



9 788020 020703

ISBN 978-80-200-2070-3  
www.academia.cz

ACADEMIA

Richard Rorty **Filosofie a zrcadlo přírody**

**Richard Rorty**

**Filosofie a zrcadlo přírody**

EUROPA // ACADEMIA

**Richard Rorty**  
**Filosofie a zrcadlo přírody**

*R. P. 12/9 2012*

**Academia  
Praha 2012**

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Rorty, Richard

Filosofie a zrcadlo přírody / Richard Rorty ; přeložil  
Martin Ritter. – Vyd. 1. – Praha : Academia, 2012. –  
383 s. – (Europa ; č. sv. 34)

Název originálu: Philosophy and the Mirror of Nature

Přeloženo z angličtiny

ISBN 978-80-200-2070-3

159.9.016.1 \* 165 \* 130.31 \* 1:167.2

- mysl a tělo
- poznání
- filosofie mysli
- teorie poznání
- analytická filosofie
- studie

14(100-15)"15/20" – Moderní západní filosofie [5]

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

Original text © Princeton University Press  
Translation © Martin Ritter, 2012  
Epilogue © Tomáš Marvan, Martin Ritter 2012

ISBN 978-80-200-2070-3

„Přemýšlíme-li o budoucnosti světa, máme na mysli vždycky to místo, kde bude, bude-li se ubírat tam, kam se v našich očích ubírá už nyní, a nemyslíme na to, že svět se neubírá přímo, ale po křivce a jeho směr se neustále mění.“<sup>1</sup>

„Filosofie neudělala žádný pokrok? – Když se někdo poškrábe, kde ho to svědčí, musí být vidět nějaký pokrok? Copak to jinak není skutečné poškrábání nebo svědění? A nemůže se tato reakce na podráždění opakovat tak dlouho, dokud nebude vynalezen prostředek proti svědění?“<sup>2</sup>

„Wenn wir an die Zukunft der Welt denken, so meinen wir immer den Ort, wo sie sein wird, wenn sie so weiter läuft, wie wir sie jetzt laufen sehen, und denken nicht, dass sie nicht gerade läuft, sondern in einer Kurve, und ihre Richtung sich konstant ändert.“<sup>3</sup>

„Die Philosophie hat keinen Fortschritt gemacht? Wenn Einer kratzt, wo es ihn juckt, muss ein Fortschritt zu sehen sein? Ist es sonst kein echtes Kratzen, oder kein echtes Jucken? Und kann nicht diese Reaktion auf die Reizung lange Zeit so weitergehen, ehe ein Mittel gegen das Jucken gefunden wird?“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Rozličné poznámky*. Přel. M. Nekula. Praha 1993, s. 11n.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 130.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main 1977, s. 14.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 163n.

# OBSAH

Předmluva .....	9
Úvod .....	13

## PRVNÍ ČÁST – NAŠE SKLENĚNÁ ESENCE

<b>I. kapitola <i>Vynález mysli</i> .....</b>	<b>25</b>
1. Kritéria mentálního .....	25
2. Funkcionální, fenomenální a imateriální .....	30
3. Různorodost problémů vztahu mysli a těla .....	39
4. Mysl jako chápání univerzálií .....	44
5. Schopnost existovat odděleně od těla .....	51
6. Dualismus a „látka myslí“ .....	65
<b>II. kapitola <i>Lidé bez mysli</i> .....</b>	<b>73</b>
1. Protinožci .....	73
2. Fenomenální vlastnosti .....	80
3. Nekorigovatelnost a syrové pocity .....	90
4. Behaviorismus .....	99
5. Skepticismus vůči mysli druhých lidí .....	107
6. Materialismus bez totožnosti mysli a těla .....	114
7. Epistemologie a „filosofie myslí“ .....	124

## DRUHÁ ČÁST: ZRCADLENÍ

<b>III. kapitola <i>Idea „teorie poznání“</i> .....</b>	<b>129</b>
1. Epistemologie a představa filosofie o sobě samé .....	129
2. Lockova záměna vysvětlení a zdůvodnění .....	136
3. Kantova záměna predikace a syntézy .....	144
4. Poznání jako něco, co potřebuje „základy“ .....	151

<b>IV. kapitola <i>Privilegované reprezentace</i></b> .....	159
1. Apodiktická pravda, privilegované reprezentace a analytická filosofie .....	159
2. Epistemologický behaviorismus .....	166
3. Předjazykové vědomí .....	174
4. „Idea, ideje“ .....	184
5. Epistemologický behaviorismus, psychologický behaviorismus a jazyk .....	200
<b>V. kapitola <i>Epistemologie a empirická psychologie</i></b> .....	203
1. Psychologie v podezření .....	203
2. Nepřirozenost epistemologie .....	210
3. Psychologické stavy jako prostředky vysvětlení .....	219
4. Psychologické stavy jako reprezentace .....	231
<b>VI. kapitola <i>Epistemologie a filosofie jazyka</i></b> .....	243
1. Čistá a nečistá filosofie jazyka .....	243
2. O čem mluvili naši předchůdci? .....	251
3. Idealismus .....	257
4. Reference .....	268
5. Pravda bez zrcadel .....	278
6. Pravda, dobro a relativismus .....	288
<b>TŘETÍ ČÁST: FILOSOFIE</b>	
<b>VII. kapitola <i>Od epistemologie k hermeneutice</i></b> .....	297
1. Souměřitelnost a rozhovor .....	297
2. Kuhn a nesouměřitelnost .....	303
3. Objektivita jako korespondence a jako shoda .....	314
4. Duch a příroda .....	322
<b>VIII. kapitola <i>Filosofie bez zrcadel</i></b> .....	335
1. Hermeneutika a kultivace .....	335
2. Systematická filosofie a kultivující filosofie .....	342
3. Kultivace, relativismus a objektivní pravda .....	349
4. Kultivace a naturalismus .....	355
5. Filosofie v rozhovoru lidstva .....	364
<b>Rortyho zrcadlo pravdy</b> <b>(Tomáš Marvan – Martin Ritter)</b> .....	369
<b>Rejstřík</b> .....	377

## PŘEDMLUVA

Téměř od počátku svého studia filosofie jsem byl zaujat tím, jak se filosofické problémy objevovaly, mizely nebo měnily podobu v důsledku nových předpokladů či slovníků. Od Richarda McKeona a Roberta Brumbaughy jsem se naučil vnímat dějiny filosofie nikoli jako sled různých řešení týchž problémů, nýbrž jako sled dosti odlišných souborů problémů. Rudolf Carnap a Carl Hempel mě naučili odhalovat pseudoproblémy tím, že domnělé problémy převedeme do formálního modu jazyka. Od Charlese Hartshorna a Paula Weisse jsem se naučil, jak tyto pseudoproblémy odkrýt jejich překladem do whiteheadovských nebo hegelovských pojmů. Ačkoliv jsem měl velké štěstí, že zmínění lidé byli mými učiteli, všichni podle mého názoru – ať už jsem je pochopil dobře nebo špatně – říkali totéž: „filosofický problém“ je výsledkem nevědomého přijetí předpokladů, jež jsou vetkány do slovníku, v němž byl daný problém formulován – předpokladů, které je třeba prozkoumat dříve, než tento problém vezmeme vážně.

O něco později jsem začal číst dílo Wilfrida Sellarse. Jeho útok na „mýtus daného“ po mém soudu zpochybnil předpoklady převážně části moderní filosofie. Ještě později jsem začal brát vážně Quinovu skepsi vůči rozlišení mezi jazykem a faktem a snažil jsem se spojit Quinovo hledisko se Sellarsovým. Pokoušel jsem se identifikovat další předpoklady skryté za problematikou moderní filosofie, přičemž jsem doufal, že tak zobecním a rozšířím Sellarsovu a Quinovu kritiku tradičního empirismu. Domníval jsem se, že pokud se vrátím zpět k těmto předpokladům a jasně ukážu, že jsou věci volby, bude to „terapeutické“

přesně tímž způsobem, jako bylo „terapeutické“ Carnapovo původní rozložení standardních učebnicových problémů. Tato kniha je výsledkem mého snažení.

Text vznikal dlouho. Univerzita v Princetonu je mimořádně velkorysá v poskytování času na bádání a v udílení badatelského volna; jen s jistými rozpaky proto přiznávám, že bez další podpory Americké rady učených společností (ACLS) a Pamětní nadace Johna Simona Guggenheima bych jej pravděpodobně nikdy nenapsal. Osnovu této knihy jsem začal promýšlet během svého stipendia od ACLS v letech 1969–1970, značnou část prvotního rukopisu jsem napsal během stipendia od Guggenheimovy nadace v letech 1973–1974. Všem třem institucím jsem velmi vděčný za jejich podporu.

Mnoho lidí – studenti v Princetonu i jinde, posluchači mých příspěvků na různých konferencích, kolegové a přátelé – četlo nebo slyšelo rozličné návrhy různých částí této knihy. Na základě jejich reakcí jsem provedl mnoho změn jak v obsahu, tak ve stylu a velmi jim za to děkuji. Mrzí mě, že mám příliš chabou paměť na to, abych dokázal uvést byť jen ty nejdůležitější příklady takovéto pomoci, věřím však, že někteří čtenáři by tu a tam mohli poznat blahodárný vliv svých vlastních připomínek. Přesto bych rád poděkoval dvěma lidem, Michaelu Williamsovi a Richardu Bernsteinovi, kteří mi poskytli velmi užitečný komentář k předposlední verzi celé knihy, stejně jako anonymnímu lektorovi z nakladatelství Princeton University Press. Děkuji také Raymondů Geussovi, Davidu Hoyovi a Jeffreyemu Stoutovi, kteří si našli čas, aby mi pomohli vyřešit pochybnosti spojené s poslední kapitolou, jež se objevily na poslední chvíli.

Nakonec bych rád poděkoval Lauře Bellové, Pearl Cavanaughové, Lee Ritinsovi, Carol Roanové, Sanfordu Thatcherovi, Jean Tollové a Davidu Vellemanovi za to, s jakou trpělivostí pomáhali převést můj hrubý text do tištěné podoby.

Určité části čtvrté kapitoly byly uveřejněny v *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978). Části páté kapitoly se objevily v knize *Body, Mind and Method: Essays in Honor of Virgil C. Aldrich*, ed. D. F. Gustafson – B. L. Tapscott (Dordrecht 1979). Další části této kapitoly vyšly ve *Philosophical Studies* 31 (1977). Některé části sedmé kapitoly jsem publikoval v *Acta Philosophica Fennica*, 1979. Děkuji příslušným editorům a nakladatelům za to, že svolili k přetištění těchto textů.

## ÚVOD

Filosofové obvykle pojmají svůj obor tak, že se věnuje trvalým, věčným problémům – problémům, které vyvstávají, jakmile začneme přemýšlet. Některé z těchto problémů se týkají rozdílu mezi lidskými a jinými bytostmi a vykrystalizovaly do podoby otázek po vztahu mysli a těla. Další problémy souvisejí s oprávněností našich poznávacích nároků a vytříbily se do podoby otázek stran „základů“ poznání. Odhalit tyto základy znamená zjistit něco o mysli, a naopak. Filosofie coby obor tedy sebe samu chápe jako snahu o potvrzení nebo demaskování poznávacích nároků, které vznáší věda, morálka, umění či náboženství. Tomuto úkolu chce dostat prostřednictvím svého speciálního pochopení povahy poznání a mysli. Filosofie může sloužit jako základ ostatní kultury, protože kultura je souborem poznávacích nároků, o nichž rozhoduje filosofie. Dokáže o nich rozhodovat, protože chápe základy poznání, jež odhaluje zkoumáním člověka jakožto poznávajícího: zkoumáním jeho „mentálních procesů“ nebo „aktivity reprezentace“, která umožňuje poznání. Poznávat znamená přesně reprezentovat to, co je mimo mysl; pochopit možnost a povahu poznání tedy znamená pochopit způsob, jakým je mysl schopna takovéto reprezentace vytvářet. Filosofie se tedy snaží především o to, aby se stala všeobecnou teorií reprezentace, teorií, jež rozdělí kulturu na oblasti, které dobře reprezentují realitu, na ty, které ji reprezentují méně dobře, a na ty, které ji nerepresentují vůbec (ačkoli to předstírají).

Za pojem „teorie poznání“ založené na chápání „mentálních procesů“ vdčíme sedmnáctému století, zejména Lockovi. Za pojem „mysli“ jakožto oddělené entity, v níž probíhají „procesy“,

jsme vděční témuž období, především Descartovi. Za pojem filosofie coby tribunálu čistého rozumu, který podpírá nebo naopak popírá nároky zbytku kultury, vděčíme století osmnáctému, zejména Kantovi; tato kantovská koncepce ovšem předpokládala všeobecný souhlas s lockovskými představami o mentálních procesech a s karteziánským pojetím mentální substance. V devatenáctém století se pojetí filosofie jako zakládajícího oboru, jenž „zdůvodňuje“ poznávací tvrzení, upevnilo ve spisech novokantovců. Občasné protesty (například Nietzscheho či Williama Jamese) proti tomuto pojetí kultury, podle něž kultura potřebuje „založení“, a stejně tak proti tomu, že této potřebě dostojí teorie poznání, byly do značné míry přehlíženy. „Filosofie“ se intelektuálům stala náhražkou náboženství. Byla to kulturní oblast, kde se člověk dotýkal dna, kde si osvojoval slovník a přesvědčení, která mu dovozovala vysvětlovat a ospravedlňovat vlastní činnost *jakožto* činnost intelektuální, a tak nacházet smysl vlastního života.

Na počátku dvacátého století toto pojetí znovu zdůraznili filosofové, kteří chtěli zachovat filosofii „přísnou“ a „vědeckou“, zejména Russell a Husserl. V jejich hlase však zaznívalo zoufalství, neboť v této době již světskost téměř zcela zvítězila nad náboženskými nároky. Filosof už proto nemohl chápat sám sebe jako intelektuální avantgardu ani jako ochránce lidstva před pověrčivostí.<sup>5</sup> Během devatenáctého století se navíc objevila nová forma kultury: kultura literáta, intelektuála, který píše básně, romány a politická pojednání, jakož i kritiky básní, románů a pojednání jiných lidí. Descartes, Locke i Kant psali v době, kdy přírodovědecké úspěchy umožňovaly sekularizaci kultury. Na počátku dvacátého století však byli vědci vzdáleni intelektuální vrstvě stejně jako teologové. Básníci a romanopisci zaujali postavení kazatelů a filosofů jakožto mravních učitelů mládeže. A proto čím „vědečtější“ a „přísnější“ se filosofie stávala, tím méně měla společného se zbytkem kultury a tím absurdněji

<sup>5</sup> Výrazy „filosof“, „sám sebe“ či „člověk“ je třeba v celé této knize chápat jako zkratky pro „filosof nebo filosofka“, „sám sebe nebo samu sebe“, „muž a žena“ apod.

působily její tradiční nároky. Nad snahou analytických filosofů i fenomenologů „zdůvodňovat“ to a „kritizovat“ ono jenom krčili rameny ti, jejichž činnost tím měla být zakládána nebo kritizována. Lidé, kteří chtěli ideologii nebo sebepojetí, nad celou filosofii ohrnovali nos.

V této perspektivě bychom měli vnímat dílo tří největších filosofů našeho století: Wittgensteina, Heideggera a Deweyho. Každý z nich se ve svém raném období pokusil najít nový způsob, jak filosofii učinit „základem“, nový způsob, jak formulovat definitivní kontext myšlení. Wittgenstein se pokusil vytvořit novou teorii reprezentace, která by neměla vůbec nic společného s mentalismem, Heidegger nový soubor filosofických kategorií, které by neměly nic společného s vědou, epistemologií ani karteziánským hledáním jistoty, Dewey se pokusil vypracovat naturalizovanou verzi Hegelova pojetí dějin. Všichni tři posléze nahlédli, že jejich snažení bylo sebeklamné, že bylo pokusem zachovat určité pojetí filosofie ve chvíli, kdy byly vyřazeny k tomu nezbytné pojmy (koncepty poznání a mysli ze sedmnáctého století). Všichni tři se ve svém pozdějším díle pokoušeli osvobodit od kantovského pojetí filosofie jakožto základu vědy a věnovali svůj čas tomu, aby nás varovali právě před těmi svody, jimž oni sami kdysi podlehli. Proto je jejich pozdější dílo spíše terapeutické než konstruktivní, spíše kultivující než systematické; snaží se přimět čtenáře k tomu, aby zpochybňoval své vlastní motivy filosofování, nedodává mu nový filosofický program.

Wittgenstein, Heidegger a Dewey se shodnou v tom, že je třeba opustit pojetí poznání jako přesné reprezentace, která je možná díky speciálním mentálním procesům a kterou lze pochopit díky všeobecné teorii reprezentace. Všichni tři opouštějí představu „základů poznání“ a koncepci filosofie kroužící kolem karteziánské snahy vyřešit epistemologickou skepsi. Kromě toho odsouvají pojetí „mysli“, jež je společné Descartovi, Lockovi i Kantovi: pojetí mysli jakožto speciálního předmětu zkoumání, který se nachází ve vnitřním prostoru a který obsahuje prvky či procesy umožňující poznání. Tím se neříká, že tito myslitelé mají nějakou *alternativní* „teorii poznání“ nebo „filosofii mysli“. Epistemologii



a metafyziku jako možné disciplíny dávají stranou. Raději jsem použil výraz „dávat stranou“ než „argumentovat proti“, jelikož jejich postoj vůči tradiční problematice se podobá postoji filosofů sedmnáctého století vůči problematice scholastické. V díle svých předchůdců se nesnaží odhalovat nesprávné teze nebo špatné argumenty (třebaže příležitostně dělají i toto). Místo toho naznačují možnost takové formy intelektuálního života, v níž by slovník filosofické reflexe zděděný ze sedmnáctého století působil stejně nesmyslně, jako osvícenství připadal slovník století třináctého. Pokud tvrdíme, že je možná pokantovská kultura, v níž neexistuje všeobíhající obor, který legitimizuje nebo zakládá obory ostatní, pak to nutně neznamená, že argumentujeme proti nějaké určité kantovské doktríně – stejně tak úvaha o kultuře, v níž náboženství buďto neexistuje, nebo je beze vztahu k vědě či politice, neznamenala argumentaci proti tvrzení Tomáše Akvinského, že boží existenci lze prokázat přirozeným rozumem. Wittgenstein, Heidegger a Dewey nás uvedli do období „revoluční“ filosofie (ve smyslu Kuhnovy „revoluční“ vědy) tím, že zavedli nové mapy terénu (tedy celého panoramatu lidských činností), které zkrátka nevykazují ony rysy, jež dříve působily jako dominantní.

Tato kniha sleduje poslední filosofický vývoj zvláště v analytické filosofii, a to z hlediska antikarteziánské a antikantovské revoluce, kterou jsem právě popsal. Cílem této knihy je podkopat důvěru čtenáře v „mysl“ jako něco, na co bychom měli mít „filosofický“ názor, v „poznání“ jakožto něco, o čem by měla existovat „teorie“ a co má „základy“, a ve „filosofii“, jak se pojímala od Kanta. Čtenář, jenž hledá novou teorii kteréhokoli z těchto témat, tedy bude zklamán. Ačkoli rozebírám „řešení problému vztahu mysli a těla“, není to proto, abych nějaké řešení navrhl, nýbrž proto, abych ukázal, proč tu podle mého mínění žádný problém není. Podobně rozebírám „teorie reference“ nikoli proto, abych nějakou teorii navrhl, ale proto, abych naznačil důvody, proč je hledání takovéto teorie zavádějící. Stejně jako spisy filosofů, které nejvíce obdivuji, je tato kniha spíše terapeutická než konstruktivní. Navrhovaná terapie nicméně

parazituje na konstruktivních pokusech právě těch analytických filosofů, jejichž souřadnicový systém se snažím zpochybnit. Značná část jednotlivých kritik tradice je tudíž vypůjčena od systematických filosofů, jako je Sellars, Quine, Davidson, Ryle, Malcolm, Kuhn a Putnam.

Zmíněným autorům vděčím za prostředky, jichž používám, stejnou měrou, jako vděčím Wittgensteinovi, Heideggerovi a Deweymu za cíle, k nimž jsou využity. Rád bych čtenáře přesvědčil, že dialektiku v rámci analytické filosofie, která vedla filosofii mysli od Broada ke Smartovi, filosofii jazyka od Fregeho k Davidsonovi, epistemologii od Russella k Sellarsovi a filosofii vědy od Carnapa ke Kuhnovi, je třeba posunout o krok dál. Tento další krok nám po mém soudu umožní kritizovat samotnou koncepci „analytické filosofie“ a vlastně i pojetí „filosofie“, jak se chápala od Kantovy doby.

Ze stanoviska, které zaujímám, je rozdíl mezi „analytickou“ filosofii a jinými druhy filosofie vcelku bezvýznamný – jde o věc stylu a tradice spíše než o rozdíl „metody“ nebo prvních principů. Důvod, proč tato kniha používá převážně slovník současných analytických filosofů a proč odkazuje na problémy rozebírané v analytické literatuře, je ryze autobiografický. Je to slovník a literatura, které znám nejdůvěrněji a jimž vděčím za to, co jsem z filosofických otázek pochopil. Kdybych znal stejně dobře ostatní současné způsoby psaní filosofie, byla by tato kniha lepší a užitečnější, byť zároveň ještě delší. Pokud tomu dobře rozumím, je onen typ filosofie, který pochází od Russella a Fregeho, stejně jako klasická husserlovská fenomenologie, prostě dalším pokusem získat filosofii postavení, jež pro ni požadoval Kant: postavení soudkyně ostatních kulturních oblastí ospravedlněné speciálním poznáním „základů“ těchto oblastí. „Analytická“ filosofie je další variantou kantovské filosofie, přičemž je pro ni charakteristické, že pojímá reprezentaci jako jazykovou, nikoli mentální a neusiluje o „transcendentální kritiku“ (či psychologii), ale o filosofii jazyka jakožto obor odhalující „základy poznání“. Ve čtvrté a šesté kapitole se pokusím ukázat, že tento důraz na jazyk bytostně nemění karteziánsko-kantovskou problematiku,

takže ani neskýtá filosofii nové sebepojetí. Analytická filosofie se totiž nadále snaží vytvořit trvalý, neutrální rámec veškerému zkoumání, a tudíž veškeré kultuře.

Současnou filosofii spojuje s tradicí Descarta, Locka a Kanta představa, že lidská činnost (zvláště zkoumání, úsilí o poznání) se odehrává v rámci, který lze stanovit dříve než závěry zkoumání: že existuje soubor předpokladů zjitelných a priori. Představa takového rámce má totiž smysl jedině tehdy, pokud se domníváme, že je dán povahou poznávajícího subjektu, povahou jeho mohutností či povahou média, v němž tento subjekt působí. Samotná idea „filosofie“ jakožto něčeho odlišného od „vědy“ by sotva byla smysluplná bez karteziánské teze, podle níž lze obratem dovnitř objevit nezvratnou pravdu, a bez kantovské představy, že tato pravda určuje meze možných výsledků empirického zkoumání. Představa, že by mohlo existovat něco takového jako „základy poznání“ (veškerého poznání, ve všech oblastech, v minulosti, v přítomnosti i v budoucnosti) nebo „teorie reprezentace“ (veškeré reprezentace, podle známých slovníků i těch, o kterých se nám zatím ani nezdá), předpokládá existenci takového apriorního omezení. Pokud zastáváme deweyovskou koncepci poznání jako zdůvodněného přesvědčení, nebudeme si myslet, že existují trvalá omezení, která by určovala, co platí za poznání – „zdůvodněnost“ totiž pojímáme jako společenský fenomén, nikoli jako transakci mezi „poznávacím subjektem“ a „realitou“. Pokud pracujeme s wittgensteinovským pojetím jazyka jako nástroje, nikoli jako zrcadla, nebudeme hledat nezbytné podmínky možnosti jazykové reprezentace. A z hlediska heideggerovského pojetí filosofie je snaha, aby se povaha poznávajícího subjektu stala zdrojem nutných pravd, dalším sebeklamným pokusem nahradit otevřenost vůči cizímu (která nás původně vábí k tomu, abychom začali myslet) určitou „technickou“ otázkou.

Jakým způsobem analytická filosofie zapadá do tradičního karteziánsko-kantovského vzorce, lze pochopit například tehdy, pokud tradiční filosofii nahlédneme jako snahu utéci před dějinami:

objevit nedějinné podmínky veškerého možného dějinného vývoje. Z této perspektivy je obecné poselství Wittgensteina, Deweyho a Heideggera orientováno historicky. Všichni tři myslitelé nám připomínají, že zkoumání základů poznání, mravnosti, jazyka či společnosti mohou být pouhou apologetikou, pokusem zvěčnit určitou soudobou jazykovou hru, společenskou praxi nebo obraz sebe sama. Také ponaučení této knihy má historické podloží; tři části, do nichž je rozdělena, mají zasadit pojmy „mysli“, „poznání“ a „filosofie“ do historické perspektivy. První část se týká filosofie myslí: v první kapitole se pokouším ukázat, že takzvané intuice, které stojí za karteziánským dualismem, mají svůj historický původ; ve druhé kapitole se snažím předvést, jak by se tyto intuice změnily, kdyby na místo psychologických metod nastoupily fyziologické metody předpovídání a kontroly.

Druhá část se zabývá epistemologií a nejnovějšími pokusy najít jejího „následníka“. Třetí kapitola popisuje vznik pojmu „epistemologie“ v sedmáctém století a jeho souvislost s karteziánskými představami o „mysli“ rozebíranými v první kapitole. „Teorie poznání“ je v ní vylíčena jako koncepce založená na zámeně mezi zdůvodněním poznávacích výroků a jejich kauzálním výkladem, tj. mezi (zhruba řečeno) společenskými praktikami a postulovanými psychologickými procesy. Stěžejním úsekem knihy je čtvrtá kapitola, prezentující myšlenky, jež vedly k jejímu napsání: myšlenky Sellarsovy a Quinovy. V této kapitole vykládám Sellarsův útok na „danost“ a Quinův výpad vůči „nutnosti“ jako klíčové kroky podkopávající možnost „teorie poznání“. Holismus a pragmatismus, které jsou vlastní těmto autorům i pozdnímu Wittgensteinovi, představují v rámci analytické filosofie myšlenkovou linii, v níž bych rád pokračoval. Tvrdím, že pokud tuto linii určitým způsobem prodloužíme, umožní nám to pojmout pravdu nikoli jako „přesnou reprezentaci reality“, nýbrž (slovy Williama Jamese) jako „to, čemu je pro nás lepší věřit“. Abych to vyjádřil méně provokativně: ukáže se, že „přesná reprezentace“ je prostě jen automatický a prázdný kompliment, jež skládáme těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co dělat chceme. V páté a šesté

kapitole rozebírám a kritizuji to, co považuji za reakční snahy pojmout empirickou psychologii, případně filosofii jazyka jako „následníka“ epistemologie. Tvrdím, že jediné koncepce poznání jako „přesné reprezentace“ nás vede k přesvědčení, že výzkum psychologických procesů, popřípadě jazyka jakožto média reprezentace, dokáže to, co se epistemologii nepodařilo. Ponaučení celé druhé části tedy spočívá v tom, že pojetí poznání jakožto souboru přesných reprezentací je věcí volby – že je lze nahradit pragmatickým pojetím poznání, které se vyhýbá řeckému rozlišení mezi kontemplací a jednáním, mezi reprezentováním světa a jeho zvládním. Historická epocha ovládaná řeckou vizuální metaforikou možná přenechá prostor epoše, v níž bude tato metaforika působit stejně podivně jako animistický slovník předklasických dob.

Ve třetí části se výslovněji věnuji ideji „filosofie“. Sedmá kapitola vykládá tradiční rozlišení mezi úsilím o „objektivní poznání“ a ostatními, méně privilegovanými oblastmi lidské činnosti tak, že jde pouze o rozdíl mezi „normálním“ a „abnormálním diskurzem“. Normální diskurz (zobecnění Kuhnova pojmu „normální vědy“) je jakýkoli diskurz (vědecký, politický, teologický nebo kterýkoli jiný), který ztělesňuje přijatá kritéria dosahování shody; abnormální diskurz je každý diskurz, který se těmto kritériím vymyká. Tvrdím, že snaha (charakterizující tradiční filosofii) vysvětlit „racionalitu“ a „objektivitu“ na základě podmínek přesné reprezentace je sebeklamnou snahou zvěčnit soudobý normální diskurz a že představu, kterou má filosofie o sobě samé, již od Řeků určuje právě toto úsilí. V osmé kapitole využívám některé ideje vypůjčené od Gadamera a Sartra k tomu, abych nastínil protiklad mezi „systematickou“ a „kultivující“ filosofií a abych ukázal, jak se „abnormální“ filosofie, která neodpovídá tradiční karteziánsko-kantovské matici, vztahuje k „normální“ filosofii. Představuji Wittgensteina, Heideggera a Deweyho jako filosofy, jejichž cílem je kultivovat – nejde jim ani tak o to, aby poskytli „základy“ současným institucím a zvyklostem, nýbrž o to, aby čtenářům, potažmo společnosti jako celku, pomohli osvobodit se od zastaralých slovníků a postojů.

Výše řečené snad objasňuje, proč jsem jako titul své knihy zvolil *Filosofie a zrcadlo přírody*. Většinu našich filosofických přesvědčení určují spíše obrazy než teze, spíše metafory než tvrzení. Obrazem, jenž drží tradiční filosofii v kleci, je obraz myslí jako velkého zrcadla obsahujícího rozličné reprezentace (některé správné, jiné ne), které lze zkoumat čistými, neempirickými metodami. Bez pojetí myslí jako zrcadla by nás ani nenapadlo pojímat poznání jako přesnou reprezentaci. Bez koncepce přesné reprezentace by nedávala smysl strategie, která je společná Descartovi i Kantovi: získat přesnější reprezentace tím, že toto zrcadlo budeme jakoby kontrolovat, opravovat a leštit. A kdyby v pozadí nestála tato strategie, pozbyly by smyslu dnešní teze, že filosofie může spočívat v „pojmové“ nebo „fenomenologické analýze“, v „explikaci významů“, ve zkoumání „logiky našeho jazyka“ nebo „struktury konstitutivní aktivity vědomí“. Právě takovýmto tezím se Wittgenstein vysmíval ve *Filosofických zkoumáních* a pod jeho vedením dospěla analytická filosofie k „postpozitivistickému“ stanovisku, které dnes zastává. Wittgensteinovo nadání, pokud jde o dekonstrukci podmanivých obrazů, však musíme doplnit historickým vědomím – povědomím o zdroji veškeré této zrcadlové metaforiky – a v tom podle mě spočívá největší Heideggerův přínos. Heideggerův způsob pře- vyprávění dějin filosofie nám umožnil, abychom vnímali řecké počátky karteziánské obraznosti a abychom nahlédli její metamorfózy během posledních tří století. Díky Heideggerovi jsme se „distancovali“ od tradice. Heidegger ani Wittgenstein však neumožňují vnímat historický fenomén zrcadlové metaforiky, příběh ovládnutí západní myslí vizuální obrazností, ve společenské perspektivě. Oba autoři se spíše než o společnost zajímají o jedince, jemuž se jen zřídka dostává přízně – v naději, že si dokážou zachovat odstup od banálního sebeklamu, typického pro poslední dny upadající tradice. Naopak Dewey, třebaže mu chyběla Wittgensteinova dialektická ostrost i Heideggerovo historické vzdělání, psal svou polemiku s tradiční zrcadlovou metaforikou na základě vize nového typu společnosti. V jeho ideální společnosti už kulturu neovládá ideál objektivního

poznání, nýbrž ideál estetického povznesení. V této kultuře, jak říká, budou umění a vědy „nenucenými květy života“. Doufám, že dnes již dokážeme nahlédnout, že obvinění z „relativismu“ a „iracionalismu“, jimž byl kdysi Dewey vystaven, byla jen bezmyšlenkovitými obrannými reflexy ze strany filosofické tradice, kterou napadl. Tato obvinění ztrácejí váhu, vezmeme-li vážně kritiku zrcadlové metaforiky, již Dewey spolu s Wittgensteinem a Heideggerem předložil. K této kritice nemá tato kniha mnoho co dodat, věřím však, že některé z jejích tezí prezentuje takovým způsobem, který dokáže prorazit skořápku filosofické konvence, již se Dewey marně snažil rozbít.

## PRVNÍ ČÁST

# NAŠE SKLENĚNÁ ESENCE

## I. kapitola

# VYNÁLEZ MYSLI

Neboť to, co je  
mentální

### 1. Kritéria mentálního

Analýzy ve filosofii mysli obvykle vycházejí z předpokladu, že všichni odjakživa věděli, jak rozdělovat svět na to, co je mentální, a na to, co je fyzické – že jde o rozlišení zdravého lidského rozumu, rozlišení intuitivní, přestože rozlišení mezi dvěma druhy „látky“, hmotnou a nehmotnou, je rozlišení filosofické a poněkud podivné. Proto když Ryle píše, že mluvit o mentálních entitách znamená mluvit o dispozicích k jednání, nebo když Smart tvrdí, že jde o neuronové stavy, hned se pohotově objeví námitka: kdyby platilo něco takového jako behaviorismus nebo materialismus, proč by existovalo zmíněné intuitivní rozlišení?

keď si  
poviem  
čo je

Podle všeho nepochybujeme o tom, že bolesti, nálady, představy a věty, které nám „tanou na mysli“, sny, halucinace, přesvědčení, postoje, touhy a intence jsou „mentální“, zatímco kontrakce žaludku, které způsobují bolest, neurální procesy, jež ji provázejí, a všechno ostatní, čemu lze přisoudit jasnou polohu v rámci těla, mentální není. Tato klasifikace, již provádíme bez zaváhání, naznačuje nejenom to, že máme jasnou intuici, co je „mentálnost“, nýbrž i to, že mentálnost má něco společného s neprostorovostí a s představou, že i kdyby tělo bylo zničeno, mentální entity či stavy by nějak mohly přežít. I když vyřadíme pojem „látky mysli“, i když upustíme od pojmu *res cogitans*

jakožto subjektu vypovídání, zdá se, že jsme i přesto schopni odlišit mysl od těla, a to víceméně karteziánským způsobem.

Tyto údajné intuice napomáhají zachovat při životě cosi jako karteziánský dualismus. Postwittgensteinovští filosofové, kteří se staví proti behaviorismu a materialismu, mají sklon vyhovět Wittgensteinovi a Strawsonovi v tom, že v jistém smyslu neexistuje nic než lidský organismus a že se musíme vzdát pojetí, že tento organismus sestává z trochy *res cogitans*, která je neprostorově spojena s trochou *res extensa*. Stále však – jak tvrdí tito filosofové – platí karteziánská intuice, že rozdíl mezi mentálním a fyzickým nelze překonat žádnými empirickými prostředky, že mentální stav se nepodobá ani dispozici, ani neuronu a že žádný vědecký objev nemůže odhalit identitu mentálního a fyzického. Tato intuice jim připadá dostatečná k ustavení nepřekonatelné mezery. Tyto novodualistické filosofy ovšem uvádí do rozpaků jejich vlastní závěry: ačkoli jejich metafyzické intuice působí karteziánsky, nejsou si jisti, zda vůbec něco takového jako „metafyzické intuice“ mohou mít. Příliš jim nevyhovuje představa metody poznání světa, která předchází empirické vědě a je jí nedotknutelná.

V této situaci je dualista v pokušení obrátit se k jazyku a hovořit o „různých slovnících“ nebo „alternativních popisech“. Tento žargon naznačuje, že ona dualistická intuice je toliko intuicí rozdílu mezi způsoby řeči o tomtéž fenoménu, což nás podle všeho vede od dualismu k něčemu, co se podobá Spinozově teorii dvou aspektů. Otázka „dva popisy čeho?“ však způsobuje, že tuto pozici je obtížné zastávat. Odpověď „dva popisy organismů“ působí dobře, dokud nepoložíme otázku: „Jsou organismy fyzické?“, respektive „Jsou organismy, i lidské organismy, něco více než aktuální a možné dispozice jejich částí?“ Novodualisté obvykle Rylovi dovolí spoustu mentálních stavů i tvrzení, že přesvědčení, touhy, postoje a intence (nemluvě o dovednostech, ctnostech a náladách) jsou pouze způsoby, jak mluvíme o organismech, jejich částech a o aktuálních a možných pohybech těchto částí. (Možná však budou v návaznosti na Brentana a Chisholma trvat na tom, že nelze stanovit žádné rylovské nutné a postačující podmínky.) V případě bolestí, mentálních představ a nahodilých

myšlenek – krátkodobých mentálních stavů, které působí spíše jako události než jako dispozice – však budou na pochybách. A skutečně by měli být na pochybách. Rozdíl mezi dualismem a materialismem by totiž zmizel, pokud by tvrdili, že popisovat organismus při bolesti je prostě jedním ze způsobů, jak mluvit o stavu jeho částí. Nezapomínejme, že tyto části musejí být části fyzické, protože jakmile jsme pokantovštili a strawsonizovali Descarta, pojem „mentální části“ už nedává smysl. Co víc by mohl požadovat obhájce identity mysli a těla než uznání, že mluvení o tom, jak se člověk cítí, je pouze alternativní způsob podávání zprávy o tom, jak na tom jsou příslušné části lidské anatomie (nejspíše neurony)?

Stojíme tedy před následujícím dilematem: buďto musejí novodualisté vytvořit epistemologický výklad toho, jak a priori víme, že entity spadají do dvou neredukovatelně odlišných ontologických rodů, nebo musejí najít nějaký způsob vyjádření svého dualismu, jenž by se neopíral ani o pojem „ontologické mezery“, ani o koncepci „alternativního popisu“. Ale ještě než začneme pátrat po způsobech, jak toto dilema vyřešit, měli bychom se blíže podívat na pojem „ontologických rodů“ či „ontologické mezery“. Co je to za pojem? Existují nějaké další příklady ontologických mezer? Někaký další případ, kdy víme a priori, že žádné empirické zkoumání nemůže ztotožnit dvě entity? Možná víme, že žádné empirické zkoumání nemůže ztotožnit dvě prostorčasové entity, které jsou na různých místech, toto poznání však působí příliš triviálně, než aby bylo relevantní. Existuje nějaký další případ, kdy víme a priori o přirozených ontologických druzích? Napadají mě pouze rozlišení mezi konečným a nekonečným, mezi lidským a božským a mezi všeobecným a zvláštním, partikulárním. Máme intuici, že tato rozlišení nemůže nic překřížit. Zmíněné příklady nám však příliš nepomohou. Patrně bychom řekli, že nevíme, co v případě něčeho nekonečného znamená existovat. Pokud se pokusíme projasnit ortodoxní pojem „božství“, zdá se, že získáme buď ryze negativní pojem, nebo pojem vykládaný koncepty „nekonečna“ a „imateriálnosti“. Jelikož odkaz na nekonečnost vysvětluje temné ještě temnějším, zbývá

nám pouze imateriálnost. Cítíme jakousi vágní jistotu, že kdyby nekonečně *mohlo* existovat, bylo by možné je exemplifikovat (podobně jako to, co je všeobecné) jediné něčím imateriálním. Dává-li smysl mluvit o existenci univerzálií, zdá se, že musejí existovat imateriálně, a že právě *proto* je nikdy nemůžeme ztotožnit s prostoročasovými jednotlivinami. Avšak co znamená „imateriální“? Je to totéž co „mentální“? Ačkoli v pojmu „fyzického“ bytí lze jen stěží nahlédnout něco více než v pojmu „materiálního“ nebo „časoprostorového“ bytí, není zřejmé, že „mentální“ a „imateriální“ jsou synonyma. Kdyby to synonyma byla, pak by takové diskuse, jako je spor o status univerzálií mezi conceptualisty a realisty, působily ještě poštetileji než nyní. Nicméně opakem „mentálního“ je „fyzické“ a opakem „imateriálního“ je „materiální“. „Fyzické“ a „materiální“ působí jako synonyma. Jak mohou mít dva odlišné pojmy synonymní opaky?

