího odpovídající zvuky. Situace, které sám žák instinktivně řadí do jedné skupiny, v něm tedy posléze vyvolávají potřebu vydávat zvuky, jež jsou si podobné. Vyučující může samozřejmě žáka v průběhu celého procesu kdykoli opravit. Na té nejnižší úrovni však úspěch závisí jen na tom, zda žák na situace, jež jsou si podle vyučujícího podobné, reaguje pomocí zvuků, které vyučujícímu připadají podobné. Vyučující reaguje na dvě věci: na externí situaci a žakovy reakce. Žák rovněž reaguje na dvě věci: na externí situaci a reakce vyučujícího. Všechny tyto vztahy jsou samy o sobě kauzální. Tím vzniká onen nezbytný trojúhelník, díky kterému mohou dva lidé mluvit o stejných objektech a událostech; trojúhelník, který umožňuje komunikaci. Tento trojúhelník však navíc určuje obsah žakových slov a myšlenek, pokud jsou dostatečně komplexní na to, abychom jim tak mohli říkat. Obsah žakových propozičních postojů závisí na roli, kterou v učebním procesu sehrává vyučující, ale tato „závislost“ už rozhodně není jenom kauzální. O tom, jaký obsah v dané situaci žakova reakce má, bezesporu rozhoduje určitý aspekt příčiny, která tuto reakci vyvolala; tento aspekt však určuje obsah dané reakce proto, že je to aspekt, který v příčině této reakce společně rozpoznávají jak vyučující, tak žák. Existuje nesmírné množství možných příčin každé reakce – bez takovéto sdílené znalosti by prostě nebylo možné jednu mezi nimi vybrat a identifikovat ji jako příčinu, která obsah dané reakce určuje. Tvora, který s námi nekomunikuje, můžeme sice pokládat za někoho, kdo reaguje na působení objektivního světa, ale nejsme oprávněni připisovat mu myšlenky týkající se našeho (nebo jakéhokoli jiného) světa.

To mě přivádí zpátky k autoritě první osoby. Už na začátku jsem se zmínil o dvou rysech této autority, které spolu úzce souvisejí: jedním z nich je fakt, že tato autorita nám poskytuje poznání, jež se neopírá o žádnou evidenci a není ani výsledkem nějakého odvození z poznatků, kterými jsme již disponovali; ten druhý klíčový rys pak představuje asymetrie mezi způsobem, jakým známe a poznáváme svou vlastní mysl, a tím, jak poznáváme mysl ostatních. Je proto zarážející, že například Burgovo vysvětlení autority první osoby se vůbec

nedotýká toho, jak je možné, že určitou věc, totiž obsah mysli určité osoby, může poznat a znát – třebaže velice odlišným způsobem – i někdo jiný než tato osoba sama. Chybějící část vysvětlení podle mého názoru získáme, když pochopíme, jakým způsobem určuje naše interakce s ostatními lidmi alespoň zčásti obsah našich mentálních stavů. Znalost vlastní mysli je osobní. Avšak to, čím je každý mentální stav individualizován, je zároveň tím, co k němu otvírá přístup i ostatním lidem; všechny tyto stavy totiž individualizuje vzájemné kauzální působení tří prvků, které tvoří: nositel mentálních stavů, ostatní tvorové, s nimiž komunikuje, a objektivní svět, o němž komunikující vědí, že je jim společný.

Většinou vím, co si myslím, co chci, jaké mám úmysly a jaké pocity. Navíc toho vím spoustu o světě, který mne obklopuje; znám umístění, rozměry a kauzální vlastnosti předmětů, jež se v něm nacházejí. Občas také vím, co běží hlavou jiným lidem. Každý z těchto tří druhů empirického poznání je něčím příznačný. Obsah své vlastní mysli jsem obecně schopen poznat bez toho, abych se musel odvolávat na nějakou evidenci či zkoumání. Jsou zde samozřejmě i výjimky, ale o primární roli, kterou bezprostřední sebepoznání hraje, svědčí to, že dokud tyto výjimky nedokážeme sloučit se svými dalšími bezprostředními poznatky, prostě jim nevěříme. Naproti tomu mé poznání světa kolem mne je závislé na fungování mých smyslových orgánů; a právě díky této své kauzální závislosti na smyslech nejsou má přesvědčení týkající se světa přírody nezpochybnitelná a může kolem nich mnohdy panovat určitá nejistota – nejistota, která se v případě přesvědčení týkajících se našich vlastních mentálních stavů objevuje jen sporadicky. Mnoho mých jednoduchých vjemů toho, co se ve světě děje, už není podloženo další evidencí; má percepční přesvědčení bývají prostě vyvolána přímo událostmi a objekty, jež mne obklopují. Moje poznání propozičního obsahu mysli ostatních lidí však nikdy takto bezprostřední není; k tomu, co si ostatní myslí a čeho si cení, bych neměl žádný přístup, pokud bych nemohl sledovat jejich chování.

Všechny tři jmenované druhy poznání mají samozřejmě co dělat s různými aspekty téže reality; liší se však v tom, jakým způsobem k ní přistupují.

Chci se tu věnovat vzájemným vztahům mezi těmito třemi typy poznání – zvláště pak otázce, který z nich by mohl být konceptuálně základní. To je téma, které v rámci filosofie dlouho vedlo žebříček nejnaléhavějších epistemologických problémů. Pro mnoho známých koncepcí toho, jak spolu zmíněné tři typy poznání souvisejí, je (možná kvůli své nezprostředkovanosti a relativní jistotě) primární sebepoznání, ze kterého se pak odvozuje poznání vnějšího světa; nakonec přijde na řadu poznání mysli ostatních lidí, které se tyto teorie snaží založit na pozorování jednotlivých projevů chování. Není třeba dodávat, že to není jediný možný způsob uspořádání: místo sebepoznání je možné za základ považovat poznání vnějšího světa (nebo alespoň některých jeho aspektů) a pokusit se pak na ně ostatní formy poznání redukovat. Dějiny filosofie od Descarta až po dnešek nejsou z velké části ničím jiným než ustavičným rozpracováváním a následným vyvracením podobných reduktivních řešení. A pokud se těmito problémy přestalo v posledních letech mnoho filosofů zabývat, není to proto, že by je považovali za vyřešené, ale prostě proto, že jim připadají

neřešitelné. Někteří z nich se ovšem také utěšují představou, že jsou to jenom iluzorní problémy.

Tak tomu však nemůže být. Existují přesvědčivé důvody, které ukazují, že žádnou ze tří forem poznání není možné redukovat na ty zbývající, nebo dokonce jen na některou z nich. Chci na tomto místě předložit své vlastní důvody, které mne k tomuto přesvědčení vedou; nicméně myslím si, že beznadějnost hledání nějakého použitelného typu redukce je zřejmá už z toho, že standardní redukcionistické programy jsou téměř všeobecně odmítány. Skepse v mnoha svých známých podobách je daň, kterou s nechutí platíme za zjevnou nemožnost sjednotit všechny tři druhy poznání: jedna z forem skepticismu pramení z obtíží, které máme s vysvětlením způsobu, jakým je naše poznání vnějšího světa založeno na našem poznání vlastní mysli; další zase upozorňuje na to, že naše poznání myslí ostatních lidí nemůže spočívat jen v tom, co můžeme pozorovat zvnějšku. Neřešitelnost problému vztahu mysli a těla je další takovou daní.

Je zarážející, jak často filozofové na své pochybnosti týkající se poznání vnějšího světa zapomínali ve chvílích, kdy uvažovali o problematice mysli ostatních lidí; stávalo se to dokonce i filosofům, kteří byli sami skeptiky a nevěřili, že by přesvědčení týkající se vnějšího světa bylo možné jakkoli odůvodnit. Zarážející je to proto, že problém poznání mysli ostatních lidí může nastat jen v případě, kdy je možné poznávat jejich chování a kdy je tedy možné poznat vnější svět. Nešťastná tendence oddělovat problém poznání mysli ostatních lidí od problému poznání vnějšího světa pak zakryla to, že se oba problémy opírají o stejný předpoklad. Podle tohoto předpokladu pravdivost výpovědí popisujících to, co si určitý člověk o světě myslí, nijak logicky nesouvisí s tím, zda jsou pravdivá i tato popisovaná přesvědčení sama. Což, jak se zdá, platí: souhrn všech přesvědčení a subjektivních zkušeností jednoho člověka určitě není v rozporu s nepravdivostí kteréhokoli z těchto přesvědčení. Sebeobsáhlejší poznání obsahu vlastní mysli proto nikomu nezaručí, že jsou jeho přesvědčení o vnějším světě pravdivá. Tato logická nezávislost mentálních stavů se však uplatňuje i v opačném směru: ani sebeobsáhlejší poznání vnějšího světa nám neřekne nic o skutečném fungování mysli. Pokud mezi myslí a přírodou existuje nějaká logická nebo epistemická bariéra, nebude nám bránit jenom ve výhledu ven; bude znemožňovat i pohled dovnitř.

Občas je možné slyšet názor, že pokud oddělíme problém poznání toho, co se odehrává v mysli, od problému poznání čehokoli, co je mimo nás, vyřešíme problém poznání mysli ostatních lidí jednoduše tím, že si uvědomíme, že součástí pojmu mentálního stavu či události je to, že o jejich existenci svědčí určité formy chování (nebo nějaké další viditelné znaky). Není pochyb o tom, že součástí pojmu mentálního stavu je i to, že určitý typ chování

představuje evidenci, která dokazuje, že dotyčná osoba je nositelem příslušného mentálního stavu. Není však jasné, jak se tím odpovídá na skeptikovy námitky. Fakt, že chování představuje evidenci, která nám umožňuje poznat mentální stavy, totiž nijak nevysvětluje asymetrii mezi naším nepřímým poznáním myslí ostatních lidí a přímým poznáním naší vlastní mysli. Nabízené řešení na jedné straně tvrdí, že když přisuzujeme mentální stavy jiným lidem, odůvodňuje naše počínání příslušná behaviorální evidence; zároveň se však tiše připouští, že pokud tytéž mentální stavy připisujeme sami sobě, podobná evidence v tom zpravidla nehraje žádnou roli. Pokud ale k dispozici nemáme žádné vysvětlení této do očí bijící asymetrie, měli bychom logicky dospět k závěru, že ve skutečnosti pracujeme se dvěma odlišnými druhy pojmů: s mentálními pojmy, které se týkají ostatních lidí, a mentálními pojmy, které se vztahují na nás samotné. K soudům o vlastní mysli žádnou evidenci nepotřebujeme; a jestliže mentální stavy jiných lidí je možné poznat jen prostřednictvím určitých behaviorálních a dalších podobně snadno pozorovatelných projevů, proč bychom si měli myslet, že naše vlastní mentální stavy mají s mentálními stavy ostatních lidí něco společného? Pokud bychom navíc výše zmíněnou úvahu chápali jako uspokojivou odpověď na problém poznání myslí ostatních lidí, co by nám bránilo přijmout analogické řešení i v případě problému poznání vnějšího světa? A přece se většina filosofů shoduje v tom, že takové řešení přijatelné není. Možná že máme tendenci přistupovat k oběma problémům odlišně z následujícího důvodu. Zatímco nikdo z nás nepochybuje o tom, že vnější svět je dosažitelný jen skrze naši zkušenost, jsme si vědomi toho, že náš přístup k vlastním prožitkům je zcela bezprostřední, a domníváme se díky tomu, že jsme oprávněni vynášet soudy o tom, co zakoušejí ostatní. Tato domněnka však sama stojí na nedokázané premise: bez důkazu předpokládá, že to, co označujeme jako mentální stavy ostatních lidí, se v něčem podobá tomu, co rozpoznáváme jako naše vlastní mentální stavy.

Tyto zamotané problémy tu vypočítávám hlavně proto, abych podtrhl, jak podivná je na první pohled skutečnost, že disponujeme třemi neredukovatelně odlišnými druhy empirického poznání. Potřebovali bychom si utvořit takovou celkovou představu, která bude nejen schopná v sobě všechny tři způsoby poznání zahrnout, ale díky které bude i možné pochopit jejich vzájemné vztahy. Bez takové představy si budeme marně lámat hlavu nad tím, jak je možné, že svět poznáváme třemi tak odlišnými způsoby. Další věc, na kterou jsem chtěl upozornit, se týká toho, že jednotlivé problémy, o kterých se obvykle uvažuje separátně, spolu do značné míry souvisejí. Jsou tu tři základní problémy: jak mysl dokáže poznat svět přírody; jak jedna mysl dokáže poznat jinou mysl; a jak je možné, že obsah své vlastní mysli poznáváme, aniž bychom se při tom uchylovali k nějakému pozorování či evidenci. Pokusím

se ukázat, že je chyba myslet si, že by bylo možné zabývat se některou z těchto otázek bez ohledu na ty zbývající; stejně chybný je i předpoklad, že tyto otázky ve skutečnosti představují jen dva různé problémy.

Když se budeme snažit pochopit, jaké vztahy mezi zmíněnými třemi druhy poznání panují, nestačí při tom jenom ukázat, že jsou tyto tři druhy vzájemně neredukovatelné; musí být rovněž patrné, *proč* jsou neredukovatelné. To tedy znamená vysvětlit, jakou konceptuální úlohu každý z těchto typů poznání hraje, a ukázat, proč je každá z těchto forem poznání nepostradatelná – proč bychom se bez žádné z nich nedokázali obejít. Pokud mám pravdu a každý ze tří druhů poznání je pro nás nepostradatelný, musíme pak samozřejmě odmítnout jak skeptické argumenty, které zpochybňují věrohodnost našich smyslů, tak argumenty zpochybňující možnost poznání myslí ostatních lidí. Podle karteziánského i humeovského skeptika, který pochybuje o vnějším světě, že je totiž víc než zřejmé, že bez poznání světa přírody se obejít můžeme: stačí nám to, co víme o své vlastní mysli – a dost možná je to také to jediné poznání, kterým disponujeme. Skeptik, který zpochybňuje poznání myslí ostatní lidí, je rovněž přesvědčen, že je možné, abychom se bez takového poznání obešli: jestliže si nikdy nejsme jistí, zda mysl někoho jiného skutečně poznáváme, pak tu taková možnost musí být.

Na první pohled se může zdát, že bychom se dokázali poměrně snadno obejít beze slov, s jejichž pomocí vyjadřujeme svá přesvědčení o vlastní mysli a mentálních stavech ostatních lidí. Myslím, že to není nepředstavitelné; mě tu však primárně zajímá epistemický, nikoli lingvistický problém. Epistemická otázka je, zda bychom se mohli obejít bez poznání myslí – bez poznání naší vlastní mysli a myslí ostatních lidí. Pokusím se dokázat, že by to možné nebylo. Nemohli bychom se obejít bez toho, abychom nějak vyjadřovali, a tím i sdělovali své myšlenky o světě přírody. Pokud je však dokážeme *vyjadřovat*, je odtud už jen krůček ke schopnosti myšlenky verbálně *přisuzovat*, a bylo by opravdu s podivem, kdyby takový krok nebyl v naší moci. Vzhledem k našim vlastním myšlenkám se nejedná o nic víc než o rozdíl mezi tím, když se oznamovacím způsobem pronese věta „Sníh je bílý“, a tím, když se řekne: „Myslím si, že sníh je bílý“. Pravdivostní podmínky těchto dvou tvrzení nejsou stejné, ale každý, kdo rozumí prvnímu tvrzení, zná i pravdivostní podmínky toho druhého, i když mu třeba věta s těmito pravdivostními podmínkami nikdy nepřišla na mysl. Je tomu tak proto, že každý, kdo rozumí řeči, v ní dokáže rozpoznat tvrzení; a ví, že když někdo něco tvrdí, vyjadřuje tím zároveň, že je sám přesvědčen o tom, co říká. Podobně každý, kdo Jonesovi říká, že sníh je bílý, zná pravdivostní podmínky věty „Jones si myslí, že sníh je bílý“ (a zná je i v případě, kdy neumí ani slovo česky a nemá ani možnost, jak by takové přesvědčení vyjádřil).