V tomto bodě bychom mohli být v pokušení uchýlit se ke Kantovi a prohlásit, že mentální je časové, ale nikoli prostorové, zatímco imateriální – mystérium překračující meze smyslů – není ani prostorové, ani časové. Zdá se, že nám tak vzniká elegantní potrojně rozlišení: fyzické je prostoročasové; psychologické je neprostorové, ale časové; metafyzické není ani prostorové, ani časové. Můžeme tím vysvětlit zdánlivou synonymii „fyzického“ a „materiálního“ jako záměnu „nep psychologického“ a „nemetafyzického“. Jediný problém spočívá v tom, že Kant a Strawson snesli přesvědčivé argumenty pro tvrzení, že mentální stavy lze identifikovat jediné jako stavy prostorově lokalizovaných osob.<sup>6</sup> Jelikož jsme se vzdali „látky mysli“, musíme tyto argumenty brát vážně. To nás dovádí k téměř dokonalému kruhu, protože nyní chceme vědět, jaký smysl má tvrzení, že některé stavy prostorové entity jsou prostorové, a jiné ne. Nikterak nám nepomůže teze, že jsou to její *funkcionální* stavy – krása člověka, jeho tělesná konstrukce, sláva a zdraví jsou totiž *funkcionální* stavy, ale intuice

<sup>6</sup> Viz Kantovo „Vyvrácení idealismu“ v *Kritice čistého rozumu*, B 274nn., P. F. Strawson, *Individuals*. London 1959, kap. 2, a též, *The Bounds of Sense*. London 1966, s. 162nn.

nám říká, že nejde o stavy mentální. Abychom naši intuici objasnili, musíme určit charakteristickou vlastnost, kterou sdílejí naše bolesti a přesvědčení, nikoli však naše krása či naše zdraví. Nikterak nám nepomůže, pokud mentální ztotožníme s tím, co dokáže přečkat smrti nebo rozklad těla, jelikož krása člověka může přetrvat i po smrti a protože sláva člověka dokáže přežít jeho tělesný rozklad. Pokud řekneme, že krása člověka nebo jeho sláva existují pouze relativně, v očích nebo názorech druhých, že to nejsou jeho stavy, pak musíme čelit obtížnému problému, jak rozlišit pouze relativní vlastnosti lidí od jejich vnitřních stavů. Stejně obtížné problémy se týkají nevědomých přesvědčení člověka, která mohou teprve po smrti odhalit autoři životopisů, která však patrně patří k jeho mentálním stavům stejnou měrou jako ta přesvědčení, jež si během svého života uvědomoval. Možná že existuje způsob, jak vysvětlit, proč je krása člověka nikoli vnitřní, nýbrž relační vlastnost, zatímco jeho nevědomá paranoia je nerelační vnitřní stav; vypadá to však jako vysvětlování temného ještě temnějším.

Docházím proto k závěru, že neprostorovost nelze učinit kritériem mentálních stavů, už jen proto, že pojem „stavu“ je natolik temný, že se nezdá být použitelný ani termín *prostorový stav*, ani termín *neprostorový stav*. Pokud pojetí, podle něhož jsou mentální entity neprostorové a fyzické entity prostorové, má vůbec nějaký význam, pak pro jednotliviny, pro subjekty predikace, nikoli pro vlastnosti, které tyto subjekty mají. Dokážeme snad vytěžít jakýsi matný předkantovský smysl z trochy hmoty a trochy látky mysli, nedokážeme však získat žádný pokantovský smysl z prostorových a neprostorových stavů prostorových jednotlivin. Tvrzení, že lidská těla se pohybují tak, jak se pohybují, protože je obývají duchové, má jistou vágní explanační sílu, avšak tvrzení, že osoby mají neprostorové stavy, jí zcela postrádá.

Tento výklad snad dostatečně prokázal, že nejsme oprávněni mluvit o problému vztahu mysli a těla, respektive o možné identitě nebo nezbytné ne-identitě mentálních a *psychických* stavů, pokud nejprve neprozkoumáme, co znamená „mentální“. Snad jsem navíc vzbudil jisté podezření, že naše takzvaná intuice spojená s tím, co je mentální, může znamenat pouze to, že jsme

\* Reprezentace neporádku?  
Bolest byl řekl je bestne pycial-

ochotni schválit specificky filosofickou jazykovou hru. Tento názor tu skutečně chci hájit. Myslím si, že tato takzvaná intuice není než schopnost ovládat určitý technický slovník: slovník, který nelze použít mimo filosofické knihy a který se nijak nevztahuje k záležitostem běžného života, empirické vědy, morálky či náboženství. Ve zbytku této kapitoly načrtnu historický výklad vzniku tohoto technického slovníku, ale ještě než tak učiním, rád bych se proklestil několika přílehlými křovisky. Mám na mysli možnost definovat „mentální“ pojmem „intencionality“ a pojmem „fenomenality“ (mentální se určitým charakteristickým způsobem jeví a toto jevení vyčerpává jeho realitu).

## 2. Funkcionální, fenomenální a imateriální

2 \* Proti definici mentálního jakožto intencionálního lze vznést zřejmou námitku, že bolesti nejsou intencionální: nic nereprezentují, nemají žádný předmět. Jasná námitka proti definici mentálního jako „fenomenálního“ zní, že přesvědčení nejsou jako ostatní věci: nemají fenomenální vlastnosti a skutečná přesvědčení člověka nejsou vždy taková, jaká se zdají být. Snaha dát bolesti a přesvědčení na jednu hromadu působí ad hoc – nezdá se, že by měly cokoli společného kromě toho, že je odmítáme nazývat „fyzickými“. Samozřejmě můžeme věci překroutit tak, aby se z bolesti stalo nabývání přesvědčení, že nějaká tkáň člověka je poškozena, čímž zkonstruujeme výpověď o bolesti způsobem, jímž Pitcher a Armstrong konstruují perceptuální výpověď.<sup>7</sup> Avšak i tato taktika zachovává cosi jako dualistickou intuici: intuici, že když si uvědomujeme bolest nebo vjem červeně, je v tom „něco víc“, než že máme sklon nabýt přesvědčení, že je poškozena tkáň nebo že se v blízkosti nachází červený předmět. Věci lze překroutit také jiným způsobem: jednoduše omezit termín *mentální* na to, co má fenomenální vlastnosti, a přesvědčení

<sup>7</sup> Viz G. Pitcher, *A Theory of Perception*. Princeton 1971; D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*. London – New York 1961, a též, *A Materialist Theory of the Mind*. London – New York 1968.

\* Bolesti vztahem

a touhy přenechat Armstrongovi, aby je ztotožnil s tím, co je fyzické. Tato taktika ovšem míří proti intuici, že ať už se problém vztahu mysli a těla týká čehokoli, není to problém vztahu pocitu a neuronu. Vyloučíme-li z mysli reprezentace, intencionální stavy, pak nám zůstane cosi jako problém vztahu života a neživota, nikoli problém vztahu mysli a těla.

V úvahu připadá ještě jiná taktika: prostě definovat „mentální“ disjunktivně jako „buď fenomenální, nebo intencionální“. Zůstává sice naprostou záhadou, jak se do jazyka, nebo alespoň do filosofického žargonu dostala zkratka pro tuto disjunkci. Tato disjunkce nás nicméně upozorňuje na možnost, že různé „mentální“ položky drží pohromadě na základě rodinných podobností. Pokud uvažujeme o myšlenkách – nahodilých myšlenkách, jež nám vytanou na mysli ve formě určitých slov – nebo o mentálních obrazech, pak tu máme cosi, co se zčásti podobá bolesti tím, že to je fenomenální, a zčásti přesvědčení, protože to je intencionální. Myšlenky jsou fenomenální díky slovům, obrazy jsou fenomenální díky barvám a tvarům, nicméně obojí má nějaký předmět v požadovaném intencionálním smyslu. Pokud si znenadání potichu řeknu, „můj ty bože, nechal jsem ve vídeňské kavárně na stole peněženku“, nebo pokud mi vytane na mysli obraz peněženky na stole, pak reprezentuji Vídeň, peněženku, stůl atd. – mám toto vše jako intencionální předměty. Možná bychom proto měli uvažovat o myšlenkách a mentálních obrazech jakožto *paradigmatických* mentálních entitách. Pak můžeme říci, že bolesti a přesvědčení jsou klasifikovány jako mentální na základě podobnosti s těmito paradigmaty, třebaže je to podobnost ve dvou dosti odlišných ohledech. Vztah mezi různými kandidáty na „mentálnost“ lze ilustrovat následujícím diagramem:

	s fenomenálními vlastnostmi	bez fenomenálních vlastností
intencionální, reprezentující	nahodilé myšlenky, mentální obrazy	přesvědčení, touhy, intence
neintencionální, nereprezentující	syrové pocity – tj. bolesti nebo to, co mají děti, když vidí barevné předměty	„pouze fyzické“



Předpokládejme na okamžik, že této „rodinné podobnosti“ svěříme úkol zodpovědět otázku „Co činí mentální mentálním?“, tedy že je to ta či ona rodinná podobnost s paradigmaticky mentálním. A nyní se vraťme k naší původní otázce a ptejme se, proč jsme vyplnili čtvrtou kolonku „pouze fyzickým“. Znamená „fyzické“ toliko to, „co nezapadá do tří ostatních kolonek“? Parazituje tento pojem pouze na pojmu „mentální“? Nebo je nějak svázán s „materiálním“ a „prostorovým“? A jak?

Abychom našli odpověď, musíme položit dvě podotázky: „Proč je to, co je intencionální, nemateriální?“ a „Proč je nemateriální to, co je fenomenální?“ Může se zdát, že odpověď na první otázku je přímočará. Ztotožníme-li například „materiální“ s „neurálním“, můžeme říci, že žádné vyšetření mozku nikdy neodhalí intencionální charakter obrázků a zápisů, které tam jsou. Předpokládejme, že všichni lidé, které napadla myšlenka „nechal jsem ve vídeňské kavárně na stole peněženku“ právě v těchto českých slovech, mají identickou řadu neurálních událostí, jež tuto myšlenku provázejí. Zdá se, že jde o plausibilní, byť nejspíš nesprávnou hypotézu. *Není* však plausibilní, že všichni lidé, kteří nabyli přesvědčení, že nechali ve vídeňské kavárně na stole peněženku, mají tuto řadu neurálních událostí, protože své přesvědčení mohou formulovat úplně jinými slovy nebo zcela jiným jazykem. Bylo by zvláštní, kdyby japonská a anglická myšlenka měla tentýž neurální korelát. Plausibilní je také představa, že všichni lidé, kteří ve své mysli zčistajasna spatří tutéž ztracenou peněženku na tomtéž vzdáleném stole, by měli sdílet sérii neurálních událostí, byť naprosto odlišnou od té, která odpovídala myšlení citované české věty. Ani tato elegantní koexistence nás ovšem nepovede k tomu, abychom „ztotožnili“ intencionální a neurologické vlastnosti myšlenky či obrazu, stejně jako neztotožňujeme typografické a intencionální vlastnosti věty „nechal jsem ve vídeňské kavárně na stole peněženku“, pokud ji vidíme vytištěnou na papíře. Stejně tak koexistence obrázků peněženek na stolech ve vídeňských kavárnách a určitých vlastností povrchu papíru či plátna neztotožňuje intencionální vlastnost „mít jako předmět Vídeň“ s uspořádáním

barev v prostoru. Vidíme tedy, proč by bylo možné tvrdit, že intencionální vlastnosti nejsou fyzické vlastnosti. Na druhé straně: toto srovnání mezi neurologickými a typografickými vlastnostmi naznačuje, že intencionalita vůbec není zajímavý problém. Nikdo nechce dělat filosofickou záhadu z toho, že nelze říci, co určitá věta znamená, pouze na základě toho, jak vypadá, nebo že nelze poznat obrázek X jakožto obrázek X, aniž bychom znali relevantní zobrazovací konvence. Zdá se být naprosto jasné, přinejmenším od Wittgensteina a Sellarse, že „smysl typografických zápisů není nějaká zvláštní „imateriální“ vlastnost, kterou tyto zápisy mají, nýbrž jen jejich místo v kontextu okolních událostí v jazykové hře, ve formě života“. Totéž platí i pro zápisy v mozku. Tvzení, že nedokážeme nahlédnout intencionální vlastnosti pozorováním mozku, se podobá tezi, že nejsme schopni vidět pozici, pokud se díváme na mayský kodex: jednoduše nevíme, co máme hledat, protože dosud neumíme spojit to, co vidíme, se symbolickým systémem. Vztah mezi zápisem – na papíře nebo, za hypotetické koexistence, v mozku – a tím, co znamená, není o nic tajuplnější než vztah mezi funkčním stavem člověka, jako je jeho krása či zdraví, a částmi jeho těla. Jsou to prostě tyto části nahlížené v daném kontextu.

Odpověď na otázku „Proč je to, co je intencionální, nemateriální?“ tudíž zní: „Protože je, v triviálním smyslu slova, nemateriální jakýkoli funkční stav – jakýkoli stav, který lze uchopit jedině tak, že vztáhneme vnímané k širšímu kontextu.“ Problém vyvstává, pokud se snažíme spojit toto triviální pojetí „nemateriálnosti“ – která znamená jenom něco takového jako „ne hned evidentní všem, kdo se dívají“ – s filosoficky zatíženým smyslem „imateriálnosti“. Abych to vyjádřil jinak: proč by nás měl znepokojovat Leibnizův bonmot, že kdyby byl mozek zvětšen do velikosti továrny, abychom jej mohli projít, žádné myšlenky bychom neviděli? Známe-li dost neuronových korelací, pak skutečně vidíme myšlenky – v tom smyslu, že spatříme, jaké myšlenky právě má vlastník tohoto mozku. Pokud je neznáme, tak je nevidíme; platí ovšem, že pokud se procházíme *jakoukoli* továrnou, aniž bychom se nejprve poučili o jejích částech

a vzájemných vztazích mezi nimi, nevidíme to, co zde probíhá. A dále, i kdybychom nedokázali najít žádné takové neurální korelace, i kdyby mozková lokalizace myšlenek naprosto selhala, proč bychom chtěli tvrdit, že myšlenky či mentální obrazy člověka jsou nefyzické pouze proto, že je nedokážeme vysvětlit na základě jeho částí? Abych si vypůjčil příklad Hilaryho Putnama, sice nelze vyložit, proč čtvercové kolíky nezapadají do kruhových otvorů, na základě elementárních částic tvořících kolík a otvor, nikdo však neshledává mezi makrostrukturou a mikrostrukturou nepochopitelnou ontologickou mezeru.

Myslím, že triviální smysl „nemateriálnosti“ (který platí pro všechny funkcionální, nikoli pozorovatelné stavy) lze spojit se zatíženým smyslem „imateriálnosti“ jedině tak, že vzkřísíme Lockovo pojetí, jak je se zápisem spojen smysl – pojetí, které kritizují Wittgenstein se Sellarsem. Podle Locka je smysluplnost – intencionální charakter – zápisu výsledkem toho, že jej vytvořila idea, respektive že tuto ideu kóduje. Idea pak je tím, „co je před myslí člověka, když myslí“. Chápat intencionální jako nemateriální tedy znamená říkat, že ani sled procesů v mozku, ani žádný inkoust na papíře nemůže nic reprezentovat, pokud to neprostoupila idea, tj. něco, čeho jsme si vědomi stejně „bezprostředně“ jako bolestí. Procházíme-li v lockovském pojetí Leibnizovou továrnou, nevidíme myšlenky ne proto, že dosud neumíme – jako u Wittgensteina – přeložit mozkové písmo, nýbrž proto, že nevidíme tyto neviditelné (protože neprostorové) entity, které naplňují viditelné intencionalitou. Podle Wittgensteina se věci stávají reprezentujícími či intencionálními díky tomu, jakou úlohu hrají v širším kontextu – v interakci s velkým množstvím dalších viditelných věcí. U Locka se věci stávají reprezentujícími díky speciálnímu kauzálnímu náporu – Chisholm to popisuje jako jev, kdy věty získávají intencionalitu od myšlenek stejně, jako když měsíc čerpá své světlo ze slunce.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> R. Chisholm, *Intentionality and the Mental. Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2, 1958, s. 533.

Naše odpověď na otázku „Jak dokážeme sami sebe přesvědčit o tom, že intencionální je nutně imateriální?“ tudíž zní: „Nejprve musíme sami sebe přesvědčit – v návaznosti na Locka a Chisholma a proti Wittgensteinovi a Sellarsovi – o tom, že intencionalita vnitřně náleží pouze fenomenální věci – těm, které jsou přímo před myslí.“ Ale i když tuto odpověď akceptujeme, učinili jsme pouze jeden krok na cestě k řešení celé otázky. Problém, s nímž jsme se potýkali, byl totiž vyvolán právě tím, že přesvědčení nemají fenomenální vlastnosti. Nyní se proto musíme ptát, jakým způsobem dokáže Locke, v návaznosti na Descarta, sloučit bolesti a přesvědčení pod společný termín *idea*, tj. jak dokáže sám sebe přesvědčit, že přesvědčení je něco, co je „před myslí“ takovým způsobem jako mentální obraz, a jak může používat tutéž vizuální metaforiku pro mentální obrazy i pro soudy. Původ karteziánsko-lockovského používání termínu *idea* rozeberu později. Nyní toto téma přeskočím a přejdu k *druhé* podotázce v rámci tázání „proč bychom měli mentální považovat za imateriální“: Proč bychom měli za imateriální považovat to, co je *fenomenální*? Proč někteří novodualističtí filosofové tvrdí, že to, jak se nějaká bytost cítí – jaké to je něčím být –, nelze ztotožnit s žádnou fyzickou vlastností nebo alespoň s žádnou fyzickou vlastností, o níž něco víme?

Triviální odpověď na tuto otázku by byla taková, že můžeme vědět všechno o fyzických vlastnostech něčeho, ale nevědět, jak se to cítí – zejména když s tím nemůžeme mluvit. Uvažme tezi, že děti a netopýři a Mart'ani a Bůh a panpsychicky pojaté skály mohou prodlévat v odlišných fenomenálních „kvalitativních prostorech“ než my.<sup>9</sup> Možná to tak je. Ale co to má společného

<sup>9</sup> Tuto tezi s velkým důrazem předložil Thomas Nagel v článku *What Is It Like to Be a Bat?* *Philosophical Review* 83, 1974, s. 435–450. Z Nagelovy práce z oblasti filosofie myslí jsem se mnohému naučil, třebaže s ním téměř ve všem naprosto nesouhlasím. Myslím si, že rozdíl mezi našimi názory vychází z otázky (nejostřeji formulované Wittgensteinem), zda jsou „filosofické intuice“ něčím více než rezidui lingvistických praktik; nejsem si však jist, jak tuto otázku řešit. Nagelova intuice je taková, že „fakta týkající se toho, jaké to je být X, jsou velmi zvláštní“ (s. 437), zatímco já si myslím, že vypadají zvláštně pouze tehdy, pokud spolu s Nagelem a karteziánskou tradicí zastáváme názor, že „má-li být fyzika-

s nefyzičností? Ti, kteří tvrdí, že fenomenální je nefyzické, si patrně nestěžují na to, že pokud se dozvíme, jak jsou uspořádány atomy v mozku netopýra, nijak nám to nepomůže, abychom se cítili jako netopýr. Ani pochopení fyziologie bolesti nám nepomáhá cítit bolest, ale proč bychom to měli očekávat anebo si myslet, že nám pochopení aerodynamiky pomůže létat? Jak se dostaneme od nepochybného faktu, že schopnost používat fyziologický termín (například „stimulace vláken C“) nám nutně nepomáhá používat fenomenální termín (například „bolest“), k ontologické mezeře mezi referenty obou termínů? Jak dospějeme od faktu, že poznání marťanské fyziologie nám nepomůže přeložit, co Marťan říká, narušíme-li jeho tkáň, k tvrzení, že má něco imateriálního, co my nemáme? Jak víme – abych se dostal k věci –, že jde o popisy dvou různých věcí, a nikoli o dva způsoby, jak mluvit o téže věci (osoba nebo její mozek)? A proč jsou si novodualisté tak jisti, že v případě pocitů a neuronů jde o popis různých věcí?

Podle mého názoru mohou odpovědět jedině poukazem na to, že v případě fenomenálních vlastností neexistuje distinkce mezi jevem a realitou. To znamená definovat fyzickou vlastnost jako takovou vlastnost, v jejímž případě se kdokoli může mýlit, pokud ji něčemu připisuje, a fenomenální vlastnost jako takovou vlastnost, v jejímž případě se určitá osoba mýlit nemůže. (Například člověk, který má bolesti, se nemůže mýlit v tom, jaké to je ony bolesti cítit.) Při této definici samozřejmě triviálně platí, že žádná fenomenální vlastnost nemůže být fyzická. Avšak proč by tato *epistemická* distinkce měla odrážet distinkci *ontologickou*? Proč by mělo naše epistemické privilegium nekorigovatelnosti,

lismus obhájen, je třeba fyzikálně vyložit samotné fenomenální rysy“ (s. 437). V dalších oddílech této kapitoly se pokusím stopovat dějiny filosofické jazykové hry, v níž je toto tvrzení doma. Davidsonovské důvody, které uvádím ve čtvrtém oddílu čtvrté kapitoly, mě vedou k názoru, že fyzikalismus tomuto omezení nepodléhá. Fyzikalismus, tvrdím zde, je pravděpodobně pravdivý (ale nezajímavý), pokud jej pojmem jako předpovídání každé události v každé spatiočasové oblasti podle toho či onoho popisu, ale je zjevně nepravdivý, pokud je chápán jako nárok říkat vše pravdivé.

pokud jde o to, jak se nám věci jeví, odrážet distinkci mezi dvěma říšemi bytí?

Odpověď by pravděpodobně vypadala asi takto: pocity jednoduše *jsou* jevy. Jejich realita se vyčerpává tím, jak vypadají. Jsou to čisté zdaje. Vše, co není zdajem (když na chvíli ponecháme stranou to, co je intencionální), je pouze fyzické – jinak řečeno, může se to jevit jinak, než to je. Svět se takto dělí na věci, jejichž přirozenost se vyčerpává tím, jak se jeví, a věci, u nichž to neplatí. Pokud však filosof podá tuto odpověď, ocitá se v nebezpečí, že zamění novodualismus za prostý a staromódní karteziánský dualismus „látky mysli“ a všeho ostatního. Přestává totiž líčit bolesti jako stavy lidí, respektive jako vlastnosti, které se o lidech vypovídají, a začíná o nich mluvit jako o jednotlivinách, jako o zvláštním druhu jednotlivin, jejichž přirozenost se vyčerpává jedinou vlastností. Z čeho by mohla taková jednotlivina být, ne-li z látky mysli? Pokud to vyjádříme jinak: co by mohla být látka mysli, ne-li to, z čeho mohou být utkány takové jemné, mlhavé, průsvitné věci? Dokud je pocit bolesti vlastností člověka nebo mozkových vláken, není podle všeho žádný důvod k tomu, aby epistemický rozdíl mezi výpověďmi o tom, jak věci cítíme, a výpověďmi o čemkoli jiném zplodil ontologickou mezeru. Jakmile tu však tato ontologická mezera je, pak už nemluvíme o stavech nebo vlastnostech, ale o různých jednotlivinách, různých subjektech predikace. Novodualista, který ztotožňuje bolest s tím, jaké to je mít bolest, hypostazuje vlastnost – bolestivost – ve zvláštní druh jednotliviny, jednotliviny onoho zvláštního druhu, jejíž *esse je percipi* a jejíž realita se vyčerpává naším prvotním seznámením s ní. Novodualista už nemluví o tom, jak se lidé cítí, nýbrž o pocitech jako malých samostatně existujících entitách, které se vznášejí nezávisle na lidech stejným způsobem, jako se univerzálie vznášejí nezávisle na svých konkretizacích. Novodualista vlastně zkonstruoval bolesti podle vzoru univerzálií. Není proto divu, že vládne „intuicí“, podle níž bolesti mohou existovat nezávisle na těle, neboť tato intuice je jednoduše intuicí, že univerzálie mohou existovat nezávisle na jednotlivinách. Nakonec se ukazuje, že tento zvláštní druh subjektu

predikace, jehož jev je jeho realitou – fenomenální bolest –, je jednoduše bolestivost bolesti abstrahovaná od člověka, který bolest má. Je to zkrátka sama univerzálie *bolestivosti*. Abych to vyjádřil oxymóronem, ukázalo se, že mentální jednotliviny jsou na rozdíl od mentálních stavů lidí univerzálie.

Tak zní moje odpověď na otázku, proč považujeme to, co je fenomenální, za imateriální. Důvodem je, rylovsky řečeno, to, že se neustále snažíme pochopit pocit bolesti na základě vizuálních metafor – jako by měl člověk před duševním zrakem podivný druh jednotliviny. Nakonec se ukazuje, že tato jednotlivina je univerzálie, kvalitou hypostazovaná v subjekt predikace. Když tedy novodualisté říkají, že to, jak bolesti *cítíme*, je podstatné pro to, jaké *jsou*, a pak kritizují Smarta za to, že je podle něj pro bolest podstatná kauzální role určitých neuronů, mění tím téma. Smart hovoří o tom, co je podstatné pro to, aby lidé měli bolest, zatímco novodualisté jako Kripke hovoří o tom, co je podstatné pro to, aby něco bolesti bylo. Novodualisté se nebojí otázky „Na čem se epistemologicky zakládá vaše tvrzení, že víte, co je esenciální vlastností bolesti?“, protože zařídili věci tak, aby bolesti měly pouze jednu vnitřní vlastnost, jmenovitě bolestivý pocit – takže volba toho, které vlastnosti se mají počítat za esenciální, je pro ně jasná.

Shrnu nyní výsledky této části. Řekl jsem, že intencionální lze spojit s imateriálním jedině tak, že je ztotožníme s fenomenálním, a že fenomenální lze ztotožnit s imateriálním jedině tak, že hypostazujeme obecniny a budeme je pojímat jako jednotliviny, nikoli jako abstrakce z jednotlivin – tím jim propůjčíme bytí, které je nečasové a neprostorové. Jinak řečeno: vychází najevo, že rozlišení univerzálního a jednotlivého je *jedinou* metafyzickou distinkcí, kterou máme, jediným rozlišením, díky kterému se něco dostává mimo prostor (avšak nikoli mimo časoprostor). Rozlišení mentálního a fyzického tedy parazituje na rozlišení univerzálního a jednotlivého, nikoli naopak. Pojem látky myslí jakožto toho, z čeho jsou bolesti a přesvědčení, pak dává právě tolik, respektive tak málo smyslu jako pojem „toho, z čeho jsou univerzálie“. Bitva realistů s konceptualisty o status univerzálie je tudíž marná, protože nemáme žádnou představu o tom, co je

mysl, než že sestává z toho, z čeho jsou univerzálie. Při konstrukci lockovské nebo platónské ideje probíhá přesně tentýž proces – z něčeho prostě vyzdvihneme jednotlivou vlastnost (vlastnost být červený, bolestivý či dobrý), s níž poté nakládáme tak, jako by byla subjektem predikace a snad i místem kauzální působnosti. Platónská idea je jednoduše vlastnost uvažovaná izolovaně a chápaná tak, že dokáže udržovat kauzální vztahy. Fenomenální entita je přesně totéž.

### 3. Různorodost problémů vztahu mysli a těla

Na tomto místě by bylo možné vyslovit přesvědčení, že jsme problém vztahu mysli a těla odstranili. Zhruba řečeno, máme-li tento problém shledat nesmyslným, stačí, abychom byli nominalisty a rozhodně odmítli hypostazovat individuální vlastnosti. Pak se nenecháme balamutit koncepcí, podle níž existují entity zvané bolesti, které nemohou být fyzické, protože jsou fenomenální. V návaznosti na Wittgensteina nám nemožnost „klamného jevu bolesti“ nebude připadat jako podivná skutečnost týkající se zvláštního ontologického rodu zvaného „mentální“, nýbrž toliko jako postřeh související s jazykovou hrou – postřeh, že existuje konvence brát vážně to, co lidé říkají o svých pocitech. Z perspektivy „jazykové hry“ nemá skutečnost, že člověk doopravdy cítí to, co si myslí, že cítí, větší ontologický význam než skutečnost, že ústava je to, zač ji považuje Nejvyšší soud, nebo že odpal byl chybný, pokud si to myslí rozhodčí. V návaznosti na Wittgensteina pak nahlédneme i skutečnost, že intencionální je toliko poddruhem funkcionálního a že funkcionální je nanejvýš vlastností, jejíž prisuzování závisí na poznání kontextu, nikoli na bezprostředním pozorování. Vidíme tedy, že intencionální nikterak nesouvisí s fenomenálním a že v případě fenomenálního jde o záležitost naší řeči. A pak lze říci, že problém vztahu mysli a těla vznikl pouze kvůli Lockovu nešťastnému omylu stran toho, jak slova získávají smysl, v kombinaci s Lockovou a Platónovou zmatečnou snahou hovořit o adjektivech, jako by to byla substantiva.

Pokud jde o rychlé zrušení filosofických problémů, to bylo celkem úspěšné. Ale bylo by bláhové myslet si, že jsme cokoli vyřešili tím, že jsme dospěli k této diagnóze. Je to, jako by psychiatr vysvětloval pacientovi, že jeho neštěstí vyplývá z mylné domněnky, že ho matka chtěla vykastrovat, a ze zmatečné snahy ztotožnit se sama s otcem. Pacient nepotřebuje seznam svých omylů a pomýlení; musí pochopit, jak došlo k tomu, že se dopustil těchto omylů a že upadl do těchto zmatků. Máme-li se zbavit problému vztahu mysli a těla, musíme být schopni zodpovědět otázku tohoto typu:

Jak došlo k tomu, že se poměrně suchopárné otázky týkající se možné totožnosti bolestí a neuronů vůbec smíchaly s otázkou, zda se člověk „druhově liší“ od zvířat – zda má důstojnost, a nikoli pouze hodnotu?

Jestliže si lidé mysleli, že přežijí rozklad svého těla, už dávno před tím, než se Locke a Platón dopustili specificky filosofických konfuzí, nepřehlédli jsme něco, pokud jsme mysl pojali prostě jako soubor fenomenálních a intencionálních stavů?

Neexistuje nějaká souvislost mezi tím, že jsme schopni poznání, a tím, že máme mysl, a lze tuto vazbu vyložit prostým poukazem na to, že lidé, stejně jako zápisy, mají intencionální vlastnosti?

To jsou dobré otázky a nic z toho, co jsem dosud řekl, nepřispívá k jejich zodpovězení. Máme-li tyto otázky zodpovědět, pak nám pomohou jediné dějiny idejí. Stejně jako si pacient musí oživit svou minulost, aby zodpověděl své otázky, musí si filosofie oživit svou minulost, aby zodpověděla své otázky. Dosud jsem se – obvyklým stylem současných filosofů myslí – soustředil na pojmy jako „fenomenální“, „funkcionální“, „intencionální“, „prostorové“ apod., jako by šlo o samozřejmý slovník, jímž se má toto téma rozebírat. Filosofičtí tvůrci slovníku, jenž nám přinesl problém vztahu mysli a těla, však samozřejmě nepracovali s tímto ani žádným podobným slovníkem. Máme-li

pochopit, jak jsme si osvojili intuice, díky nimž si myslíme, že *tady někde určitě existuje skutečný*, neodstranitelný filosofický problém, musíme odložit náš současný žargon stranou a myslet slovníkem filosofů, jejichž knihy nám tyto intuice daly. Podle mého wittgensteinovského názoru není intuice nikdy ničím více ani méně než obeznámeností s jazykovou hrou; objevit zdroj našich intuicí proto znamená oživit dějiny filosofické jazykové hry, kterou hrajeme.

„Problém vztahu mysli a těla“, který jsme právě „odstranili“, zahrnuje jen několik málo pojmů, které se objevily v různých fázích dějin myšlení, přičemž vzájemným propletením vytvořily smotek souvisejících problémů. Otázky typu „Jak se intencionální stavy vědomí vztahují k neurálním stavům?“ či „Jak se fenomenální vlastnosti, jako je bolestivost, vztahují k vlastnostem neurologickým?“ patří k tomu, co bych označil za „problém vědomí“. Tento problém se liší od předfilosofických problémů týkajících se pojmu osoby, vyjádřených například otázkou „Skutečně jsem jen tato hromada masa a kostí?“, a od řeckých filosofických problémů souvisejících s poznáním typu „Jak si můžeme být jisti tím, co je proměnlivé?“, „Jak je možné poznání neměnného?“ a „Jak se neměnné může stát naší součástí tím, že je poznáváno?“ Otázku, čím ještě je člověk kromě svého těla, nazvěme „problémem osoby“. Tento problém se zrcadlí například v předfilosofické touze po nesmrtnosti, jinou formu získává v kantovském a romantickém prošazování lidské důstojnosti – obě tyto touhy se však velmi liší od problémů vědomí a poznání. Jde o způsoby vyjádření našeho nároku na naprostou odlišnost od zvířat, která prostě hynou. Nazvěme „problémem rozumu“ otázku, jak pochopit řeckou tezi, podle níž klíčový rozdíl mezi lidmi a zvířaty spočívá v tom, že my dokážeme poznávat: že dokážeme poznávat nejen singulární fakta, ale také univerzální pravdy, čísla, esence, věčnost. Tento problém získává jinou podobu v Aristotelově hylemorfickém, Spinozově racionalistickém a Kantově transcendentálním výkladu poznání. Tato témata jsou nicméně vzdálená otázkám po vzájemných vztazích dvou druhů věcí (prostorových a neprostorových) a rovněž

Pokud jde o rychlé zrušení filosofických problémů, toto bylo celkem úspěšné. Ale bylo by bláhové myslet si, že jsme cokoli vyřešili tím, že jsme dospěli k této diagnóze. Je to, jako by psychiatr vysvětloval pacientovi, že jeho neštěstí vyplývá z mylné domněnky, že ho matka chtěla vykastrovat, a ze zmatečné snahy ztotožnit se sama s otcem. Pacient nepotřebuje seznam svých omylů a pomýlení; musí pochopit, jak došlo k tomu, že se dopustil těchto omylů a že upadl do těchto zmatků. Máme-li se zbavit problému vztahu mysli a těla, musíme být schopni zodpovědět otázky tohoto typu:

Jak došlo k tomu, že se poměrně suchopárné otázky týkající se možné totožnosti bolestí a neuronů vůbec smíchaly s otázkou, zda se člověk „druhově liší“ od zvířat – zda má důstojnost, a nikoli pouze hodnotu?

Jestliže si lidé mysleli, že přežijí rozklad svého těla, už dávno před tím, než se Locke a Platón dopustili specificky filosofických konfuzí, nepřehlédli jsme něco, pokud jsme mysl pojali prostě jako soubor fenomenálních a intencionálních stavů?

Neexistuje nějaká souvislost mezi tím, že jsme schopni poznání, a tím, že máme mysl, a lze tuto vazbu vyložit prostým poukazem na to, že lidé, stejně jako zápis, mají intencionální vlastnosti?

To jsou dobré otázky a nic z toho, co jsem dosud řekl, nepřispívá k jejich zodpovězení. Máme-li tyto otázky zodpovědět, pak nám pomohou jediné dějiny idejí. Stejně jako si pacient musí oživit svou minulost, aby zodpověděl své otázky, musí si filosofie oživit svou minulost, aby zodpověděla své otázky. Dosud jsem se – obvyklým stylem současných filosofů myslí – soustředil na pojmy jako „fenomenální“, „funkcionální“, „intencionální“, „prostorové“ apod., jako by šlo o samozřejmý slovník, jímž se má toto téma rozebírat. Filofofictí tvůrci slovníku, jenž nám přinesl problém vztahu mysli a těla, však samozřejmě nepracovali s tímto ani žádným podobným slovníkem. Máme-li

pochopit, jak jsme si osvojili intuice, díky nimž si myslíme, že *tady někde určitě existuje skutečný*, neodstranitelný filosofický problém, musíme odložit náš současný žargon stranou a myslet slovníkem filosofů, jejichž knihy nám tyto intuice daly. Podle mého wittgensteinovského názoru není intuice nikdy ničím více ani méně než obeznámeností s jazykovou hrou; objevit zdroj našich intuicí proto znamená oživit dějiny filosofické jazykové hry, kterou hrajeme.

„Problém vztahu mysli a těla“, který jsme právě „odstranili“, zahrnuje jen několik málo pojmů, které se objevily v různých fázích dějin myšlení, přičemž vzájemným propletením vytvořily smotek souvisejících problémů. Otázky typu „Jak se intencionální stavy vědomí vztahují k neurálním stavům?“ či „Jak se fenomenální vlastnosti, jako je bolestivost, vztahují k vlastnostem neurologickým?“ patří k tomu, co bych označil za „problém vědomí“. Tento problém se liší od předfilosofických problémů týkajících se pojmu osoby, vyjádřených například otázkou „Skutečně jsem jen tato hromada masa a kostí?“ a od řeckých filosofických problémů souvisejících s poznáním typu „Jak si můžeme být jisti tím, co je proměnlivé?“ „Jak je možné poznání neměnného?“ a „Jak se neměnné může stát naší součástí tím, že je poznáváno?“ Otázku, čím ještě je člověk kromě svého těla, nazvěme „problémem osoby“. Tento problém se zrcadlí například v předfilosofické touze po nesmrtelnosti, jinou formu získává v kantovském a romantickém prořazování lidské důstojnosti – obě tyto touhy se však velmi liší od problémů vědomí a poznání. Jde o způsoby vyjádření našeho nároku na naprostou odlišnost od zvířat, která prostě hynou. Nazvěme „problémem rozumu“ otázku, jak pochopit řeckou tezi, podle níž klíčový rozdíl mezi lidmi a zvířaty spočívá v tom, že my dokážeme poznávat: že dokážeme poznávat nejen singulární fakta, ale také univerzální pravdy, čísla, esence, věčnost. Tento problém získává jinou podobu v Aristotelově hylemorfickém, Spinozově racionalistickém a Kantově transcendentálním výkladu poznání. Tato témata jsou nicméně vzdálená otázkám po vzájemných vztazích dvou druhů věcí (prostorových a neprostorových) a rovněž

problémům nesmrtnosti a mravní důstojnosti. Problém vědomí se soustřeďuje kolem mozku, syrových pocitů a tělesných pohybů. Problém rozumu se koncentruje kolem otázek poznání, jazyka a inteligence – všech našich „vyšších mohutností“. Problém osoby se týká zejména svobody a mravní zodpovědnosti.

Abych vytřídil některé vztahy mezi těmito třemi problémy, nabízím seznam způsobů, jak lze vydělit bytosti, které mají mysl, a postavit je do protikladu vůči tomu, co je „pouze fyzické“: vůči „tělu“, „látce“, centrálnímu nervovému systému, „přírodě“ či „předmětu pozitivních věd“. Zde jsou některé, jistě nikoli všechny charakteristické rysy, které filosofové v tu či onu dobu považovali za známky toho, co je mentální:

- (1) schopnost neomylně poznávat sebe sama („privilegovaný přístup“);
- (2) schopnost existovat odděleně od těla;
- (3) neprostorovost (mít neprostorovou část či „prvek“);
- (4) schopnost chápat univerzálie;
- (5) schopnost udržovat vztah k tomu, co není („intencionalita“);
- (6) schopnost používat jazyk;
- (7) schopnost svobodně jednat;
- (8) schopnost být součástí naší společenské skupiny, „jedním z nás“;
- (9) nemožnost ztotožnit se s jakýmkoli předmětem „ve světě“.