Přesvědčení je podmínkou poznání. Avšak k tomu, abychom měli nějaké přesvědčení, nestačí jenom rozlišovat mezi nejrůznějšími aspekty světa a chovat se určitým způsobem v určitých situacích; to dělá i hlemýžď nebo mořská sasanka. Přesvědčení nemůže mít žádný tvor, který nechápe rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým přesvědčením, mezi jevem a realitou, mezi pouhým zdáním a skutečným bytím. Můžeme samozřejmě říct, že se slunečnice spletla, když se otáčí za umělým osvětlením místo za sluncem; protože však nepředpokládáme, že by si slunečnice mohla myslet, že se spletla, nepřisuzujeme ji ani žádné přesvědčení. Každý, kdo má nějaké přesvědčení týkající se světa (nebo čehokoli jiného), musí rozumět pojmu objektivní pravdy – musí chápat, že to, jak se věci mají, nezávisí na tom, co si o nich myslí. Musíme se proto ptát, z čeho pojem pravdy vychází.

Bez ohledu na to, co si Wittgenstein myslel o řešení filosofických problémů, ukázal nám, že na tuto otázku existuje jen jediná možná odpověď; a nezáleží teď na tom, zda to, čím se Wittgenstein zabýval, byl úplně tentýž problém, který tu zajímá nás. Zdrojem pojmu objektivní pravdy je mezilidská komunikace. Myšlení závisí na komunikaci. Pokud si myslíme, že pro myšlení je jazyk nezbytný, a pokud souhlasíme s Wittgensteinem, že nemůže existovat nic takového jako soukromý jazyk, nemůžeme dospět k jinému závěru.¹⁶¹ Klíčový krok v argumentu proti soukromému jazyku spočívá v tom, že pokud jazyk s nikým nesdílíme, nemáme ani možnost rozlišit mezi tím, kdy jazyk užíváme správně a kdy jej používáme nesprávně; pouze komunikace s někým dalším nám může poskytnout objektivní kontrolu. A pokud je možné ověřit to, zda svá slova používáme správně, pouze v rámci komunikace, může být jediné komunikace zdrojem objektivních měřítek i ve všech dalších otázkách; alespoň se to pokusím ukázat. Jestliže nějaký tvor postrádá měřítko objektivity, jež by mu poskytl s někým sdílený jazyk, nic nás neopravňuje k tomu připisovat mu schopnost rozlišovat mezi tím, jak se věci mají, a tím, jak si myslí, že se věci mají; bez schopnosti takového rozlišení však nelze mluvit ani o myšlení.

Pro komunikaci je nezbytné, aby mluvčí i jeho interpret společně rozuměli tomu, co mluvčí míní tím, co říká. Jak však může k něčemu takovému dojít? Nejvíce by nám teď asi pomohlo, kdybychom věděli, jak jazyk jako takový vůbec vzniká, nebo kdybychom dokázali vysvětlit alespoň to, jak si osvojují svůj první jazyk jedinci, kteří se narodili uvnitř komunity,

¹⁶¹ Odmítnutím soukromého jazyka se samozřejmě nepopírá možnost existence nějakého čistě soukromého kódu odvozeného z veřejně osvojeného jazyka. Nemám tušení, jak široce bychom podle samotného Wittgensteina měli jeho úvahy o soukromém jazyce interpretovat; možná že on svým argumentem mířil jen proti takovým pojmům, jež by byly nutně soukromé. Stejně jako Saul Kripke v knize *Wittgenstein on Rules and Private Language* si však myslím, že jeho argument se týká obecně jazyka jako takového, a proto (řekl bych) i propozičního myšlení. Přestože jsem však přesvědčen o tom, že komunikace je zdrojem objektivity, nemyslím si, že by komunikace sama závisela na tom, zda mluvčí užívají stejná slova k tomu, aby vyjádřili stejné myšlenky.

jejíž členové už jazykově vybaveni jsou. Jestliže však nedokážeme vysvětlit ani jedno ani druhé, můžeme se místo toho ptát, jak by kompetentní interpret (vyzbrojený adekvátními pojmovými prostředky a vlastním jazykem) mohl porozumět mluvčímu, který hovoří neznámým jazykem. Odpověď na tuto otázku by nám měla ukázat některé důležité rysy komunikace a měla by i zčásti vrhnout světlo na to, co nám umožňuje osvojit si jazyk.

Snahou našeho neohroženého interpreta, který při své práci nevyužívá žádné dvojjazyčné taháky, je určit propoziční obsah toho, co mluvčí říká. V praxi to znamená, že ke každé větě mluvčího musí přiřadit jednu z vět svého vlastního jazyka. Pokud se interpret s tímto úkolem vypořádá úspěšně, budou jeho věty vyjadřovat pravdivostní podmínky vět mluvčího a dohromady tak vytvoří základ, o který se interpretace jednotlivých mluvčího promluv bude moci opřít. Výsledek si můžeme představit jako interpretem vytvořenou rekurzivní definici pravdivosti mluvčího vět, a tudíž i všech jeho skutečných a potenciálních promluv.

Interpret nemůže propoziční postoje jiné osoby přímo pozorovat; přesvědčení, přání ani záměry, mezi něž patří i intence, které částečně určují význam jednotlivých promluv, není možné spatřit pouhým okem. Interpret však může věnovat pozornost vnějším projevům těchto propozičních postojů – v první řadě samotným promluvám. A protože jsme na základě těchto projevů schopni zjistit, co si ten který člověk myslí a co svými slovy míní, je zřejmé, že mezi jednotlivými propozičními postoji a příslušnou evidencí musí existovat nějaký snadno pochopitelný vztah. Na základě čeho dokážeme dospět od jednoho k druhému? Známe jen jediný způsob: interpret, který ve svém okolí pozoruje nejrozličnější předměty a události, je schopen si dostatečně často všimnout, že mluvčí, kterého interpretuje, zaujímá k těmto předmětům a událostem určitý postoj. Pokud by interpret dokázal tímto způsobem přímo *identifikovat* jednotlivé propoziční postoje mluvčího, byl by náš problém vyřešen; předpokládá to ovšem, že interpret dokáže číst myšlenky. Nic tak absurdního však předpokládat nemusíme – jde jen o to, aby interpret dokázal rozpoznat určitý typ takového postoje, který není nutné obsahově specifikovat. Postojem, který mám teď na mysli, je například to, že mluvčí považuje v určitém okamžiku nějakou větu za pravdivou; že si přeje, aby byla nějaká věta pravdivá; nebo že by byl raději, kdyby pravdivá byla jedna věta a ne věta druhá. K tomu, abychom mohli předpokládat, že takové postoje rozpoznat dokážeme, nemusíme nejprve složitě dokazovat, na základě čeho jsme schopni dát těmto postojům obsah: to, že mluvčí považuje určitou větu za pravdivou, není nic jiného než extenzionální vztah mezi ním příslušnou větou – a zda mezi nimi takový vztah je, můžeme zjistit bez ohledu na to, jestli víme, co daná věta znamená. Přestože jsou tyto postoje v podstatě psychologické, nejsou

to postoje, které by musely být obsahově specifikovány – nedělají rozdíl mezi odlišnými propozičními obsahy, které jsou vyjadřovány jednotlivými, vzájemně se lišícími promluvami.