Je to dlouhý seznam a snadno bychom jej mohli rozšířit.<sup>10</sup> Je však důležité probrat tyto rozličné představy o tom, co znamená mít mysl, protože každá z nich filosofům pomáhala v tom, aby trvali na nepřekročitelném dualismu mysli a těla. Filosofové se vždy odvolávali na nějaký význačný rys lidského života, aby naši intuici stran vlastní jedinečnosti poskytli „pevnou filosofickou základnu“. Jelikož tyto základny mají tak různorodou podobu, bývají různými verzemi naturalismu a materialismu, pokud se

<sup>10</sup> Viz H. Feigl, *The „Mental“ and the „Physical“*. Minneapolis 1967, kde čtenář nalezne podobný seznam a osvětlující komentáře týkající se vztahů mezi jeho různými položkami.

nad nimi pouze nekrčí rameny jako nad beznadějnými pokusy přeskočit obrovskou ontologickou (nebo epistemologickou či jazykovou) propast, často pojímány jako triviálně pravdivé, ale marné. Marné jsou údajně proto, že naše jedinečnost vůbec nesouvisí s tou kterou propastí, již naturalista pracně přemostil, ale souvisí naopak s jinou propastí, jež se po celou dobu rozvířala přímo za jeho zády. Zejména se tvrdívá, že i kdybychom vyřešili všechny otázky týkající se vztahu mezi bolestmi a neurony a podobné otázky pramenící z nekorigovatelnosti – viz bod (1) –, vypořádali bychom se v nejlepším případě s body (2) a (3) jakožto dalšími znaky toho, co je mentální. Nadále by však zůstalo v temnotě vše, co je relevantní z hlediska rozumu, jmenovitě body (4), (5) a (6), a vše, co je relevantní z hlediska pojmu osoby, zejména body (7), (8) a (9).

Myslím, že tato námitka je zcela oprávněná, a nejenom to: kdybychom ji docenili už dříve, problém vědomí by nenabyl takových rozměrů, jaké má v současné filosofii. V tom, že máme bolesti i neurony, jsme naroveň mnoha, ne-li všem zvířatům, ale nejspíše se od nich lišíme tím, že máme rozum a jsme osobami. Pouze pokud předpokládáme, že ať už máme *jakýkoli* nefyzický vnitřní stav, nějakým způsobem to – skrze bod (3) – souvisí s bodem (4) nebo (5), dospíváme k názoru, že světlo vržené na syrové pocity se odrazí i na reprezentující mentální stavy a tak osvětlí naši schopnost zrcadlit svět kolem nás. A opět: pouze předpoklad, že samotný život (a to i život zárodku, člověka s poškozeným mozkem, netopýra nebo motýla) je zvláštním způsobem posvátný podobně jako bytí osobou, nás dovede k názoru, že pochopení syrových pocitů by nám mohlo pomoci pochopit naši mravní zodpovědnost. S oběma předpoklady se však setkáváme často. Chceme-li pochopit, proč s nimi lidé pracují, neměli bychom se ani tak snažit porozumět významům relevantních termínů nebo analyzovat pojmy, které označují, nýbrž pochopit intelektuální dějiny. Náčrtem několika málo momentů z dějin diskusí o myslí bych chtěl ukázat, že nelze formulovat problém rozumu, aniž bychom se vrátili k epistemologickým názorům, které už dnes nikdo nechce oživovat. Kromě toho bych

rád poskytl určitou základnu svému názoru, jež budu rozvíjet později: problém osoby není „problémem“, nýbrž popisem lidské situace; není to téma, které bychom měli filosoficky „řešit“, nýbrž matoucí způsob protestu proti skutečnosti, že tradiční filosofie je pro zbytek kultury irelevantní.

V této kapitole však nebudu rozebírat všechny položky z výše uvedeného seznamu, ale jen body (2), (3) a (4) – oddělení od těla, neprostorovost a chápání univerzálií. K dalším bodům se dostanu v následujících kapitolách. Ve druhé kapitole rozeberu bod (1), privilegovaný přístup, ve čtvrté a šesté kapitole se budu věnovat bodům (5) a (6), intencionalitě a schopnosti používat jazyk. Ačkoli témata týkající se osoby – (7), (8) a (9) – nebudu rozebírat zvlášť, ve čtvrtém oddílu čtvrté kapitoly, ve čtvrtém oddílu sedmé kapitoly a ve třetím oddílu osmé kapitoly načrtnu způsob, jak by se podle mého názoru mělo s pojmem osoby nakládat. V této kapitole se chci co možná nejpevněji držet otázky: „Proč by mělo mít vědomí něco společného s rozumem nebo s pojmem osoby?“ Tím, že se zde přidržuji tři zmíněných témat – chápání univerzálií, oddělení od těla a neprostorovosti –, mířím k závěru, že pokud tato tři historicky odlišná pojetí oddělíme, nebude nás už lákat představa, že poznání je možné díky zvláštní skleněné esenci, která lidským bytostem umožňuje zrcadlit přírodu. Neměli bychom pak být sváděni k domněnce, že pro rozum je relevantní skutečnost, že máme vnitřní život, proud vědomí. Jakmile tímto způsobem oddělíme vědomí a rozum, můžeme pochopit pojem osoby jako to, čím podle mého názoru skutečně je: je spíše věcí rozhodnutí než otázkou poznání, znamená spíše přijetí druhé bytosti do společenství než uznání společné esence.

#### 4. Mysl jako chápání univerzálií

Kdyby se naše rasa omezila na udávání partikulárních věcných stavů – na varování před útesy a deštěm, na oslavování zrození a smrti jednotlivých lidí –, nikdy by nikoho nenapadlo, že existuje problém přirozenosti rozumu. Poezie však hovoří o člověku, zrození a smrti vůbec a matematika se honosí tím, že

přehlíží individuální detaily. Když poezie a matematika dospěly k sebevědomí – když se lidé jako Ión a Theaitétos dokázali ztožnit se svým oborem –, nastal čas říci něco obecného o poznání univerzálií. Filosofie začala zkoumat rozdíl mezi poznáním, že na západ běží dvě paralelní horská pásma, a poznáním, že dvě do nekonečna prodloužené paralelní přímky se nikdy nestřetnou; rozdíl mezi poznáním, že Sókratés je dobrý, a poznáním, co je dobro. Tak vyvstala otázka: existuje analogie mezi poznáním hor a poznáním přímek, mezi poznáním Sókrata a poznáním Dobra? Tuto otázku vyřešilo rozlišení mezi tělesným okem a duševním zrakem a následně byl *νοῦς* – myšlení, intelekt, vhled – ztotožněn s tím, čím se lidé liší od zvířat. Ve zpětném pohledu bychom my, moderní lidé, mohli nevděčně tvrdit, že neexistoval žádný zvláštní důvod, aby se tato vizuální metaforika zmocnila zakladatelů západního myšlení. Ale stalo se tak a současní filosofové nadále vypracovávají její důsledky, analyzují problémy, které vytvořila, a kladou si otázku, zda na ní nakonec přece jen něco není. Pojem „kontemplace“, poznávání univerzálních pojmů či pravd jakožto *θεορία*, dělá z duševního zraku nevyhnutelný model lepšího druhu poznání. Je však zbytečné ptát se, zda za to, že Řekové pojali tento druh poznání jako *pohlížení* na něco (nikoli jako drhnutí o něco, rozmačkávání něčeho nebo třeba jako sexuální styk), může řecký jazyk, řecké ekonomické podmínky nebo planá fantazie nějakého bezejmenného presokratika.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> John Dewey (*The Quest for Certainty*. New York 1960, s. 23) považuje metaforu duševního zraku za výsledek prvotní představy, že se poznání musí týkat něčeho, co je neměnné: „Teorie poznání má za svůj model to, k čemu dochází při aktu vidění. Předmět láme světlo a je viděn; tím je dotčeno oko a osoba se zrakovým orgánem, nikoli věc sama. Reálný předmět je natolik ustálen ve své vznešené nezučastněnosti, že jej každá mysl, která naň může pohlédnout, vnímá jako krále. Nevyhnutelným výsledkem je pozorovatelská teorie poznání.“ Těžko říci, zda optická metafora vedla k představě, že pravdivé poznání musí být věčné a neměnné, nebo naopak, zdá se nicméně, že obě koncepce si vzájemně odpovídají. Srv. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass., 1936, kap. 2. Úsilí o jistotu a optická metafora však přetrvávají i tehdy, pokud koncept neměnnosti a věčnosti opustíme – viz například argument Ch. D. Broada (*Scientific Thought*. London 1923, s. 240) pro smyslové datum na základě toho,



Vyjdeme-li z tohoto modelu – a spolu s ním z „duševního zra-ku“ –, čím pak musí být mysl? Pravděpodobně něčím, co se od těla liší stejně, jako se liší neviditelná paralelnost od viditelných horských hřebenů. Něco takového už bylo po ruce, protože poezie a náboženství říkaly, že něco lidského po smrti opouští tělo a jde svou cestou.<sup>12</sup> Paralelnost lze chápat jako sám dech paralelních věcí – stín, který zůstává, i když hory tu už nejsou. Čím je mysl prchavější, tím více se hodí na to, aby viděla takové neviditelné věci, jako je paralelnost. Dokonce i Aristotelés, který celý svůj život uváděl metafyzické výstřednosti svých předchůdců do patřičných mezí, naznačuje, že patrně *něco* bude na představě, podle níž je intelekt „oddělitelný“, ačkoli nic jiného v případě duše oddělitelné není. Rylovci a deweyovci Aristotela velebili za to, že vzdoroval dualismu svým pojetím „duše“, v němž se „duše“ ontologicky neliší od lidského těla nijak více, než se schopnost žáby chytat mouchy a utíkat před hady ontologicky liší od žabího těla. Toto „naturalistické“ pojetí duše však Aristotelovi nezabránilo v tom, aby dokazoval, že intelekt je schopen přijmout například formu žabovitosti (dokáže takříkajíc stáhnout obecné z jasně poznané jednotlivé žáby) a vzít ji na sebe, aniž by se přitom sám stal žábou, takže intelekt (*voδς*) musí být skutečně něčím velmi specifickým. Musí být něčím imateriálním – ačkoli takto podivnou kvazisubstanci nemusíme postulovat v případě *většiny*

že „není-li před mou myslí nic eliptického, lze jen těžko pochopit, proč by měla pence vykazovat spíše eliptický než jakýkoli jiný tvar“.

<sup>12</sup> Pokud jde o vazbu mezi *ψυχή*, stínem a dechem, viz C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit*. Oxford 1966, s. 88 a kap. 7, passim, spolu s pasážemi v knize Bruna Snella *Discovery of the Mind*. Cambridge, Mass., 1953, a v práci R. B. Onianse *The Origins of European Thought*. Cambridge, Mass., 1951, na něž van Peursen odkazuje. Z Oniansova rozboru vztahu mezi *θυμός* a *ψυχή* (s. 93nn.) je jasné, jak málo oba pojmy souvisejí s poznáváním a naopak do jaké míry jsou svázány s bojem, sexem a obecně s pohybem. Pokud jde o vztah obou těchto pojmů k *voδς* v předfilosofickém období, viz B. Snell, *Discovery of the Mind*, kap. 1, kde je citován a vykládán Platónův popis *voδς* jako „oka duše“ poukazem na archaický význam *voδς* jakožto pojmání obrazů. Pro nás je důležité, že jasné rozlišení mezi, jak to vyjadřuje van Peursen, „vnitřním a vnějším světem“ se utváří teprve tehdy, když se objevuje koncepce imateriálního a neviditelného předmětu poznání (jako v případě geometrického poznání).

lidských činností, stejně jako ji není třeba postulovat, abychom vysvětlili činnosti žáby.<sup>13</sup>

Filosofové si často přáli, aby Aristotelés býval nezabředl do Platónových řečí o univerzáliích a jeho pozorovatelské teorie poznání, případně aby jeho *Entwicklung* trvala dostatečně dlouho na to, aby takové pasáže, jako je *De anima*, III,5, či *Metafyzika*, XII, odstranil jako mladickou nerozvážnost.<sup>14</sup> Ani v tomto případě však nemáme žádný důvod, abychom Aristotelovi nebo jeho interpretům něco vyčítali. Jakmile se objevila metafora poznávání obecných pravd, podle níž do sebe pojmujeme univerzálie stejně, jako tělesné oko poznává jednotliviny internalizováním jejich individuálních barev a tvarů, byla dost silná na to, aby se stala intelektuální náhražkou lidové víry v život mezi stíny. V různých formách, od novoplatónské koncepce poznání jako přímého spojení s božstvím (emanace z božství, jeho reflexe) až ke střízlivému novoaristotelenskému hylemorfickému výkladu abstrakce, zůstala po dvě tisíciletí odpovědí západních filosofů na otázku „Proč je člověk jedinečný?“ duše, která je „imateriální, protože je schopna rozjímat o univerzáliích“.

<sup>13</sup> Aristotelés podle mého názoru nikde nepoužívá tento argument na podporu tvrzení, že intelekt je oddělitelný (a problematičnost vztahu mezi aktivním a pasivním intelektem v *De anima*, III,4, téměř znemožňuje určit, zda měl něco takového v úmyslu). Jeho následovníci však předpokládali, že právě kvůli tomuto argumentu napsal to, co v *De anima*, 408b,19–20, a 413b,25nn., a mě žádné lepší zdůvodnění nenapadá. Viz M. Adler, *The Difference of Man and the Difference It Makes*. New York 1967, s. 220, který cituje pasáž 429a,18–429b,23 jako nárys standardního tomistického argumentu z hylemorfického výkladu abstrakce. K deweyovskému výkladu „oddělitelnosti“ jakožto „platónského plevelu“ viz J. H. Randall, *Aristotle*. New York 1960, a pojednání Wernera Jaegera, na něž Randall odkazuje. Viz též M. Grene, *A Portrait of Aristotle*. London 1963, s. 243nn.; stejně jako uvedená autorka jsem v této věci na rozpacích.

<sup>14</sup> Pozoruhodný opačný názor nabízí T. H. Green, *The Philosophy of Aristotle*. In: Týž, *Collected Works*. III. London 1885, s. 52–91. Green považuje *De anima*, III,5, za posun jak ve srovnání s Platónem, tak ve srovnání s *Druhými analytikami*, a to směrem k objevu holismu a konkrétní univerzálie. Green také chválí Aristotela (s. 81) za to, že si uvědomoval rozdíl mezi „vjemem a rozumovým uvědoměním si vjemu“, který Locke fatálně ignoroval. V návaznosti na Kenného později ukázu, že Lockův omyl byl důsledkem Descartova přetvoření konceptu myslí.

Napětí, které tím vyvstalo mezi dvěma stránkami naší existence, našlo konvenční vyjádření ve formulacích, jako jsou Isabelina slova o „opici a esenci“:

... Člověk, pyšný člověk,  
oděný špetkou krátké pravomoci,  
jenž nejmíň zná to, čím se nejmíň pyšní:  
skleněné vlastní já – ten směšně zuří  
jak zlostná opice před tváří nebes,  
až plácí andělé. Mít naše city,  
spíš by se nad tím uchechtali k smrti.<sup>15</sup>

Naši skleněnou esenci – „rozumovou duší“ scholastiků – je i Baconova „mysl člověka“, jež „vůbec nemá podobu čistého a rovného skla, v němž by se paprsky věcí zrcadlily podle jejich skutečného dopadu [...], nýbrž je spíše začarovaným zrcadlem plným pověr a klamů, pokud ji neočistíme a nenarovnáme ji“.<sup>16</sup> Tyto fantaskní představy raného sedmnáctého století vyjadřují rozštěpení našeho nitra, jež lidé pociťovali dávno před novou vědou, před Descartovým rozlišením myšlení a rozprostrané substance, před závojem idejí a „moderní filosofii“. Naše

<sup>15</sup> W. Shakespeare, *Measure for Measure*, II, iii, 11, s. 117–123 [citováno podle W. Shakespeare, *Půjčka na oplátku*. In: Týž, *Komedie*. Sv. 3. Přel. V. Renč. Praha 1967, s. 499]. Viz text J. V. Cunninghama „Essence“ and *The Phoenix and Turtle*. *English Literary History* 19, 1952, s. 266, jako doklad tvrzení, že „skleněné já“ zde označuje „rozumovou duší“, jež je „skleněná, protože zrcadlí Boha“. *Oxford English Dictionary* sice tento význam neuvádí, nicméně Cunninghamova teze působí přesvědčivě a v jeho šlépějích jdou i vydavatelé *Arden Shakespeare* (jimž vděčím za tento odkaz). Podle všeho nejde o běžné topos – Shakespeare je na tomto místě zkrátka originální; nejedná se o narážku na „*speculum obscurum*“ svatého Pavla ani o žádné jiné obvyklé pojetí. Pokud jde o dějiny analogií mezi duší a zrcadlem, viz H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass*. Tübingen 1973, s. 92nn. Obrát *lidská skleněná esence* ve filosofii poprvé použil Ch. S. Peirce ve stejnojmenném eseji o „molekulární teorii protoplazmy“, již kupodivu pokládal za důležitou pro doložení názoru, že „osoba není než symbol obsahující obecnou ideu“, a pro vytváření „kolektivních myslí“ (srv. Ch. S. Peirce, *Collected Works*. VI. Ed. Ch. Hartshorne – P. Weiss. Cambridge, Mass., 1935, s. 270n.).

<sup>16</sup> F. Bacon, *Advancement of Learning*, II. In: Týž, *Works*. VI. Ed. J. Spedding – R. Ellis. Boston 1861, s. 276.

skleněná esence nebyla filosofickou naukou, nýbrž obrazem, který vzdělaní lidé vnímali za každou stránkou, již četli. Tato esence je skleněná – podobná zrcadlu – ze dvou důvodů: za prvé, bere na sebe nové formy, aniž by se měnila – ovšem intelektuální formy, nikoli smyslové jako v případě hmotných zrcadel; za druhé, zrcadla jsou vyrobena z látky, která je čistší, jemnější, křehčí a citlivější než většina ostatních.<sup>17</sup> Na rozdíl od sleziny, která spolu s dalšími, stejně hrubými a viditelnými orgány odpovídala za převážnou část našeho chování, naše skleněná esence byla čímsi, co sdílíme s anděly, ačkoli andělé roní slzy nad tím, že nechápeme její povahu. Pro intelektuály ze šestnáctého století měl nadpřirozený svět podobu odpovídající Platónovu světu idejí a náš kontakt s ním byl modelován po vzoru Platónovy metafory vidění.

Moc lidí dnes na platónské ideje nevěří a není ani mnoho těch, kteří by rozlišovali mezi smyslovou a rozumovou duší. Představa skleněné esence však s námi nadále zůstává, stejně jako Isabelin nárek nad tím, že ji nedokážeme uchopit. Pocit mravního selhání se mísí s rozhořčením, že nám filosofie – obor věnující se „nejvyšším věcem“ – nepomohla, abychom lépe pochopili svou vlastní přirozenost. Nadále panuje pocit, že tato přirozenost se nejzřetelněji projevuje v určitém druhu poznání, v poznávání nejvyšších a nejryzejších věcí: v matematice, filosofii samotné, v teoretické fyzice, ve všem, co nazírá univerzálie. Pokud bychom tvrdili, že univerzálie neexistují – že jsou *flatus vocis* –, ohrožovali bychom tím svou vlastní jedinečnost. Pokud bychom říkali, že mysl je totéž co mozek, pak bychom tím tvrdili, že vyměšujeme teorémy a symfonie stejně, jako naše slezina

<sup>17</sup> Srv. tamtéž, s. 242, kde Bacon tvrdí, že „duše je nejjednodušší substance“. Na podporu této teze cituje lucretiovskou pasáž z Vergilia: *purumque reliquit/aethereum sensum atque aurā simplicis ignem* (*Aeneida*, VI, 747). Představa, že duše musí být z nějaké speciální a velmi jemné látky, aby dokázala poznávat, sahá až k Anaxagorovi. Antika váhala mezi pojetím *voūc* jako naprosto netělesné entity nebo jako velmi zvláštní, velmi čisté látky. Toto kolísání bylo nevyhnutelné vzhledem k nemožnosti představit si něco, co není časoprostorové, a kvůli myšlence, že rozum se nutně podobá nečasoprostorovým idejím či pravdám, které chápe.

vyměšuje tmavé tekutiny. Profesionální filosofové se od těchto „primitivních obrazů“ se studem odvracejí, protože mají obrazy jiné, údajně méně primitivní, namalované v pozdním sedmnáctém století. Stále však panuje pocit, že povaha rozumu je „trvalý problém“ a že ten, kdo pochybuje o naší jedinečnosti, by měl studovat matematiku. *Θυμός*, který rozohňoval homérické hrdiny, *πνεῦμα* svatého Pavla či aktivní rozum Tomáše Akvinského jsou zajisté dosti odlišné pojmy; pro naše účely je však lze sloučit, tak jak to provedla Isabela, ve výrazu *skleněná esence*. Ve všech třech případech jde o cosi, co mrtvým tělům není vlastní a co je charakteristicky lidské. Schopnosti, které projevoval Achilles, nebyly stejné jako schopnosti Theaitéta, apoštolů nebo svatého Tomáše; „intelektuální esence“ scholastiků však zdědila dualistické představy, jež vystoupily na povrch mezi Homérem a Anaxagorou, dostaly kanonickou formu u Platóna, byly utlumeny Aristotelem a později (u svatého Pavla) se zapletly s novým a silně zásvětním náboženským kultem.<sup>18</sup> V obrazech „zrcadla“ u renesančních humanistů se stírají rozdíly mezi Homérem a Augustinem, Plótínem a Tomášem a vzniká tak vágní, leč neodbytný dualismus – opice a esence, o němž mají podle všeobecného mínění filosofové vědět, byť jen hrstka dokáže odhadnout, co by o něm mohli říci. Současná filosofie myslí má sklon spojovat

<sup>18</sup> Za vágním dualismem duše a těla, který je vlastní zdravému lidskému rozumu a který byl po ruce Descartovi, se nalézají též slovníky národních překladů bible. Máme-li nahlédnout, jak nové a „lokální“ je karteziánské rozlišení, měli bychom si povšimnout, že autoři bible nemají na mysli nic takového, jako je karteziánský rozdíl mezi „vědomím“ a „necitlivou hmotou“. Pokud jde o židovské koncepte a jejich vliv na svatého Pavla, viz R. B. Onians, *Origins of European Thought*, s. 480nn. V případě samotného svatého Pavla stojí za zmínku, že na rozdíl od moderních autorů filosofie myslí neztotožňuje tělo (*σῶμα*) s tím, co se pohybuje po smrti. Tím je *σάρξ* (maso), kdežto *σῶμα* je podle J. A. T. Robinsona „nejbližším protějškem našeho slova „osobnost““ (*The Body: A Study in Pauline Theology*. London 1952, s. 28); oproti tomu viz K. Campbell, *Body and Mind*. New York 1970, s. 2: „Pokud víš, kým jsi, je snadné říci, co je tvé tělo. To, co dávají do hrobu, když tě pohřbívají.“ Jak to vyjadřuje Robinson (s. 31n.), *σῶμα* a *σάρξ* nejsou různé části člověka, nýbrž vždy „celý člověk z různého pohledu“. Představa, že je člověk rozdělen na části, nebyla samozřejmě ani u filosofů po Platónovi; viz van Peursen, *Body, Soul, Spirit*, kap. 6. Pokud jde o nekarteziánské používání slov *σῶμα*, *σάρξ*, *ψυχή* a *πνεῦμα* u svatého Pavla, viz 1K 15,35–54.

tento vágní konglomerát – lidskou skleněnou esenci – s pokarteziánskými pojmy „vědomí“ a „uvědomění“. V následujícím oddílu se pokusím ukázat, jak moc se liší.

## 5. Schopnost existovat odděleně od těla

Do předchozího výkladu se přimísil argument pouze ve zmínce o tomistickém (a možná aristotelském) odvození „oddělitelného“, imateriálního charakteru *voῦς* z hylemorfické koncepce poznání, v níž poznání není přesnou *repräsentací* předmětu, nýbrž jde spíše o to, že se subjekt s předmětem *ztotožňuje*. Abychom nahlédli rozdíl mezi tímto argumentem a různými karteziánskými a dnešními argumenty pro dualismus, musíme pochopit, jak velmi se tyto dvě epistemologie liší. Obě zapadají do metafory zrcadla přírody. V Aristotelově koncepci však rozum není zrcadlem, na něž pohlíží vnitřní oko. Je zrcadlem a okem v jednom. *Samotný* obraz na sítnici je modelem „rozumu, jenž se stává vším“, kdežto v karteziánském modelu si rozum *prohlíží* entity podobné obrazům na sítnici. Substanciální formy žabovitosti a hvězdnosti vstupují přímo do aristotelského rozumu a jsou zde přesně tímž způsobem, jako jsou v žábách a hvězdách – *nikoli* způsobem, jímž se žáby a hvězdy odrážejí v zrcadlech. V Descartově koncepci – jež se stala základem „moderní“ epistemologie – se v „mysli“ nalézají *repräsentace*. Vnitřní oko pozoruje tyto repräsentace a doufá, že najde nějaký znak, který dosvědčí jejich věrnost. Zatímco ve starověku byl skepticismus věcí mravního postoje, stylem života, reakcí na nároky intelektuálních mód dané doby,<sup>19</sup> skepticismus ve stylu

<sup>19</sup> P. P. Hallie o řeckém skepticizmu hovoří jako o „eudaimonistické filosofii praktické moudrosti“, v níž „pochybnost není ani tak nástrojem k odstranění závoje smyslové zkušenosti, jako nástrojem k odstranění vědů, jež zatemňují lidský život a vedou člověka k nekonečným, hořkým konfliktům s jeho bližními“ (*Scepticism, Man and God*. Middletown, Conn., 1964, s. 7). Není jasné, jakou roli hrála v antickém skepticizmu koncepce závoje idejí, ale patrně spíše vedlejší, nikoli ústřední jako v lockovsko-berkeleyovsko-kantovské tradici. Podle Charlotte Stoughové (*Greek Scepticism*. Berkeley 1969, s. 24) Pyrrhón chápe *το φαινόμενον* jako „závěs mezi subjektem a objektem, který stíní pohledu na sku-

Descartovy První meditace znamená naprosto konkrétní, precizní, „profesionální“ otázku: Jak víme, že cokoli mentálního reprezentuje něco, co mentální není? Jak víme, zda je to, co vidí oko myslí, zrcadlo (byť i pokřivené, začarované zrcadlo), nebo závoj? Pojetí poznání jako vnitřní reprezentace nám připadá natolik přirozené, že Aristotelův model může působit zvláště, a karteziánský skepticismus (na rozdíl od pyrrhónského „praktického“ skepticismu) považujeme za součást „filosofického myšlení“ natolik, že žaseme nad tím, že se vůči němu Platón a Aristotelés nikdy přímo nevymezili. Pokud však nahlédneme, že oba modely – hylemorfický i reprezentační – jsou věci volby, možná pochopíme i to, že věci volby je rovněž odvozování dualismu myslí a těla z obou těchto modelů.

Wallace Matson v článku *Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?*<sup>20</sup> (*Proč není problém vztahu myslí a těla antický?*) pojmenoval zásadní moment, jímž se řecký přístup liší od způsobu, jak k oddělení myslí od těla přistupuje sedmnácté století:

„Řekům nechyběl pojem myslí, ba ani pojem myslí oddělitelné od těla. Dělicí čára mezi myslí a tělem však byla od Homéra po Aristotela vedena takovým způsobem (pokud vůbec), aby se procesy smyslového vnímání dostaly na stranu těla. To je jedním z důvodů, proč Řekové neznají problém vztahu myslí a těla. Dalším důvodem je to, že do řečtiny téměř nelze přeložit takové věty jako: Jaký je vztah smyslového vjemu k myslí (či k duši)? Obtíž spočívá v tom, jak najít ekvivalent „smyslového vjemu“ v tom

tečný svět“. Není však jasné, zda se τὸ φαivόμενον podobá lockovské ideji, jež neomylně (bez možnosti korekce) vyvstává před zrakem myslí a je ryze mentální jednoduše proto, že u ní není možný omyl. Koncepti souboru neomylně poznatelných mentálních entit se v antickém myšlení patrně nejvíce blíží stoická doktrína o καταληπτικῇ φαντασίᾳ (srv. Ch. Stough, *Greek Scepticism*, s. 38–40), avšak tato φαντασία je chápána jako reprezentace přesně odpovídající svému objektu, a proto si vynucující souhlas, což je stěžl Lockovo pojetí. Viz též J. B. Gould, *Being, the World and Appearance in Early Stoicism and Some Other Greek Philosophers. Review of Metaphysics* 27, 1974, s. 261–288, zejm. s. 277nn.

<sup>20</sup> W. Matson, *Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?* In: *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. Ed. P. Feysabend – G. Maxwell. Minneapolis 1966, s. 92–102.

smyslu, který mu přisoudili filosofové. [...] „Smyslový vjem“ byl do filosofie zaveden právě proto, aby bylo možné hovořit o vědomých stavech, aniž bychom určili povahu, nebo dokonce existenci vnějších podnětů.“<sup>21</sup>

Matsonovu argumentaci lze shrnout tak, že v řečtině neexistuje způsob, jak oddělit „vědomé stavy“ či „stavy vědomí“ – události vnitřního života – od událostí ve „vnějším světě“. Descartes ovšem použil „myšlení“ k tomu, aby postihlo pochybování, chápání, tvrzení, popírání, chtění, odmítání, představování i pociťování, přičemž tvrdil, že dokonce i když sním o tom, že vidím oheň, „je to pociťovaný vjem, a v tomto přesném smyslu tudíž nejde o nic jiného než o myšlení“.<sup>22</sup> Jakmile Descartes zavedl tento

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 101. Autor dokazuje, že ani αἰσθησις, ani αἰσθημα nedokáže poskytnout ekvivalent „smyslového vjemu“. Svůdnou možností je φάντασμα, ale ani překlad tohoto Aristotelova pojmu jako „mentálního obrazu“ není mimo veškeré podezření a bolest určitě nelze označit za φάντασμα. K problému interpretace Tomášova pojmu phantasma viz A. Kenny, *Intellect and Imagination in St. Thomas*. In: *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Ed. A. Kenny. Garden City, N. Y., 1969, s. 293n. Matsonova teze uvedená v poslední citované větě je podpořena Reidovým výkladem pojmu „smyslového vjemu“, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, reprint s úvodem B. Brodyho. Cambridge, Mass., 1969, s. 249 (a esej II, passim).

<sup>22</sup> Ve Druhé meditaci Descartes definuje „věc myslící“ jako „mysl čili duch čili chápavost čili rozum“ (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*) a rychle přechází k otázce: „Věc myslící. Co to je? Inu, věc pochybující, chápající, tvrdící, popírající, chtějící, nechťející, jakož i představující si a smyslově vnímající...“ (kurziva R. R.; „*Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens...*“); poté pokračuje pasáží citovanou výše (*hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare*). Všechny tři texty se nacházejí na s. 184–186 v *Oeuvres philosophiques*. II. Ed. F. Alquié. Paris 1967 [český překl.: *Meditace o první filosofii*. Přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil. Praha 2003, s. 30n.]. Viz též *Principy*, I,9: „Jménem ‚myšlení‘ chápu vše to, co se v nás vědomých děje tak, že jsme si toho vědomi [*tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes*]. A tedy nejen chápání, chtění a představování, ale též smyslové vnímání [*sentir*] je zde totéž, co myšlení“ (*Oeuvres philosophiques*. III, s. 95; citováno podle R. Descartes, *Principy filosofie*. Přel. P. Glombíček a T. Marvan. Praha 1998, s. 17). Pokud jde o překlad *res cogitans* jako „vědomí“, viz R. McRae, *Descartes' Definition of Thought*. In: *Cartesian Studies*. Ed. R. J. Butler. Oxford 1972, s. 55–70.

modus vyjadřování, Locke mohl užít slova „idea“ takovým způsobem, pro který bychom nenašli žádný řecký ekvivalent: k označení „všeho toho, co je objektem rozumu, když člověk myslí“, případně „každého bezprostředního objektu myslí při myšlení“.<sup>23</sup> Jak uvádí Kenny, moderní používání slova *idea* pochází prostřednictvím Locka od Descarta, přičemž „Descartes mu vědomě dal novým smysl [...], šlo o nové východisko, kdy se *idea* začala systematicky používat k označení obsahů lidské mysli“.<sup>24</sup> Důležitější ovšem je, že v řečtině ani ve středověkých tradi-

<sup>23</sup> První citace pochází z knihy *An Essay Concerning Human Understanding*, I, i, 8 [citováno podle J. Locke, *Esej o lidském rozumu*. Přel. A. Dokulilová. Praha 1984, s. 42], druhá je z textu *Second Letter to the Bishop of Worcester*. Bezprostřednost jakožto znak mentálního (přičemž kritériem bezprostřednosti je nekorigovatelnost) se stala nezpochybnovaným filosofickým předpokladem právě na základě podobných pasáží. Jak tomu ve filosofii často bývá, z neologického použití slova se stal příznak pochopení „typicky filosofických“ témat a otázek. Tak například Hume, *Treatise*, I, iv, ii, píše: „Všechny závěry, které zde uvádějí prostí lidé, jsou přesným opakem závěrů, jež dokládá filosofie. Filosofie nám totiž říká, že myslí se jeví jedině vjemy, které na ní závisejí a do nichž mysl zasahuje; prostí lidé však směřují vjemy a předměty a připisují svébytnou trvalou existenci právě tomu, co cítíme a vidíme.“ Jonathan Bennett poznamenává, že „Lockovo myšlení ovládá snaha používat termín ‚idea‘ jako klíčový pojem při výkladu vnímání i významu – užívat tedy ‚ideu‘ takovým způsobem, aby zahrnovala jak smyslová data, tak pojmy“, a tvrdí, že „v tom spočívá jeho osudový omyl, který sdílí s Berkeleyem a Humeem, jakož i s ostatními představiteli empiristické tradice, kteří příliš sblížují smyslové s rozumovým“ (J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford 1971, s. 25). Tento omyl však sahá až k Descartovi a je přítomen rovněž v racionalistické tradici. Patří k tomu, co Wilfrid Sellars označuje za „rámeček danosti“, který obě tradice sdílejí a který byl odjakživa terčem myslitelů ovlivněných Hegelem. Srv. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*. London – New York 1963, s. 127 a 155n. Předzvěst Sellarsových a Bennetových námitek najdeme u H. A. Pricharda a ještě dříve u T. H. Greena, jehož náhled stručně rozebírám ve druhém oddílu třetí kapitoly.

<sup>24</sup> A. Kenny, *Descartes on Ideas*. In: *Descartes: A Collection of Critical Essays*. Ed. W. Doney. Garden City, N. Y., 1967, s. 226. Viz Descartovu definici „pensée“ jako „tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant“ [„vše to, co v nás je tak, že jsme si toho bezprostředně vědomi“] a „idée“ jako „cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ses mêmes pensées“ [„tu formu jakékoli myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si právě též myšlenky vědom“] (*Oeuvres philosophiques*, II, s. 586; český překl. s. 138). John Yolton však s Kennym nesouhlasí (a nesouhlasí tedy ani s Alquiém a s ostatními kome-

ních neexistoval termín, a to ani filosofický termín, který by měl stejný rozsah jako Descartova a Lockova „idea“. A neexistovala tu ani koncepce lidské mysli jakožto vnitřního prostoru, v němž před jednotlivým okem mysli probíhají jak bolesti, tak jasné a rozlišené ideje. Samozřejmě existovaly pojmy vnitřních myšlenek, rozhodování *in foro interno* apod.<sup>25</sup> Novinkou však bylo pojetí individuálního vnitřního prostoru, v němž se předmětem kvazipozorování staly tělesné a smyslové vjemy („zmatené ideje smyslů a představivosti“, řečeno descartovským slovníkem), matematické pravdy, morální pravidla, idea Boha, depresivní nálady a vše ostatní, co dnes označujeme jako „mentální“. V různých fázích starověkého a středověkého myšlení se setkáváme s náznaky této představy vnitřní arény s vnitřním pozorovatelem, nikdy však nevydržely dostatečně dlouho, aby se staly bází celé problematiky.<sup>26</sup> Avšak sedmnácté století vzalo tuto představu dost

tátory, kteří – stejně jako já – zastávají tradiční výkladovou linii, podle níž Descartova nauka o reprezentujícím vjemu znamenala ostrý a možná neblahý rozchod se scholastickou tradicí přímého realismu). V článku *Ideas and Knowledge in Seventeenth-Century Philosophy*. *Journal of the History of Philosophy* 13, 1975, s. 145–165, Yolton cituje Descartovu charakterizaci „idée“ jako „une manière ou façon de penser“ [„modus či způsob myšlení“] ze Třetí meditace (*Oeuvres philosophiques*, II, s. 439) coby doklad toho, že Descartes zastával „aktivou“ teorii idejí, slučitelnou se scholastickým přímým realismem. Na tomto místě i v jiných svých pracích se Yolton snaží ukázat, že obvyklý příběh (s nímž pracuji například Étienne Gilson či J. H. Randall), podle něhož se epistemologický skepticismus vyvinul z Descartovy a Lockovy teorie reprezentujícího vjemu, je možná naivní. Podobný názor zastává Brian O’Neil v knize *Epistemological Direct Realism in Descartes’ Philosophy*. Albuquerque, N. M., 1974, s. 96n.: „Descartův dlouhodobý boj spočíval v tom, že se snažil zachovat a usouvztažnit teorii *esse objectivum* a nauku o jednoduchých přirozenostech.“ O’Neil souhlasí s Jeanem Wahllem, podle něhož Descartes „ait exprimé les deux conceptions fondamentales et antinomiques du réalisme“ [„formuloval tyto dvě zásadní a odporující si koncepce realismu“] – jedna z nich se zakládá na určité formě tomismu, druhá vychází z jakési koncepce závoje idejí, z nichž některé ručí za svou vlastní reprezentační přesnost. Pokud by byla Yoltonova revizionistická interpretace Locka a Descarta správná, museli bychom dále pátrat v dějinách, abychom zjistili, jak vzniklo to, co dnes známe jako epistemologickou problematiku vytvořenou Descartem. Na tomto místě ovšem následuji obvyklejší pojetí Kennyho.

<sup>25</sup> Viz například Platón, *Sofisté*, 263e.

<sup>26</sup> M. J. Adler (*Difference of Man*, s. 217n.) souhlasí s Matsonem, že „v rámci aris-

vážně na to, aby mohlo představit problém závoje idejí, problém, který z epistemologie udělal ústřední obor filosofie.