V knize *Word and Object* se Quine zaměřil především na jeden typ takového postoje – na okolnostmi podněcovaný souhlas. Avšak každý, kdo vyjadřuje souhlas s určitou promluvou nebo považuje určitou větu za pravdivou, tak činí jen zčásti kvůli tomu, co si myslí; svou roli v tom hraje i to, co daná promluva či věta v jeho jazyce znamená. Quinův problém proto spočíval v tom, jak od sebe tyto dva prvky oddělit jen na základě evidence, která byla sama plodem jejich společného působení. Výsledkem takové úspěšné odluky by pak byla teorie zachycující jak jednotlivá přesvědčení daného mluvčího, tak význam slov, která používá; na základě takové teorie by totiž muselo být možné interpretovat promluvy mluvčího a každý, kdo ví, že mluvčí s určitou promluvou souhlasí, a zároveň ví, co podle mluvčího daná promluva znamená, ví i to, co si mluvčí myslí.

V tomto procesu oddělování významu od mínění se uplatňují dva klíčové principy, které musí přijít ke slovu vždy, kdy má vůbec smysl o nějaké interpretaci mluvčího uvažovat: Princip koherence a Princip korespondence. Princip koherence interpreta pobízí, aby v myšlení mluvčího objevil určitou míru logické konzistence; Princip korespondence jej zase vede k tomu, aby přistupoval k mluvčímu jako k někomu, kdo reaguje na tytéž aspekty světa, na něž by za stejných okolností reagoval on (interpret) sám. Oba principy by bylo možné nazvat principy vstřícnosti (a mnoho lidí je tak také označuje): jeden dává mluvčímu do vínku něco logiky a druhý z něj zase do jisté míry dělá nositele přesvědčení, které interpret považuje za pravdivá. Interpretovaná osoba vychází z úspěšné interpretace nutně vybavena alespoň základním stupněm racionality. Z povahy správné interpretace totiž vyplývá, že se jak na mluvčího, tak na jeho interpreta vztahují zmíněná intersubjektivní měřítka: promluvy i přesvědčení obou dvou musí být konzistentní a musí korespondovat s fakty.

Vnucují se teď dvě otázky. Za prvé: proč by nějaké intersubjektivní měřítko mělo být i měřítkem objektivním; jinak řečeno, proč by měla být pravda to, na čem se lidé shodnou? A za druhé: i kdyby tomu skutečně bylo tak, že komunikace předpokládá nějaké objektivní měřítko pravdivosti, proč by měla být komunikace jediným způsobem, jak takové měřítko získat?

Na tyto otázky lze odpovědět následovně. Všichni tvorové v jistém smyslu třídí jednotlivé objekty a aspekty světa – určité stimuly jsou si podle nich podobné víc než jiné stimuly. A podobnost jejich jednotlivých reakcí je kritériem, které nám umožňuje určit, jak takové třídění probíhá. Tyto standardní typy chování je bezpochyby možné vysvětlit procesem evoluce a následného osvojování znalostí; z jaké perspektivy je však můžeme

označovat jako jednotlivé typy? Fakt, že tvor, jehož pozorujeme, reaguje na určité stimuly podobně, je jistě dobrým kritériem, na jehož základě můžeme tvrdit, že dané stimuly připadají tomuto tvorovi podobné a řadí je do jedné kategorie; co je však kritériem, které nám umožňuje rozhodnout, zda jsou si podobné i námi zaznamenané reakce? *Toto* kritérium už není možné odvodit z reakcí samotných; může pocházet pouze z reakcí toho, kdo reakce příslušného tvora pozoruje. Tvrdit, že daný tvor reaguje v jednotlivých případech na nějaké konkrétní objekty a události (a ne pokaždé na něco jiného), má totiž smysl pouze v případě, kdy pozorovatel vědomě uvádí reakce tohoto tvora do vztahu s objekty a událostmi vyskytujícími se v pozorovatelově okolí. V případě, že bychom byli interprety verbálního chování nějakého mluvčího, který hovoří cizím jazykem, rozlišovali bychom jeho jednotlivé verbální projevy a řadili je do určitých skupin: když jsou zvuky „Matka!“, „Sníh!“, „Stůl!“ opakovaně vydávány jako jednoslovné věty, znějí pokaždé podobně; stačí jen, abychom byli přiměřeně naladěni, a rozeznáme je. Když bychom pak ve světě objevili takové druhy objektů nebo událostí, s nimiž bychom mohli jednotlivé promluvy mluvčího spojovat, byli bychom na správné cestě k interpretaci toho nejjednoduššího typu jazykového chování.

Když jazyk někoho učíme, je situace o něco složitější, zato však zřetelně intersubjektivní. Zdá se, že základem je toto: pozorovatel rozpoznává ve verbálním chování toho, od koho se učí, určité pravidelné rysy – učitel se zase snaží svému žákovi tyto pravidelné rysy verbálního chování vštípit; oba dva si přitom tuto (na jedné straně rozpoznávanou, na straně druhé vynucovanou) pravidelnost dávají do souvislosti s objekty a událostmi v prostředí, jež je obklopuje. To všechno se samozřejmě může dít i u bytostí bez rozvinutého myšlení, je to však nutný základ, bez něhož by nebylo možné žádné pozorované osobě přisoudit myšlenky a připsat význam jejím projevům. Dokud totiž není uzavřen pomyslný trojúhelník spojující dvě bytosti a každou z nich pak s týmiž, jimi společně rozpoznávanými aspekty světa, není ani možné odpovědět na otázku, zda daná bytost rozlišující mezi jednotlivými stimuly reaguje na podráždění svých smyslových receptorů, na děje probíhající někde hlouběji uvnitř jejího těla, nebo zda její reakce směřují k objektům a událostem v jejím okolí. Bez tohoto popsaného sdílení reakcí na stejné stimuly by myšlenky ani promluvy neměly konkrétní obsah – což znamená, že by neměly žádný obsah. K tomu, aby bylo možné lokalizovat příčinu dané myšlenky a určit tak její obsah, je totiž třeba, aby do hry vstoupily dvě různé perspektivy. Lze si to představit jako určitou formu triangulace: dva lidé reagují na určitý senzorický podnět přicházející z jistého směru. Když si tyto dva směry promítneme do prostoru, bude v průsečíku takto získaných pomyslných přímek ležet společná příčina reakcí těchto dvou lidí. Pokud teď tedy tyto lidi vzájemně zaznamenají své reakce (v případě jazyka

reakce verbální), bude každý z nich schopen reakci, kterou u svého protějšku zpozoroval, uvést do vztahu k onomu podnětu ve světě, na který reagoval on sám. Tím pak bude stanovena společná příčina. K triangulaci jsou však vždycky potřeba dva.

Dokud tedy naše komunikace s někým dalším nevytvoří tuto výchozí vazbu, nemá smysl mluvit o tom, že by naše vlastní myšlenky měly nějaký propoziční obsah. Z toho je však potom jasné, že poznání mysli někoho jiného je nezbytné pro veškeré myšlení a veškeré poznání. Mysl někoho jiného však na druhou stranu může člověk poznat jen tehdy, když už disponuje nějakou znalostí světa: triangulace, která je pro myšlení klíčová, totiž sama vyžaduje, aby si osoby, jež spolu komunikují, uvědomovaly, že zauímají pozice ve světě, který sdílejí. Poznání myslí ostatních lidí i poznání světa tak na sobě vzájemně závisí; ani jedno není možné bez druhého. Ayer měl bezpochyby pravdu, když řekl, že „pravda a omyl, jistota a nejistota vstupují na scénu plně až s užíváním jazyka“.¹⁶²

Protože bez komunikace není propozičního poznání, není ani poznání propozičního obsahu vlastní mysli možné bez ostatních forem poznání. Na druhou stranu však platí, že pokud bychom nevěděli, co si myslíme, nebyli bychom ani schopni přisoudit myšlenky nikomu jinému – jiným lidem totiž můžeme myšlenky přisoudit jen tak, že k projevům jejich verbálního chování přiřadíme své vlastní odpovídající propozice a smysluplné věty. I poznání naší vlastní mysli a poznání myslí ostatních lidí na sobě tedy vzájemně závisí.