Jakmile Descartes vynalezl onen „přesný smysl“ „pocit'ování“, podle kterého to není „nic jiného než myšlení“, začíná se ztrácet kontakt s aristotelským rozlišením mezi rozumem jako chápáním univerzálií a živoucím tělem, jež se stará o smyslové vjemy a pohyby. Bylo zapotřebí *nového* rozlišení mysli a těla – onoho rozlišení, které označujeme jako rozdíl „mezi vědomím a tím, co vědomím není“. Nejde o rozdíl mezi lidskými mohutnostmi, nýbrž o rozdíl mezi dvěma řadami událostí, kde mnohé události v jedné řadě sdílejí mnoho rysů s událostmi v řadě druhé,

tolské metafyziky a psychologie není pro problém vztahu mysli a těla místo“, tvrdí však, že „například Platón by Descartovi rozuměl mnohem lépe než Aristotelés, zejména v případě karteziánského rozdělení mysli a těla na existenciálně odlišné substance a v případě karteziánské koncepcie mysli nezávislé na těle“. Mám ovšem jisté pochybnosti, že v tomto bodě existuje mezi Platónem a Aristotelem skutečný rozdíl; Matsonova teze platí stejně dobře pro oba. Na druhou stranu nutno uznat, že Gilson má v něčem pravdu, když uvádí, že Descartes oživil právě ty prvky augustiniánské tradice, které Tomáš s pomocí Aristotela kritizoval. Zdá se tedy, že coleridgeovská volba mezi Platónem a Aristotelem zůstává relevantní. U Augustina nadto najdeme pasáže pozoruhodně připomínající teze obvykle citované z Descarta kvůli tomu, aby se ukázala originalita Descartovy koncepcie „myšlení“, k němuž patří jak smysly, tak rozum. Gareth Matthews (*Consciousness and Life. Philosophy* 52, 1977, s. 13–26) cituje markantní příklad z *Contra academicos*, III, 11, 26, a připojuje komentář: „Představa, že lidské bytosti mají [...] jak ‚vnitřek‘, tak ‚vnějšek‘, je natolik běžná, natolik náležitá (jak se zdá) ke zdravému lidskému rozumu, že si jen stěží dokážeme uvědomit, jak je moderní. Abychom ocenili její modernost, musíme zapátrat po dřívějších formulacích, než jsou descartovské. Zajímavé anticipace nacházíme u Augustina, nikoli však dříve, jakož ani v období mezi Augustinem a Descartem“ (s. 25). Matthewsovu poznámku (stejně jako Matsonovu) považují za užitečný korektiv teze, že když Ryle zpochybnil koncepci ducha ve stroji, napadl tím základní lidskou intuici, a nikoli pouze karteziánskou idiosynkrazii. Tvrdí to například S. Hampshire, *Critical Study of The Concept of Mind. Mind* 59, 1950, s. 237–255, zejm. odd. 2. Hampshireova kritika je naopak posilována možností (kterou v našem osobním rozhovoru nadhodil Michael Frede), že zdánlivá novost karteziánských nauk o reprezentujícím vjemu a o „vnitřním prostoru“ lidských bytostí slábne také tehdy, jestliže čteme helénistickou filosofii a doceňujeme roli stoiků v renesančním myšlení. Pokud má Frede pravdu – a zejména pokud má pravdu i Yolton v otázkách rozebíraných výše –, pak v dějinách filosofické tematizace uvedených problémů existuje daleko více souvislostí, než se může zdát na základě příběhu, který tu vyprávím a který si vypůjčuji z historiografické tradice Gilsona a Randalla.

avšak přesto se tyto řady *toto caelo* liší, protože v jednom případě jde o události v rozprostraněné, kdežto ve druhém případě v nerozprostraněné substanci. Jde spíše o rozdíl mezi dvěma světy, nikoli o rozdíl mezi dvěma stránkami, nebo dokonce částmi lidské bytosti. „Ideální svět“ filosofů, jako byl Royce, zdědil věhlas a mystérium renesanční skleněné esence, byl však soběstačný takovým způsobem, který by v případě části člověka nebyl možný.<sup>27</sup> Snaha ukázat, že mysl si lze představit bez těla, tudíž znamenala naprosto jiný úkol než v případě tradice pocházející od Aristotela. Mohutnost, která pojímala univerzálie, aniž by je ztělesňovala v látce, byla u Aristotela „oddělitelná“ a bylo těžké říci (bez mimo-filosofické pomoci, například ze strany křesťanství), zda ji máme chápat jako zvláštní sílu těla, jako oddělenou substanci patřící ke každému dospělému lidskému tělu nebo snad jako jedinou substanci sdílenou všemi lidmi i anděly, kteří kdy budou existovat. Aristotelés kolísal mezi první a druhou variantou, přičemž druhá byla přitažlivá díky tomu, že skýtala možnost přežít vlastní smrt. Sředověká filosofie kolísalala mezi druhou a třetí variantou. V žádné z těchto diskusí však nešlo o přežití „vědomí“, nýbrž o nezníčitelnost *rozumu*.<sup>28</sup> Jakmile už mysl není synonymem ro-

<sup>27</sup> Viz Royceův popis karteziánského subjektivismu jako „znovuobjevení vnitřního života“ (název třetí kapitoly jeho knihy *The Spirit of Modern Philosophy*. New York, 1892). Podle Royce tento objev otevírá cestu náhledu, že skutečný svět musí být „mentální“ (tento závěr Royce vítězoslavně vyvodí v jedenácté kapitole). Viz také první kapitolu Lovejoyovy *The Revolt Against Dualism*. La Salle, Ill., 1930. Navzdory autorům, kteří by Descarta chtěli sesadit z trůnu, Lovejoy trvá na tom, že závoj idejí představuje problém pro všechny lidi, kteří sdílejí „základní a nejevšeobecnější lidské přesvědčení, nevývratný realismus, podle něhož člověk pobývá uprostřed skutečnosti, jež nejsou jím samým ani pouhými jeho úslužnými stíny, uprostřed světa, který překračuje úzké hranice jeho vlastní pomíjivé bytosti, zároveň však jaksí dokáže překročit tyto hranice a zahrnout vnější jsoucna do svého vlastního života, aniž by zrušil jejich transcendenci“ (s. 14). Aristotelovi, Tomáši Akvinskému, Deweymu či Austinovi by tento „realismus“ připadal stejně umělý a vykonstruovaný jako Royceův idealismus.

<sup>28</sup> Augustin zahajuje své pojednání *De immortalitate animae* (*O nesmrtnosti duše*) argumentem, který považuje za nejjednodušší a nejpřesvědčivější ze všech: duše je nesmrtelná, protože je subjektem (tzn. sídlem) vědy, která je věčná. Například ve druhé kapitole píše: „Lidské tělo je proměnlivé, rozum je neměnný. Vše, co není vždy ve stejném stavu, je totiž proměnlivé, ale že dvě a dvě jsou

zumu, musí se stát charakteristickým rysem mysli něco jiného než chápání univerzálních pravd.

Pokud u Descarta hledáme společný faktor, který bolesti, sny, paměťové obrazy, pravdivé i halucinatorní vjemy sdílejí s pojmy Boha, čísla či nejzazších konstitutivních prvků látky (a se soudy o nich), žádnou explicitní doktrínu nenajdeme. Descartes říká, že jasně chápeme rozdíl mezi tím, co je rozprostraněné, a tím, co

čtyři, je vždy totéž. [...] Tento způsob myšlení je tedy neměnný. Takže rozum je neměnný“ (II,2). Od Platónova *Faidóna* až do sedmnáctého století filosofický argument dokazující nesmrtnost vždy kroužil kolem naší schopnosti dělat to, co zvířata nedovedou: poznávat neměnné pravdy, nikoli jen jednotlivá fakta. Dokonce i Descartes, ačkoli otevřel stavidla naprosto novému pojetí rozdílu mezi myslí a tělem, měl tendenci opět zaujmout standardní stanovisko a tvrdit, že tělo zodpovídá za veškeré jednání, které sdílíme se zvířaty, například za útek před nebezpečím. Tak v Odpovědi na Čtvrté námitky píše, že k reflexivnímu jednání dochází „bez pomoci mysli“ a že to není o nic záračnější než to, „že světlo odražené od vlčího těla do očí ovce má [...] sílu pohnout ji k útěku“ (Oeuvres philosophiques. II, s. 671; český překl. s. 199). Descartovo pojetí pocitování jako jistého druhu myšlení však nutně vede k paradoxní tezi (k níž by Aristotelés ani Augustin neměli žádný důvod), že pocit zděšení, jenž provází náš útek, ovce vůbec nezakouší. Viz Descartův argument v dopise Henrymu Morovi ze dne 5. února 1649 (Oeuvres philosophiques. III, s. 885). V podobných pasážích se jasně ukazuje dvojznačnost „myšlení“, které kolísá mezi „uvažováním“ a „vědomím“. Descartes se neobejde bez prvního významu, jestliže nemá dospět k paradoxu a zachovat spojení s tradicí, druhý význam však potřebuje k tomu, aby zavedl dualismus rozprostraněné a nerozprostraněné substance. Přehled relevantních karteziánských textů a kvalitní výklad vlivu Descartova pojetí na pozdější filosofii předkládá N. Malcolm, Thoughtless Brutes. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46, 1973, s. 5–20. Malcolm se ovšem domnívá, že na mou otázku, proč Descartes sloučil bolesti a myšlenky do jedné a téže substance, lze odpovědět tezí, podle níž společným rysem představování, chtění, smyslového vnímání, pocitování atd. je skutečnost, že tu vždy „existuje předmět vědomí“ (N. Malcolm, Descartes's Proof That His Essence Is Thinking. In: *Descartes: A Collection of Critical Essays*, s. 317, pozn.). Jinak řečeno, podle Malcolma intencionalita dokáže sjednotit všechny věci, jež Descartes sloučil pod *cogitatio a pensée*. Nemyslím si, že to platí pro bolesti. Každopádně se zde spojuje skutečná intencionalita jazykových reprezentací a pseudointencionalita (jak to nazývá Sellars) smyslových vjemů, které Tomáš Akvinský odděloval. Právě toto Descartovo sloučení si žádá vysvětlení. Můžeme to vyjádřit i jinak: bylo by zapotřebí vysvětlit původ představy „uvědomění“ v obratu „předmět uvědomění“. K rozdílu mezi skutečnou intencionalitou a pseudointencionalitou viz W. Sellars, Being and Being Known. In: Týž, *Science, Perception and Reality*.

je nerozprostraněné, a tak tomu skutečně je (v tomtéž triviálním smyslu, jako si lze nárokovat jasné chápání rozdílu mezi konečným a nekonečným), nijak nám to však nepomáhá v případech mezních případů (smyslové pojmání jednotlivin), na nichž tu, shodou okolností, především záleží. Právě status „zmatených idejí smyslů a představivosti“ totiž vytváří rozdíl mezi myslí jako rozumem a myslí jako vědomím.

Na otázku, jaký společný faktor tu Descartes objevil, bych odpověděl, že jde o „nepochybnost“, tj. skutečnost, že bolesti, stejně jako myšlenky a většina přesvědčení mají takový charakter, že subjekt nemůže pochybovat o tom, že je má, zatímco lze pochybovat o všem, co je fyzické. Pokud odpovíme tímto způsobem, lze nahlédnout, že „Descartovo znovuobjevení vnitřního života“, jak tomu říká Royce, je objevem pravé povahy vědomí: že zde neexistuje rozdíl mezi jevem a realitou, zatímco všude jinde tento rozdíl panuje. Tato odpověď je problematická tím, že sám Descartes ji nikde výslovně neuvádí. Na její ospravedlnění lze uvést alespoň tolik, že *něco* musí vysvětlovat, proč Descartes opět sloučil různé položky, které Aristotelés a Tomáš Akvinský oddělili, že patrně neexistuje nic jiného, čím bychom to vysvětlili, a že nepochybnost byla tak blízká srdci autora První meditace, že působí jako přirozený motiv jeho pojmové revoluce.

Margaret Wilsonová upozornila na to, že u Descarta najdeme argument dokazující dualismus mysli a těla (výše načrtnutý dualismus revizionistického typu), který je prostým „argumentem z pochybnosti“. Tento argument zní, že pokud můžeme pochybovat o existenci určité věci, pak tato věc nemůže být, podle Leibnizova zákona, totožná s takovou věcí, o jejíž existenci pochybovat nemůžeme. Jak píše Wilsonová, tento argument je „všeobecně považován za chybný“.<sup>29</sup> Je chybný přinejmenším proto, že Leibnizův zákon neplatí pro intencionální vlastnosti. Avšak, pokračuje Wilsonová, argument pro dualismus, který

<sup>29</sup> Viz M. Wilson, Descartes: the Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness. *Noûs* 10, 1976, s. 7n. Velmi děkuji autorce za pozorné přečtení a podnětný komentář ke konceptu této kapitoly.

známe ze Šesté meditace, *není* tímto chybným argumentem. Místo toho se opírá o pojem „úplné věci“ (který je patrně totéž co pojem „substance“ v tom smyslu, jež Descartes připisuje pouze třem substancím: myšlení, rozprostraněnosti a Bohu). Klíčová premisa zní: „Dokážu jasně a rozlišeně pochopit, že něco může být úplnou věcí, má-li to vlastnost  $\chi$  (psychologická vlastnost), i když to nemá vlastnost  $\psi$  (fyzická vlastnost).“<sup>30</sup>

Podle mého názoru je autorčina analýza správná a Wilsonová má pravdu také v tom, že tento argument jako celek „není o nic lepší než distinkce mezi jasnými a rozlišenými vjemy a „obyčejnými“ vjemy“, v jejímž případě vyjadřuje pochybnost, zda „nedávné odvolávky na intuici ze strany esencialistů“ stojí na lepším základě.<sup>31</sup> Myslím si však, že tato analýza vyvolává principiální otázku, jakým způsobem dokázal Descartes sám sebe přesvědčit, že něco, co obsahuje jak bolesti, tak matematické vědění, je „úplnou věcí“, a nikoli spíše dvěma věcmi. Tento problém lze redukovat na otázku, jak Descartes dokázal dát slovu „*penser*“ rozšířený smysl „vědomí“ a zároveň je vnímat jako označení nezávislé substance (podobně jako výrazy *voûç* a *intellectus* zdomácněly coby jména nezávislé substance). Jak jsem již uvedl, podle mého názoru představují „esencialistické intuice“ a „jasné a rozlišené vjemy“ poukazy na jazykové návyky, které do jazyka pevně zasadili naši předchůdci. Je tedy zapotřebí vysvětlit, jak Descartes dokázal sám sebe přesvědčit, že jeho „přerozdělení“ je „intuitivní“.

Přestože je „argument z pochybnosti“ patrně neplatný, je po mém soudu příkladem onoho „hledání nesprávných důvodů pro to, čemu instinktivně věříme“, který se může stát klíčem k instinktům, jež ve skutečnosti stojí za naším přesvědčením. Klíčem je podle mého názoru domněnka, že nepochybně poznáné matematické pravdy (jakmile jsme provedli jejich důkaz a vnímáme je jasně a rozlišeně v jakési „fenomenální“ živosti a nediskurzivitě) a nepochybné momentální stavy vědomí mají

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>31</sup> Tamtéž.

něco společné: něco, díky čemu je lze zahrnout do jedné substance. Descartes píše:

„Co se pak týče idejí, pokud je beru samy o sobě a nevztahuji je k něčemu jinému, nemohou být ve vlastním smyslu nepravdivé, neboť ať už bych si představil kozu nebo chiméru, nebude to, že si představuji jedno, méně pravda než to, že si představuji druhé.“<sup>32</sup>

A v souvislosti s imaginárními postavami, které vytvořili malíři, Descartes píše, že

„... kdyby snad vymysleli něco natolik nového, že by dosud nikdo nespáčil vůbec nic podobného, a bylo by to tudíž zcela vybájené a nepravdivé, přesto by přinejmenším barvy, z nichž by to poskládali, jistě musely být pravdivé. Obdobným úsudkem, jakkoli i to všeobecné [*generalia*], oči, hlava, ruce a podobně, může být imaginární, je třeba přiznat, že přesto nutně musí být pravdivé alespoň něco jiného, ještě jednoduššího a obecnějšího [*quaedam aduc magis simplicia et universalia*], z čeho se jako z pravdivých barev skládají všechny jak pravdivé, tak nepravdivé představy věcí [*rerum imagines*] v našem myšlení [*quae in cogitatione nostra sunt*].“<sup>33</sup>

Domnívám se, že Descartes v těchto pasážích neurčitě pracuje s podobností mezi „jednoduchými přirozenostmi“, jež známe z matematické fyziky (snad je lze ztotožnit se zmíněnými *quaedam simplicia et universalia*), a samotnými barvami. Podle Descartova oficiálního, galileovského metafyzického pojetí jsou barvy sekundární kvality, které je možné rozebrat na jednoduché prvky, z epistemologického hlediska se však zdá, že jim stejně jako bolesti přísluší tatáž primitivní nevyhnutelnost jako samotným jednoduchým přirozenostem. Descartes nemůže tuto analogii výslovně provést, aniž by vykročil na cestu k lockovskému

<sup>32</sup> R. Descartes, Meditation III. In: Týž, *Oeuvres philosophiques*. II, s. 193 [citováno podle R. Descartes, *Méditace o první filosofii*, s. 37].

<sup>33</sup> R. Descartes, Meditation I. In: Tamtéž, s. 179 [český překl. s. 24].



empirismu. A nemůže se jí ani vzdát, nechce-li upadnout zpět do starého aristotelského rozlišení mezi smyslovými a rozumovými dušemi. Tím by se vrátila celá předgalileovská metafyzika, jíž se Descartes snaží vyhnout, nemluvě o tom, že je nekonečně obtížné skloubit hylemorfickou epistemologii s explanační silou galileovské mechaniky.<sup>34</sup> Podle mého názoru Descartes v této obtížné situaci provádí většinu práce na proměně pojmu „myslí“ pod rukou: nepředkládá výslovný argument, dělá verbální manévry, jimiž jemně přeskupuje půdu, trochu jinak v každé pasáži, v níž se rozlišení mysli a těla dostává do centra pozornosti.<sup>35</sup>

Pokud je pravdou, že Descartova špatně vyargumentovaná předtucha, která mu umožnila vnímat bolesti a myšlenky jako mody jedné a téže substance, byla tušením, že jejich společným rysem (jímž se liší od čehokoli fyzického) je nepochybnost, pak lze nahlédnout, že nepochybnost pro něj již není znamením věčnosti, nýbrž rys čehosí, pro co Řekové neměli jméno: vědomí. Zatímco dřívější filosofové víceméně následovali Platóna v přesvědčení, že s jistotou lze poznat pouze to, co je věčné, Descartes nahradil „nepochybnost“ coby znamením věčných pravd „jasným a rozlišeným vjemem“, tj. poznáním prostým zmatku, jehož se dosahuje analýzou. *Nepochybnost se tak mohla stát kritériem mentálního.* Ačkoli totiž myšlenka, že cítím bolest, není jasným

<sup>34</sup> Viz následující poznámku A. G. A. Balze: „Descartes by podle mého názoru chtěl tvrdit, že pouze intelekt je věc myslící, nerozprostraněná duševní substance, zatímco představování, smyslové vnímání a pocitování by připsal tělu. Pokud však bolest způsobená nožem není vlastností nože jakožto konstelace modů látky, nemůže být vlastností konstelace modů látky, jíž je lidské tělo. Bolest i všechny ostatní součásti naší bezprostřední zkušenosti je proto nutné připsat duševní substanci“ (Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Mourant. *Journal of Philosophy* 54, 1957, s. 387).

<sup>35</sup> Tyto nevědomé kejkle jsou v případě muže s Descartovou smělou představivostí spíše důvodem k vděčnosti než k výtce. Žádný velký filosof se jim nevyhnul a žádná intelektuální revoluce by bez nich neuspěla. Řečeno „kuhnovskou“ terminologií: neuspěje žádná revoluce používající slovník souměřitelný se starým; nikdo tudíž nevyhraje na základě argumentů, které jednoznačným způsobem používají pojmy tradičního vědění. Špatné argumenty pro brilantní předtuchy nutné předcházejí normalizaci nového slovníku, jenž tyto předtuchy ztělesní. Nový slovník umožňuje lepší argumenty, třebaže oběti revoluce je vždy budou zpochybňovat.

a rozlišeným vjemem, nelze o ní pochybovat o nic víc než o tom, že existují. Zatímco kvůli Platónovi a tradici splynuly hranice mezi konfuzí a jasností, pochybností a nepochybností, myslí a tělem, Descartes tyto hranice znovu přeskupil. Výsledkem je, že od Descarta musíme rozlišovat mezi specifickým metafyzickým důvodem jistoty našich vnitřních stavů („nic není myslí bližší než ona sama“) a epistemologickými důvody, na nichž se zakládá naše jistota vztahující se k čemukoliv jinému. Právě z tohoto důvodu začal empirismus vytlačovat racionalismus ve chvíli, kdy bylo toto rozlišení provedeno jasně a spolu s tím se rozplynula Descartova záměna jistoty, že něco existuje, s jistotou o jeho povaze. Jistota, že náš pojem „bolestivé“ či „modré“ označuje cosi reálného, totiž překonává naši jistotu, že máme jasný a rozlišený vjem takových jednoduchých přirozeností, jako je „substance“, „myšlení“ či „pohyb“. S lockovským empirismem se paradigmatem filosofie stala fundacionalistická epistemologie.<sup>36</sup>

Sám Descartes se neustále snažil jednou rukou přidržovat standardních platónských a scholastických distinkcí, a zároveň je druhou rukou dekonstruovat. Jsme proto svědky toho, jak v polemice s Hobbesem<sup>37</sup> užívá šišinku mozkovou k tomu, aby obnovil

<sup>36</sup> Objev možnosti empiristického fundacionalismu souvisí s tím, co Ian Hacking popsal v knize *The Emergence of Probability* (Cambridge 1975) jako vynález pojmu „evidence“ v moderním smyslu: pojmu, který byl nezbytným předpokladem fundacionalistických projektů, tím spíše pak empirismu. Tento vynález a výsledný triumf empirismu souvisel s rozlišením mezi vysokými a nízkými vědami (srv. I. Hacking, *The Emergence of Probability*, s. 35, a T. S. Kuhn, *The Essential Tension*. Chicago 1978, kap. 3). Kompletnější výklad těchto karteziánských posunů by ukázal, jak spolu tato témata souvisejí.

<sup>37</sup> Viz Descartovo tvrzení v Odpovědích na Třetí námítky, že Hobbes zaměřuje to, čemu lze oprávněně říkat ideje, s „les images des choses matérielles depeinte en la fantasie corporelle“ [„představy materiálních věcí zobrazené v tělesné fantazii“], přičemž touto fantazií je šišinka mozková (*Oeuvres philosophiques*. II, s. 611; český překl. s. 156). Na základě podobných pasáží proto Margaret Wilsonová v článku Cartesian Dualism (in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*. Ed. M. Hooker. Baltimore 1978) píše, že bychom měli být obezřetní, pokud chceme Descartovi připsávat názor, že „jasně a rozlišeně vnímáme své vjemy odděleně od jakéhokoli fyzického stavu či události“. Jistěže je obezřetnost na místě, to však neznamená, že lze uvést do souladu Descartovo popření této teze s konvenčnějšími dualistickými pasážemi v Meditacích. (Esej M. Wilsonové přináší

rozdíl mezi smyslovou a intelektuální duší, a že ji využívá ještě jednou, aby ve *Vášních duše* oživil standardní paulinské spojení vášní s tělem. Této přetvářce se vysmál například Spinoza, který jasně viděl, že zmatená, ovšem ryze mentální idea dokáže všechno, co dokážou živočišní duchové nebo „la fantasie corporelle“.<sup>38</sup> Jakmile tito karteziáni druhé generace, kteří vnímali samotného Descarta jako autora jednou nohou stále vězícího ve scholastickém bahně, očistili a „normalizovali“ karteziánskou nauku, objevila se plnohodnotná verze „ideje, ideje“, ona verze, jež Berkeleymu umožnila pojmout rozprostraněnou substanci jako hypotézu, kterou nepotřebujeme. Taková myšlenka by nikdy nepřišla na mysl předkateziánskému biskupovi, který bojoval spíše s tělesností než s intelektuální konfuzí. S touto plnohodnotnou „idejí, ideje“ vyvstala možnost filosofie jakožto oboru, který se soustřeďuje především kolem epistemologie, a nikoli kolem Boha a mravnosti.<sup>39</sup> Ani pro samotného Descarta nebyla otázka vztahu mezi tělem a duší něčím, čemu by se měla věnovat

rovněž užitečný poukaz, že samotný Descartes na rozdíl od Gassendiho, Hobbese a Spinozy nevěřil v psychofyzický paralelismus, a přijal proto názor, že v mysli operují nefyzické síly, kvůli nimž není možné fyziologicky předvídat myšlenky.)

<sup>38</sup> Viz B. Spinoza, *Etika*, první a poslední paragraf třetí části a rozbor živočišných duchů v předmluvě k páté části.

<sup>39</sup> Proti této plnohodnotné „ideji, ideje“ (již Hume blahovolně předpokládal v pasáži citované výše) zoufale bojoval Reid. V tomto boji jej přešel Arnauld a v pozdějších staletích v něm pokračovali T. H. Green a John Austin. John Yolton mě upozornil na pasáž v Arnauldově *Des vraies et des fausses idées* (*Oeuvres*, Sv. 39, Paris – Lausanne, 1780, s. 190), pracující s obrazem zrcadla (který sahá zpět až k Platónovi, *Ústava*, 510a), v němž se snažím vystopovat prvotní hřích epistemologie: „Jelikož všichni lidé byli nejprve dětmi a jelikož tehdy byli zaměstnání jenom svým tělem a věcmi, s nimiž se střetávaly jejich smysly, prožili značný čas, aniž by poznali jiný pohled (*vue*) než tělesný, který připisují svým očím. Nevyhnutelně museli zaznamenat dvě skutečnosti. Za prvé tu, že máme-li nějaký předmět vidět, musí být před našima očima. Tuto skutečnost nazývají přítomností (*présence*), a považují proto přítomnost předmětu za nezbytnou pro vidění. Za druhé postřehli fakt, že někdy vidíme viditelné věci v zrcadlech či ve vodě nebo v jiných věcech, které je představují. Proto si mylně myslí, že nevidí věci samy, ale pouze jejich obrazy.“ Srv. Austinovy úvahy o tom, jak „filosofové používají obrat „přímo vnímat““ (*Sense and Sensibilia*, Oxford 1962, s. 19), a jeho úvahy o obrazech v zrcadle (s. 31, 50). Cenný přehled pokateziánských výkladů o tom, co Descartes myslel „ideou“ (včetně Arnauldova zoufalého pokusu chápat ideje jako akty na způsob Brentana,

filosofie. Filosofie se takříkajíc povznesla nad praktickou moudrost, o niž usilovali starověcí autoři, a stala se profesionální záležitostí, téměř stejně profesionální jako matematika, jež symbolizovala nepochybnost, charakteristickou pro mysl. „A konečně samotný život, běžné rozhovory a zdržení se meditací o věcech (které tříbí představivost) a jejich zkoumání, nás učí pojímat [*concevoir*] spojení duše s tělem. [...] ... onen pojem spojení, který v sobě každý stále zakouší bez filosofování...“<sup>40</sup> Karteziánský posun od mysli jako rozumu k mysli jako vnitřní aréně nebyl ani tak vítězstvím pyšného individuálního subjektu osvobozeného od scholastických okovů, ale spíše vítězstvím úsilí o jistotu nad hledáním moudrosti. Filosofové se od té doby mohou snažit dosáhnout přísnosti matematiků či matematických fyziků nebo vysvětlovat, proč zmíněné obory takové exaktnosti dosahují; nepomáhají již lidem k duševnímu klidu. Věci filosofie se stala věda, nikoli život a do centra filosofie vstoupila epistemologie.

## 6. Dualismus a „látka mysli“

Předchozí oddíl lze shrnout tak, že „oddělení mysli od těla“ znamená různé věci, které jsou před Descartem a po něm dokazovány různými filosofickými argumenty. Hylemorfickou epistemologii, v níž je při chápání univerzálií intelekt formován tím, čím je žába formována ve svém těle, díky nástupu matematické fyziky nahrazuje struktura zákona a události, která vysvětluje žabovitost tak, že se možná jedná jen o „nominální“ esenci. Proto již není k dispozici pojem rozumu jakožto schopnosti chápat univerzálie, který by tvořil premisu v důkazu odlišnosti mysli od těla. Pojem, jenž by určil, co může „mít oddělenou existenci od těla“, musí mít takovou podobu, aby dokázal zavést dělicí čáru mezi kručením v břiše a s ním spojeným pocitem v mysli.

Husserla a G. E. Moora), nabízí Robert McRae v textu „Idea“ as a Philosophical Term in the 17th Century. *Journal of the History of Ideas* 26, 1965, s. 175–190.

<sup>40</sup> Dopis princezně Alžbětě, 28. června 1643 (*Oeuvres philosophiques*, III, s. 45; český překl. in: R. Descartes, *Principy filosofie*, s. 171, 173), citovaný in: C. A. van Peursen, *Body, Soul, Spirit*, s. 25.

Pokusil jsem se ukázat, že takovou dělicí čáru dokáže zavést jediné kritérium, kritérium nepochybnosti – ona blízkost vnitřnímu oku, jež Descartovi dovoluje říci (tato věta by překvapila Isabelu i starověk), že „nic nemohu vnímat snáze než svou mysl“.<sup>41</sup> Toto pojetí ovšem může působit podivně, protože zjevným karteziánským kandidátem na tuto pozici se zdá být kritérium neprostorovosti: Descartes znovu a znovu opakuje, že mysl lze oddělit od „rozprostraněné substance“; nahlíží ji tedy jako nerozprostraněnou substanci. Primární a nejpřirozenější námitka vůči současným filosofům, kteří tvrdí, že bolesti mohou být totožné s mozkovými procesy, navíc pochází přímo od Descarta: bolesti „v“ amputovaných končetinách jsou neprostorové – kdyby měly nějaké prostorové umístění, pak by bylo v končetinách, ale protože tu žádné končetiny nejsou, bolesti musejí mít zcela odlišný ontologický ráz. Filosofové neustále zdůrazňují, že „nedává vůbec žádný smysl situovat výskyt myšlenek do nějakého místa v těle“,<sup>42</sup> a mají sklon připisovat tento názor Descartovi. Jak jsem však dokazoval výše ve druhém oddílu, sotva bychom pojali myšlenku či bolest jako věc (jako jednotlivinu odlišnou od člověka, nikoli jako jeho stav), kterou nelze lokalizovat, kdybychom již neměli představu nerozprostraněné substance, jejíž součástí by mohla být. Žádná intuice o tom, že bolesti a myšlenky jsou neprostorové, nepředchází karteziánské koncepci mysli jako oddělené (neprostorové) substance a nemůže sloužit k jejímu založení. Musíme se však ještě podrobněji věnovat tomu, jak do filosofie vstoupil pojem „nerozprostraněné substance“ a tím i pojem „látky mysli“; jde o to, proč současná filosofie mysli hovoří spíše o *bolestech a přesvědčeních*, a nikoli o *lidech, kteří mají* bolesti nebo přesvědčení. Díky této analýze bychom

<sup>41</sup> Tato formulace se objevuje ve skvostném *non sequitur* následujícím po příkladu s voskem ve Druhé meditaci: jelikož ani těla nepoznáváme „*proprie*“ prostřednictvím smyslů či představivosti, nýbrž pouze intelektem, je jasné, že  *nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi* [„nic nemohu vnímat snáze či zřejměji než svou mysl“] [český překl. s. 35]. Argument je založen na záměně mezi *cogito* jakožto důkazem mé vlastní existence a jakožto vymezením mé esence.

<sup>42</sup> J. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs, N. J., 1968, s. 48. Srv. N. Malcolm, *Scientific Materialism and the Identity Theory*, *Dialogue* 3, 1964, s. 115–125.

měli jasněji nahlédnout, nakolik se *karteziánský* dualismus liší od „dualismu“ současných diskusí.

Musíme mít na paměti, že neprostorová substance, kterou Kant a Strawson odmítají jako nekoherentní pojem, byla pojmem sedmnáctého století a že je všeobecně známým faktem intelektuálních dějin, že se v tomto století s pojmem „substance“ děly podivné věci. Pro Aristotela i pro Tomáše Akvinského byl paradigmatickým substancím člověk nebo zába. Oddělené části člověka nebo záby byly stejně jako chomáče trávy či kbelík vody hraničními případy – v jistém smyslu „dokázaly existovat odděleně“ (prostorové oddělení), neměly však funkcionální jednotu či „přirozenost“, kterou by opravdové substance mít měly. Pokud snad Aristotela tyto případy znepokojily, obvykle je pustil z hlavy jako „pouhé potence“ – nejsou to ani akcidentální určení, jako je barva záby, ani skutečné aktuality, jako je sama živá, skákající zába.<sup>43</sup> Descartes předstírá, že používá pojem „oddělená substance“ ve standardním smyslu „schopná nezávislé existence“, nemá však na mysli *ani* prostorové oddělení, *ani* funkcionální jednotu.<sup>44</sup> Míjí *co*si jako *entitu*, a níž je možné, „aby všechno ostatní zmizelo [nebo se ‚odmyslelo‘], a přesto bude tu“.<sup>45</sup> Tato

<sup>43</sup> Srv. *Metafyzika* 1040b,5–10, o „hromadách“. Napětí mezi Aristotelovými kritérii substance – „nezávislá existence“ a „jednota“ – rozebírám v článku *Genus as Matter*. In: *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy in Honor of Gregory Vlastos*, Ed. Edward N. Lee et al. Dordrecht 1973.

<sup>44</sup> Descartes se domnívá, že lidská ruka, ať už oddělená nebo ne, je vhodným příkladem substance. Srv. Odpověď na Čtvrté námitky (*Oeuvres philosophiques*, II, s. 663; český překl. s. 194), kde se dočteme, že smysl, v němž je ruka „neúplnou substancí“, není podstatný; jde tu jen o to, že „netvoří celek odlišný od všech ostatních věcí“ (*en un autre sens on les peut appeler incomplètes, non qu'elles aient rien d'incomplet en tant qu'elles sont des substances, mais seulement en tant qu'elles se rapportent à quelqu'autre substance avec laquelle elles composent un tout par soi et distinct de tout autre*) [„v jiném smyslu o nich lze mluvit jako o neúplných, totiž tak, že nemají nic neúplného, nakolik jsou substancemi, ale pouze nakolik se vztahují k nějaké jiné substanci, s níž se skládají v jedno o sobě a odlišné od všeho ostatního“]. U Descarta nicméně panuje napětí mezi koncepcí, podle níž je substancí každá materiální věc (ruka, zrnko prachu), a koncepcí (jasnou u Spinozy), podle níž jsou tyto věci pouhými mody větší substance (tj. látky jako celku).

<sup>45</sup> Tato definice působí Descartovi problémy. Naznačují totiž spinozovské pojetí,

definice „schopnosti nezávislé existence“ odpovídá Jednomu, platónským idejím a Aristotelovu nehybnému hybateli, ale téměř ničemu jinému. Za předpokladu této definice nepřekvapí, že existují maximálně tři substance: Bůh, mysl a látka. A nepřekvapí ani to, že Malebranche s Berkeleym začali pochybovat o třetím kandidátovi a Spinoza rovněž o druhém. Aristotela by ani nenapadlo považovat žáby, hvězdy a lidi za akcidenty jedné velké substance pouze na základě toho, že pokud si představíme destrukci všech ostatních těles (například země a vzduchu), sotva si lze myslet, že žába a člověk přežijí. Právě toto pojetí jedné velké substance však bylo nezbytné k tomu, aby galileovská mechanika získala „filosofický základ“ a aby se na tradiční hylemorfické výklady hledělo s opovržením.<sup>46</sup> Když látku jako potencialitu nahradila látka jako souhrn všech atomů (nebo vln), byla tato látka povýšena na substanci (příčemž do sebe vstřebala všechny staré nelidské aristotelské substance) a jako možného rivala na stejné úrovni ponechala pouze Aristotelovu „ryzí aktualitu“ (*νοῦς*, který je nehybným hybatelem a který se možná neliší od „oddělitelného“ *νοῦς* v jednotlivých lidech).<sup>47</sup>

My, dnešní dědicové karteziánského rozlišení mezi myslí a látkou, jsme již ztratili kontakt s pojetím „substance“ ze

ve kterém je jedinou substancí Bůh, na němž vše závisí. Tento problém rozebírá L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*. Oxford 1965, s. 110. Beck píše: „Zjevná nekonzistence v používání slova *substantia*, nebo dokonce *res* k označení já *cogita*, je do značné míry vyvolána snahou nalévat nové víno do starých sklenic, vyjádřit karteziánskou doktrínu technickým jazykem škol.“

<sup>46</sup> Srv. E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Garden City, N. Y., 1965, kap. IV. Na s. 117 Burt píše: „Faktem zůstává – a to má zásadní význam pro celou naši studii –, že skutečným Descartovým kritériem není trvalost, nýbrž možnost matematického uchopení. Stejně jako Galileo i Descartes již od mladických studií přivykl představě, že poznáváme předměty pouze matematickými pojmy.“ Následné rozlišení mezi primárními a sekundárními kvalitami je podnětem k tomu, aby se paradigmatické aristotelské substance považovaly za pouhé mody *res extensa*.

<sup>47</sup> Srv. Odpověď na Čtvrté námitky (*Oeuvres philosophiques*. II, s. 662; český překl. s. 193), kde Descartes píše, že „*concevoir pleinement*“ [„úplně chápat“] a „*concevoir que c'est une chose complète*“ [„chápat, že je věc úplná“] jsou synonyma, přičemž má za to, že nám to pomáhá vysvětlit, jak dospíváme k náhledu, že duše a tělo jsou dvě substance.

sedmnáctého století. Obyčejní lidé nikdy nerozuměli pojmu existence *a se* a Kantovi se povedlo dokonce to, že mu přestali rozumět i profesionální filosofové. Pokud tedy *dnes* vyjadřujeme souhlas s tvrzením, že existuje jasný rozdíl mezi věcmi, jež mohou existovat v prostoru, a jinými věcmi, které v prostoru existovat nemohou, pak tím nepřítakáváme Descartově tezi, podle níž mysl a látka jsou různé entity, „jejichž existence na ničem jiném nezávisí“. Mnozí dnešní filosofové, podle nichž nedává smysl hovořit o místě bolesti nebo myšlenky, přesto *proti* Descartovi trvají na tom, že si nelze představit proud vědomí bez těla. Tito filosofové vystačí s tezí, že mentální entity jsou stavy člověka, nikoli „kousky duchovní látky“, a nelokalizovatelnost chápou jako znamení adjektivního statusu těchto stavů, nikoli jako zvláštní ustrojení určitých jednotlivin. Nelze-li prostorově vymezit tělesnou stavbu člověka, jeho osobnost, hmotnost, vitalitu nebo šarm, proč by to mělo být možné v případě přesvědčení a tužeb? Jeví se tedy jako plausibilní tvrdit, že Descartes toliko rozpoznal rozdíl mezi částmi osob, případně stavy těchto částí (například stahy žaludku) na jedné straně a určitými stavy celé osoby na straně druhé, přičemž matoucím způsobem vyjádřil tento rozdíl prostřednictvím zkaženého scholastického slovníku jako rozdíl dvou „substancí“.

Vyložíme-li smysl tvrzení, že mysl je neprostorová, tímto způsobem, pak tím vcelku pohodlně vyjádříme a zároveň odstraníme *jeden* problém vztahu mysli a těla. Jenom málo lidí totiž znepokojuje ontologická mezera mezi tím, co označují podstatná jména, a tím, co označují adjektiva. Stejně jako většina řešení problému vztahu mysli a těla, která jsou v behavioristickém stylu, má však i toto potíže s myšlenkami a syrovými pocity – s událostmi na rozdíl od dispozic. Je snadné pojmout přesvědčení, touhy a nálady jako (rylovsky řečeno) „rysy intelektu a charakteru“, které nepotřebují substrát ve formě nehmotného média, nýbrž pouze samotného člověka. Obtížněji lze tímto způsobem chápat syrové pocity, mentální obrazy a myšlen-

ky.<sup>48</sup> Tyto fenomény působí jako imateriální proud vědomí, který neviditelně a nehmataelně probíhá nejspíš mezi skulinami mozku – je přece tak přirozené chápat je jako věci, nikoli jako stavy věcí. Současní filosofové, kteří se vracejí k aristotelskému a lidovému pojetí „věci“ namísto Descartova sofistického a extravagantního pojetí „substance“, tak mají sklon připisovat pochybení Aristotelovi i Descartovi. Jinak řečeno: myslí si, že Aristotelés zanedbal jisté jednotliviny (například bolesti a syrové pocity), zatímco Descartes je nesmyslně pojal jako akcidenty jedné velké nerozprostraněné substance – stejně jako pochopil žáby a atomy jako akcidentální konfigurace jedné velké rozprostraněné substance nazývané Látka. Současní filosofové tak získávají mentální entity bez duše, takže je nepronásleduje neviditelný a nehmataelný člověk náboženské víry (toto pojetí vepisují do Descartových textů, které jim k tomu dávají jisté podněty).

Tento dualismus založený na „existenci nezávislé na těle“ – čtvrtý typ dualismu – se naprosto liší od dualismů člověka a jeho ducha, člověka a jeho aristotelského pasivního intelektu, *res cogitans* a *res extensa*. Je to však zároveň jenom částečný dualismus – stejně částečný, byť opačným způsobem, jako dualismus starověkých autorů. Zatímco pro starověké autory „existovala odděleně“ pouze ta část Descartovy nerozprostraněné substance, která chápala univerzálie, pro současné dualisty (kteří uznávají Rylovu koncepci, že přesvědčení, touhy apod. jsou způsoby, jak hovořit o dispozicích) „existuje odděleně“ pouze to, co má charakter mentální události. Zatímco například tomisté obviňují Descarta z toho, že smyslovost nesmyslně obdařil imateriálností, která je výsadou rozumu, současní dualisté jej obviňují z toho, že nesmyslně obdařil matematické poznání a rozhodování o tom,

<sup>48</sup> Různými způsoby to ukázali Hampshire, Austin a Ayer ve svých recenzích na knihu *The Concept of Mind*, přetištěných in: *Ryle: A Collection of Critical Essays*. Ed. O. P. Wood – G. Pitcher. Garden City, N. Y., 1970. Ke způsobům, jak rozšířit Rylovu metodu na vjemy a přidružené syrové pocity, viz G. Pitcher, *A Theory of Perception*. Pokud jde o vjemy jakožto dispozice k přesvědčení a o rozbor „adverbiálního materialismu“, viz J. Cornman, *Materialism and Sensations*. New Haven 1971. Viz též R. Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*. *Journal of Philosophy* 67, 1970, s. 406–409.

jak budeme jednat, onou imateriální věcností, která je vlastní bolestem, paobrazům a nahodilým myšlenkám. Pro starověké filosofy byla mysl schopna oddělené existence především tehdy, pokud nazírala to, co je neměnné (a sama byla neměnná). Pro moderní filosofy je toho schopna především tehdy, pokud je kypící, kolotající řadou syrových pocitů.<sup>49</sup> Ať už mají pravdu ti či oni, starověcí ani moderní autoři zjevně nesdílejí Descartovu „jasnou a rozlišenou představu“ oddělitelnosti *všech* položek, které zařadil pod „myšlení“.

Descartes vylepšil homérskou koncepci neviditelného a nehmataelného člověka pouze tím, že vysvlékl vetřelce z humanoidní formy. Potenciální vetřelci mezi těly tak byli obtížněji identifikovatelní a díky tomu se stali filosofičtějším; filosofičtějším v tom smyslu, že stejně jako Aristotelův *νοῦς* a Isabelina skleněná esence nebyli temnými homunkuly, ale spíše bytostně nezobrazitelnými entitami. Jelikož zájem o filosofické záležitosti znamená zájem o to, co oko nevidí a ucho neslyší, jsou jak nerozprostraněná substance sedmnáctého století, tak dnešní nelokalizovatelné myšlenky a pocity filosoficky úctyhodnější než duchové, za jejichž pokoj se modlí náboženství věřící. Dnešní filosofové, kteří aktualizovali Descarta, však mohou být dualisty, aniž by jejich dualismus sebemenším způsobem ovlivňoval lidské zájmy nebo starosti, aniž by se dostával do konfliktu s vědou nebo dodával podporu náboženství. Pokud se totiž dualismus redukuje na neústupné trvání na tom, že bolesti a myšlenky nemají žádné místo, pak na rozdíl mezi myslí a tělem vůbec nesejde.

Připomenu nyní cestu, kterou jsem prošel v této kapitole. V prvním a druhém oddílu jsem se snažil ukázat, že koncepce „mentálních entit“ jakožto odlišného ontologického rodu nedává žádný smysl, pokud se neodvoláme na pojem „fenomenálních entit“, jako jsou bolesti, jejichž bytí se vyčerpává jedinou vlastností,

<sup>49</sup> „Zatímco pro Platóna byly paradigmatickými činnostmi duše racionální myšlenky, jako mentální události dnes ve filosofických diskusích obvykle vystupují tak nízké jevy, jako je svrbění, bolest zubů nebo píchnutí“ (J. Kim, *Materialism and the Criteria of the Mental*. *Synthese* 22, 1971, s. 336).

například bolestivosti. Skutečný problém není v tom, že bychom se měli zřítci těchto hypostazovaných univerzálií, nýbrž v tom, jakým způsobem vysvětlit, proč je kdokoli bral vážně a jak došlo k tomu, že se zdály být relevantní se zřetelem k otázce přirozenosti osoby a rozumu. Věřím, že třetí až šestý oddíl poskytl dostatečnou představu o tom, jak lze podle mého názoru tyto historické otázky zodpovědět (ačkoli si bolestně uvědomuji mezery v tomto příběhu). Má odpověď na otázku „Proč máme sklon spojovat intencionální a fenomenální dohromady jako „mentální“?“ je taková, že Descartes překlenu rozdílem mezi obojím prostřednictvím pojmu „neomylně známého“. Nyní je tedy zapotřebí, abych celistvěji vyložil svůj vlastní antikartezianský, wittgensteinovský pohled na „naš privilegovaný přístup k tomu, co je mentální“. V následující kapitole proto ponechávám stranou osobu a rozum a téměř výlučně se věnuji vědomí. Pokusím se ukázat, že domněle metafyzický „problém vědomí“ není než epistemologický „problém privilegovaného přístupu“ a že jakmile tento fakt nahlédneme, problém dualismu proti materialismu ztratí na zajímavosti.

## II. kapitola

### LIDÉ BEZ MYSLI

#### 1. Protinožci

Daleko předaleko, na opačné straně naší galaxie byla planeta, na níž žili stejní tvorové jako my – neopeření dvounožci, kteří stavěli domy a vyráběli bomby, psali básně a vytvářeli počítačové programy. Tito tvorové nevěděli, že mají mysl. Měli takové pojmy, jako je „chtít“, „mít v úmyslu“, „věřit, že“, „cítit se hrozně“ nebo „cítit se skvěle“. Avšak nemysleli si, že tyto pojmy označují *mentální* stavy, stavy zvláštního druhu, naprosto odlišné od takových pojmů jako „sednout si“, „být nastydlý“ nebo „být sexuálně vzrušený“. V souvislosti se svými domácími mazlíčky, roboty i se sebou samými sice používali takové pojmy jako „být přesvědčen“, „znát“, „chtít“ či „být rozmrzelý“, avšak nezahrnovali své domácí mazlíčky ani roboty do stejné skupiny, kterou měli na mysli, když říkali: „My všichni jsme přesvědčeni, že...“ nebo „Nikdy neděláme takové věci, jako je...“ Jinak řečeno, za skutečné *osoby* považovali pouze příslušníky svého vlastního druhu. Rozdíl mezi osobami a ne-osobami však nevysvětlovali takovými pojmy, jako je „mysl“, „vědomí“, „duch“ apod. *Ne-vysvětlovali ho vůbec; prostě s ním nakládali jako s rozdílem mezi „námi“ a vším ostatním.* Tito tvorové věřili ve svou vlastní nesmrtelnost a jenom málokdo si myslel, že nesmrtelní jsou i domácí mazlíčci nebo roboti, případně obojí. Tato nesmrtelnost

však nevyžadovala představu „duše“ nezávislé na těle: mělo jít o přímé tělesné vzkříšení, po němž následoval okamžitý mystériózní přesun dobrých lidí do míst označovaných jako „prostor nad nebesy“ a špatných lidí do jakési jeskyně pod povrchem jejich planety. Filozofové na této planetě zajímaly především čtyři problémy: povaha Bytí; důkazy existence dobrotivé a všemocné Bytosti, která se postará o naše vzkříšení; problémy vyvstávající z toho, že mluvíme o neexistujících předmětech; slučitelnost protichůdných morálních intuicí. Tito filozofové však nezformulovali problém subjektu a objektu ani problém mysli a látky. Měli vlastní tradici pyrrhónského skepticismu, nikoli však představu lockovského „závoje idejí“, protože neznali pojmy jako „idea“ či „vjem“ nebo „mentální reprezentace“. Někteří filozofové zde předpovídali, že přesvědčení a představy o nesmrtnosti vládnoucí v dřívějších dobách, která dosud zastávali všichni kromě inteligence, jednou nahradí „pozitivistická“ kultura očištěná ode všech pověr (vůbec ovšem nezmiňovali nějaké prostřední „metafyzické“ stadium).

Jazyk, život, technologie a filosofie této rasy jsou tedy ve většině ohledů podobné jako u nás. Je tu však jeden podstatný rozdíl. Tyto bytosti dosáhly technologického pokroku nejprve na poli neurologie a biochemie a jejich rozmluvy se ponejvíce týkají stavů jejich nervů. Když se tu dítě rozběhne k horkým kamnům, matka vykřikne: „Podráždíš si svá vlákna C!“ Když jim někdo předvede důmyslné vizuální triky, řeknou: „To je ale divné! Neuronový svazek G-14 se kvůli tomu chvěje, ale když se na to podívám ze strany, vidím, že to vůbec není červený obdélník.“ Mají takové znalosti fyziologie, že každou správně utvořenou větu, kterou se někdo obtěžuje vyjádřit, snadno usouvzažní s okamžitě identifikovatelným neurálním stavem: tento stav nastává tehdy, pokud někdo vysloví, nebo má nutkání vyslovit danou větu, případně pokud tuto větu zaslechne. Někdy tento stav nastane i tehdy, když je člověk sám; takovou situaci pak komentují slovy jako: „Náhle jsem byl ve stavu S-296, a tak jsem dal lahve na mléko za dveře.“ Někdy uslyšíte: „Vypadalo to jako slon, ale pak mi došlo, že sloni se na tomto kontinentu

nevyskytují, takže bylo jasné, že to musí být mastodont.“ Avšak za naprosto stejných okolností mohou tyto bytosti říci: „Měl jsem G-412 spolu s F-11, ale pak jsem měl S-147, takže bylo jasné, že to musí být mastodont.“ Mastodonti a lahve na mléko jsou pro tyto tvory objekty přesvědčení a tužeb, objekty vyvolávajícími určité nervové procesy. Zmíněné nervové procesy jsou podle nich kauzálně spojené s přesvědčeními a tužbami – stejně jako je tomu v případě mastodontů a lahví na mléko. Některé neurální procesy si dokážou navodit záměrně; někteří lidé jsou v tomto ohledu dovednější než jiní. Jiní mají odbornou kvalifikaci na to, aby dokázali odhalit speciální stavy, které v sobě většina lidí nedokáže rozpoznat.

V polovině dvacátého prvního století přistane na této planetě kosmická výprava ze Země. Mezi jejími členy jsou filozofové spolu se zástupci všech ostatních učených oborů. Filozofovi připadá nejzajímavější, že domorodci nemají pojem mysli. Vtipkují o tom, že se ocitli mezi tlupou materialistů, a navrhuji nazvat tuto planetu zemí protinožců – podle téměř zapomenuté filosofické školy, jejímž centrem byla Austrálie a Nový Zéland a jejíž stoupenci provedli v minulém století jedno z mnoha marných povstání proti karteziánskému dualismu v dějinách pozemské filosofie. Název se ujímá: nová rasa inteligentních bytostí se dostává do povědomí jako protinožci. Pozemské neurologie a biochemie fascinuje, jak bohaté poznatky mají protinožci v jejich oboru. Jelikož technický rozhovor o těchto věcech je veden téměř výhradně prostřednictvím přímých odkazů na neurální stavy, experti ze Země si nakonec osvojují schopnost vypovídat (bez vědomého odvozování) o svých vlastních neurálních stavech, místo aby hovořili o svých myšlenkách, vjemech a syrových pocitech. (Fyziologie obou druhů bytostí je našťásti téměř totožná.) Všechno jde jako po másle – nebýt obtíží, na něž narazili filozofové.

Filozofové, kteří se vydali na tuto výpravu, se jako obvykle dělí na dva soupeřící tábory: umírněnější mají za to, že filosofie se má soustředit na význam, tvrdší skupina je přesvědčena, že cílem filosofie je pravda. Filozofové prvního typu se domnívají,

že otázka, zda mají protinožci mysl, nepředstavuje skutečný problém: máme-li porozumět druhým bytostem, musíme především uchopit jejich způsob bytí ve světě. A ať už protinožci používají jakékoli *existenciály*, zjevně mezi ně nepatří ty, které Heidegger o století dříve kritizoval jako „subjektivistické“. Ve způsobu, jak sami sebe popisují, ani v jejich filosofii není prostor pro koncepci „epistemologického subjektu“ ani pro představu osoby jakožto ducha. Tato skutečnost je pro některé filosofy z umírněného tábora dokladem toho, že protinožci se dosud nevymanili z přírody a nevstoupili do sféry ducha, či shovívavěji řečeno, že dosud nepostoupili od Vědomí k Sebevědomí. Tito filosofové se pak stávají hlasateli niternosti a snaží se dovést protinožce přes neviditelnou hranici do říše *ducha*. Jiní filosofové se ovšem domnívají, že protinožci vykazují chvályhodné porozumění pro jednotu *πόλεμος* a *λόγος*, které se vytratilo ze západního pozemského vědomí poté, co Platón připodobnil *οὐσία* své *ιδέα*. Skutečnost, že protinožci nedokážou pochopit pojem myslí, je v očích těchto filosofů dokladem toho, jak blízko mají k Bytí a že dokážou odolat svodům, jimž pozemské myšlení dávno podlehlo. Štřet těchto dvou názorů, umírněný stejně jako jejich představitelé, nevede k průkaznému rozhodnutí. Sami protinožci nejsou příliš nápomocní, protože mají značné problémy s překladem textů, které zde skýtají teoretické pozadí: Platónova *Theaitéta*, Descartových *Meditací o první filosofii*, Humova *A Treatise of Human Nature (Pojednání o lidské přirozenosti)*, Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, Hegelovy *Fenomenologie ducha*, Strawsonových *Individuals (Individua)* atd.

Filosofové tvrdšího ražení si jako obvykle našli přímočařejší a vyhraněnější otázku. Nezajímá je, co si protinožci o sobě myslí. Místo toho se zaměřili na otázku: Mají skutečně mysl? Svým precizním způsobem pak tuto otázku zúžili do podoby: Mají skutečně smyslové vjemy? Vládla u nich představa, že pokud se vyjasní, zda mají protinožci například vjem bolesti – stejně jako mají podrážděná vlákna C, když se dotknou horkých kamen –, všechno ostatní už půjde vyřešit snadno. Je přitom zjevné, že protinožci projevují stejné behaviorální dispozice vůči horkým

kamnům, svalovým křečím, mučení apod. jako lidé. Mají krajní odpor vůči stimulaci svých vláken C. Filosofové tvrdšího ražení si však kladou otázku: Obsahuje jejich zkušenost tytéž fenomenální vlastnosti jako naše? Je stimulace vláken C bolestivá? Nebo je pocitem jiného, stejně odpudivého typu? Nebo tu pocit vůbec není ve hře? Tyto filosofy nepřekvapuje, že protinožci dokážou vypovídat o svých vlastních neurálních stavech, aniž by při tom odvozovali, protože už dávno vědí, že psychofyziologové jsou schopni vytrénovat lidské subjekty k tomu, aby vypovídaly o svých alfa-rytmech stejně jako o různých dalších, fyziologicky popsatelných stavech mozkové kůry. Avšak zneklidňuje je otázka: Vnímají protinožci nějaké fenomenální vlastnosti, když říkají „To jsou zase má vlákna C – ta přece, která se roztřesou, když se spálíte nebo vás někdo uhodí nebo vám trhají zub. Je to prostě strašné...“?

Objevila se domněnka, že tuto otázku lze vyřešit jedině prostřednictvím experimentů. Filosofové se proto dohodnou s neurology, že se jeden z nich propojí s dobrovolníkem od protinožců, aby bylo možné směřovat proudění tam a zpět mezi různými oblastmi dvou mozků. Tento postup měl filosofům zaručit také to, že protinožci nemají převrácené spektrum, respektive že neexistuje nic, co by mohlo způsobovat zmatek. Experiment však nepřináší žádné zajímavé výsledky. Problém je v tom, že když řečové centrum protinožce dostává informaci od vláken C pozemského mozku, vždy hovoří pouze o vláknech C, avšak když má kontrolu pozemské jazykové centrum, vždy mluví pouze o bolesti. Pokud je řečovému centru protinožce položena otázka, jak vlákna C cítí, odpovídá, že úplně nerozumí tomu, co je „pocit“, nicméně že stimulace vláken C je samozřejmě velmi nepříjemná věc. Tatáž situace nastává v případě otázky převráceného spektra a dalších perceptuálních kvalit. Když jsou řečová centra vyzvána, aby vyjmenovala barvy v tabulce, říkají v tomtéž pořadí obvyklé názvy barev. Řečové centrum protinožce ovšem dokáže vyjmenovat i různé neurální svazky, jež jsou aktivovány jednotlivými barvami (bez ohledu na to, s kterou mozkovou kůrou je toto centrum zrovna spojeno). Jestliže je řečovému



centru pozemšťana položena otázka, jak vypadají barvy, když jsou přenášeny do mozkové kůry protinožce, odpovídá, že vypadají úplně normálně.

Tento experiment filosofům nijak nepomohl. Stále totiž není jasné, zda protinožci mají bolesti. Stejně nejasné je i to, zda mají jeden nebo dva syrové pocity ve chvíli, kdy na jejich sítnici dopadá indigově modré světlo (jeden pocit modři, druhý pocit neurálního stavu C-692), nebo zda vůbec žádné syrové pocity nemají. Proto se protinožcům opakovaně pokládá otázka, jak vědí, že jde o indigovou modř. Odpovídají, že to zkrátka vidí. Když se jich zeptáme, jak vědí, že jsou ve stavu C-692, odpovídají, že to „prostě vědí“. Pokud jim předložíme myšlenku, že na základě pocitu C-692 možná nevědomě odvodili, že jde o indigovou modř, nedokážou pochopit, co to je nevědomě odvozování nebo co jsou to „pocity“. Myšlenka, že možná nevědomě odvodili, že jsou ve stavu C-692 na základě syrového pocitu indigově modři, je samozřejmě mate naprosto stejně. Když jim položíme otázku, zda neurální stav vypadá indigově modře, odvětví, že ne – indigově modré je *světlo* – a že ten, kdo jim tuto otázku klade, se musel dopustit nějaké kategoriální chyby. Na otázku, zda si dokážou představit, že by měli C-692, ale přitom neviděli indigovou modř, odpovídají, že ne. Když se jich zeptáme, zda skutečnost, že tyto dvě zkušenosti patří k sobě, je konceptuální pravdou nebo empirickým zobecněním, říkají, že si nejsou jisti, jak rozpoznat rozdíl. Na otázku, zda se mohou mýlit v tom, že vidí indigovou modř, opáčí, že samozřejmě mohou, nicméně nemohou se mýlit v tom, že se jim zdá, že ji vidí. Na otázku, zda se mohou mýlit v tom, že jsou ve stavu C-692, odpovídají úplně stejně. Obratná filosofická dialektika je nakonec dovádí k náhledu, že si nedokážou představit, že by se jim zdálo, že vidí indigovou modř, aniž by se jim zároveň zdálo, že jsou ve stavu C-692. Tento výsledek však nepomáhá, pokud jde o odpovědi na otázky: „Mají syrové pocity?“, „Mají dva syrové pocity, nebo jeden?“, „Jsou tu dva referenty, nebo jeden referent pod dvěma popisy?“ Nic z toho nepomáhá ani s otázkou, jak se protinožcům jeví podrážděná vlákna C. Když se jich zeptáme, zda se mohou

mýlit, pokud si myslí, že jejich vlákna C jsou podrážděna, odpovídají, že samozřejmě mohou – že si však nedokážou představit, že by se mýlili v tom, že se jejich vlákna C zdají být podrážděna.

V tomto momentě kohosi napadla otázka, zda protinožci dokážou detekovat neurální stav, jenž je průvodním jevem toho, že „se jejich vlákna C zdají být podrážděna“. Protinožci odpovídají, že samozřejmě existuje stav T-435, který je trvalým neurálním průvodním jevem vyslovení věty „Zdá se, že má vlákna C jsou podrážděna“, stav T-497, který jde ruku v ruce s větou „Je to, jako by byla drážděna má vlákna C“, stav T-293, který provází „Podráždění vláken C!“ a rozmanité další neurální stavy, jež jsou průvodními jevy různých dalších, téměř synonymních vět – že však neexistuje žádný další neurální stav, jež by si uvědomovali navíc. Protinožci mají T-435, aniž by došlo k podráždění vláken C, například tehdy, když je natáhneme na stroj falešně označený za mučidlo, stroj teatrálně rozběhneme, ale nic dalšího se nestane.

Celá diskuse se následně stočí k otázce: mohou se protinožci mýlit, pokud jde o neurální stavy typu T (které jsou průvodními jevy pochopení nebo vyslovení vět)? Může se jim zdát, že mají T-435, když ho ve skutečnosti nemají? Ano, odpovídají protinožci, cerebroskopy ukazují, že k tomu občas dochází. Existuje nějaké vysvětlení případů, kdy k tomu dochází – nějaký vzorec? Ne, nezdá se, že by takový vzorec existoval. Je to prostě jedna z těch zvláštních věcí, které se někdy dějí. Neurofyziologie dosud nedokázala objevit jiný druh neurálních stavů, než jsou stavy typu T, jež by byly průvodními jevy takovýchto podivných iluzí, stejně jako je nedokázala objevit pro určité vjemové klamy; ale možná to jednoho dne dokáže.

I po této odpovědi filosofům připadá sporné, zda mají protinožci vjemy bolesti nebo čehokoli jiného. Nyní se totiž zdá, že protinožci se nemohou dopustit omylu jedině v tom, jak se jim věci jeví. Není však zřejmé, že to, „jak se jim věci jeví“, je věcí syrových pocitů – a nikoli toho, co mají sklon říkat. Pokud by měli syrový pocit bolesti, pak by měli mysl. Avšak syrový pocit je fenomenální vlastností (nebo ji má): nemůžeme se mýlit, že

ji máme (protože samo mít iluzi, že ji máme, fakticky znamená mít ji). Rozdíl mezi podrážděními vláken C a bolestmi spočívá v tom, že můžete mít iluzi podráždění vláken C (například mít T-435), aniž by vlákna C byla podrážděna, nemůžete však mít iluzi bolesti, aniž byste cítili bolest. Není nic, v čem by se protinožci nemohli mýlit, vyjma toho, jak se jim věci jeví. Skutečnost, že se jim nemůže „jenom zdát, že se jim zdá, že...“, ale nikterak nepomohla určit, zda mají mysl. Okolnost, že nemůžeme smysluplně říci „zdá se, že se zdá...“, se týká pojmu „jevení“, neznačí přítomnost „fenomenálních vlastností“. Rozlišení mezi zdáním a skutečností nestojí na rozlišení mezi subjektivními představami a objektivními stavy věcí; jde pouze o to, že se v něčem spletete, že máme chybné přesvědčení. To, že protinožci zřetelně pochopili první rozlišení, proto filosofům nepomáhá rozhodnout, zda jim lze připsat i rozlišení druhé.

## 2. Fenomenální vlastnosti

Pokud se nyní vrátíme do přítomnosti: co bychom *měli* říci o protinožcích? Především bychom se měli podrobněji věnovat pojmu „fenomenální vlastnost“, zejména rozdílu mezi tím, když nesprávným způsobem vnímáme fyzický jev, a tím, když nesprávným způsobem vnímáme mentální fenomén. Výklad tohoto rozlišení v podání Kripkeho dobře vyjadřuje intuici, o niž se obvykle opírají obránci dualismu; důkladnější rozbor proto můžeme zahájit pokusem o aplikaci jeho terminologie:

„Někdo může být ve stejné epistemické situaci, v níž by byl, kdyby bylo teplo, a to aniž je teplo, jednoduše proto, že pociťuje vjem tepla; a dokonce i když teplo je, může mít stejnou evidenci, jakou by měl, když teplo není, jednoduše proto, že nemá vjem V. Tato možnost neexistuje v případě bolesti a jiných mentálních fenoménů. Být ve stejné epistemické situaci, která by nastala, kdyby člověk pocítil bolest, znamená *mít* bolest; být ve stejné epistemické situaci, jež by nastala při nepřítomnosti bolesti, znamená *nemít* bolest. [...] Potíž je v tom, že pojem epistemické situace

kvalitativně totožné se situací, v níž má pozorovatel vjem V, prostě je situací, v níž pozorovatel má tento vjem. Totéž lze vyjádřit na základě představy, co určuje referenci rigidního designátoru [výrazu označujícího tentýž předmět ve všech možných světech, v nichž vůbec něco označuje]. V případě ztotožnění tepla s molekulárním pohybem je důležité, že ačkoli ‚teplo‘ je rigidní designátor, reference tohoto termínu je určena nahodilou vlastností referentu, tedy vlastností, že v nás vzbuzuje vjem V. [...] Na druhé straně bolest neidentifikujeme na základě jedné z jejích nahodilých vlastností, ale spíše díky vlastnosti být bolestí samou, díky její bezprostřední fenomenální kvalitě. Na rozdíl od tepla bolest není jen rigidně označována slovem „bolest“, nýbrž reference designátoru je určována esenciální vlastností referentu. Nelze proto tvrdit, že ačkoli je bolest nutně totéž co určitý fyzický stav, dokážeme identifikovat určitý fenomén tímž způsobem, jako identifikujeme bolest, aniž by byl souvztažen s tímto fyzickým stavem. Pokud je nějaký fenomén identifikován přesně tímž způsobem, jako identifikujeme bolest, pak tento fenomén *je* bolest.“<sup>50</sup>

Podle této úvahy skutečná otázka zní: Identifikují protinožci mentální fenomény podle nahodilých vlastností? Budeme-li chvíli předpokládat, že protinožci *mají* bolesti, mohli by snad přezírat „bezprostřední fenomenologickou kvalitu“ a vnímat pouze nahodilý rys, že ji trvale provází podráždění vláken C? Nebo, pokud by přísně vzato nemohli *přezírat* bezprostřední fenomenologickou kvalitu, může se snad stát, že pro ni nemají jméno, a tudíž nejsou s to identifikovat entitu, jež má tuto kvalitu, na základě esenciální vlastnosti? Abych to vyjádřil jinými slovy: Jelikož protinožci *neidentifikují* bolest „přesně tímž způsobem, jako my identifikujeme bolest“, lze vyvodit závěr, že ať už prožívají cokoli, *není* to bolest? Je epistemický vztah člověka k jeho syrovým pocitům nutnou i postačující podmínkou

<sup>50</sup> S. Kripke, Naming and Necessity. In: *Semantics of Natural Language*. Ed. D. Davidson – G. Harman. Dordrecht 1972, s. 339n. Kritiku Kripkeho rozboru dualismu a materialismu viz F. Feldman, Kripke on the Identity Theory, a W. Lycan, Kripke and the Materialist, obojí in: *Journal of Philosophy* 71, 1974, s. 665–689.

existence určitého syrového pocitu? Nebo bychom měli tvrdit, že protinožci ve skutečnosti identifikují bolest přesně tímž způsobem jako my – když totiž říkají „Au, podráždění vláken C!“, mají přesně tentýž pocit, jako když říkáme „bolí“? Protinožci možná ve skutečnosti cítí bolest a nazývají tento pocit „stavem, kdy se člověku zdá, že jsou podrážděna vlákna C“, přičemž jsou ve stejné epistemické situaci ve vztahu k tomu, že se jim zdá, že mají podrážděna vlákna C, jako jsme my, když se nám zdá, že vidíme něco červeného, a ke všem ostatním nekorrigovatelným stavům.

Patrně tedy potřebujeme nějaké zcela obecné kritérium, podle kterého bychom dokázali určit, kdy jsou dvě věci „skutečně“ toutéž věcí popsanou dvěma různými způsoby. Na našem hlavolamu podle všeho není nic specifického, co by ho úzce svazovalo se zvláštnostmi mentálního. Pokud se dokážeme shodnout, že při rozhodování, zda mají protinožci syrové pocity, je podstatná nekorrigovatelnost – nemožnost iluze, že... –, pak nám obecný problém alternativních deskripcí brání toto kritérium použít, a tak celý problém vyřešit. Nejde o problém, který by směřoval k hladkému, jednoznačnému, ihned použitelnému řešení. Nic obecného totiž nezruší napětí mezi výrokem:

Patrně hovoříš o X, ale prakticky vše, co o X říkáš, je špatně

a výrokem

Jelikož prakticky nic z toho, co říkáš, o X neplatí, nemůžeš mluvit o X.

Zatím však ponechme tuto obtíž stranou (vrátíme se k ní v šesté kapitole) a uvažme ještě depresivnější skutečnost, že kdokoli se byť jen pokusí stanovit obecné kritérium, podle kterého by bylo možné asimilovat nebo odlišovat referenty výrazů, bude nutně potřebovat obecné ontologické kategorie – pevný, byť třeba jen hrubý způsob rozvržení věcí; a to jen aby mohl začít. Především se mu bude hodit rozlišení mezi mentálními a fyzickými entitami.

Problém s protinožci však celé toto rozlišení zpochybňuje. Abychom nahlédli, proč tomu tak je, předpokládejme, že neexistují žádná kritéria „mentálního fenoménu“ kromě Kripkeho epistemického kritéria.<sup>51</sup> Tento předpoklad ztotožňuje „mentální“ se syrovými pocity, nahodilými myšlenkami a mentálními obrazy; vylučuje takové věci, jako jsou přesvědčení, nálady apod. (ačkoliv jde bezesporu o „vyšší“ entity, nepatří k té části našeho vnitřního života, o níž lze nekorrigovatelně vypovídat, a proto nás neponoukají ke karteziánskému rozlišování mezi dvěma ontologickými říšemi). Jinak řečeno, zmíněný předpoklad se rovná tezi, že (1) má-li být věc mentálním stavem, je postačující podmínkou to, aby ji její vlastník poznával neomylně, a že (2) bytostem, které nemají nějaké takové nekorrigovatelně poznatelné stavy, přísně vzato nepřipisujeme nefyzické stavy (například přesvědčení). (Přesvědčení, že psi mají nefyzické stavy jednoduše proto, že mají bolesti, zatímco počítače tyto nefyzické stavy nemají, a to ani díky tomu, že nám poskytují nebývalé a vzrušující pravdy, odpovídá praxi protinožců i našim intuicím.) Za tohoto předpokladu *všbec* nesejde na tom, jak zní odpověď na otázku: „Když protinožci říkají, že jejich vlákna C se zdají být podrážděna, vypovídají o pocitu (možná o tomtéž pocitu, který my označujeme jako ‚bolest‘), nebo jen vydávají zvuky způsobené tím, že jsou jejich neurony v určitém stavu?“ Pokud tomu tak je a vezmeme-li v úvahu, že výpovědi o pocitech hrají v našich životech stejnou roli jako zprávy o neuronech v životě protinožců, musíme čelit další otázce: „Vypovídáme *my* o pocitech, nebo o neuronech, když říkáme ‚bolest‘?“

Máme-li nahlédnout, že to je skutečný problém, uvažme, co vyplývá z totožné funkcionální role. Pokud platí, že protinožci mají veškerou kulturu jako my, pokud jsou ve svém diskurzu stejně intencionální a ve své volbě objektů a osob stejně esteticky vnímaví jako my, pokud stejně jako my touží po mravní

<sup>51</sup> Upravenou formu tohoto předpokladu jsem hájil v článku *Incorrigibility as the Mark of the Mental*. *Journal of Philosophy* 67, 1970, s. 399–424; viz též J. Kim, *Materialism and the Criteria of the Mental*. *Synthese* 22, 1972, s. 323–345, zejm. s. 336–341.

dokonalosti a nesmrtelnosti, pak jim starost našich filosofů o to, zda mají mysl, pravděpodobně bude připadat trochu provinční. Proč by na tom mělo tolik záležet? Proč si *my*, mohou se nás ptát, myslíme, že máme ty podivné věci zvané „pocit“ a „mysl“? Když nás už poučili o mikroneurologii, cožpak nevidíme, že řeč o mentálních stavech je pouze náhražkou řeči o neuronech? Anebo, pokud skutečně máme ty kuriózní stavy vedle stavů neurologických, jsou skutečně tak důležité? Jsou tyto stavy skutečně dostatečným důvodem rozlišování mezi ontologickými kategoriemi?

Tyto otázky naznačují, s jakou lehkostí protinožci přistupují k oné polemice, která je v pozemské filosofii horkou půdou střetu mezi materialisty a epifenomenalisty. Úspěšnost neurologie protinožců, která nejenže vysvětluje a umožňuje kontrolu chování, ale skýtá také slovník, jímž protinožci formulují představu o sobě samých, navíc ukazuje, že žádná pozemská teorie „vztahu mezi myslí a tělem“ tu nemá šanci. Paralelismus a epifenomenalismus totiž dokážeme rozlišit jedině nějakým nehumovským pojetím kauzality – určitou představou o kauzálním mechanismu, jehož odhalením poznáme směr kauzálních linek. Nikdo, ani ten nejzavilejší kartezián, si přitom nemyslí, že pokud máme molekulu za molekulou kompletní přehled o neuronech (jak je tomu, *ex hypothesi*, u protinožců), je zde ještě místo na to, abychom hledali jiné kauzální mechanismy. (Co by znamenalo takové „hledání“?) Takže i když opustíme Huma, ještě tím nepřítakáme stanovisku paralelisty, vyjma přitakání na základě nějakého apriorního důvodu, podle kterého „prostě víme“, že mentální sféra je samostatná kauzální říše. Pokud jde o interakcionismus, protinožce ani nenapadne popírat, že kupříkladu přesvědčení a touhy jsou v kauzálním vztahu s dopadem světelných paprsků na sítnici, s pohyby ruky atd. Pokud však mluví o takové interakci, nemíní tím spojovat odlišné ontologické říše, nýbrž je to pro ně šikovně (protože rychlé) vyjádření funkce, nikoli struktury. (Je to filosoficky stejně neproblematické jako transakce mezi vládou a jedincem. V případě výpovědi o takové transakci nelze určit soubor nezbytných a postačujících podmínek popisem toho, co komu

kdo udělal, a totéž platí pro výpovědi o přesvědčeních způsobených světlem a o pohybech vyvolávaných přesvědčeními – ale kdo by si myslel, že je to možné?) Interakce by byla zajímavá jedině tehdy, kdyby syrový pocit ovlivňoval průběh neuronového výboje nebo kdyby jej do jisté míry zbavoval jeho síly apod. Neurologové protinožců však podobné hypotézy nepotřebují.

Pokud protinožcům nedokážeme přiblížit své problémy a osvětlit své teorie mysli a těla, pokud je tedy nedokážeme přesvědčit, že jde o paradigmatický případ ontologického předělu, měli bychom se postavit čelem k možnosti, že „materialističtí“ protinožci (na rozdíl od shovívavějších protinožců „epifenomenalistických“) mají pravdu: prostě jsme vypovídali o neuronech, ačkoli jsme si mysleli, že vypovídáme o syrových pocitech. Skutečnost, že jsme tak dlouho lpěli na náhražce, je nahodilou okolností našeho kulturního vývoje. Je to, jako kdybychom navzdory pokroku v mnoha sublunárních oborech nikdy nepokročili v astronomii a v případě toho, co je dál než Měsíc, bychom zůstali u předptolemaiovských představ. Bezpochyby bychom dokázali říci mnoho složitých věcí o dírách v temné nebeské klenbě, o pohybech celé klenby apod. – ale jakmile bychom našli klíč, snadno bychom to dovedli popsat jiným způsobem.

V tomto bodě se ovšem ozývá známá námitka, s níž se musíme vypořádat. Lze ji formulovat například takto:

„... v případě bodavých bolestí není možné tvrdit, že mikroobraz je skutečným obrazem, že perceptuální jevy jsou pouze hrubou duplikací, protože v tomto případě se zabýváme samotnými perceptuálními jevy, které dost dobře nemohou být hrubými duplikáty sebe samých.“<sup>52</sup>

„Bez problémů lze tvrdit, že bolestivost je to, jak se aktivita vláken C jeví v mozkové kůře, že pach cibule je to, jak se tvar molekul cibule jeví člověku s normálním čichovým systémem. [...] Vnímaná

<sup>52</sup> R. Brandt, Doubts about the Identity Theory. In: *Dimensions of Mind*. Ed. S. Hook. New York 1961, s. 70.

bolest, pach či barva je zde vykázána do kategorie jevu, což jí činí onticky neutrální. Tím ovšem získáváme řadu *zdajů*, aktů nedokonalého vnímání, jimiž uchopujeme fenomenální vlastnosti. Musíme proto položit novou otázku: Je možné, aby se pouhému materiálnímu systému *zdálo*, že se věci mají určitým způsobem? Je možné nahlížet akty nedokonalého vnímání jako onticky neutrální?

[...] V materialistickém popisu skutečných lidí není prostor pro fakt, že naše nedokonalé vnímání je vedeno fenomenální vlastností, nikoli například spontánně vyvstávajícími přesvědčeními.<sup>53</sup>

Tato námitka, společná Brandtovi a Campbellovi, na první pohled vytváří dojem, že člověk může nesprávně popisovat věci jedinečně tehdy, není-li „pouze materiálním systémem“; takovým systémům se totiž věci nemohou jevit jinak, než jak jsou. Tato námitka však v dané podobě neobstojí, protože rozlišení mezi skutečností a zdáním, jak jsem již dokazoval, je patrně jen rozdílem mezi tím, když něco vidíme správně a když se pleteme – toto rozlišení lze bez problémů použít i v případě jednoduchých robotů, servomechanismů atd. Aby se tato námitka stala plausibilní, musíme říci, že „zdání“ je v tomto kontextu bohatší pojem – pojem, který je třeba explikovat pojmem „fenomenální vlastnosti“. Musíme zavést určitý princip, jako je:

(P) Kdykoli nekorigovatelně vypovídáme o svém stavu, musí tu být vlastnost, která nás k této výpovědi nutí.

Tento princip však samozřejmě podržuje karteziánskou představu, podle níž „mysl nemůže vnímat nic snáze či jasněji než sebe samu“, a obsahuje celou epistemologii a metafyziku, a to specificky dualistickou.<sup>54</sup> Není tedy divu, že jakmile jsme

<sup>53</sup> K. Campbell, *Body and Mind*, s. 106n., 109.

<sup>54</sup> George Pitcher vypracoval popis, jak vypadá naše jazykové chování, pokud vypovídáme o svých bolestech, který s touto premisou nepracuje. Bolesti v jeho pojetí představují výpovědi o porušení periferní tkáně, zatímco protinožci je po-

toto pojetí zapouzdřili do koncepce „fenomenální vlastnosti“, „v materialistickém popisu [...] není prostor pro fakt, že naše nedokonalé vnímání je vedeno fenomenální vlastností“.

Přesto se musíme ptát, zda (P) nezachovává nějakou před-filosofickou intuici, kterou by bylo lze oddělit od karteziánské koncepce. Jaký je přesně rozdíl mezi tím, když něco nesprávně popíšeme jako hvězdu a když něco nesprávně popíšeme jako bolest? Proč nám to první připadá možné a to druhé nepředstavitelné? Odpověď možná vypadá takto: předpokládáme, že hvězda vypadá stejně i poté, co jsme pochopili, že to je velmi vzdálená ohnivá koule, nikoli poměrně blízký otvor, bolest bychom však měli pociťovat jinak, jakmile pochopíme, že jde o podráždění vláken C, jelikož bolest je pocit, kdežto hvězda *není* vizuální jev. Pokud však odpovíme takto, stále ulpíváme na pojmu „pocitu“ a na otázce, zda protinožci mají pocity. Jaký je rozdíl, musíme se ptát, mezi pociťováním bolesti a prostou reakcí na stimulaci vláken C slovíčkem „bolest“, uhýbavým chováním apod.? V této souvislosti pak máme tendenci říkat: zvnějšku zde není vůbec žádný rozdíl, ale zevnitř je tu rozdíl obrovský. Potíž je v tom, že nikdy nenajdeme způsob, jak protinožcům tento rozdíl vysvětlit. Materialističtí protinožci si myslí, že nemáme žádné pocity, protože se domnívají, že nic takového jako „pocit“ neexistuje. Epifenomenalističtí protinožci soudí, že takové věci existovat mohou, ale nedokážou pochopit, proč děláme tolik povyku kvůli tomu,

važují za výpovědi o stavech centrálního nervového systému. Podle Pitchera je chybou, pokud představu o bolesti pocházející ze zdravého rozumu považujeme za koncepci mentální jednotliviny. Chtěl bych říci, že *jde* o koncept mentální jednotliviny, nicméně si myslím, že Pitcherova analýza epistemického statusu bolesti platí *mutatis mutandis* stejně dobře, ať už v této věci zaujíme jakékoli stanovisko. Viz G. Pitcher, *Pain Perception*. *Philosophical Review* 79, Princeton 1971, a D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World*. London – New York 1961, případně též, *A Materialist Theory of the Mind*. London – New York 1968. Tato strategie mi připadá v zásadě správná a podle mého názoru dostatečně dokládá, že představa mentální jednotliviny je věcí volby. Mám však své pochybnosti o Pitcherově a Armstrongově metafilosofickém stanovisku, které tuto představu patrně vidí jako nesprávnou filosofickou konstrukci toho, o čem jsme přesvědčeni, spíše než správný popis toho, o čem jsme přesvědčeni (čemu však nadále věřit nemusíme).