Tedy už by mělo být jasné, proč je naše chápání světa ve svých nejjednodušších rysech z velké části zaručeně správné. Je tomu tak proto, že stimuly, které vyvolávají naše nejzákladnější verbální reakce, zároveň určují, co tyto verbální reakce znamenají a jaký obsah mají přesvědčení, jež je doprovázejí. Podstata interpretace zaručuje jak pravdivost velkého množství našich nejjednodušších percepčních přesvědčení, tak to, že ostatní lidé povahu těchto přesvědčení znají. Samozřejmě – obsah mnoha přesvědčení závisí na jejich vztazích k dalším přesvědčením; jiná přesvědčení jsou zase vyvolána klamnými vjemy. Kterékoli z přesvědčení týkajících se světa kolem nás může být nepravdivé. Nemůže se však stát, že by byla chybná celá naše obecná představa o světě a našem místě v něm; tato představa totiž formuje všechna naše zbývající přesvědčení a dává jim smysl – což platí jak o těch pravdivých, tak o těch nepravdivých.

Ukazuje se tak, že předpoklad, podle něhož pravdivost toho, co si myslíme, nezávisí na tom, co si myslíme, je dvojznačný. Nepravdivé může být skutečně kterékoli naše přesvědčení; aby však přesvědčení, jež zastáváme, mohla mít nějaký obsah, musí být součástí

¹⁶² A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, s. 54.

celku, jehož jádro a kostru tvoří dostatečné množství pravdivých přesvědčení. Pojmová souvislost mezi naším poznáním vlastní mysli a naším poznáním světa přírody není definiční, nýbrž holistická. Totéž se dá říct i o pojmové vazbě mezi naším poznáním chování a naším poznáním mysli ostatních lidí.

Mezi našimi třemi druhy poznání tedy nestojí žádné „hradby“ – ani logické, ani epistemické. Způsob, jakým na sobě tyto jednotlivé druhy vzájemně závisí, však na druhou stranu ukazuje i to, proč není možné žádný z nich eliminovat, nebo redukovat na ostatní.

Už jsem poznamenal, že interpreta usilujícího porozumět určitému mluvčímu si můžeme představovat jako někoho, kdo k jednotlivým promluvám a mentálním stavům tohoto mluvčího přiřazuje své vlastní odpovídající věty. Ani veškerá evidence, kterou má interpret k dispozici však nakonec nevymeží jen jednu jedinou teorii pravdivosti promluv daného mluvčího. Není to jen proto, že testovatelných důsledků, které taková teorie má, je nekonečně mnoho a interpreta evidence je ve skutečnosti vždy jen konečná; žádná potenciálně představitelná evidence nedokáže snížit počet přijatelných teorií na jednu. Když však vezmeme v úvahu, jak bohatou strukturu představuje množina vět, které určitá osoba používá, a uvědomíme si, v čem spočívají vazby mezi jednotlivými prvky této množiny a světem, neměli bychom být překvapeni tím, že může existovat více způsobů, jak k větám a myšlenkám někoho jiného přiřadit vlastní věty a neztratit při tom nic z jejich významu.

Je to podobné, jako když měříme teplotu či hmotnost objektů – při měření jim přidělujeme určité hodnoty. I kdyby však byla provedena všechna představitelná pozorování a měření probíhalo zcela bez chyb, by bylo stále možné příslušné hodnoty objektům přiřazovat více způsoby, z nichž by každý vyjadřoval hmotnost jednotlivých objektů správně: jak jednou takový adekvátní způsob přiřazení hodnot máme, můžeme další a stejně adekvátní získat jenom tím, že všechny přiřazované hodnoty vynásobíme libovolnou kladnou konstantou. V případě běžné teploty (nikoli v případě teploty absolutní) může být dokonce správný způsob přiřazování v hodnot převeden na jiný správný způsob pouhou lineární transformací. Protože existuje mnoho různých a stejně přijatelných způsobů jak daného mluvčího interpretovat, mohli bychom snad (pokud bychom chtěli) mluvit o tom, že interpretace či překlad jsou neurčité, nebo že ve skutečnosti nemá smysl hledat nějaké faktické zachycení toho, co ta která osoba svými slovy míní. Ve stejném duchu bychom mohli mluvit i o neurčitosti hmotnosti a teploty. Protože je nám však jasné, co se ve všech adekvátních způsobech přiřazení hodnot společně odráží, normálně nás tato „neurčitost“ netrápí; empiricky významný je totiž právě jen tento invariant. A tento invariant rozhodně *je* něco, co

má faktický smysl. Na problematiku překladu a obsah mentálních stavů se můžeme dívat úplně stejně.¹⁶³

Kdysi jsem si myslel, že na neurčitosti překladu je možné postavit argument, který by dokazoval, že mezi mentálními a fyzikálními pojmy neexistují žádné striktní zákony; myslel jsem si tak, že sama neurčitost překladu mě opravňuje k tvrzení, že mentální pojmy nejsou dokonce ani nomologicky redukovatelné na pojmy fyzikální. Tehdy jsem se mýlil: neurčitost se objevuje v obou sférách. V případě mentálních fenoménů však jeden ze zdrojů neurčitosti spočívá v tom, že hranici, která vede mezi empiricky pravdivou promluvou a promluvou, o níž si ten, kdo ji pronesl, upřímně, leč chybně myslí, že je pravdivá, není obecně možné vymezit jen na základě behaviorální evidence; behaviorální evidence je však na druhou stranu to jediné, z čeho můžeme vycházet při určování toho, co ten který mluvčí svými slovy míní. Teprve tady začíná vycházet najevo neredukovatelný rozdíl mezi mentálními a fyzikálními pojmy: mentální pojmy, alespoň pokud jsou ze své podstaty intencionální, vyžadují, aby interpret zvážil, jak nejlépe dosáhne toho, aby chování interpretované osoby přetlumočil jako chování bytosti, již je možné porozumět – tedy jako chování bytosti obdařené rozumem. Následkem toho musí interpret oddělovat význam od mínění zčásti na normativním základě – na základě svého rozhodnutí, co (z jeho hlediska) nejvíce zvyšuje míru racionality interpretované osoby. Interpret se při tom nemůže uchýlit k ničemu jinému než ke svým vlastním měřítkům racionality, to je samozřejmé. Vlastní normy uplatňujeme nutně i tehdy, když zkoumáme svět z fyzikálního hlediska; v takovém případě se ovšem mezi pozorovanými fenomény nesnažíme objevit racionální vztahy.

Jak však tento normativní prvek mentálních pojmů zabraňuje jejich redukci na fyzikální pojmy? Možná že definiční redukce opravdu nepřichází v úvahu; proč by však nemohly existovat zákony – striktní zákony – které by spojovaly každou mentální událost či stav s událostmi či stavy vyjadřovanými slovníkem rozvinuté fyziky? Když jsem o tomto problému před dvaceti lety psal, v zásadě jsem tvrdil, že striktní zákony mohou spojovat jen takové pojmy, jejichž aplikace se opírá o stejný typ kritérií, a že proto žádný striktní zákon nemůže normativní pojmy spojit s nenormativními pojmy.¹⁶⁴ Tato odpověď mi stále připadá do určité míry správná, ale mnoho kritiků ji z pochopitelných důvodů považuje za nepřekážnou. Chtěl bych k ní teď něco málo dodat.

¹⁶³ Na tomto místě přijímám Quinovu tezi neurčitosti překladu a rozšiřuji ji na interpretaci myšlení obecně. Analogie, v níž interpretaci srovnávám s měřením, je má vlastní.

¹⁶⁴ Tento názor je vyjádřen v článku *Mental Events*, Eseji 11 v mé knize *Essays on Actions and Events*.