že je máme. Pozemští filosofové, kteří si myslí, že protinožci pocity mají, ale nevědí o tom, dosáhli mezního filosofického stanoviska, jež zmiňuje Wittgenstein – mají prostě pocit, jako by pronášeli neartikulovaný zvuk. Nemohou protinožcům sdělit ani to, že „zevnitř je to pro nás jiné“, jelikož protinožci nechápou pojem „vnitřního prostoru“: myslí si, že „uvnitř“ znamená „uvnitř lebky“. Tam, jak správně říkají, to *není* jiné. Pozemští filosofové, kteří se domnívají, že protinožci pocity nemají, zaujímají lepší postavení pouze proto, že jim připadá pod jejich úroveň vést s bytostmi bez myslí argumentaci o tom, zda mají mysl.

Sledování námitek, které nabízejí Brandt a Campbell, podle všeho nevede nikam. Zkusme tedy jinou linii. Podle materialistického pojetí je jakýkoli jev čehokoli ve skutečnosti stavem mozku. Materialista tedy patrně musí tvrdit, že „hrubý“ duplikát mozkového stavu (způsob, jak cítíme podráždění vláken C) je dalším stavem mozku. Pak ale můžeme říci, že onen další stav mozku, a nikoli podráždění vláken C je referentem slova „bolest“. Kdykoli materialista řekne „Ale to je jen náš popis mozkového stavu“, jeho protivník opáčí „No dobře, hovoříme tedy o mozkovém stavu, který je ‚aktem nedokonalého vnímání‘ prvního mozkového stavu“.<sup>55</sup> Zdá se tedy, že materialista je neustále tlačen ke zdi; mentální se vynořuje pokaždé, kdykoli se objeví omyl. Jako kdyby lidská skleněná esence, zrcadlo přírody, dokázala sebe samu vidět jen tehdy, když je lehce zakalená. Nervový systém nemůže mít skvrny, mysl však ano. Mysl tudíž, tak zní závěr, nemůže být nervovým systémem.

Zamysleme se nyní nad tím, jak by „akty nedokonalého vnímání“ chápali protinožci. Nemysleli by si, že jde o zakalené části zrcadla přírody, nýbrž o důsledek toho, že jsme se naučili druhořadý jazyk. Celá koncepce nekorigovatelně poznatelných entit, koncepce „zdajů“ jako svého druhu entity, jim na rozdíl od názoru, že se nemůžeme mýlit v tom, jak se nám věci zdají, připadá jako politováníhodný způsob vyjadřování. Protinožci

<sup>55</sup> Za tento způsob vyjádření Brandtovy a Campbelovy námítky vděčím Thomasi Nagelovi.

mají dojem, že celý pozemský slovník „aktů vnímání“, „kognitivních stavů“, „pocitů“ atd. je nešťastnou jazykovou úchyilkou. Nevidí přitom žádný jiný způsob, jak nás z toho dostat, než abychom některé z našich dětí vychovali v jejich jazyce a pak na nich jako na kontrolní skupině ověřili, zda se jim nebude dařit stejně dobře jako ostatním. Jinak řečeno, materialističtí protinožci považují naše pojmy „myslí a látky“ za odraz nešťastného jazykového vývoje. Tamější epifenomenalisty pak zneklidňuje otázka: „Jaký nervový vstup do pozemského řečového centra vyvolává výpověď o bolesti vedle výpovědi o vláknech C?“ Pozemští filosofové, kteří si myslí, že protinožci mají pocity, se domnívají, že jejich jazyk „neodpovídá realitě“. Pozemští filosofové, kteří soudí, že protinožci pocity nemají, zakládají svou tezi na teorii vývoje jazyka, podle níž nejprve pojmenováváme věci, jež „známe lépe“ – syrové pocity –, takže absence jména pro pocit znamená absenci pocitu.

Chceme-li celou záležitost ještě trochu vyostřit, ponechme stranou epifenomenalistické protinožce a pozemské skeptiky. Problém první skupiny, v němž jde o neurologii výpovědi o bolesti, je patrně neřešitelný; pokud chtějí pozemšťanům i nadále šlechetně připisovat stavy, které sami neznají, budou muset spolknout – chtějí-li vysvětlit naše jazykové chování – celý dualistický systém, jež nelze vyvrátit empirickým zkoumáním. Tvrzení pozemských skeptiků, že protinožci syrové pocity nemají, zase cele stojí na apriorní tezi, že člověk nemůže mít syrový pocit a nemít pro něj slovo. Ani jedna z těchto intelektuálních pozic – extrémní shovívavost epifenomenalistických protinožců a provinční nedůvěra pozemských skeptiků – není lákavá. Zbývají nám na jedné straně materialističtí protinožci se svou tezí „myslí si, že mají pocity, ale nemají je“ a pozemští filosofové s tezí „mají pocity, ale nevědí to“ na straně druhé. Existuje nějaká cesta z této slepé uličky, jestliže všechny empirické výsledky (přepojování mozků atd.) patrně svědčí pro obě strany stejně? Existují nějaké mocné filosofické metody, jež by se tímto problémem prokousaly a jednou provždy by jej rozhodly anebo které by nabídly zdařilý kompromis?

### 3. Nekorigovatelnost a syrové pocity

Jednou z filosofických metod, která nám vůbec nepomůže, je „analýza významů“. Ve skutečnosti všichni rozumějí významům všech ostatních docela dobře. Problém spočívá v tom, že podle jedné strany je v oběhu příliš mnoho významů, zatímco druhá si myslí opak. V tomto ohledu je nejbližší analogií konflikt mezi teisty pracujícími s božským vnuknutím a ateisty, kteří s ním nepracují. Teista s vnuknutím, abych tak řekl, „prostě ví“, že existují nadpřirozené bytosti, jež mají určitou explanační roli při výkladu přirozených fenoménů. (Nesmíme je zaměňovat s přirozenými teology, kteří považují nadpřirozeno za nejlepší výklad těchto fenoménů.) Teisté božského vnuknutí zdědili obraz veškerenstva rozděleného na dvě velké ontologické říše – nadpřirozenou a přirozenou – a spolu s ním i svůj jazyk. Způsob, jak vypovídají o věcech, je nerozlučně spjat – nebo jim to tak alespoň připadá – s odkazy na božské. Pojetí nadpřirozeného jim nepřipadá jako „teorie“, stejně jako nám nepřipadá jako „teorie“ pojetí mentálního. Pokud narazí na ateistu, vnímají ho jako člověka, který neví, co se děje, třebaže připouštějí, že ateisté dokážou velmi pěkně předpovídat a kontrolovat přírodní fenomény. („Díky bohu,“ říkají, „že nejsme jako ti přirození teologové, nebo bychom taky mohli ztratit kontakt se skutečností.“) Ateistům připadá, že v jazyce těchto teistů je příliš mnoho slov a že se obtěžují příliš mnoha významy. Entuziastičtí ateisté vysvětlují teistům božského vnuknutí, že „ve skutečnosti existuje pouze...“; podle teistů by si měl člověk naopak uvědomit, že mezi nebem a zemí je toho daleko víc... A tak to jde pořád dál. Filosofové na obou stranách tudíž mohou analyzovat významy až do zčernání, ale všechny tyto analýzy jsou buďto „jednosměrné“ a „reduktivní“ (například „nekognitivní“ analýzy náboženského diskurzu, které jsou analogické „expresivistickým“ teoriím výpovědi o bolesti), nebo prostě jen popisují alternativní „formy života“ a vrcholí tak užitečným prohlášením typu: „Hraje se tato jazyková hra.“ Hra teistů je podstatná pro to, jakou mají představu o sobě samých, stejně jako je obraz lidské skleněné esence podstatný pro to, jakou

představu mají o sobě samých západní intelektuálové, ani jedna strana však nedisponuje širším kontextem, v jehož rámci by tyto představy zhodnotila. Koneckonců: odkud by tento kontext vzali?

Inu, možná z filosofie. Selže-li experiment a „analýza významů“, filosofové se tradičně obracejí k vytváření systémů – přímo na místě vynalézají nový kontext. Obvyklou strategií je hledat kompromis, díky kterému bychom jak o stoupencích Occamovy britvy (například o materialistech či ateistech), tak i o lidech lpějících na tom, co „prostě vědí“, mohli shovívavě tvrdit, že mají „alternativní pohled“ na určitou širší realitu, již filosofie v hrubých rysech načrtává. Někteří umírněnější filosofové tak překonali „boj mezi vědou a teologií“ a Bonaventuru a Bohra pochopili jako autory s různými, navzájem nekonfliktními „formami vědomí“. Pokud se zeptáme „vědomí čeho?“, dočkáme se odpovědi jako „světa“ nebo „věci o sobě“ nebo „smyslové rozmanitosti“ nebo „stimulů“. Nesejde na tom, kterou z odpovědí dostaneme, protože jde o umělé termíny označující entity, jež jsou zajímavé leda svou poklidnou neutralitou. Analogickou taktikou je u radikálnějších filosofů myslí neutrální monismus, v němž mentální a fyzické představuje dva „aspekty“ nějaké základní reality, kterou netřeba dále popisovat. Někdy se tvrdí, že tuto skutečnost vnímáme intuicí (Bergson) nebo že je totéž co hrubý materiál vjemů (Russell, Ayer), někdy však bývá prostě postulována jako jediný prostředek, jak se vyhnout epistemologickému skepticismu (James, Dewey). V žádném případě se o ní nedozvíme nic víc než to, že „prostě víme, jaká je“, nebo že ji rozum (tedy nezbytnost vyhnout se filosofickým dilematům) potřebuje. Neutrální monisté rádi říkají, že filosofie objevila, nebo by měla hledat, základní substrát, a to stejným způsobem, jako vědci objevili molekuly za prvky, atomy za molekulami atd. Ve skutečnosti však v případě „neutrální látky“, jež není ani mentální, ani fyzická, nenalzáme žádné její vlastní síly či vlastnosti, ale prostě ji postulujeme a pak na ni zapomeneme (nebo, což vyjde nastejno, jí připisujeme roli nevy-slovitelného data).<sup>56</sup> Pokud se chceme vyrovnat s otázkou, kterou

<sup>56</sup> Cornelius Kampe, podle něhož by filosofové měli dělat více, tvrdí, že teorie

v souvislosti s protinožci vznesli radikálnější pozemšťi filosofové: „Mají syrové pocity, nebo je nemají?“, pak nám tato taktika nepomůže.

Problém s protinožci lze shrnout tak, že pokud spojíme tezi

(1) Pro syrové pocity je podstatná jejich nekorigovatelná poznatelnost

s tezí

(2) Neexistuje nic, o čem by si protinožci mysleli, že se v tom nemohou mýlit,

pak to vede buď k tomu, že

(3) Protinožci nemají syrové pocity,

nebo k tomu, že

(4) Protinožci nevědí o svém vlastním nekorigovatelném poznání.

Potíž s bodem (3) spočívá v tom, že chování, fyziologie i kultura protinožců je stejně bohatá jako ta naše. Nadto můžeme vychovat děti protinožců tak, aby vypovídaly o svých pocitech

identity myslí a těla dává smysl pouze tehdy, když vytvoříme „teoretický rámec (či ontologii běžného způsobu vyjadřování), který zaručí spojení mezi dvěma různorodými fenomény, jejichž totožnost se tvrdí“. Motivem tohoto oživení neutrálního monismu je Kampeho přesvědčení, že máme-li dát smysl teorii identity, „musíme opustit rozlišení subjektivního a objektivního a také privilegovaný status introspektivních výpovědí z první osoby“. Kampe tvrdí, že tato změna by se „drasticky dotkla logiky našeho jazyka“. Podle mého názoru má pravdu v tom, že pokud se vzdáme rozlišení mezi subjektivním a objektivním, bude to mít takto drastický dopad, avšak mýlí se v tom, že stejně drastické důsledky způsobí to, když se vzdáme privilegovaného přístupu. Jak po mém soudu ukázal Sellars a jak se zde snažím dokázat, rozlišení subjektivní–objektivní (pojem „zdá se“) se velmi dobře obejde bez pojmu „myslí“, „fenomenální vlastnosti“ atd. (srv. C. Kampe, *Mind-Body Identity: A Question of Intelligibility*. *Philosophical Studies* 25, 1974, s. 63–67).

a aby si myslely, že se v tom nemohou mýlit. Tyto úvahy nás vedou k bodu (4). Toto tvrzení však zní pošetile a musíme ho přinejmenším zmírnit do podoby:

(4') Protinožci nevědí o své vlastní schopnosti nekorigovatelného poznání.

Tato teze zní trochu divně, ale našli bychom něco málo paralel. (Srv. tvrzení: „Když se Jan XXIII. ujímal úřadu papeže, museli ho prostřednictvím argumentů přesvědčit o jeho vlastní neomylnosti.“) Pokud však prosazujeme tezi (4'), pak nás skutečnost, že děti protinožců lze učit, nechává v nejistotě mezi:

(5) Protinožce lze naučit rozeznávat jejich vlastní syrové pocity

a

(5') Protinožce lze díky přítomnosti neurálních průvodních jevů syrových pocitů naučit tomu, aby simulovali výpovědi o syrových pocitech, ačkoli je ve skutečnosti nemají.

Někdo by si mohl myslet, že toto dilema půjde vyřešit, pokud najdeme bilingvního protinožce. Bilingvní protinožec však nemá „vnitřní“ poznání významů cizích výrazů; má prostě jen tentýž druh teorie, kterou má tvůrce slovníku. Představme si dospělého protinožce, který se naučil česky. Říká: „Mám bolest“, nebo v jazyce protinožců: „Má vlákna C jsou podrážděna“, podle toho, jakou řečí mluví. Pokud mu pozemský účastník rozmluvy sdělí, že ve skutečnosti bolest neprožívá, pak protinožec podotkne, že tato poznámka je abnormální, a bude si nárokovat privilegovaný přístup. Pokud mu účastník rozmluvy ze strany protinožců ukáže, že jeho vlákna C ve skutečnosti nejsou podrážděna, odvěti něco jako: „To je zvláštní. Rozhodně to tak vypadalo. Proto jsem řekl těm pozemšťanům, že cítím bolest.“ Anebo: „To je zvláštní. Rozhodně mám to, co pozemšťané nazývají ‚bolest‘, a to se



stává jen tehdy, když jsou má vlákna C podrážděna.“ Těžko bychom tu našli nějaký důvod, proč by upřednostňoval jednu z těch formulací, a ještě obtížněji lze nahlédnout, co by mohli filosofové vyvodit z toho, kdyby tak činil. Podle všeho nás to opět dovádí k rétorické otázce: „Ale jak to *cítíte?*“, na niž bilingvní protinožec odpoví: „Cítím to jako bolest.“ Pokud se ho zeptáme: „Necítíte to také jako vlákna C?“, pak nám vysvětlí, že v jazyce protinožců neexistuje pojem „pocitu“, a že by jej tedy ani nenapadlo říkat, že *cítí* podráždění svých vláken C, ačkoli si je samozřejmě uvědomuje vždy, když k němu dochází.

Pokud to působí paradoxně, pak nejspíš proto, že „neinfrenční vědomí“ a „pocit“ prakticky pokládáme za synonyma. Toto zjištění nám však nepomůže. Pokud je totiž považujeme za synonyma, pak protinožština samozřejmě *má* pojem stavu zvaného „cítění“, ale přesto nemá pojem „pocitů“ jakožto intencionálních předmětů poznání. Abych tak řekl, protinožština má sloveso, nikoli však podstatné jméno. Úslužný protinožec by mohl poznamenat, že jeho jazyk dokáže vyjádřit pojem „takového stavu, u něhož se nelze mylně domnívat, že ho máme“ – totiž stavu, kdy se člověku zdá, že... –, ale přesto bude nadále na rozpacích, zda jsou tyto stavy totéž co bolesti a další syrové pocity, které pozemšťany tak zajímají. Na jedné straně se protinožci zdá, že pozemšťané *nemohou* mít na mysli nic jiného, protože si pamatuje, že se naučil říkat „bolest“ tehdy a jen tehdy, když se zdálo, že jsou jeho vlákna C podrážděna. Pozemšťané na druhou stranu trvají na tom, že existuje rozdíl mezi stavem, kdy se člověku zdá, že..., a mezi stavem, kdy máme syrový pocit. První stav je epistemickým postojem vůči něčemu, o čem lze pochybovat. Druhý stav nás automaticky uvádí do epistemického postoje vůči něčemu, o čem pochybovat nelze.

Dilema se tedy podle všeho scvrkává do následující podoby: musíme buď přijmout, nebo odmítnout tezi, že

(6) Jakákoli výpověď o tom, jak se člověku něco jeví, je výpovědí o syrovém pocitu.

Jediným důvodem, abychom tuto tezi přijali, je podle všeho to, že jde o důsledek převrácení bodu (1), tedy že:

(7) Všechno nekorigovatelně poznatelné je esenciálně syrovým pocitem.

Teze (7) je však jen obdobou principu, který byl uplatněn výše v Brandtově a Campbellově námitce, tedy že:

(P) Kdykoli nekorigovatelně vypovídáme o svém stavu, musí tu být vlastnost, která nás nutí k této výpovědi.

V tomto principu přitom vše závisí na pojmu „být tu“ – pojmu, který se přímou cestou navrácí k metaforám, jako je „oko mysli“, „přítomnost ve vědomí“ apod., jež jsou zase odvozeny z původního obrazu zrcadla přírody, poznání jakožto souboru imateriálních reprezentací. Pokud tento princip přijmeme, pak už – což je dosti podivné – nemůžeme být skeptiky: protinožci automaticky mají syrové pocity. *Musíme* dát přednost tezi (5) před (5'). Jelikož nepopíráme, že se nějakému protinožci zdá, že mu kručí v břicho nebo že má podrážděná vlákna C, a jelikož tyto výpovědi pokládáme za nekorigovatelné, musíme uznat, že protinožec má syrové pocity, jež stojí v „základu“ jeho výroků o tom, co se mu zdá, a o nichž se může naučit vypovídat tím, že si osvojí vhodný slovník. Z toho však, dosti paradoxně, vyplývá, že určitý behaviorismus je dědicem právě toho principu, který ztělesňuje karteziánský obraz oka mysli; právě ten obraz, jenž bývá často obviňován z toho, že vede k „závoji idejí“ a k solipismu. Skeptiky, kteří tvrdí (5') – že protinožci jsou nanejvýš schopni simulace –, bychom se mohli stát pouze tehdy, kdybychom měli za to, že kdykoli protinožci tvrdí, že se jim něco zdá, ve skutečnosti nemají na mysli to, co týmiž slovy míníme my, a že zvrácenost vyjádření (v jazyce protinožců) „Možná se mylíš, tvrdíš-li, že se ti zdá, že jsou tvá vlákna C podrážděna“ není dostatečným dokladem toho, že protinožci mají nekorigovatelné poznání. Jinak řečeno, museli bychom odlišným způsobem

pochopit chování, které jsme zde původně viděli, a skepticismus vůči syrovým pocitům protinožců by bylo nutné založit na obecnějším skepticismu vůči jejich poznání (respektive vůči některým druhům tohoto poznání). Sotva bychom však takový skepticismus učinili plausibilním, kdybychom se předem nedomnívali, že protinožci nemají mysl – což je předpoklad, který a fortiori vylučuje syrové pocity. Šlo by tedy o skepticismus bezdůvodný a pyrrhónský.<sup>57</sup> Na druhou stranu, pokud popřeme tezi (6) – pokud oddělíme to, jak se člověku věci jeví, od mentálních stavů, přičemž opustíme karteziánské obrazy –, pak se musíme vyrovnat s možností, že jsme sami nikdy neměli žádné pocity, žádné mentální stavy, žádnou mysl, žádnou skleněnou esenci. Tento paradox působí natolik zdrcujícím dojmem, že nás žene zpět k principu (P) a k zrcadlu přírody.

Celý problém se tudíž scvrkává na otázku volby mezi třemi nepřijemnými možnostmi. Buď to musíme sdílet svou skleněnou esenci se všemi bytostmi, které podle všeho hovoří jazykem zahrnujícím výpovědi o tom, jak se věci zdají, nebo se stát pyrrhónskými skeptiky, nebo se vyrovnat s možností, že jsme skleněnou esenci nikdy neměli. Přijmeme-li bod (7) – premisu, podle níž je všechno nekorigovatelně poznatelné esenciálně syrovým pocitem –, pak musíme uznat buď to, že (a) jazyk protinožců – prostě proto, že obsahuje určité nekorigovatelné výpovědi – vypovídá o syrových pocitech, nebo že (b) nikdy nezjistíme, zda protinožci hovoří nějakým jazykem – protože nikdy nezjistíme, zda mají syrové pocity –, nebo že (c) celá otázka syrových pocitů je vykonstruovaná, protože příklad protinožců dokládá, že ani my sami jsme nikdy neměli syrové pocity.

<sup>57</sup> Rozlišuji mezi „čirým“, respektive pyrrhónským skepticismem a specificky karteziánskou formou skepticismu, která se dovolává „závoje idejí“ jakožto důvodu skeptického postoje. „Pyrrhónský“ skepticismus v mém pojetí říká pouze tolik: „Nikdy si nejsme jisti. Tak jak bychom vůbec mohli poznávat?“ Naopak skepticismus „závoje idejí“ sděluje cosi víc: „Pokud si nikdy nemůžeme být jisti ničím jiným než obsahy své vlastní mysli, čím bychom mohli ospravedlnit odvození jakéhokoli přesvědčení o čemkoli jiném?“ Pokud jde o vzájemné proplétání se těchto dvou forem skepticismu, viz rozbor R. Popkina, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York 1964.

Tyto tři možnosti zhruba odpovídají třem standardním stanoviskům filosofie mysli: behaviorismu, skepticizmu vůči mysli druhých lidí a materialismu. Navrhuji, abychom namísto přijetí jednoho z těchto tří stanovisek odmítli bod (7) a spolu s ním princip (P). Jinak řečeno, měli bychom se vzdát představy, že máme nekorigovatelné poznání v důsledku zvláštního vztahu k zvláštnímu typu předmětů nazývaných „mentální předměty“. Tento návrh vychází ze Sellarsovy kritiky mýtu daného. Sellarsovu kritiku podrobněji rozeberu ve čtvrté kapitole, nyní chci pouze poznamenat, že mýtus daného označuje přístup k epistemickým vztahům, jako je „přímé poznání“, „nekorigovatelné poznání“ či „jisté poznání“, po vzoru kauzálního, paramechanického modelu: má tu jít o speciální vztah mezi určitými předměty a lidskou myslí, díky kterému poznání může probíhat snáze, přirozeněji či rychleji. Považujeme-li nekorigovatelné poznání prostě za záležitost sociální praxe – vůči určitému poznávacímu tvrzení se v normální konverzaci nic nenamítá –, pak žádný princip podobný (7) nebo (P) nepůsobí plausibilně.

V posledních dvou oddílech jsem „mentální předmět“ pojímal jako synonymum „nekorigovatelně poznatelného předmětu“, takže to vypadalo, jako kdyby mít mysl bylo totéž co mít nekorigovatelné poznání. Nevěnoval jsem pozornost imateriálnosti ani schopnosti abstrakce, které jsem rozebíral v první kapitole, ani intencionalitě, již se budu věnovat v kapitole čtvrté. Pokud jsem předstíral, že mysl není než souborem syrových pocitů nekorigovatelně poznatelných introspekci a že esenci mysli je tento její speciální epistemický status, pak mou omluvou budiž to, že jde o obvyklou představu v oboru nazývaném „filosofie mysli“. Tento obor vznikl během tří desetiletí po vydání Rylovy knihy *The Concept of Mind (Pojem mysli)*. Kvůli této knize se téměř všechny analýzy mysli a těla obrátily k tomu, co se vzpíralo Rylovu vlastnímu, logickobehavioristickému pokusu odstranit karteziánský dualismus: k syrovým pocitům. Zdálo se přitom, že Wittgensteinův rozbor smyslových vjemů ve *Filosofických zkoumáních* má tentýž obsah. Mnozí filosofové proto pokládali za samozřejmost, že „problém vztahu mysli a těla“ znamená

otázku, zda lze syrové pocity nahlížet jako dispozice k chování. Vypadalo to tedy tak, že existují pouze výše uvedené možnosti: (a) uznat, že Ryle s Wittgensteinem mají pravdu, takže žádné mentální předměty neexistují, (b) říci, že se mýlí, že karteziánský dualismus platí i nadále, přičemž přirozeným důsledkem je tu skepticismus vůči mysli druhých lidí, nebo (c) přijmout určitý typ teorie totožnosti mysli a mozku, podle níž se Ryle s Wittgensteinem mýlí, avšak neznamená to rehabilitaci Descarta.

Pokud se vydáme tímto směrem, nutně se začneme soustřeďovat na bolesti, aniž bychom věnovali dostatečnou pozornost té stránce mysli, která je, nebo by měla být, pro epistemologii důležitější: přesvědčením a intencím. (V posledních letech došlo k jistému vyvážení díky filosofům mysli budujícím mosty k empirické psychologii. Jejich dílo rozeberu v páté kapitole.) Stále však platí, že „problém vztahu mysli a těla“ je primárně chápán jako problém bolesti, přičemž význačným rysem bolesti je právě to, co zmiňuje Kripke: že v případě jejich poznání patrně neexistuje nic takového jako rozlišení mezi zdáním a skutečností. Jak jsem se pokusil ukázat v první kapitole, ve skutečnosti jde pouze o jeden z mnoha „problémů vztahu mysli a těla“, z nichž každý nějakým způsobem spoluvytváří onu mlhavou představu, že na člověku je něco obzvlášť mysteriózního, co ho uschopňuje poznávat, respektive mít určité zvláštní druhy poznání.

V dalších oddílech této kapitoly se nicméně pokusím zdůvodnit svou tezi, podle níž máme opustit princip (P); nebudeme pak ani dualisty, ani skeptiky, ani behavioristy, ani „teoretiky totožnosti“. Nevím, jak vést proti (P) přímou argumentaci, poněvadž teze, že v případě nekorigovatelného poznání působí fenomenální vlastnost, není ani tak tezí, nýbrž spíše zkratkou celé teorie: celého souboru termínů a předpokladů soustředěných kolem obrazu mysli zrcadlící přírodu, jež mají učinit smysluplným karteziánské tvrzení, že mysl je přirozeně „dána“ sobě samé. Právě tento obraz musíme odstranit, máme-li prohlédnout koncepci sedmáctého století, podle níž lze pochopit naše vlastní poznání a zlepšit je tím, že pochopíme fungování naší mysli. Snažím se osvětlit rozdíl mezi odmítnutím tohoto obrazu a přijetím

některé z pozic, které s ním pracují. Zbývající část této kapitoly proto věnuji behaviorismu, skepticizmu a teorii totožnosti mysli a těla, abych od nich odlišil své vlastní stanovisko. V závěrečném oddílu – „Materialismus bez totožnosti“ – se pokusím hovořit pozitivněji, ovšem má-li můj výklad působit přesvědčivě, čtenář necht' přihlédnout rovněž k rozboru dalších „problémů vztahu mysli a těla“ v první kapitole.

#### 4. Behaviorismus

Behaviorismus je nauka, podle níž řeč o „vnitřních stavech“ je pouze stručnější a možná zavádějící způsob, jak mluvit o dispozicích k určitému chování. Základní tezí behaviorismu v jeho rylovské či „logické“ formě, jíž se zde budu věnovat, je poučka, podle níž existuje nutné spojení mezi pravdou výpovědi o určitém syrovém pocitu a dispozicí tak a tak jednat. Jedním z motivů tohoto přístupu je nedůvěra vůči tomu, co Ryle označil za „duchy ve stroji“, tj. vůči karteziánskému obrazu člověka, dalším motivem je snaha zabránit skeptikovi pochybujícímu o mysli druhých lidí nastolit otázku, zda má osoba, jež se svíjí na podlaze, pocity téhož druhu, které by měl skeptik, kdyby se svíjel on sám. Z pohledu logického behavioristy nesmíme k výpovědím o těchto pocitech přistupovat tak, jako by odkazovaly na nefyzické entity – možná totiž neodkazují na žádné entity, leda na svíjení se nebo na dispozici svíjet se.

Proti této nauce se obvykle namítá, že patrně nedokážeme popsat příslušnou dispozici k chování bez nekonečně dlouhých seznamů možných pohnutí a zvuků. Další protiargument se týká toho, že ať už tu jde o jakoukoli „nutnost“, není věcí „významu“, nýbrž pouze výrazem faktu, že určité chování obvykle vysvětlujeme poukazem na určité vnitřní stavy; tato nutnost tudíž není „jazyková“ ani „konceptuální“ o nic víc než nutnost spojující rudou barvu kamen s ohněm uvnitř. A konečně na tuto nauku se útočilo jako na svého druhu filosofický paradox, který může napadnout pouze mysl posedlou instrumentalistickým či verifikačním dogmatem: horlivce, jenž se snaží vše, co nelze vidět,

převést na něco, co vidět lze, aby se vyhnul jakémukoli riziku, že bude věřit v něco nereálného.

Všechny tyto kritiky považují za vcelku oprávněné. Klasické teze logického behaviorismu skutečně předpokládají rozlišení mezi pozorováním a teorií a mezi jazykem a faktem, přičemž těchto rozlišení, jak se pokusím ukázat ve čtvrté kapitole, by se filosofové měli vzdát. Pocit, že behaviorista je čemusi na stopě, přesto trvá. Ve prospěch behavioristy hovoří za prvé zjevná absurdnost představy, že bychom jednoho dne, po letech plodných diskusí s protinožci, nakonec mohli říci: „Ano! Nemají syrové pocity, takže nemají mysl, nemají tudíž ani jazyk, takže to koneckonců vůbec nejsou osoby!“ Myšlenka, že by nám mohlo připadat nezbytné upřít protinožcům syrové pocity, v nás vzbuzuje otázku, co by nás k tomu vůbec mohlo vést. A díky tomu si také uvědomujeme, že i kdybychom k tomu byli vedeni, téměř určitě bychom zmiňované důsledky nevyvodili. Naopak bychom možná začali sdílet údiv protinožců, proč nás tato otázka vůbec tolik zajímá. Možná bychom též ocenili, s jakým nadhledem protinožci přistupují k celému tomuto tématu (podobně jako se Polynésané stavěli k misionářům, které strašlivě zajímalo, zda jsou Polynésané potomky Šema nebo Hama). Silná stránka behavioristy spočívá v tom, že čím více se snažíme zodpovědět otázky „tvrdých“ filosofů („Mají, nebo nemají mysl?“, „Mají, nebo nemají syrové pocity?“ atd.), tím nesmyslnější se tyto otázky začínají jevit.

Tato správná myšlenka však vede ke špatným koncům, jakmile ji vyjádříme formou teze o „nutných souvislostech“ zjišťovaných „analýzou významů“. Rylův vhléd pokazila pozitivistická epistemologie, kterou zdědil. Místo aby řekl, že v případě nekorrigovatelného poznání jde o to, jakou praxi zdůvodňování lidé přijali (což je stanovisko, jež budu ve čtvrté kapitole označovat za „epistemologický behaviorismus“), dospěl k tomu, že určitý typ chování představuje nutnou a postačující podmínku pro to, abychom člověku mohli připsat syrové pocity, a že tento fakt se týká „našeho jazyka“. Stál tedy před nepoddajným problémem. Jelikož náš jazyk umožňuje, abychom usuzovali na existenci

těchto pocitů, sotva lze popřít (nechceme-li se vrátit k materialismu), že skutečně existují tyto přízračné entity, o nichž lze vypovídat. Dostávají se zde do konfliktu dva motivy stojící v pozadí logického behaviorismu, protože snaha najít „logickou“ hráz proti skepticizmu vůči mysli druhých lidí podle všeho opět ústí do dualismu. Pokud totiž uznáme, že daná jazyková praxe či určité chování dostatečně dokládají (proti skeptikovi) nutnost syrového vnitřního pocitu (ať už syrové pocity existují v jakémkoli smyslu), pak patrně musíme říci, že naše konverzační zkušenost s protinožci implikuje, že protinožci mají syrové pocity v tomtéž smyslu jako *my*. Podle všeho tedy musíme přijmout následující koncepci:

(P') Pokud je někdo schopen hovořit jazykem, jenž obsahuje nekorrigovatelné výpovědi o tom, jak se mu věci zdají, musí mít syrové pocity v tomtéž smyslu, jako je máme *my*.

Snadno se vypořádáme s myšlenkou, že bychom pravdu těchto výpovědí mohli zjišťovat „analýzou významů“.<sup>58</sup> Podle všeho lze také snadno (spolu se skeptikem) tvrdit, že zmíněnou schopnost můžeme mít i bez syrových pocitů. Na druhou stranu, jak ukazují Wittgenstein a Bouwsma, jen stěží dokážeme podat koherentní výklad toho, co tím míníme. Přesto má (P') jistou věrohodnost, a to opět proto, že jde o důsledek teze:

(P) Kdykoli nekorrigovatelně vypovídáme o svém stavu, musí tu být vlastnost, která nás nutí k této výpovědi,

přičemž tato teze hraje klíčovou roli v obraze zrcadla přírody. V této představě „zdání“ neznamená mylné přesvědčení, nýbrž mylné přesvědčení vytvořené zvláštním mechanismem (oko myslí vnímá zavádějící věc) – kvůli tomuto mechanismu se spojení mezi chováním a syrovým pocitem jeví jako nutné. Pokud se

<sup>58</sup> Dostí jízlivě to předvádí například H. Putnam, *Brains and Behaviour*. In: Týž, *Mind, Language and Reality*. II. Cambridge 1975.

tedy člověk mylí (ovšem i v opačném případě), ve hře jsou podle tohoto obrazu tři věci: člověk; předmět, o kterém hovoří; vnitřní reprezentace tohoto předmětu.

Ryle se domníval, že tomuto obrazu unikl, avšak jeho paradoxní a neplodná snaha dokázat, že neexistuje nic takového jako nekorigovatelné výpovědi, dokládá opak. Ryle se obával, že kdyby tyto výpovědi existovaly, nutně by platilo něco takového jako (P), čímž by se jejich existence vysvětlila. Byl totiž přesvědčen, že kdyby existovalo něco takového jako schopnost nekorigovatelně (a bez odvozování) vypovídat o vnitřních stavech, mohl by člověk, který vůbec nezná určité chování, dokonale poznávat vnitřní stavy – takže Descartes by měl nakonec pravdu. Ryle oprávněně kritizoval obvyklé karteziánské pojetí introspekce jako „kvazioptiku“, nedisponoval však žádnou jinou koncepcí, takže musel zaujmout nemožné stanovisko a zcela popřít fenomén privilegovaného přístupu. Nejslabší kapitola knihy *The Concept of Mind* (*Pojem mysli*) nazvaná „Self-Knowledge“ („Sebepoznání“) vykládá paradoxní tezi, že „to, co mohu zjistit o sobě samém, má stejnou povahu jako to, co mohu zjistit o ostatních lidech, přičemž metoda je v obou případech v podstatě táž“.<sup>59</sup> Mnozí filosofové, kteří uznali Rylův důkaz, že přesvědčení a touhy nejsou vnitřní stavy, se proto domnívali, že syrové pocity zůstaly nedotčeny, takže si nadále musíme vybrat mezi dualismem a materialismem.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*. New York 1965, s. 155. Zmínka o „kvazioptice“ je na s. 159.

<sup>60</sup> Sellarsův článek *Empiricism and the Philosophy of Mind* (in: W. Sellars, *Science, Perception and Reality*) byl prvním krokem k překonání Ryla. Sellars ukázal, že sice „patří k samotné logice“ pojmu syrových pocitů, že dokladem jejich existence je určité chování, z toho však nikterak nevyplývá, že žádné syrové pocity nemohou existovat, stejně jako nás obdobná situace v případě makrofenoménů a mikroentit ještě nenutí přijmout teze operacionalistů, že nemohou existovat žádné mikroentity. Sellars uvádí to, co měl Ryle napsat v kapitole o sebepoznání, tedy že výpovědi z introspekce nejsou o nic mysterióznější než jakékoli jiné neinferenční výpovědi a že k jejich vysvětlení není zapotřebí mýtu daného (a tudíž ani kvazioptiky). Autor bohužel nevyvozuje závěr, že neexistuje – jak to později vyjádří Armstrong – nic takového jako „logicky privilegovaný přístup“, nýbrž jediné „empiricky privilegovaný přístup“ (D. M. Armstrong, *A Materialist*

Jinak řečeno, Rylův omyl spočíval v domněnce, že ukážeme-li „nutné spojení“ mezi připisováním behaviorálních dispozic a připisováním vnitřních stavů, pak tím dokážeme, že ve skutečnosti žádné vnitřní stavy neexistují. Tomuto instrumentalistickému *non sequitur* se však můžeme vyhnout – stejně jako se můžeme vyhnout (P) –, aniž bychom opustili antiskeptickou tezi, že chování protinožců je zcela dostatečným důvodem k tomu, abychom jim přiznali stejný vnitřní život, jaký máme my sami. Metafyzický úsudek, k němuž se behavioristé uchylují – že uvnitř žádná skleněná esence není –, je sám o sobě stejně nepřesvědčivý jako všechny ostatní instrumentalistické teze. (Srv.: „Neexistují žádné pozitrony; existují pouze dispozice elektronů k...“ „Neexistují žádné elektrony; existují pouze dispozice makroskopických předmětů k...“ „Neexistují žádné fyzické předměty; existují pouze dispozice smyslových obsahů k...“) Pokud zbavíme behavioristické stanovisko jeho pretenzí na přisnost, pak toliko zdůrazňuje fakt, že pojem syrového pocitu dává smysl pouze v kontextu představy, která spojuje určité chování (introspektivní výpovědi) s jiným (výpovědi o fyzických předmětech) na základě jisté koncepce toho, jak lidské bytosti (nejen jejich mysli) vypadají. Behaviorista sleduje sociální roli pojmu „bolesti“; nesnaží se dostat za ni k nevyslovitelné fenomenální kvalitě bolestí. Skeptik musí trvat na tom, že podstatná je právě tato kvalita, kterou známe jedině z vlastní zkušenosti. Podle Wittgensteina behaviorista dospívá k paradoxnímu metafyzickému stanovisku, v němž popírá existenci nedispozičních mentálních příčin behaviorálních dispozic, z následujícího důvodu:

„Jak jenom vzniká onen filosofický problém duševních pochodů a stavů, a behaviorismu? – První krok je zcela nenápadný.

*Theory of the Mind*, s. 108). K této tezi – klíčové pro pojetí, jež zastávám v této knize – směřuje vše, co Sellars píše, bylo však zapotřebí Quinovy kritiky rozlišení mezi logickým a empirickým, abychom se zbavili zaklínadla „logicky nutných spojení“, jež Ryle zabudoval do filosofie mysli. Ve čtvrté kapitole se pokusím ukázat, že Sellars nedokázal přijmout quinovskou pozici v plné síle a že jeho slova o „samotné logice těchto pojmů“ bohužel neopouštějí rylovskou tradici.