Podle mého názoru stojí za to zamyslet se nad tím, že v rámci striktních zákonů se nevyužívají kauzální pojmy; naproti tomu mentální pojmy – a jestliže ne všechny, pak jejich drtivá většina – jsou pojmy neredukovatelně kauzální. Tak například jednání musí být možné nějakým způsobem popsat jako záměrnou činnost – jednání je však záměrné pouze tehdy, když je vyvoláno takovými mentálními faktory, jakými jsou přesvědčení a přání. Přesvědčení a přání bývají identifikována z části právě na základě toho, jaký typ jednání mají tendenci vyvolávat, jsou-li splněny patřičné podmínky. Mnohé pojmy, které figurují v našich každodenních vysvětleních, jsou v tomto smyslu kauzální. Úrazy, které se chodcům stávají, bývají často způsobené tím, že chodník, po kterém šli, byl kluzký; něco je přitom kluzké tehdy, když to způsobuje, že za příslušných podmínek na tom příslušné předměty uklouznou. Proč se křídla letadla při startu, kdy se ohýbají, nezlomí, vysvětlujeme zase tím, že jsou vyrobena z pružného materiálu; materiál je přitom pružný v případě, že v sobě obsahuje něco, co způsobuje, že se tento materiál (jsou-li splněny příslušné podmínky) vrátí po deformaci zpět do svého původního stavu. Ze dvou důvodů se však takováto vysvětlení příliš nehodí pro exaktní zkoumání: v první řadě nedokážeme nikdy zcela přesně definovat, co jsou ony příslušné okolnosti, za kterých dané vysvětlení platí; navíc tím, že se v těchto vysvětleních odvoláváme na kauzalitu, v podstatě obcházíme nutnost zabývat se podrobně vztahy mezi příslušnými příčinami a následky – tedy vztahy, které by úplné vysvětlení mělo objasnit. Do striktních, výjimky nepřipouštějících zákonů proto mohou vstupovat jen takové popisy objektů, stavů a událostí, které neobsahují kauzální pojmy (což samozřejmě neznamená, že zákony, které obsahují jen nekauzální pojmy, nejsou kauzálními zákony).

Máme sklon si (správně, či chybně) myslet, že to, co kauzální vlastnosti jako pružnost, kluzkost, kujnost či rozpustnost samy nevysvětlují, nakonec s pokrokem vědy vysvětlit dokážeme (nebo jsme to už dokonce dokázali). Když opustíme pojem pružnosti a přijdeme místo něho s nějakým přesným popisem mikrostruktury materiálu v křídlech letadla, která způsobuje to, že se křídla vrátí do svého původního tvaru i poté, co byla vystavena působení určitých sil, nezačneme tím mluvit o něčem jiném. V případě mentálních pojmů a vysvětlení to však neplatí. Ty se na kauzalitu odvolávají proto, že jsou – stejně jako samotný pojem kauzality – určeny k tomu, aby ze všech okolností, které jsou schopny danou událost způsobit, vybraly ty faktory, jež uspokojují nějaký konkrétní explanační zájem. Je nám jasné, že když například chceme vysvětlit jednání určité osoby, chceme vědět, jaké důvody ji k takovému jednání vedly: takže si dokážeme představit, co se asi na tomto jednání dané osobě zamlouvalo. Bylo by však bláhové domnívat se, že existují nějaké striktní zákony, které by

pevně stanovovaly, že vždy, když má někdo příslušné důvody, přesvědčení a přání, bude i daným způsobem jednat.

Normativní a kauzální vlastnosti mentálních pojmů spolu souvisejí. Kdybychom z psychologických vysvětlení vypustili normativní aspekt, nesloužily by už k tomu, k čemu slouží. Náš zájem na tom zjistit, jaké důvody vedou lidi k jejich jednání a změnám jejich přesvědčení, je tak silný, že jsme ochotni spokojit se i s vysvětlením, které nedokážeme dokonale sladit s fyzikálními zákony. Naproti tomu úkolem fyziky je dospět k zákonům tak úplným a přesným, jak je to jen možné; což je úkol úplně odlišný. Kauzální prvek mentálních pojmů nám pak pomáhá nahradit jejich nedostatečnou preciznost: součástí pojmu záměrného jednání je to, že je vyvoláno a vysvětleno prostřednictvím přesvědčení a přání; součástí pojmu přesvědčení i přání je naopak to, že mají sklon vyvolávat – a tím i vysvětlovat – určitý typ jednání.

Mnohé z toho, co podle předchozích odstavců odlišuje mentální pojmy od pojmů rozvinuté fyziky, však od fyzikálních pojmů odlišuje i pojmy mnoha speciálních věd – například biologie, geologie či meteorologie. Proto se zdá, že i v případech, že mám pravdu a kauzální a normativní charakter mentálních pojmů je definičně a nomologicky odděluje od pojmů rozvinuté fyziky, musí toto rozlišení spočívat na něčem ještě základnějším. Myslím, že něco takového tu skutečně je.

Poznání obsahu naší vlastní mysli musí být většinou triviální. Důvod je v tom, že s výjimkou mimořádných případů tu nevyvstává problém interpretace. Když mám vyjádřit propoziční obsah svých myšlenek, musím použít své vlastní věty. Výsledek je pak obvykle absurdně samozřejmý: má věta „Sníh je bílý,“ je – stejně jako má myšlenka, že sníh je bílý – pravdivá tehdy a jen tehdy, když je sníh bílý. Poznání obsahu mysli někoho jiného je však, jak jsem dokazoval, možné pouze v rámci obecně správného a sdíleného chápání světa. A protože je takové poznání nutně nepřímé, neboť závisí na mém pozorování toho, jak promluvy a další chování dané osoby souvisejí s událostmi v našem okolí, musí se od mého poznání vlastní mysli lišit.

Základní rozdíl mezi mým poznáním mysli někoho jiného a poznáním fyzikálního světa, který sdílíme, vychází zase z něčeho jiného. Základem našeho pojmu objektivity, našeho zjištění, že existuje rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým přesvědčením, je komunikace a s ní i znalost obsahu mysli ostatních lidí, kterou předpokládá. Nemůžeme měřítko, ke kterým v komunikaci dospějeme, opustit a nezávisle na nich zkontrolovat, zda se náhodou ve skutečnosti nemýlíme – stejně jako by nebylo možné zkontrolovat, zda váhový standard vyrobený ze slitiny platiny a iridia a uchovávaný na Mezinárodním úřadu měř a vah

ve skutečnosti opravdu váží jeden kilogram. (Toto srovnání platilo v době, kdy váhový standard v Sèvres ještě definoval kilogram.) Můžeme se samozřejmě obrátit na někoho třetího a čtvrtého, abychom svá intersubjektivní měřítka reality rozšířili a zabezpečili; tím se však nedostaneme k žádnému zásadně odlišnému přístupu – jen prohloubíme ten dosavadní.

Hovořil jsem předtím o tom, že vidím určitou analogii mezi tím, jak pomocí určitého přiřazení číselných hodnot zachycujeme hmotnostní a teplotní vztahy mezi jednotlivými objekty, a tím, jak prostřednictvím vlastních vět určujeme obsah myšlenek a promluv ostatních lidí. Tato analogie však není absolutní: jedná se sice vždy o jakési poměřování, ale jeho povaha je v těchto dvou případech odlišná. V prvním případě jsme odkázáni na jazykovou interakci s ostatními lidmi – musíme se shodnout na tom, na který typ přírodních strukturních vztahů se zaměříme a jakým způsobem budeme jednotlivým objektům přiřazovat příslušné hodnoty, abychom tak jimi mohli daný strukturní vztah vyjádřit. Nemůžeme se však podobným způsobem domluvit na struktuře vět a myšlenek, které použijeme ke zmapování myšlenek a významu promluv jiných lidí, neboť sám pokus dospět k takové dohodě by nás jen vrhl zpátky do procesu interpretace, na němž veškerá domluva závisí.

Podle mého názoru právě z toho vychází ten nejzákladnější rozdíl mezi chápáním mysli a chápáním světa jako fyzikální entity. Základem poznání je společenství myslí; to je mírou všech věcí. Nemá smysl zpochybňovat její správnost – stejně jako nemá smysl hledat nějaké základnější měřítko.