Hovoříme o pochodech a stavech, a jejich povaha pro nás zůstává něčím nerozhodnutým! Jednou o ní možná budeme vědět víc – myslíme si. Ale právě tím jsme se ustanovili na určitém způsobu uvažování. Neboť máme zcela určitý pojem toho, co znamená: poznat blíže určitý pochod. (Rozhodující krok onoho kouzelnického triku je učiněn a právě ten se nám zdál nevinny.)“<sup>61</sup>

Vynikající komentář této pasáže nabízí Alan Donagan:

„... karteziáni [...] udělali z jazykových fakt, která souhrnně vyjadřujeme tvrzením, že smyslové vjemy jsou nedispoziční a soukromé, jazykovou fikci, že smyslové vjemy jsou stavy či procesy v soukromém, a tudíž nemateriálním médiu.“

Na druhé straně behavioristé

„... ať už kvůli neplodnosti valné části introspektivní psychologie, filosofickým problémům kartezianismu nebo na základě jiných úvah, začali tím, že popřeli samu existenci soukromých karteziánských procesů v jejich nemateriálním médiu“.

Podle Donagana Wittgenstein tuto záležitost vyjasnil. Připustil totiž, „že smyslové vjemy jsou soukromé nedispoziční průvodní jevy chování, jímž se přirozeně vyjadřují“, avšak odmítl „tyto průvodní jevy považovat za procesy, které lze identifikovat a zkoumat nezávisle na okolnostech, jež k nim vedou, a na chování, jímž se přirozeně vyjadřují“.<sup>62</sup>

Donaganův jadrný popis společného problému, který mají behavioristé a dualističtí skeptikové pochybující o mysli druhých lidí, je podle mého názoru sice správný, avšak můžeme ho

<sup>61</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. London – New York 1953, I, 308 [citováno podle L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha 1993, s. 129].

<sup>62</sup> Všechny čtyři citace pocházejí z Donaganova článku Wittgenstein on Sensation. In: *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*. Ed. G. Pitcher. New York 1966, s. 350.

vyjádřit ještě jasněji a dovést jeho popis o krok dále. Představa „soukromého [...] nemateriálního média“ je temná proto, že vytváří dojem, že máme určitou představu o své skleněné esenci – metafyzické pochopení povahy nerozprostraněné substance –, která je nezávislá na epistemickém kritériu mentálního. Pokud tuto představu odstraníme ve prospěch Wittgensteinovy „jednoznačné představy o tom, co znamená poznat proces lépe“, dospějeme k diagnóze toho, co Donagan označil za „protichůdné a vzájemně se doplňující omyly“<sup>63</sup> behaviorismu a kartezianismu, přičemž tato diagnóza nepracuje s metafyzickou („nemateriální“, duchovitou) povahou syrových pocitů.

Základní epistemologickou premisou, která spojuje obě školy a utváří jejich představu o tom, co znamená „poznat lépe“, je nauka o přirozené danosti:

Poznáváme buď entity, které svou přirozeností mohou být bezprostředně dány vědomí, nebo takové entity, jejichž existence a vlastnosti závisejí na entitách prvního typu (takže je na ně můžeme „redukovat“).

Karteziáni si mysleli, že jediné entity, které svou přirozeností mohou být přímo dány vědomí, jsou mentální stavy. Behavioristé pracovali s epistemologickou myšlenkou, že přímo dány vědomí mohou být jediné stavy fyzických předmětů. Měli za to, že unikli koncepcím skleněné esence a vnitřního oka, zůstali však věrni karteziánské epistemologii v tom, že uchovali představu oka myslí, jež má některé věci z první ruky. V tomto pojetí věda postupuje tak, že dedukuje entity implikované entitami „základními“, zatímco filosofie převádí tyto entity zase zpět. Behavioristé opustili představu, že „nic není myslí bližší než ona sama“, uchovali však myšlenku, že některé věci jsou přirozeně poznatelné přímo, zatímco jiné nikoli, včetně jejího metafyzického důsledku, že pouze věci prvního typu jsou „vskutku jsoucí“. Tato nauka, podle níž nejreálnější je to, co je nejpoznatelnější (George Pitcher

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 349.

hovoří o „platónském principu“),<sup>64</sup> ve spojení s principem přirozené danosti vede buď k idealistické či panpsychické redukci fyzického na mentální, nebo k behavioristické či materialistické redukci opačného typu. Volba mezi těmito redukcemi po mém soudu nezávisí ani tak na problémech psychologie nebo filosofie, nýbrž na obecné představě o tom, co znamená moudrost, a nač je tedy filosofie. Má filosofie zdůrazňovat ty aspekty člověka, ke kterým pronikáme běžnou konverzací a vědeckým zkoumáním? Nebo jde spíše o osobní a neartikulovaný smysl pro „něco mnohem hlubšího“? Rozhodnutí příliš nesouvisí s filosofickými argumenty ani s obrazem zrcadla přírody. Tento obraz, zejména metafora vnitřního oka, ovšem slouží stejně dobře oběma diskutérům, a proto je debata mezi nimi tak dlouhá a bezvýhodná. Oba tábory mají jasnou představu o tom, co poznáváme nejlépe – a poznat určitý proces znamená buď to poznat jej *tímto* způsobem, nebo ukázat, že „ve skutečnosti není ničím jiným“ než tím, co je poznáváno tímto způsobem.

Pohlédneme-li na spor mezi behavioristy a skeptiky pochybuujícími o mysli druhých lidí z hlediska protinožců, pak především vidíme, že tu není místo pro „přirozenou danost“. Jistě tu lze hovořit o „přímém poznání“, což je prostě poznání, které máme, aniž bychom vědomě odvozovali. Nenajdeme tu však myšlenku, že některé entity jsou obzvláště způsobilé k tomu, abychom je poznali tímto způsobem. Co známe neinferenčně, záleží na tom, v čem jsme zběhlí. Někteří lidé (ti, kteří pracují s Wilsonovou mlžnou komorou) jsou zběhlí v elementárních částicích, o nichž vypovídají neinferenčně. Jiní se vyznají v nemocech stromů a dokážou poznat „další případ grafiózy jilmů“ bez jakéhokoli odvození. Všichni protinožci se vyznají ve stavech svých nervů, všichni pozemšťané ve svých syrových pocitech. Protinožci si nemyslí, že by na syrových pocitech bylo něco metafyzického nebo přízračného, jenom nevidí důvod, proč o něčem takovém – a ne o vlastních nervech – hovořit. Ovšemže je zbytečné

<sup>64</sup> Srv. G. Pitcher, *Theory of Perception*, s. 23, a Platón, *Ústava*, 478b: „Nuže, je-li předmětem poznání jsoucno, jest předmětem mínění něco jiného než jsoucno?“ [citováno podle Platón, *Ústava*. Přel. F. Novotný. Praha 2005].

pozemské vysvětlování, že ačkoli (ponecháme-li stranou možnost nevědomého odvozování) možná všechno lze poznat bez odvozování, ještě z toho neplyne, že *nekorigovatelně* lze poznat i něco jiného než určité přirozeně vhodné entity. Protinožci totiž nemají představu o nekorigovatelně poznávaných *entitách*, nýbrž pouze o nekorigovatelných *výpovědích* (typu „zdá se mi“), které jsou možné u *všech* typů entit. Protinožci chápou, že pozemšťané mají onu koncepci, nerozumí však tomu, proč si myslí, že ji potřebují – na druhou stranu rozumějí tomu, že při neznalosti neurologie lze pracovat s mnoha podivnými pojmy.

### 5. Skepticismus vůči mysli druhých lidí

Pokud se nyní podíváme na skeptika pochybuujícího o mysli druhých lidí – člověka, který zdůrazňuje, že mohou existovat vnitřní stavy bez průvodního chování – máme tu opět naprosto jasnou intuici, která ústí do paradoxu. Jasná intuice je taková, že syrové pocity jsou stejně dobré jednotliviny jako stoly, archangele nebo elektrony; stejně dobří obyvatelé světa, stejně kvalitní kandidáti na udělení ontologického statusu. Otázka „Mají protinožci syrové pocity?“ není o nic pochybnější či „metafyzičtější“ než otázka „Mají rudou krev?“ nebo „Mají mravní vědomí?“ Kromě toho skutečně poznáváme své vlastní syrové pocity specifickým, dokonalejším způsobem – máme privilegovaný přístup k soukromým entitám.

Tato správná myšlenka se ovšem začíná zvrhávat, jakmile nám princip přirozené danosti sugeruje, že jelikož syrové pocity skutečně poznáváme tak dobře, musí jít o velmi specifické entity – možná o procesy v soukromém „nemateriálním médiu“. Na špatnou cestu se tudíž dostáváme ve chvíli, kdy z lidské skleněné esence vyvozujeme něco více než skutečnost, že lidské poznání je zrcadlem přírody, přičemž vyvstává otázka: „Jaká neobyčejná a zázračná látka či nelátka dokáže takto zrcadlit?“ Nic proti tvrzení, že lidé musejí být skutečně zvláštní, poznávají-li o tolik víc než polní hovádky; i protinožci tvrdí totéž. Pokud se ovšem pokusíme přejít od tvrzení

(1) Vlastní mysl poznáváme lépe než cokoli jiného

k

(2) O své mysli bychom věděli vše, i kdybychom nevěděli o ničem jiném

k

(3) Poznat, zda něco má mysl, znamená poznat toto něco tak, jak to poznává samo sebe,

pak nikdy nebudeme schopni říci, proč bychom neměli být solipsisty. Přechod od teze (1) k tezi (2) je přirozený, byť nikoli nutný, na základě principu přirozené danosti a metafory vnitřního oka. Pokud si totiž myslíme, že oko se prostě obrací dovnitř, aby vnímalo syrový pocit, pak se celý komplex sociálních institucí a behaviorálních projevů, jež výpovědi o syrových pocitech doprovázejí, jeví jako irelevantní. Právě a pouze jejich nepodstatnost nás vede k tomu, abychom přešli od teze (2) k tezi (3) – uchylujeme se k zádumčivému přesvědčení, že ze svých bližních (pokud nějaké máme) poznáváme pouze jejich chování a jejich sociální pozici. Nikdy nepoznáme, jak je to s nimi uvnitř, pokud tedy nějaké „uvnitř“ vůbec mají. Výsledek je ten, že své přátele a sousedy přestáváme vnímat jako lidi a začínáme je chápat jako slupky obklopující nějakou mysteriózní věc (skleněnou esenci, soukromé nemateriální médium), již snad dokážou popsat filosofové, o které však každopádně víme (nebo doufáme), že existuje. Představa, že introspekce znamená pohled do jiné ontologické říše, není – pokud introspekci skutečně provádíme – ničím samozřejmým (v tom mají wittgensteinovci naprostou pravdu). Pokud obrácíme oko mysli dovnitř, nepřepadá nás znepokojivý pocit, že jsme na lovu čehosi záhadného. Taková představa vychází z epistemologických koncepcí, kvůli nimž sklouzáváme od teze (1) k tezi (2) a k tezi (3). Stejně jako jinde i v tomto případě epistemologie předchází metafyzice a svádí nás k ní.

Tato vykonstruovaná záhadnost, za níž stojí příliš velké množství epistemologie, by nás však neměla svádět k myšlence (v tomto bodě se někteří wittgensteinovci naopak zcela mýlí), že uvnitř nemůže být vůbec nic. A neměli bychom si myslet ani to, že privilegovaný přístup k našim vlastním mentálním stavům je mystériem, které je třeba buď metafyzicky hájit, nebo skepticky rozmetat. Sílu skeptikovy původní zdravé intuice lze ozřejmit zdůrazněním tohoto faktu. Za tímto účelem se kriticky zaměřím na wittgensteinovskou argumentaci, podle níž jsou mentální entity ontologicky méně spolehlivými entitami a v zásadě pomýlená je i celá koncepce „soukromých“ entit a privilegovaného přístupu k nim. Strawson poukázal na to, že Wittgenstein projevuje dva druhy „nepřátelství“: vůči soukromému a vůči bezprostřednímu. Myslím, že jeho kritika bezprostřednosti byla zásadně důležitá, avšak odpor vůči soukromému naprosto pomýlený.<sup>65</sup>

Podívejme se na známou pasáž, v níž Wittgenstein píše, že smyslový vjem „není žádné něco, ale není to ani nějaké nic! Oním výsledkem bylo jediné, že by nějaké nic prokazovalo tytéž služby jako něco, o kterém se nedá nic říci.“<sup>66</sup> Tato pasáž nás navádí k paradoxní dimenzi skeptické teze: trvá totiž na tom, že podstatné jsou „zvláštní a nesdílitelné pocitované kvality“ vnitřních stavů. Pokud však tezi, že

<sup>65</sup> Srv. P. F. Strawson, Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. In: *Wittgenstein: The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*, s. 62. Na jiném místě jsem se pokusil ukázat, že Wittgensteinovy epistemologické náhledy, které se soustřeďují kolem faktu, že si nelze osvojit významy slov bez předchozího „naaranžování scény“, je možné zachovat, aniž bychom uvízli v nepřátelství vůči soukromé sféře, jež Wittgensteina dovedlo na pokraj behaviorismu a některé jeho následovníky ještě dále. Navrhoval bych takový přístup, podle kterého lze Wittgensteinovu kritiku „čisté ostenzivní definice“ zobecnit v Sellarsovu nauku, že není možné poznat význam jednoho slova, aniž bychom poznali množství dalších; tu pak lze využít k tomu, abychom prokázali nesprávnost představy oka mysli, aniž bychom vyvozovali jakékoli metafyzické důsledky. Viz mé články *Wittgenstein, Privileged Access, and Incommunicability*. *American Philosophical Quarterly* 7, 1970, s. 192–205, a *Verificationism and Transcendental Arguments*. *Notis* 5, 1971, s. 3–14.

<sup>66</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 304 [citováno podle L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, s. 128].



máme privilegovaný přístup k našim vlastním bolestem,

odlišíme od teze, že

o tom, v jakém jsme mentálním stavu, víme čistě na základě speciálních pocíťovaných kvalit tohoto mentálního stavu,

pak se lze vyhnout paradoxu a připustit, že smyslový vjem je „něco“ stejně jako stůl. První tvrzení říká pouze tolik, že nenajdeme lepší způsob, jak zjistit, zda někdo cítí bolest, než ten, že se ho zeptáme – nic přitom nemůže vyvrátit jeho vlastní upřímné sdělení. Druhé tvrzení říká, že toto privilegium je dáno nahlížením „fenomenálních vlastností“ vlastních mentálních stavů. K tomu, abychom dospěli od první teze k druhé, potřebujeme karteziánský model sebepoznání, jež je analogické vidění (obraz vnitřního oka), a také představu, že svírání žaludku není přirozenou daností v tomtéž smyslu jako pocity tímto svíráním způsobené. Právě tato koncepce – pokud ji aplikujeme na protinožce – vede k domněnce, že protinožci nemohou poznávat svá vlákna C přímo, nýbrž že své poznání „nevědomě“ vyvozují ze „specifických, pocíťovaných kvalit“.

Pokud se vzdáme představy, že „přímé poznání“ určité věci není možné jinak než skrze důvěrnou znalost jejích „speciálních, pocíťovaných, nesdělitelných kvalit“, můžeme hovořit o privilegovaném přístupu, aniž bychom dospěli k paradoxu. Zmíněné představy se dokážeme zbavit tehdy, pokud si spolu s Wittgensteinem uvědomíme, že kdyby neexistovalo chování typické pro bolest, nikdy bychom třeba dítěti nedokázali vysvětlit význam slov „bolest zubů“. Obecněji: lze nahlédnout, že dítě, které dosud nemluví, ví o své bolesti stejným způsobem, jako když měnič desek poznává, že hřídel je prázdná, jako když rostlina poznává polohu slunce a měňavka teplotu vody. Tento způsob však nijak nesouvisí s tím, co ví člověk používající jazyk, pokud ví, co je bolest: že bolest má spíše mentální než fyzický ráz, že ji zpravidla způsobuje poranění tkáně atd. Wittgenstein odhalil nesprávnost předpokladu, že se učíme významu bolesti

ve druhém smyslu tím, že halíme do jazykového hávu své poznání bolesti v prvním smyslu, svou přímou znalost specifických pocíťovaných, nesdělitelných kvalit – vzniká tak věčná skepse, zda naši bližní míní vyslovením téhož slova tutéž nesdělitelnou kvalitu. Sama představa, že poznání v prvním smyslu – poznání projevované rozeznávajícím chováním – je „základem“ (nikoli jen jedním z možných kauzálních antecedentů) poznání ve druhém smyslu, je jen dalším plodem karteziánského modelu. Dokud si totiž myslíme, že přirozenou danost veskrze poznáváme tím, že ji vidíme vnitřním okem, je velmi zvláštní tvrdit, že by v otázce, co znamená „bolest“, vůbec mělo hrát nějakou roli chování a prostředí, ve kterém se musíme vyznat, máme-li v běžné konverzaci umět *používat* slovo „bolest“. Skepticismus je vyvolán obrazem oka mysli spojeným s představou, že jazyk sestává ze jmen přirozených daností a ze zkratk instrumentalistických kritérií pro odhalení přítomnosti entit, jež přirozenými danostmi nejsou. Díky těmto předpokladům jsou totiž pro „esenci“ bolesti irelevantní fakta, která souvisejí s chováním a prostředím, jimž behavioristé a wittgensteinovci přiřkládají takovou váhu. Tuto esenci totiž určuje jednoduše to, co je *pojmenováno*.<sup>67</sup>

Z hlediska protinožců je pojem „soukromých entit“ – entit, které nekorigovatelně poznává pouze jeden člověk – sice podivný, nikoli však nepochopitelný. Protinožcům připadá jasný, avšak zbytečný. Nepochopitelné by pro ně byly entity natolik soukromé, že by jejich poznání bylo nejenom privilegované, ale také nesdělitelné. V takovém případě by možná řekli, že to vůbec žádné entity nejsou. Naopak wittgensteinovské pokoušení tvrdit,

<sup>67</sup> Mohli bychom se ptát o to, zda jsou Wittgensteinovy názory na smyslové vjemy implikovány jeho přístupem k významu, nebo zda epistemologické názory, které se odrážejí v oněch názorech na smyslové vjemy, implikují jeho filosofii jazyka. Nemyslím si, že by taková diskuse k něčemu vedla. Jak se pokusím ukázat v šesté kapitole, není žádný zvláštní důvod chápat filosofii jazyka jako „primární“ vůči ostatním částem filosofie. Především si myslím, že diskuse týkající se „teorie reference“ (rozebírám ji ve čtvrtém oddílu šesté kapitoly) nikterak neosvětlují otázku, která souvisí s esencí bolesti a již vznesl Kripke v pasáži citované výše ve druhém oddílu této kapitoly. Otázky spojené s rigidní designací ponechávají otázky vztahující se k esenci otevřené.

že smyslové vjemy mají jakousi polovičatou existenci mezi ničím a něčím (že „vypadávají“ ze světa jako brouci v krabíčce ve Wittgensteinově známém přirovnání), vychází z konfuzního spojení nekorigovatelnosti a nesdělitelnosti. Pokud tyto dva pojmy sloučíme a zároveň si uvědomíme skeptické implikace nesdělitelnosti, pak skutečně začneme pochybovat o privilegovaném přístupu k soukromým entitám. Tento skepticismus však bude jiný než skepticismus protinožců. Protinožci jsou skeptičtí, protože tento přístup a tyto entity považují za *zbytečné*, nikoli proto, že by je považovali za „pojmové konfuze“.

Tradiční karteziánští skeptikové pochybující o mysli druhých lidí jsou ještě jiný případ. Jednoduše mají pochybnosti o tom, zda druzí lidé mají například bolesti. Tento skepticismus není o nic zajímavější ani vyvratitelnější než skepticismus vůči tomu, zda stoly existují, i když je nikdo nevnímá. Koneckonců je vcelku možné, že stoly zmizí, není-li nikdo poblíž. Je docela možné, že naši bližní pouze předstírají bolestivé chování, aniž by kdy pocítili bolest. Je docela možné, že svět vypadá úplně jinak, než jak si ho představujeme. Tento skepticismus by však nikdy nezbudil pozornost filosofů, nebýt koncepce přirozené danosti a z ní plynoucí představy, že vše (mysl našeho přítele stejně jako jeho stůl i tělo), co nepatří k našemu vnitřnímu zrcadlu – co není součástí naší vlastní skleněné esence –, je pouhý „postulát“, „odvozenina“, „konstrukce“ nebo něco stejně pochybného, co na svou obranu potřebuje vytvoření metafyzického systému (Descartes, Kant), případně jisté objevy o „našem jazyce“ (Russell, Ayer). Podobné redeskripce reality či jazyka mají za cíl doložit, že skeptik *nemůže* pochybovat o tom, o čem pochybuje, aniž by se dopustil ohromného intelektuálního omylu: „nechápe podstatu hmoty“ (Kant) nebo „nerozumí logice našeho jazyka“ (Ayer). Tato skepse však není nemožná – je jenom nesmyslná, nemáme-li jiný důvod k pochybnostem než ten, že nelze dosáhnout jistoty.

Neměli bychom si myslet, že filosofové sedmnáctého století nepochopili povahu mysli proto, že takřkají systematicky přeručovali přirozený jazyk (Ryle). A neměli bychom si myslet ani

to, že jelikož naivní metafyzika zdravého rozumu vede k problémům spjatým se skepticismem, musíme ji nahradit například neutrálním monismem (Spinoza), panpsychismem (Whitehead, Hartshorne) nebo materialismem (Smart). Není tomu tak, že by sedmnácté století „nepochopilo“ zrcadlo přírody nebo vnitřní oko, stejně jako nelze tvrdit, že Aristotelés nepochopil přirozený pohyb nebo Newton přitažlivost. Sotva je *mohli* nepochopit; oni je totiž vynalezli. Můžeme zcela oprávněně poukazovat na to, že tento soubor obrazů zahájil éru filosofie soustředěné kolem epistemologického skepticismu, musíme si však uvědomovat, že tento skepticismus nevznikl proto, že by o myslích druhých lidí bylo možné obzvláště snadno pochybovat. Nejsou o nic pochybnější než cokoli jiného, co je vně naší vlastní mysli. Sedmnácté století vdechlo skepticismu nový život svou epistemologií, nikoli svou filosofií mysli. Každá teorie, která pojímá poznání jako přesnost reprezentace a která má za to, že jistota je racionálně možná jedině v případě reprezentací, nevyhnutelně vede ke skepticismu.

Epistemologie závoje idejí, která ovládla filosofii sedmnáctého století, způsobila, že skepticismus přestal být akademickou kuriozitou (což je případ pyrrhónského skepticismu), případně velmi konkrétním a parciálním teologickým problémem (autorita církve versus autorita individuálního čtenáře Písma) a stal se kulturní tradicí.<sup>68</sup> Vytvořila totiž nový filosofický žánr – systém, který znovu spojuje subjekt s objektem. Filosofické myšlení si od té doby kladlo za cíl, aby dosáhlo takového souladu. Rylova a Wittgensteinova domněnka, že na obraze ze sedmnáctého století, který nás spoutává, musí být něco špatně, protože v běžném životě nemáme problém říci, co má mysl a co ne ani zda stoly existují, i když je nevnímáme, se mívá s podstatou problému. Podobně bychom mohli tvrdit, že následování Krista není vhodný ideál, protože v běžném životě jasně nahlížíme meze lásky dané

<sup>68</sup> Rozbor různých faktorů, které přispěly ke vzniku této tradice, viz R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, a M. Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense-Perception*. Baltimore 1964. Radikálnější interpretaci nabízí J. Maritain, *The Dream of Descartes*. New York 1944.

prozíravostí a osobním zájmem. Obrazy, z nichž vzešly filosofické (a básnické) tradice, zřejmě nenajdou uplatnění mimo pracovní, stejně jako na cesty k dokonalosti, k nimž nás nabádají náboženství, patrně nenarazíme v každodenním životě. Pokud je filosofie pokusem pochopit, „jak spolu věci, v nejširším slova smyslu, souvisejí (opět v nejširším slova smyslu)“, pak nutně vytváří obrazy, jež plodí charakteristické problémy a specifické žánry psaní. Někdo by mohl chtít tvrdit (což je můj případ), že obraz ze sedmnáctého století je zastaralý: tradice, jíž vdechl život, ztratila svou vitalitu. Tato kritika se ovšem značně liší od kritiky, že zmíněná tradice něco nepochopila nebo že se jí nepodařilo vyřešit určitý problém. Skepse je v symbióze se základním žánrem novověké filosofie. Jeden žije smrtí druhého a umírá jeho životem. Neměli bychom si myslet, že filosofie uspěje, pokud „vyvrátí skepticizmus“, nebo že se ukáže jako zbytečná, pokud se vyjeví, že žádný problém spjatý se skepticizmem vlastně neexistuje. Celý příběh je složitější.

### 6. Materialismus bez totožnosti mysli a těla

Stejně jako behaviorista a skeptik pochybující o jiných myslích má i materialista zdravou intuici, která vytváří paradox, jakmile ji vyjádříme slovníkem tradice, proti níž se obrací. Povzbuzen úvahou o protinožcích si materialista myslí, že chceme-li vysvětlit lidské chování, můžeme nahradit poukaz na krátkodobé mentální stavy (smyslové vjemy, myšlenky, mentální obrazy) poukazem na neurální mikrostruktury a procesy. (Pokud je materialista moudrý, nemyslí si, že totéž platí o přesvědčcích, touhách a ostatních dlouhodobých mentálních stavech, které nelze poznat nekorigovatelně, nýbrž v rylovském stylu se spokojí s představou, že jde o vlastnosti lidských osob, nikoli myslí.) Tato plausibilní předpověď mu ovšem nestačí, chtěl by říci něco metafyzického. Může však zřejmě konstatovat pouze jedno: „Mentální stavy nejsou než stavy nervů.“ Avšak to zní paradoxně. Materialista proto zkouší různé taktiky, jak tento paradox zmírnit. Jedna taktika spočívá v tvrzení, že až dosud

jsme mysl chápali nesprávně a že jakmile se to změní, ukáže se, že na pojmu mysli jakožto nervového systému nic paradoxního není. Behaviorismus je jednou z forem této taktiky a je slučitelný s materialismem v tom smyslu, ve kterém teze

Pokud hovoříme o mentálních událostech, ve skutečnosti mluvíme o behaviorálních dispozicích

je sice neslučitelná s tezí

Pokud hovoříme o mentálních událostech, ve skutečnosti mluvíme o nervových událostech,

nicméně slučitelná s tezí:

V případě předpovídání a výkladu chování jsou relevantní i jiné věci než systematické souvislosti mezi dispozicemi a událostmi ve vnějším světě; patří k nim nervové události, které někdy způsobují, že se tyto dispozice projeví.

Současné diskuse ovšem běžně pojmají behaviorismus a materialismus jako dva dosti odlišné způsoby – umírněný a radikální –, jak modifikovat obraz mysli ze sedmnáctého století. V tomto duchu se materialisté vrhli právě na ty mentální entity, které se nejvíce vzpírají Rylovým dispozičním analýzám, tj. na syrové pocity, nahodilé myšlenky a mentální obrazy, a pokusili se předvést, že je musíme vykládat zhruba jako „to, co způsobuje, že se určité chování nebo behaviorální dispozice projeví“. Tato takzvaná „neutrální“ analýza mysli (zejména v podání J. J. C. Smarta a Davida Armstronga) se však ukazuje jako problematická v případě intuitivního rozlišení mezi „mentálním stavem, jenž způsobuje projev...“ a „fyzickým stavem, jenž způsobuje projev...“ A bych to vyjádřil jinak, na základě intuice, že existuje jistý rozdíl mezi materialismem a paralelismem, cítíme, že neutrální výklad toho, co dělá mentální mentálním, je jaksi zavádějící, nebo alespoň neúplný. Nebo ještě jinak, pokud je naše

představa o „mysli“ taková, jak ji popisují neutrální analýzy, pak lze jen velmi těžko vysvětlit existenci problému vztahu mysli a těla.<sup>69</sup> Můžeme sice tvrdit, že představa mysli jako něčeho zvláštního – duchovitého – byla vyvolána nedostatkem subtilního neurologického výkladu, tato taktika však prostě a jednoduše štěpí tradiční představu mentálního na dvě části: na kauzální roli a na skleněnou esenci, která má tuto kauzální roli hrát. Neutrální analýzy zjevně to druhé nemohou a ani nechtějí pochopit. Avšak rozštěpit pojem „mentální stav“ na dvě části, z nichž jedna je slučitelná s materialismem a druhá není, a tvrdit, že pouze první část je pro pojem mentálního stavu „podstatná“, je pouhý trik.<sup>70</sup>

Pokus o „neutrální“ analýzu lze zasadit do kontextu tím, že jej pochopíme jako jednu z možností, jak uniknout následující argumentaci ve prospěch dualismu:

- (1) Některé výpovědi typu „zrovna jsem vnímal bolest“ jsou pravdivé.
- (2) Vjemy bolesti jsou mentální události.
- (3) Nervové procesy jsou fyzické události.
- (4) „Mentální“ a „fyzické“ jsou neslučitelné predikáty.
- (5) Žádný vjem bolesti není nervová událost.
- (6) Existují nefyzické události.

Rylovci a někteří wittgesteinovci, podle kterých je pro to, co je mentální, podstatná možnost privilegovaného přístupu a kteří vykazují (Strawsonovými slovy) „zášť vůči soukromí“, popírají bod (2). Panpsychisté popřeli bod (3).<sup>71</sup> „Reduktivní“ materia-

<sup>69</sup> K tomuto tématu viz M. C. Bradley, Critical Notice, v níž se vyjadřuje ke Smartově knize *Philosophy and Scientific Realism* (*Australasian Journal of Philosophy* 42, 1964, s. 262–283). Sám toto téma rozebírám (inspirován Bradleyho recenzí Smartovy knihy) na začátku svého článku *Incorrigibility as the Mark of the Mental*. *Journal of Philosophy* 67, 1970, s. 399–424.

<sup>70</sup> Jde o převrácení Kripkeho karteziánské teze, že pro bolest je esenciální „bezprostřední fenomenologická kvalita“.

<sup>71</sup> Nejvýraznějšími panpsychisty filosofie poslední doby jsou patrně Hartshorne a Whitehead. S Whiteheadovou verzí této nauky jsem polemizoval v článku *The Subjectivist Principle and the Linguistic Turn*. In: *Alfred North Whitehead*:

listé jako Smart a Armstrong, kteří nabízejí „neutrální“ analýzy mentalistických pojmů, zpochybňují bod (4). „Eliminační“ materialisté jako Feyerabend a Quine popírají bod (1). Posledně zmíněné stanovisko má být ve výhodě vůči „reduktivním“ přístupům, protože nemusí podávat revizní „analýzy“ termínů, takže se ani nezaplétá s pochybnými pojmy jako „význam“ a „analýza“. Toto stanovisko netvrdí, že jsme nervové procesy omylem označovali za „vjemy“, nýbrž pouze že žádné vjemy neexistují. A netvrdí ani to, že můžeme analyzovat význam termínu *vjemu* tak, abychom dospěli k něčemu tak neočekávanému, jako je popření bodu (4). Toto stanovisko je naprosto „quinovské“ a zcela anti-rylovské v tom smyslu, že ochotně uznává vše, co podle dualistů říkají obyčejní lidé, a připojuje jen „tím hůř pro obyčejné lidi“.

Tento postoj patrně dává jistou naději, že nás materialistická metafyzická teze, podle níž „mentální stavy nejsou než nervové stavy“, vyjde poměrně lacino. Nyní ji totiž můžeme zastávat, aniž bychom prováděli něco tak pracného či podezřelého, jako je „filosofická analýza“. Můžeme tvrdit, že ačkoli v jednom smyslu smyslové vjemy jednoduše neexistují, v jiném smyslu to, co lidé nazývají „smyslovými vjemy“, tedy nervové stavy, skutečně existuje. Rozdíl mezi těmito dvěma významy není o nic složitější, než když říkáme, že obloha sice neexistuje, ale že přesto existuje něco, co lidé oblohou nazývají (jev modré klenby jakožto výsledek lomu světla). (Tuto analogii, jak ukazuje popularita Brandtovy a Campbellovy námítky rozebírané ve druhém oddílu, však nelze vést tak daleko, abychom z mentálního stavu udělali „jev“ nervového stavu). Zdá se tedy, jako bychom výše uvedený argument ve prospěch dualismu mohli zvládnout tvrzením, že dualista může oprávněně pracovat pouze s touto premisou:

*Essays on His Philosophy*. Ed. G. Kline. Englewood Cliffs, N. J., 1963. Panpsychistické pojetí sugeruje i návrh Thomase Nagela na „objektivní fenomenologii“, která by „umožnila dát otázkám týkajícím se fyzikální báze zkušenosti srozumitelnější formu“ (*What Is It Like to Be a Bat*, s. 449). Jak v případě Harthshorna, tak v případě Nagela však panpsychismus začíná splývat s neutrálním monismem.

(1') Některé výpovědi typu „zrovna jsem vnímal bolest“ se oprávněně považují za stejně pravdivé jako „nebe se zatáhlo“ či „slunce vychází“, ale žádné z těchto výpovědí vlastně pravdivé *nejdou*.

Nahradíme-li bod (1) z výše uvedeného argumentu bodem (1'), nahradíme bod (2) tvrzením:

(2') Kdyby existovaly nějaké vjemy bolesti, byly by to mentální události,

a vyvodíme:

(6') To, co se označuje za „vjemy“, jsou fyzické (přesněji řečeno nervové) události.

Potom lze dospět k závěru, že ačkoli neexistují žádné mentální události, to, co lidé označují za mentální události, jsou události fyzické, ačkoli „mentální“ a „fyzické“ je stejně neslučitelné jako „vycházet nad horizont“ a „nehýbat se“.

Tato laciná verze ztotožnění mysli a mozku by mohla fungovat, kdybychom příliš neprosazovali otázky, které se týkají kritéria totožnosti reference, stejně jako by fungovala neutrální analýza, kdybychom neprosazovali otázky, jež se týkají totožnosti významu. Podle mého názoru však ani v jednom případě neexistují kritéria identity, která by bylo možné použít ve filosoficky sporných případech. Domnívám se proto, že „eliminační“ materialismus není plausibilnější teorií totožnosti mysli a mozku než materialismus „reduktivní“. Ať už se pokusíme dát smysl jakékoli výpovědi typu „Ve skutečnosti neexistují žádná X; to, o čem mluvíš, nejsou než Y“, vždy lze namítnout, že (a) „X“ referuje k X a že (b) nemůžeme referovat k něčemu, co neexistuje. Aby se eliminační materialista vyhnul této standardní kritice, musí tvrdit buď to, že slovo „vjemy“ nejenže nerefereuje ke vjemům, nýbrž že nerefereuje vůbec k ničemu, nebo to, že pro „referovat“ ve smyslu „mluvit o“ neplatí (b). Obě cesty lze hájit; sám budu hájit druhou z nich v šesté kapitole při rozboru pojmu

reference ve spojitosti s takzvaným problémem konceptuální změny. Myslím si však, že jak reduktivní, tak eliminační teorie totožnosti představují jen poněkud nemístné pokusy zahalit naši přirozenou reakci na protinožce současným filosofickým žargonem, a nepokládám proto za důležité zdůrazňovat jejich rozdílnost. Spíše bychom se měli obou koncepcí zbavit a spolu s nimi i představy „totožnosti mysli a těla“. Náležitou reakcí na vyprávění o protinožcích je přijetí materialismu, který není teorií totožnosti v *žádném* smyslu, a tudíž se vyhýbá umělé představě, že dříve, než rozhodneme sporné otázky filosofie mysli, musíme mít „adekvátní teorii významu (či reference)“.<sup>72</sup>

Materialista by tedy neměl reagovat na podobné příběhy tím, že začne vyslovovat metafyzické teze, nýbrž tím, že se omezí na výpovědi typu: „I kdybychom po celý život hovořili jazykem protinožců, neztratili bychom nic ze svých prediktivních, explanačních ani popisných schopností.“ Nemá smysl klást otázku, zda skutečnost, že cerebroskopy korigují výpovědi protinožců o vnitřních stavech, dokládá, že nejde o *mentální* stavy, nebo zda

<sup>72</sup> Nechci tím říci, že spory kolem reduktivních a eliminačních teorií totožnosti byly beze smyslu. Naopak je považuji za velmi užitečné, zejména proto, že uvedly do hry i otázky filosofie jazyka. Tato souhra však podle mého mínění za prvé vedla k podepření Quinova názoru, že se při řešení filosofických problémů nemůžeme dovolávat „totožnosti významu“ tam, kde selhala koncepce „koextenzivity“, a za druhé ukázala, že smysl výrazu „skutečně mluvit o“, s nímž se pracuje v diskusích, jako je debata o materialismu, v podstatě nesouvisí s fregeovskou koncepcí reference (v níž nemohu referovat k tomu, co neexistuje). (Tuto otázku rozebírám v šesté kapitole.) Sám jsem před lety zastával eliminační materialistické stanovisko (Mind-Body Identity, Privacy and Categories. *Review of Metaphysics* 19, 1965, s. 25–54), a proto jsem velmi zavázán svým kritikům, díky nimž jsem snad dospěl k jasnějšímu pochopení tohoto problému – mám na mysli zejména texty Richarda Bernsteina, Erica Busha, Davida Codera, Jamese Cornmana, Davida Hileye, Williama Lycana, George Pappase, Davida Rosenthala, Stevena Savitta a Richarda Sikory a rozhovory s nimi. Pokud čtenáře zajímají podobnosti a rozdíly mezi reduktivním a eliminačním materialismem, lze doporučit práce: J. Cornman, *Materialism and Sensations*. New Haven 1971; W. Lycan – G. Pappas, What Is Eliminative Materialism? *Australasian Journal of Philosophy* 50, 1972, s. 149–159; E. Bush, Rorty Revisited. *Philosophical Studies* 25, 1974, s. 33–42; D. Hiley, Is „Eliminative Materialism“ Materialism? *Philosophy and Phenomenological Research* 38, 1978, s. 325–337.

dokládá spíše to, že mentální stavy jsou ve skutečnosti stavy nervové. Je to zbytečné nejen proto, že nikdo netuší, jak tento problém vyřešit, nýbrž i proto, že na tom nic nezávisí. Domněnka, že tato otázka má jasnou odpověď, vychází z předquínovské představy „nutných a postačujících podmínek zabudovaných do našeho jazyka“, na jejichž základě lze používat termíny „vjem“, „mentální“ apod., nebo z nějakého podobného esencialismu.<sup>73</sup> Jedině filosof, který hodně investoval do koncepce „ontologického statusu“, si potřebuje dělat starosti s tím, zda bolest, o níž lze vypovídat korigovatelně, byla „skutečně“ bolestí, nebo spíše podrážděným vláknem C.<sup>74</sup>

Pokud se přestaneme ptát, co je a co není „mentální“, a místo toho si připomeneme, že v problémech s protinožci jde pouze o nekorigovatelnost, dokážeme nahlédnout, že výše uvedený argument ve prospěch dualismu je pouze příliš vyhrocenou verzí následujícího argumentu:

- (1) Některé výpovědi typu „zrovna jsem vnímal bolest“ jsou pravdivé.

<sup>73</sup> Této koncepcí jsem se neuváženě dovolával ve výše citovaném článku *Incorrigibility as the Mark of the Mental*. V tomto textu jsem dospěl k závěru, že pokud si osvojíme náležitý respekt vůči cerebroskopům, zjistíme, že nikdy neexistovaly mentální události. To je však přehnaně dramatická představa, spatřující mezi eliminačním a reduktivním materialismem větší rozdíl, než jaký tu ve skutečnosti je (jak ukázali Lycan s Pappasem). K tomu, abych nahlédl trhliny ve své dřívější koncepci, mi velmi výrazně pomohla korespondence s Davidem Coderem o jeho článku *The Fundamental Error of Central State Materialism*. *American Philosophical Quarterly* 10, 1973, s. 289–298, a korespondence s Davidem Rosentalem ohledně jeho článku *Mentality and Neutrality*. *Journal of Philosophy* 73, 1976, s. 386–415.