Věnovali jsme se dlouho tomu, že všechno, co si myslíme, v sobě nevyhnutelně nese objektivní aspekt. Co však zbývá z jeho subjektivního aspektu? Rozdíl mezi sebepoznáním a poznáním mysli ostatních lidí jsme bezpochyby nesmazali: první z nich je bezprostřední, kdežto to druhé nepřímé. Původ samotné objektivnosti jsme zase objevili v průsečíku jednotlivých perspektiv – z hlediska každé osoby tedy ve vztahu mezi jejími vlastními reakcemi na svět a reakcemi ostatních lidí. To nejsou jen nějaké pomyslné rozdíly – všechny jsou skutečné. Naše myšlenky jsou „niterné“ či „subjektivní“ v tom, že nikdo nemůže vědět, co si myslíme, takovým způsobem jako my sami. Přestože je však myšlení nutně individuální, jeho obsah takový není. Myšlenky, které vytváříme a chováme, jsou pojmově umístěny ve světě, který vědomě obýváme spolu s ostatními. Dokonce i myšlenky o našich vlastních mentálních stavech zaujímají stejný pojmový prostor a nalézají se na stejné veřejné mapě.

Filosofické pojetí subjektivnosti je zatíženo dlouhou historií a množstvím předpokladů o povaze mysli a významu – předpokladů, které problematiku významu promluvy či obsahu myšlenky striktně oddělují od otázek spojených s vnější realitou; předpokladů, které oddělují „můj“ svět od toho, jak se svět jeví ostatním. Podle tohoto populárního pojetí stojí subjektivita

před objektivitou a veškerému poznání vnější reality předchází jakýsi subjektivní svět.

Vzhledem k tomu, že já odvozuji sebepoznání z poznání mysli jiných lidí a z poznání světa, je zřejmé, že v té koncepci myšlení a významu, kterou jsem tu načrtl, není pro podobné přednostní postavení subjektivity místo. Objektivita a intersubjektivita jsou pro cokoli, co bychom mohli nazvat subjektivitou, nezbytné – společně tvoří kontext, v němž subjektivita vzniká. Collingwood to vyjádřil jasně a stručně:

Když v sobě dítě objeví osobu, objeví v sobě zároveň člena světa osob ... Osobu v sobě objevím, když zjistím, že dokážu mluvit a že jsem tak jednající postavou neboli mluvčím; při mluvení jsem však jak mluvčím, tak posluchačem; a protože tím, že v sobě objevím osobu, objevím i další osoby kolem sebe, objevím tím i jiné mluvčí a posluchače.¹⁶⁵

Pokud je však podmínkou myšlení to, že své obecné chápání světa sdílíme s ostatními, mohlo by se zdát, že pak přestane mít smysl uvažovat o jakýchkoli rozdílech v imaginaci a intelektuálních rysech jednotlivých myslí nebo celých kultur. Pokud jsem vzbudil takový dojem, bylo to jen proto, že jsem se chtěl zdůraznit to, co mi připadá primární a přitom tak často přehlížené: to, že pro porozumění jinému člověku je nezbytná určitá míra sdílených přesvědčení, a pak to, do jaké míry takové porozumění představuje základ pojmů pravdy a reality, na nichž závisí veškeré myšlení. Nechci ale tvrdit, že bychom nemohli porozumět těm, s nimiž bychom se například radikálně rozcházel v celé řadě fyzikálních či morálních názorů. Je totiž také pravda, že porozumění je otázkou stupně: ostatní mohou znát a poznávat věci, které my neznáme nebo dokonce ani nebudeme nikdy schopni poznat. Je však jisté, jasnost a efektivita našich pojmů narůstá s tím, jak roste naše porozumění ostatním lidem. Neexistují žádné hranice, které by určovaly, kam až nás dialog může dovést a kam nás nakonec dovede.

Někteří filosofové se obávají, že kdyby veškeré naše poznání – nebo alespoň veškeré naše propoziční poznání – bylo objektivní, ztratili bychom kontakt s jedním podstatným aspektem reality: s naším subjektivním, soukromým náhledem. Myslím, že tato obava není opodstatněná. Pokud mám pravdu, pak propoziční poznání nemá svůj základ v něčem asubjektivním, ale v intersubjektivě. Když se proto díváme na svět, který máme s ostatními společný, neztrácíme tak kontakt se sebou samými, ale přiznáváme si tím své členství ve společenství myslí. Kdybych nevěděl, co si ostatní myslí, neměl bych sám žádné myšlenky a nemohl bych tak vědět, co si myslím. A kdybych nevěděl, co si myslím, nedokázal bych odhadnout, jaké myšlenky ostatní mají. Abych však mohl posoudit, co si ostatní myslí, je

¹⁶⁵ R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, s. 248.

třeba, abych spolu s nimi žil ve stejném světě a reagoval stejným způsobem jako oni na jeho hlavní rysy – mezi něž patří i to, čeho si v něm cením. Nehrozí proto nebezpečí, že bychom s objektivním chápáním světa ztratili styk sami se sebou. Tři druhy poznání tvoří jakousi trojnožku: když kteroukoli z těchto noh odstraníme, zbývající části se zhroutí.

Bibliografie

- AGASSI, JOSEPH, *Science in Flux* (Dordrecht: Reidel, 1975).
- ALSTON, WILLIAM, 'Varieties of Privileged Access', *American Philosophical Quarterly*, 9 (1971).
- AVRAMIDES, ANITA, 'Davidson and the New Sceptical Problem', in: U. Žegleń (ed.), *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge* (London: Routledge, 1999).
- AYER, A. J., *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan, 1956).
- AYER, A. J. (ed.), *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1959).
- AYER, A. J., 'Privacy', in: *The Concept of a Person and Other Essays* (New York: Macmillan, 1963).
- BENNETT, JONATHAN, *Linguistic Behaviour* (Cambridge University Press, 1976).
- BLACK, MAX, 'The Semantic Definition of Truth', *Analysis*, 8 (1948).
- BRENTANO, FRANZ, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. O. Kraus, přel. A. Rancurello, D. B. Terrell a L. L. McAlister (London: Humanities Press, 1973).
- BURGE, TYLER, 'Individualism and the Mental', in: P. A. French, T. E. Uehling a H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979).
- BURGE, TYLER, 'Two Thought Experiments Reviewed', *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23 (1982).
- BURGE, TYLER, 'Other Bodies', in: A. Woodfoeld (ed.), *Thought and Object* (Oxford University Press, 1982).
- BURGE, TYLER, 'Individualism and Psychology', *Philosophical Review*, 95 (1986).
- BURGE, TYLER, 'Cartesian Error and the Objectivity of Perception', in: P. Pettit a J. McDowell (eds.), *Subject, Thought, and Context* (Oxford University Press, 1986).
- BURGE, TYLER, 'Intellectual Norms and Foundations of Mind', *Journal of Philosophy*, 83 (1986).
- BURGE, TYLER, 'Perceptual Individualism and Authoritative Self-Knowledge', in: R. Grimm a D. Merrill (eds.), *Contents of Thought* (Tucson: University of Arizona Press, 1988).
- BURGE, TYLER, 'Individualism and Self-Knowledge', *Journal of Philosophy*, 85 (1988) [čes. překl.: 'Individualismus a sebepoznání', přel. D. Mik, in: *Filosofický časopis*, 50 (2002), 3].
- CARNAP, RUDOLF, 'Psychology in Physical Language', *Erkenntnis*, 3 (1932–3).

- CHAN, WAI PANG, FREDERICK PRETE A MICHAEL H. DICKINSON, 'Visual Input to the Efferent Control System of a Fly's "Gyroscope"', *Science*, 280 (10. 4. 1998).
- CHOMSKY, NOAM, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use* (New York: Praeger, 1986).
- CHOMSKY, NOAM, *Language and Problems of Knowledge* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988).
- CHURCHLAND, PAUL, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge University Press, 1979).
- COLLINGWOOD, R. G., *The Principles of Art* (Oxford University Press, 1938).
- DAVIDSON, DONALD, *Essays on Actions and Events* (Oxford University Press, 1980).
- DAVIDSON, DONALD, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1980).
- DAVIDSON, DONALD, 'A Nice Derangement of Epitaphs', in: R. Grandy a R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality* (Oxford University Press, 1986).
- DAVIDSON, DONALD, 'Meaning, Truth and Evidence', in: R. Barrett a R. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine* (Oxford: Blackwell, 1990).
- DAVIDSON, DONALD, 'The Structure and Content of Truth', *Journal of Philosophy*, 87, (1990).
- DAVIDSON, DONALD, 'Three Varieties of Knowledge', in: A. P. Griffiths (ed.), *A. J. Ayer Memorial Essays* (Cambridge University Press, 1991).
- DAVIDSON, DONALD, 'Pursuit of the Concept of Truth', in: P. Leonardi a M. Santambrogio (eds.), *On Quine* (Cambridge University Press, 1995).
- DAVIDSON, DONALD, 'Replies', *Crítica*, 30 (1998).
- DENNETT, DANIEL, 'Beyond Belief', in: A. Woodfield (ed.), *Thought and Object* (Oxford University Press, 1982).
- DENNETT, DANIEL, 'Real Patterns', *Journal of Philosophy*, 88 (1991).
- DUMMETT, MICHAEL, *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth, 1978).
- DUMMETT, MICHAEL, *The Interpretation of Frege's Philosophy* (London: Duckworth, 1981).
- EVANS, GARETH, *The Varieties of Reference* (Oxford University Press, 1982).
- FODOR, JERRY, 'Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology', *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980).
- FODOR, JERRY, 'Cognitive Science and the Twin Earth Problem', *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23 (1982).
- FODOR, JERRY, *Psychosemantics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
- FODOR, JERRY, *A Theory of Content* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).

- FØLLESDAL, DAGFINN, 'Knowledge, Identity, and Existence', *Theoria*, 33 (1967).
- GOODMAN, NELSON, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4. vyd. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).
- GUHRAUER, G., *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz: Eine Biographie* (Hildesheim: Gb. Olms, 1966).
- HAHN, LEWIS E. (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Library of Living Philosophers (Chicago: Open Court, 1999).
- HAHN, LEWIS E. a P. A. SCHILPP (eds.), *The Philosophy of W. V. Quine*, Library of Living Philosophers (Chicago: Open Court, 1986).
- HEMPEL, CARL, 'On the Logical Positivist's Theory of Truth', *Analysis*, 2 (1935).
- HEMPEL, CARL, 'The Empiricist Criterion of Meaning', *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (1950).
- HEMPEL, CARL, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1965).
- HENRICH, DIETER (ed.), *Kant oder Hegel?* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).
- JEFFREY, RICHARD, *The Logic of Decision* (University of Chicago Press, 1965).
- KAPLAN, DAVID, 'Quantifying In', *Synthese*, 19 (1968).
- KRIPKE, SAUL, 'Naming and Necessity', in: D. Davidson a G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: Reidel, 1972).
- KRIPKE, SAUL, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Cambridge: Blackwell, 1982).
- LEPORE, ERNIE (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Cambridge: Blackwell, 1986).
- LEWIS, C. I., *Mind and the World Order* (New York: Scribner's, 1960).
- LEWIS, DAVID, 'Languages and Language', in: K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975).
- MALACHOWSKI, ALAN (ed.), *Reading Rorty* Oxford: Blackwell, 1990).
- MALCOLM, NORMAN, 'Thoughtless Brutes', *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, 46 (1972–3).
- MARGALIT, AVISHAI (ed.), *Meaning and Use* (Dordrecht: Reidel, 1979).
- MATES, BENSON, *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language* (Oxford University Press, 1986).
- NAGEL, THOMAS, 'The Objective Self', in: C. Genet a S. Shoemaker (eds.), *Mind and Knowledge* (Oxford University Press, 1983).
- NEURATH, OTTO, 'Protocol Sentences', *Erkenntnis*, 3 (1932–3).

- PUTNAM, HILARY, 'The Meaning of "Meaning"', in: *Philosophical Papers*, ii: *Mind, Language, and Reality* (Cambridge University Press, 1975).
- PUTNAM, HILARY, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).
- PUTNAM, HILARY, *Realism and Reason* (Cambridge University Press, 1983).
- QUINE, W. V., 'Quantifiers and Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy*, 53 (1956).
- QUINE, W. V., *Word and Object* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960).
- QUINE, W. V., *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969).
- QUINE, W. V., *The Roots of Reference* (La Salle, Ill.: Open Court, 1974).
- QUINE, W. V., 'The Nature of Natural Knowledge', in: S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language* (Oxford University Press, 1975).
- QUINE, W. V., 'On Empirically Equivalent Systems of the World', *Erkenntnis*, 9 (1975).
- QUINE, W. V., 'Intensions Revisited', in: *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
- QUINE, W. V., *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).
- QUINE, W. V., 'Reply to Stroud', in: P. A. French, T. E. Uehling a H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981).
- QUINE, W. V., 'Events and Reification', in: E. Lepore a B. McLaughlin (eds.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Cambridge: Blackwell, 1985).
- QUINE, W. V., *Pursuit of Truth*, rev. vyd. (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992).
- QUINE, W. V., *From Stimulus to Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).
- QUINE, W. V. a NELSON GOODMAN, 'Steps toward a Constructive Nominalism', *Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), 97–122.
- RAMSEY, FRANK, 'Truth and Probability', in: *Philosophical Papers: F. P. Ramsey*, ed. D. H. Mellor (Cambridge University Press, 1990).
- RORTY, RICHARD, 'Incorrigibility as the Mark of the Mental', *Journal of Philosophy*, 67 (1970).
- RORTY, RICHARD, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979).
- RORTY, RICHARD, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).

- RORTY, RICHARD, 'Pragmatism, Davidson and Truth', in: E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Cambridge: Blackwell, 1986).
- RYLE, GILBERT, *The Concept of Mind* (New York: Barnes & Noble, 1949).
- SCHIFFER, STEPHEN, *Remnants of Meaning* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).
- SCHLICK, MORITZ, 'The Turning Point in Philosophy', *Erkenntnis*, 1 (1930–1).
- SCHLICK, MORITZ, 'Positivism and Realism', *Erkenntnis*, 3 (1932–3).
- SCHLICK, MORITZ, 'The Foundation of Knowledge', *Erkenntnis*, 4 (1934).
- SCHLICK, MORITZ, 'Meaning and Verification', *Philosophical Review*, 4 (1936).
- SEARLE, JOHN, *Intentionality* (Cambridge University Press, 1983).
- SEARLE, JOHN, 'Indeterminacy and the First Person', *Journal of Philosophy*, 84 (1987).
- SELLARS, WILFRID, 'Empiricism and the Philosophy of Mind', in: H. Feigl a M. Scriven, (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956).
- SHOEMAKER, SYDNEY, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Ithaka, NY: Cornell University Press, 1963).
- STICH, STEPHEN, 'Autonomous Psychology and the Belief–Desire Thesis', *Monist*, 61 (1978).
- STICH, STEPHEN, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983).
- STRAWSON, PETER, *Individuals* (London: Methuen, 1959).
- STRAWSON, PETER, 'Truth', in: *Logico-Linguistic Papers* (London: Methuen, 1971).
- TARSKI, ALFRED, 'The Concept of Truth in Formalized Languages', in: J. H. Woodger (ed.), *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford University Press, 1956).
- WALLAS, GRAHAM, *The Art of Thought* (New York: Harcourt Brace, 1926).
- WEISS, DONALD, 'Professor Malcolm on Animal Intelligence', *Philosophical Review*, 84 (1975).
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations* (New York: MacMillan, 1953) [čes. překl.: *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993)].
- WOODFIELD, ANDREW (ed.), *Thought and Object* (Oxford University Press, 1982).
- WRIGHT, CRISPIN, 'Kripke's Account of the Argument against Private Language', *Journal of Philosophy*, 81 (1984), 759–78.