<sup>74</sup> To však neznamená, že by protinožci neměli na filosofii žádný vliv. Zánik psychologie jakožto oboru, který se liší od neurologie, a podobné kulturní vývojové jevy by nás nakonec mohly osvobodit od obrazu zrcadla přírody daleko účinněji než filosofické teorie totožnosti. Mimo oblast filosofie, v běžné řeči by sice nastal malý „zmatek“ (tak trochu bychom „nevěděli, co říci“, kdyby se poctivá introspekce přičila cerebroskopu), ale zdravý rozum, jazyk a kultura přestály i horší zmatky. Srv. například spory mezi moralistními soudci a psychiatry, kteří předkládají případové studie, aby prokázali, že jednání obviněného není namístě označit za „zločinné“. Jedině příliš horlivý filosof by si mohl myslet, že existuje nějaká esence „zločinu“, již lze určit kupříkladu zkoumáním „našeho jazyka“ a která může odstranit soudní dilemata.

- (2') O vjemech bolesti se vypovídá nekorigovatelně.  
 (3') O nervových událostech nelze vypovídat nekorigovatelně.  
 (4') O ničem nelze vypovídat zároveň korigovatelně a nekorigovatelně.  
 (5) Žádný vjem bolesti není nervová událost.

Nyní již není takovým pokušením vyhnout se bodu (5) tím, že popřeme bod (1), protože bod (4') lze kritizovat snáze než bod (4). Sotva lze tvrdit, že „mentální“ ve skutečnosti znamená „to, co se nakonec může ukázat jako fyzické“, stejně jako je jen stěží možné tvrdit, že „zločinné chování“ ve skutečnosti znamená „chování, které se nakonec může ukázat bezúhonným“. Z tohoto důvodu jsou detailní snahy o neutrální analýzu za účelem popření bodu (4) patrně předem odsouzeny k nezdaru. Je však poměrně snadné popřít bod (4') a tvrdit, že o něčem lze vypovídat korigovatelně (což dokážou ti, kteří znají neurologii) a zároveň nekorigovatelně (což dělají ti, kteří ji neznají) – stejně jako je možno tvrdit, že „něco je třeba léčit, ne trestat“ (což by řekli ti, kteří rozumějí psychologii) a zároveň „něco je třeba trestat, ne léčit“ (což by řekli ti, kteří psychologii nerozumějí). V obou případech totiž mluvíme o sociální praxi, nikoli o „vnitřních vlastnostech příslušných entit“ ani o „logice našeho jazyka“. Snadno si lze představit odlišné sociální praktiky v případě týchž předmětů, jednání nebo událostí, a to podle úrovně intelektuálního a duchovního rozvoje dotyčné kultury (přičemž ve „vyšších“ vývojových stádiích je Duch, *navzdory* Hegelovi, stále méně sebevědomý). Pokud tedy popřeme bod (4'), zjevně tím otevíráme cestu k popření bodu (5) a k tezi, že „vjem“ a „mozkový proces“ jsou jednoduše dva způsoby hovoření o tomtéž.

V předcházejícím výkladu jsem s despektem hovořil jak o neutrálních monistech, tak o teoreticích totožnosti, a nyní jako bych sklouzával do jejich tábora. Vystává totiž otázka: „Dva způsoby hovoření o čem? O něčem mentálním, nebo fyzickém?“ Podle mého názoru se však v tomto bodě musíme vzepřít svému přirozenému metafyzickému sklonu a neodpovědět ve stylu: „Něco třetího, jehož aspektem je jak mentální, tak fyzické.“

Na tomto místě bychom udělali lépe, kdybychom zcela opustili argumentaci a uchýlili se k sarkasmu rétorickými otázkami typu: Co vlastně znamená protiklad mentálního a fyzického? Kdo říká, že cokoli, o čem se člověk zmíní, musí zapadnout do jedné z těchto dvou (nebo z půl tuctu) ontologických říší? Tato taktika ovšem nepůsobí upřímně, protože je vcelku zřejmé (jakmile psychologická oddělení přestanou experimentovat s dotazníky a diapozitivy a zařídí vše prostřednictvím cerebroskopů), že „fyzické“ přece jen vyhrálo.

Nad čím však zvítězilo? Nad mentálním? Co to bylo? Praxe nekorigovatelného vypovídání o určitých stavech člověka? Nezdá se, že by něco tak nepatrného mohlo být považováno za intelektuální revoluci. Snad tedy zvítězilo nad sentimentálním přesvědčením intelektuálů, že existuje nějaká soukromá vnitřní říše, do níž veřejnost, „vědecká metoda“ ani společnost nemůže proniknout? Ani to však není pravda. Tajemství v srdci básníka zůstává skryto i tajné policii, byť by dokázala předpovídat každou jeho myšlenku, projev a pohyb pomocí cerebroskopu, ježž musí nosit dnem i nocí. Můžeme vědět, jaké myšlenky člověku procházejí hlavou, aniž bychom jim rozuměli. Naše nedotknutelná jedinečnost spočívá v poetické schopnosti říkat jedinečné a nejasné věci, nikoli v tom, že dokážeme říkat jasné věci jenom sami sobě.

Skutečný problém, na nějž zde narážíme, spočívá opět v tom, že se jednou rukou snažíme odstranit obraz člověka jako vlastníka skleněné esence schopného zrcadlit přírodu, zatímco druhou rukou se tohoto obrazu držíme. Kdybychom se dokázali zbavit celého souboru představ, který protinožci na rozdíl od nás nemají, nemohli bychom vyvodit závěr, že hmota zvítězila nad duchem, věda nad soukromím nebo cokoli jiného nad čímkoli jiným. Tyto nesmiřitelné protiklady nedávají smysl mimo soubor obrazů, které jsme zdělili od pozemšťanů sedmnáctého století. Nikdo kromě filosofů, kteří mají profesionální povinnost brát tyto obrazy vážně, by se nepohoršoval nad tím, kdyby lidé začali říkat: „Ten stroj mi řekl, že to ve skutečnosti nebolelo; jenom to tak vypadalo, a bylo to dost hrozné.“ Filosofové jsou – na rozdíl

od ostatních představitelů kultury – příliš zatíženi pojmy jako „ontologický status“, takže podobné vývojové trendy nedokážou brát s nadhledem. (Uvažme, že jenom filosofové nechápou, jak může mít člověk nevědomé motivy a touhy.) Jedině představa, že filosofie má poskytovat trvalou matici kategorií, do nichž lze bez násilí vtěsnat všechny možné empirické objevy a kulturní výtobytky, nás nutí klást nezodpověditelné otázky jako: „Znamená to, že žádné myslí nikdy neexistovaly?“, „Měli jsme o povaze myslí nesprávnou představu?“, „Měli protinožci pravdu, když říkali ‚To, co označujete za ‚syrové pocity‘, nikdy neexistovalo‘?“

Právě tato příliš ambiciózní koncepce filosofie, jež vychází z naprosto stejného souboru představ ze sedmnáctého století, stojí i za materialistickými obavami, že nebude-li propátrávání mozku při „ztotožnění“ myslí s tělem spolupracovat s „filosofickou analýzou“, ohrozí to „jednotu vědy“. Pokud přijímáme Sellarsovu tezi, podle níž je věda mírou všech věcí, pak nás nemusí znepokojovat, že výzkum mozku možná skončí nezdarem, a ještě méně to, že materialistické „analýzy“ našeho běžného mentalistického slovníku podlehnou protipříkladům. Takové nezdary netřeba vykládat jako doklad toho, že věda po celou dobu jela na dvou koních – na jednom z masa a kostí a na druhém přízračném, na koních, kteří se kdykoli mohou rozeběhnout opačnými směry. Pokud věda nedokáže určit, jak mozek pracuje, neohrozí to její „jednotu“ o nic víc než její neschopnost vysvětlit mononukleózu, migraci motýlů nebo cykly na burze cenných papírů. I kdyby se ukázalo, že neurony „se vychylují“ – že jimi hýbou síly, jež věda dosud nezná –, nepovede to k rehabilitaci Descarta. Kdybychom si mysleli opak, pak bychom podléhali iluzi *omne ignotum pro spectro*: všechno, co nedokážeme pochopit, bychom považovali za ducha, za něco, o čem dopředu víme, že to přesahuje dosah vědy, a co proto musíme ze zoufalství přenechat filosofii.<sup>75</sup> Pokud

<sup>75</sup> Lze to vyjádřit trochu přesněji tím, že použijeme Meehlovo a Sellarsovo rozlišení mezi „fyzickým<sub>1</sub>“ („údlost nebo věc je fyzická, pokud patří do časoprostorové sítě“) a „fyzickým<sub>2</sub>“ („údlost nebo věc je fyzická, pokud ji lze definovat na základě primárních teoretických pojmů, které jsou s to kompletně popsat skutečné stavy, ale nikoli nutně možnosti univerza předtím, než se objevil život“). Toto

si nemyslíme, že filosofie skýtá trvalý ontologický rámeček všem možným vědeckým výsledkům (sestavující například z kategorií, jako je „mentální“ a „fyzické“), pak pro nás neúspěch vědy není ospravedlněním Descarta, stejně jako nepovažujeme vědeckou neschopnost vysvětlit původ první živé buňky za ospravedlnění Tomáše Akvinského. Pokud se neurony skutečně vychylují či pokud mozek funguje spíše holisticky než atomisticky, pak nám to nijak nepomáhá doložit, že přece jen máme jasné a rozlišené ideje toho, co je „mentální“ a „fyzické“. Tyto takzvané ontologické kategorie jsou prostě jen způsobem, jak spojit dosti heterogenní pojmy ze značně různorodých historických zdrojů, který odpovídal Descartovým vlastním záměrům. Jeho záměry však nejsou naše. Filozofové by neměli považovat jeho umělý konglomerát za objev něčeho, co existovalo již dříve – objev, který jakožto „intuitivní“, „konceptuální“ či „kategoriální“ určuje trvalé parametry pro vědu a filosofii.

### 7. Epistemologie a „filosofie myslí“

Doufám, že poslední dvě kapitoly věnované „problému vztahu myslí a těla“ přesvědčili čtenáře přinejmenším o tom, že:

Nechceme-li oživit platónské a aristoteléské pojetí chápání univerzálie, neměli bychom si myslet, že poznání obecných pravd je možné díky speciální, metafyzicky zvláštní složce lidských bytostí.

rozdělení (zavedené v článku *The Concept of Emergence. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, I, 1956, s. 252) lze rozvést tak, aby odlišilo „fyzické“ od náležitých významů „fyzického“ definovaného v pojmech „univerza před tím, než se objevilo jazykové chování“ („... intencionální jednání“, „přesvědčení a touhy“ atd.). V případě těchto rozlišení je třeba zdůraznit, že pokud věda není schopna vysvětlit něco v pojmech fyzických entit (kdy  $n$  je větší než 1), nikterak to nedokazuje, že to musíme vysvětlovat na základě nefyzických entit. Tuto skutečnost šikovně využívají Geoffrey Hellman a Frank Thompson v článcích *Physicalism: Ontology, Determination and Reduction. Journal of Philosophy* 72, 1975, s. 551–564, a *Physicalist Materialism. Nous* 11, 1977, s. 309–346. Jejich verzi „materialismu bez totožnosti“ by bylo zapotřebí srovnat s koncepcí, již Davidson formuloval v článku *Mental Events* (rozebírám ji ve čtvrté kapitole).

Pokud nechceme oživit to, jak sedmnácté století poněkud neohrabaně a nekonzistentně pracovalo s aristoteléským pojmem „substance“, nedává nám koncepce dvou ontologických říší, mentálního a fyzického, smysl.

Nechceme-li přijmout to, co jsem nazval principem (P) – což je zhruba řečeno teze, že zvláštní metafyzická vlastnost „přítomnosti ve vědomí“ zakládá některé z výpovědí o našich vnitřních stavech, které nejsou získány odvozením –, nemůžeme na podporu rozlišení mezi mentálním a fyzickým pracovat s koncepcí „entit, jejichž jev vyčerpává jejich skutečnost“.

Představa, že vztah myslí a těla je problematický, vznikla v sedmnáctém století, které se pokusilo udělat z „myslí“ samostatnou oblast zkoumání. Šlo o to podat kvazimechanický výklad mentálních procesů, který by nějak potvrdil jisté poznávací nároky, a jiné by zamítl. Paradigmatem „epistemologického obratu“, jež filosofie sedmnáctého století učinila, bylo to, co Kant nazval „fyziologií lidského rozumu slavného pana Locka“: kauzální výklad mentálních procesů, který má zavrhnout nebo zdůvodňovat poznávací tvrzení. Aby tato představa spatřila světlo světa, bylo zapotřebí karteziánským způsobem nahradit starověký a středověký problém rozumu moderním problémem vědomí. Pokud je výklad posledních dvou kapitol správný, pak je životnost pojmů, jako je „problém vztahu myslí a těla“ a „filosofie myslí“, dána životností představy, že existuje nějaká vazba mezi staršími koncepcemi rozumu či osoby a karteziánskou koncepcí vědomí. Ve druhé části této knihy se pokouším odstranit moderní verzi problému rozumu: představu, že možnost či dosah přesné reprezentace je problematická a že tento problém řeší disciplína nazývaná „epistemologie“. Pokud se tento pokus podaří, osvobodíme se od pojetí lidského poznání jakožto sbírky reprezentací v zrcadle přírody, čímž bude podepřena teze první části, že se můžeme obejít bez představy naší skleněné esence. Jestliže v poznání nejde o přesnost reprezentace (leďa v nejtriviálnějším a neproblematickém smyslu), pak nepotřebujeme žádné vnitřní



zrcadlo – a neexistuje ani žádná záhada, jaký je jeho vztah k našim hrubším složkám.

I když ovšem odstraníme problémy vědomí a rozumu, může se zdát, že problém osoby stále trvá, protože vychází z našich morálních intuicí, které patrně nejsou pouze důsledkem zavádějících řeckých pokusů či pokusů ze sedmnáctého století zkonstruovat model poznávání či mysli. Pojmu osoby se budu věnovat ve třetí části knihy v souvislosti s koncepcí „filosofie“. Pokusím se ukázat, že specificky filosofický projekt, kdy se na základě nějakého „objektivního kritéria“ – například skleněné esence – snažíme určit, které entity jsou osobami, a tudíž mají morální důstojnost, je mícháním (zhruba řečeno) vědy a etiky. Ve třetí části se pokusím naznačit způsob, jak pojmout naše morální vědomí, a přitom se zmíněné představě vyhnout.

Ve druhé a třetí části tedy rozebírám představy, které jsem sice uvedl ve třetím oddílu první kapitoly jako „známky mentálního“, avšak zatím jsem se jim nevěnoval. Jde mi o naznačení způsobu, jak k těmto pojmům (jako je intencionalita, morální důstojnost atd.) přistupovat, jakmile jsme se vzdali pojmu zvláštní mentální složky, naší skleněné esence. Doufám, že některé pochybnosti, jež vyvstaly v mysli čtenářů při sledování první části, a některé otázky, které snad dosud visely ve vzduchu, ve zbývajících částech této knihy vyřeším.

## DRUHÁ ČÁST

### ZRCADLENÍ

### III. kapitola

## IDEA „TEORIE POZNÁNÍ“

### 1. Epistemologie a představa filosofie o sobě samé

Představa, že existuje autonomní obor zvaný „filosofie“, který se liší od náboženství a vědy a dokáže je kriticky posuzovat, je poměrně nedávná. Když Descartes a Hobbes pranýřovali „školskou filosofii“, nemysleli si, že nabízejí nový a lepší druh filosofie: lepší teorii poznání, lepší metafyziku či lepší etiku. Taková rozlišení mezi „filosofickými obory“ dosud neexistovala. Představa „filosofie“ samé v tom smyslu, jak jí rozumíme od devatenáctého století, kdy se stala standardizovaným akademickým oborem, ještě nebyla ve hře. Pokud se ohlédneme zpátky, spatříme Descarta a Hobbesa jako „zakladatele moderní filosofie“, zmínění myslitelé však vnímali svou vlastní kulturní roli ve smyslu toho, co Lecky označil za „střet mezi vědou a teologií“. Bojovali (ovšem taktně) za to, aby se Koperník a Galileo cítili v intelektuálním světě bezpečně. Nemysleli si, že nabízejí „filosofický systém“, nýbrž že přispívají k rozkvětu bádání v matematice a mechanice a že osvobozují intelektuální život od církevních institucí. Hobbes definoval „filosofii“ jako „poznání účinků jevů, které získáváme pravdivým úsudkem z prvotního poznání příčin jejich vzniku“.<sup>76</sup> Vůbec neprahl po tom, aby se to, co dělá, odlišovalo od „vědy“.

<sup>76</sup> T. Hobbes, *De corpore*, 1,2.

Naše moderní rozlišení mezi vědou a filosofií až do Kanta neexistovalo. Dokud se nepodařilo zlomit moc církve nad vědou a bádáním, soustředila se energie lidí, které dnes považujeme za „filosofy“, na vymezení vlastních aktivit vůči náboženství. Otázka odlišení filosofie od věd mohla vyvstat až po vítězství v tomto boji.

*kl* Vymezení filosofie vůči vědě umožnila představa, že jádrem filosofie je „teorie poznání“, teorie, která se liší od věd, protože je jejich základem. Toto pojetí dnes sledujeme přinejmenším k Descartovým Meditacím a Spinozovu *Pojednání o nápravě rozumu*, k sebevědomí však dospělo až u Kanta. Do struktury akademických institucí byla tato představa zapracována až v pozdním devatenáctém století a nepatřila předtím ani k běžnému, nereflektovanému způsobu, jak sebe sama chápali profesori filosofie. Bez této ideje „teorie poznání“ si lze jen stěží představit, čím by filosofie ve věku moderní vědy mohla být. Metafyziku – pojímanou jako popis toho, jak jsou skloubeny nebe a země – nahradila fyzika. Sekularizace morálního myšlení, hlavní starost evropských intelektuálů v sedmnáctém a osmnáctém století, tudíž nebyla vnímána jako snaha o nalezení nového metafyzického základu, jenž by nahradil teistickou metafyziku. Kant nicméně dokázal přetvořit staré pojetí filosofie – metafyziky jako „královny věd“, která se věnuje tomu nejobecnějšímu a nejméně hmotnému – v koncept „nejzákladnějšího“ oboru: *zakládajícího* oboru. Filosofie již nebyla „primární“ ve smyslu „nejvyšší“, nýbrž ve smyslu „základní“. Jakmile se objevilo Kantovo dílo, historikové filosofie mohli myslitele sedmnáctého a osmnáctého století pojmut tak, jako by se snažili zodpovědět otázku, jak je možné naše poznání, a dokonce mohli tuto otázku promítat i na starověké autory.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Pokud jde o rozdíl mezi dějinami filosofie psanými před Kantem a po Kantovi, viz M. Mandelbaum, *On the Historiography of Philosophy. Philosophy Research Archives* 2, 1976; dále heslo Johna Passmora *Historiography of Philosophy*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. New York 1967; L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1973, zejm. kap. 5; V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris 1868, douzième leçon („Des historiens de la philosophie“). Se zřetelem k tomu, jak často se v posledním desetiletí osmnáctého sto-

Tento kantovský obraz filosofie, jejímž centrem je epistemologie, se však dočkal obecného přijetí až poté, co Hegel a spekulativní idealismus přestali ovládat německou intelektuální scénu. Filosofie mohla být důsledně profesionalizována teprve tehdy, když lidé jako Zeller začali tvrdit, že je načase přestat chrlit systémy a pustit se do trpělivého oddělování „daností“ od „subjektivních předavků“ mysli.<sup>78</sup> Německé hnutí „zpět ke Kantovi“ v šedesátých letech devatenáctého století bylo zároveň vedeno heslem „dejme

letí rozebírala koncepcce dějin filosofie, Mandelbaum píše (s. 713): „Domnívám se – třebaže k tomu nemám dostatečné doklady, takže jde pouze o můj dohad –, že zmíněnou diskusi v tomto období podnítil dopad Kantova díla; pocit, že jeho systém je zároveň konec i nový začátek.“ Všichni zmínění autoři zdůrazňují rozdíl mezi Bruckerovou prací *Historia critica philosophiae* z let 1742–1767 a dějinami Tiedemannovými (*Geist der spekulativen Philosophie*, 1791–1797) a Tennemannovými (*Geschichte der Philosophie*, 1789–1819). Brucker věnuje zhruba desetinu svého díla moderním „synkretickým filosofům“ (tedy těm, kteří nezapadají do žádné ze starověkých škol), mezi něž zahrnuje vedle dnes standardního sledu Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza atd. více než dvacet dalších postav (například Machiavelliho, Keplera, Boyla). Tiedemann, původce kanonického zkráceného seznamu „velkých moderních filosofů“, je ponechává stranou. Podle Tennemanna jsou „dějiny filosofie předvedením postupných stadií vývoje filosofie, předvedením snah rozumu uskutečnit ideu vědy poznávající nejzazší základy a zákony přírody a svobody“. Už dříve nám přitom sdělil, že počátkem rozumu je schopnost „sjednotit mnohost představ“, přičemž rozum odtud pokračuje k definitivní unifikaci vědeckého myšlení (*Geschichte der Philosophie*. I. Leipzig 1798, s. xxix, xxvi). Tennemannovy dějiny filosofie již mají onu „dramatickou“ kvalitu, kterou spojujeme s dějinami Hegelovými. Nabízejí nám kánon myslitelů považovaných za filosofy podle toho, nakolik lze jejich dílo připodobnit dílu Kantovu, a zároveň představu filosofického pokroku od starověkých autorů k moderním.

<sup>78</sup> Srv. E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. In: *Týž, Vorträge und Abhandlungen*. Sv. 2. Leipzig 1877, s. 495. Zeller se tímto textem připojuje k dlouhé řadě autorů počínaje Kantem, kteří prohlašovali, že čas filosofických amatérů je pryč a že teď jsou na řadě profesionálové. Pozdější verzi viz u G. J. Warnocka, *English Philosophy since 1900*. London 1958, s. 171: „... teprve poměrně nedávno získala filosofie profesionální status“, a s. 172: „... teprve celkem nedávno byla věc filosofie, respektive její úkoly, jasně odlišena od úkolů ostatních oborů“ (Warnock popisuje období let 1900–1958). Není mi známo, odkdy se podobné teze objevují, stojí však za pozornost, že Ernst Reinhold odlišuje *Philosophen von Profession* od *alle wissenschaftlich Gebildete*, jimž je určen jeho *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie (Handbuch)*. Díl 1. Gotha 1828, s. v). „Einleitung“ k Reinholdovým dějinám potvrzuje Mandelbaumovu tezi (srv. pozn. 77) týkající se vztahu mezi kantovským myšlením a nahrazením „kronik názorů filosofů“ „dějinami filosofie“ v moderním slova smyslu.

se do práce“; byl to způsob, jak oddělit autonomní neempirický obor filosofie od ideologie na jedné straně a od nastupující empirické psychologie na straně druhé. Představa „epistemologie a metafyziky“ jakožto „centra filosofie“ (přičemž „metafyzika“ vychází z epistemologie, nikoli naopak), kterou zavedli novokantovci, je neoddělitelnou součástí základního rámce současné filosofie.<sup>79</sup> Samotný výraz *teorie poznání* získal na významu a účtě teprve poté, co Hegelova filosofie pozbyla přitažlivosti. První generace Kantových obdivovatelů obvykle označovala to, co „Kant vykonal“, za *Vernunftkritik*; teprve později se objevila slova *Erkenntnislehre* a *Erkenntnistheorie* (v letech 1808 a 1832).<sup>80</sup> Hegel a idealistické konstrukce systémů však v této době zatemňovali otázku, jaký je vztah filosofie k ostatním oborům. Hegeliánství vytvořilo představu, že filosofie je oborem, jenž ostatní obory spíše dovršuje a polyká, než že by je *zakládá*. Navíc učinil filosofii příliš populární, příliš zajímavou, příliš důležitou, než aby mohla být skutečně profesionální – než aby se profesori filosofie prostě věnovali svému *fachu*, měli ztělesňovat světového ducha. Zellerův článek, jenž podle Mauthnera „poprvé zjednal pojmu ‚Erkenntnistheorie‘ jeho dnešní akademickou důstojnost“,<sup>81</sup> končí tezí, že

<sup>79</sup> Jak podrobněji dokládám níže, zejména v šesté kapitole, současná koncepce filosofie jazyka jakožto „první filosofie“ neznámá ani tak změnu staršího pojetí epistemologie coby „první“, ale je spíše její variantou. Ústřední teze filosofie po Kantovi se rovnala představě, že „možnost reprezentace reality“ vyžaduje vysvětlení – a vzhledem k tomuto projektu není rozdíl mezi mentálními a jazykovými reprezentacemi příliš podstatný.

<sup>80</sup> Pokud jde o dějiny tohoto pojmu, srv. H. Vaihinger, *Über den Ursprung des Wortes „Erkenntnistheorie“*. *Philosophische Monatshefte* 12. Leipzig 1876, s. 84–90. Vaihinger tvrdí, že Locke si jako první „jasně uvědomil, že všem metafyzickým a etickým diskusím musejí předcházet epistemologická zkoumání“, a že Descartova a Spinozova vyjádření k těmto otázkám byla pouze příležitostná a nysystematická (s. 84). Toto pojetí patrně sdílela většina novokantovců a já ho zde přejímám. Za odkaz na Vaihingera (a také za další odkazy a mnohé osvětlující myšlenky) vděčím nepublikovanému článku Iana Hackinga o nástupu epistemologie jako oboru.

<sup>81</sup> F. Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*. Sv. 1. Munich – Leipzig 1910, heslo Erkenntnistheorie, s. 296: „Ein ausschliesslich deutscher Ausdruck, von Reinhold der Sohne (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Würde promoviert.“ [„Ryze německý výraz, který (podle Eislera)

ti, kteří si myslí, že dokážeme vyplodit všechny vědy ze svého vlastního ducha, mohou zůstat u Hegela, avšak všichni rozumnější lidé by si měli uvědomit, že vlastním úkolem filosofie (jakmile jsme odmítli pojem věci o sobě a s ním i pokusení idealismu) je ustavit objektivitu poznávacích nároků různých empirických oborů. Toho lze dosáhnout uplatňováním přiměřených apriorních struktur při vnímání.<sup>82</sup> V roce 1862 se tedy *Erkenntnistheorie* objevuje jako cesta jak z „idealismu“, tak ze „spekulace“. O patnáct let později Zeller poznamenává, že vlastní roli *Erkenntnistheorie* už není třeba zdůrazňovat, protože je již všeobecně uznávána, zejména ze strany „našich mladších kolegů“.<sup>83</sup> Třicet let poté bude William James truchlit nad „šedavou náturou našich mladých plešatých doktorů, kteří vyrostli na příručkách, takže si nikdy nespletou estetiku s teorií poznání, a kteří se nyní navzájem nudí na seminářích a píšou příšerné referáty o literatuře do *Philosophical Review* i jinam“.<sup>84</sup>

V této kapitole bych chtěl sledovat klíčové etapy přechodu od Descartova a Hobbesova tažení proti „školské filosofii“ k obnově filosofie jako autonomní, soběstačné, „scholastické“ disciplíny v devatenáctém století. Pokusím se podepřít tezi (kterou sdílí Wittgenstein a Dewey), podle níž je myšlenka, že poznání představuje „problém“ a že o něm musíme mít „teorii“, důsledkem pojetí poznání jako souboru reprezentací – což je, jak jsem se pokusil ukázat, produkt sedmnáctého století. Měli bychom si z toho vzít poučení, že pokud je tento způsob uvažování o poznání věcí volby, platí to i pro epistemologii a pro filosofii, jak sama sobě rozumí od poloviny devatenáctého století. Mé vyprávění o tom, jak filosofie jakožto epistemologie dospěla v moderní době k sebejistotě, bude vypadat asi takto:

zavedl Reinhold mladší; nynější akademickou důstojnost však získal teprve díky Zellerovi.“] Totéž tvrdí Vaihinger, *Wortes „Erkenntnistheorie“*, s. 89. Vaihingerův článek je nejen zprávou o novém „profesionalizovaném“ sebepojetí, které novokantovští filosofové právě ustavovali, ale i jeho příkladem.

<sup>82</sup> E. Zeller, *Erkenntnistheorie*, s. 494n.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 496.

<sup>84</sup> W. James, *Letters*. Ed. H. James. Boston 1920, s. 228 (dopis G. Santayanovi ze dne 2. května 1905).

Descartův vynález myslí – karteziánské sloučení přesvědčení a smyslových vjemů do lockovských idejí – poskytl filosofům novou půdu. Dal jim pole zkoumání, jež působilo jako „primárnější“ vůči věcem, o nichž vyslovovali svá mínění starověcí filosofové. Navíc to bylo pole, v jehož rámci byla možná *jistota* na rozdíl od pouhého *mínění*.

Locke udělal z Descartovy nově vynalezené „mysli“ téma „vědy o člověku“, tj. morální filosofie na rozdíl od filosofie přírodní. Zmatečně si totiž myslel, že analogon Newtonovy mechaniky částic pro „vnitřní prostor“ nám z nějakého důvodu „přinese [...] velký užitek při zaměření našich myšlenek na probádání jiných věcí“<sup>85</sup> a že nám jaksí dovolí „vidět, s jakými objekty se může nebo nemůže náš rozum vypořádat“.<sup>86</sup>

Tento projekt – poučit se o tom, co lze poznat a jak bychom to mohli udělat lépe, zkoumáním toho, jak naše mysl pracuje – posléze dostal jméno „epistemologie“. Ale ještě než mohl dospět k plnému sebevědomí, bylo třeba nalézt cestu, jak z něj udělat projekt *neempirický*. Musel se stát záležitostí nezkušenostního přemítání, jež bylo nezávislé na fyziologických nálezech a dokázalo produkovat nutné pravdy. Locke sice zachoval nový vnitřní prostor zkoumání – nově vynalezenou karteziánskou mysl a otázku jejího fungování –, avšak nedokázal udržet karteziánskou jistotu. Lockův „sensualismus“ nebyl ještě vhodným kandidátem na prázdné místo „královny věd“.

Kant uvedl filosofii na „spolehlivou cestu vědy“ tím, že vnější prostor umístil do prostoru vnitřního (do prostoru konstitutivní aktivity transcendentálního ega) a karteziánskou jistotu vnitřku pak nárokoval pro zákony toho, co bylo dosud považováno za vnější. Kant tak sladil karteziánskou tezi, že si můžeme být jisti pouze svými idejemi, s faktem, že jsme si již předem jisti – máme apriorní poznání – tím, co patrně nejsou ideje. Koperníkánská revoluce se zakládala na představě, že předměty můžeme

<sup>85</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I,1,i [citováno podle J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, s. 38].

<sup>86</sup> Tamtéž, „Úvodní slovo ke čtenáři“, s. 30.

a priori poznávat jen tehdy, pokud je „konstituujeme“, přičemž s otázkou, jak můžeme tyto „konstitutivní aktivity“ apriorně poznávat, si Kant nikdy nedělal starosti – o to se měl postarat karteziánský privilegovaný přístup.<sup>87</sup> Jakmile nahradil „fyziologii lidského rozumu slavného pana Locka“ tím, co Strawson označil za „mytický subjekt transcendentální psychologie“, obor „epistemologie“ plně dospěl.

Kromě toho, že pozdvihl „vědu o člověku“ z empirické roviny na rovinu apriorní, provedl Kant ještě tři další věci, jež filosofii jakožto epistemologii napomohly k sebevědomí a sebedůvěře. Za prvé určil, že ústředním tématem epistemologie jsou vztahy mezi dvěma stejně reálnými, avšak neredukovatelně odlišnými druhy představ – „formálními“ (pojmy) a „materiálními“ (názory) –, a tím umožnil vidět důležité souvislosti mezi novou epistemologickou problematikou a problémy, které trápily starověké a středověké myslitele (problémy rozumu a univerzálií). Tímto umožnil psaní „dějin filosofie“ v moderním duchu. Za druhé propojil epistemologii s morálkou úsilím o „destrukci rozumu, abychom zajistili prostor víře“ (tedy úsilím o destrukci newtonovského determinismu, abychom zajistili prostor přirozenému morálnímu vědomí), čímž oživil koncept „úplného filosofického systému“, v němž byla morálka „založena“ na něčem méně kontroverzním a vědecktějším. Zatímco každá starověká škola měla představu o lidské ctnosti, která zapadala do její představy o tom, jak svět vypadá, Newton tyto představy o tom, jak svět vypadá, zrušil. Díky Kantovi dokázala epistemologie zaujmout metafyzickou roli garanta základních předpokladů morálky. A za třetí je podle Kanta vše, co říkáme, řečí o tom, co jsme „konstituovali“. Tato představa umožnila pojmout epistemologii jako zakládající

<sup>87</sup> Viz *Kritika čistého rozumu*, B XVI, kde Kant píše, že pokud „se předměty musí řídit naším poznáním“, tak to „přece jen lépe souhlasí s požadovanou možností jejich poznání a priori, jež má o předmětech stanovit něco dříve, než jsou nám dány“ [citováno podle I. Kant, *Kritika čistého rozumu*. Praha 2001]. Ani na tomto místě, ani v ostatních částech první Kritiky se neřeší otázka, jak poznat, jakými podmínkami se musí řídit, tedy jak potvrdit poznávací nároky transcendentálního stanoviska.

vědu, jako nezkušenostní disciplínu, která dokáže objevovat „formální“ (či v pozdějších verzích „strukturální“, „fenomenologické“, „gramatické“, „logické“ či „konceptuální“) charakteristiky všech oblastí lidského života. Kant tak profesorům filosofie umožnil, aby vnímali sebe sama jako osoby předsedající tribunálu čistého rozumu, jenž dokáže rozhodnout, zda se ostatní obory drží v legálních mezích daných „strukturou“ jejich předmětu.<sup>88</sup>

## 2. Lockova záměna vysvětlení a zdůvodnění

„Epistemologický obrat“, který provedl Descartes, by se býval nemusel zmocnit evropské obrazotvornosti, nebýt krize důvěry v zavedené instituce, krize, již paradigmaticky vyjádřil Montaigne. Měli bychom však rozlišovat tradiční pyrrhónský skepticismus, který se týká schopnosti dosáhnout jistoty, a nový skepticismus závoje idejí, jehož vznik Descartes umožnil tím, že vydobyl náš vnitřní prostor. Tradiční skepticismus se týkal především „problému kritéria“: problému, jak potvrdit platnost výzkumných procedur a přitom se vyhnout jak kruhovosti, tak dogmatismu. Tento problém, který podle Descarta vyřešila jeho „metoda jasných a rozlišených idejí“, nemá mnoho společného s problémem, jak se dostat z vnitřního prostoru k vnějšímu – s „problémem vnějšího světa“, jenž se stal paradigmatickým moderní filosofie.<sup>89</sup> Koncepce „teorie poznání“ vyrostla kolem onoho

<sup>88</sup> Kantova záliba v soudních metaforách je dobře známa a nacházíme ji rovněž u novokantovců. Viz například Zellerův článek *Über Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften*. In: Týž, *Vorträge und Abhandlungen*. Sv. 2, s. 445–466. Když Zeller hovoří o filosofovi jakožto dozorcí kultury, mluví o *Rechtstitel*, jež má každý obor získat od filosofie; přitom „neexistuje žádné odvětví lidského poznání, jehož kořeny by nesahaly až na filosofický terén, protože všechny vědy pramení z poznávajícího ducha a vypůjčují si své zákony z jeho činnosti“ (s. 465).

<sup>89</sup> Složitý vztah těchto dvou forem skepticismu ilustruje dvanáctá kapitola Humova *Zkoumání lidského rozumu* nazvaná „O akademické neboli skeptické filosofii“. Hume chce odlišit skepticismus Descartovy První meditace (jež považuje za hyperbolický a nemožný) jak od svého vlastního skepticismu závoje idejí založeného na tom, že „naší mysl nemůže být dáno nic než obraz či percepce“ (D. Hume, *Philosophical Works*. IV. Boston – Edinburgh 1854, s. 173),

posledního problému: jak poznat, zda jsou naše vnitřní reprezentace přesné. Obor věnovaný „povaze, původu a mezím lidského poznání“ – učebnicová definice „epistemologie“ – potřeboval oblast zkoumání zvanou „lidská mysl“; a právě tuto oblast vytvořil Descartes. Karteziánská mysl umožnila jak skepticismus závoje idejí, tak obor, jenž se snažil tento skepticismus překonat.

To ovšem neznamená, že vynález karteziánské myslí je *postavující* podmínkou rozvoje epistemologie. Zmíněný vynález poskytuje představu vnitřních reprezentací, tento koncept by však nedal vzniknout epistemologii, nebýt konfuze, kterou připisují Lockovi: záměny (jíž se Descartes vlastně nedopouštěl) mezi mechanistickým výkladem fungování naší myslí a „zakládáním“ našich poznávacích nároků. T. H. Green to označil za

„... fundamentální záměnu dvou zásadně odlišných otázek, na níž se zakládá veškerá empirická psychologie – za prvé otázky metafyzické: Co je nejjednodušším prvkem poznání? A za druhé otázky fyziologické: Jaké podmínky v individuálním lidském organismu umožňují, aby se tento organismus stal nástrojem poznání?“<sup>90</sup>

Greenovo rozlišení mezi „prvkem poznání“ a „podmínkami v organismu“ nám připomíná, že poznávací nárok je nárokem na zdůvodněné přesvědčení, přičemž je tomu jen zřídka tak, že bychom jako na *zdůvodnění* poukazovali na správné fungování organismu. Jistěže někdy zdůvodňujeme určité přesvědčení tvrzením, že „mám dobrý zrak“, ale proč bychom si měli myslet,

tak od pyrrhonismu čili *přehnaného* skepticismu (s. 183). Úzkostlivě se snaží odlišit svůj skepticismus od pyrrhonismu a trvá na tom, že nikdo nemůže brát vážně pouze „profesionální“ a „technický“ skepticismus „nové cesty idejí“. Hume si nemyslí, že by objevil nové argumenty na podporu Sexta, naopak se úzkostlivě snaží ukázat, že skeptický výsledek Lockova projektu nedokazuje (jak si mysleli Kant a Russell) potřebu nového a lepšího druhu epistemologie, nýbrž potřebu uvědomit si bezvýznamnost epistemologie a význam citu (*sentiment*). Pokud jde o pyrrhonismus v době před Descartem, viz R. Popkin, *History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York 1964.

<sup>90</sup> T. H. Green, *Hume and Locke* (Greenův úvod k Humovu Treatise). Ed. R. Lemos. New York 1968, s. 19.

že chronologické nebo kompoziční „vztahy mezi idejemi“ chápanými jako *události* ve vnitřním prostoru nám dokážou říci něco o logických vztazích mezi *propozicemi*? Koneckonců, jak říká Sellars:

„... charakterizujeme-li událost nebo stav jakožto *poznávací*, nejde o empirický popis dané události či stavu; *situujeme jej do logického prostoru důvodů*, prostoru zdůvodňování a schopnosti zdůvodnit to, co říkáme.“<sup>91</sup>

Jak to, že se Locke dopustil (jak to podává Sellars) „chyby, která se v etice označuje za *naturalistický omyl*“, jak to, že se snažil „beze zbytku rozebrat epistemická fakta na fakta neepistemická“?<sup>92</sup> Proč si myslel, že kauzální popis toho, jak člověk získává přesvědčení, by měl zároveň mít co do činění se zdůvodněním tohoto přesvědčení?

Odpověď podle mého názoru zní, že Locke a autoři sedmnáctého století obecně zkrátka *nepojímali* poznání jako zdůvodněné pravdivé přesvědčení. *Nechápali totiž poznání jako vztah mezi osobou a propozicí*. *Nám připadá přirozené*, že „to, co S ví“, je soubor propozic, které shrnují pravdivé výpovědi S začínající slovy „Vím, že...“ Pokud si uvědomíme, že na místo tří teček lze dosadit tak různorodé věci jako „toto je červené“, „ $e = mc^2$ “, „můj Spasitel žije“ či „vezmu si Janu“, pak jsme právem skeptičtí vůči myšlence „povahy, původu a mezi lidského poznání“, jakož i vůči „oboru myšlení“, který se tomuto tématu věnuje. *Pro Locka však nebylo „poznání, že“ primární formou poznání*. Stejně jako Aristotelés, i Locke považoval „poznání něčeho“ za primární vůči „poznání, že“: poznání mu bylo vztahem mezi osobami a předměty, nikoli vztahem mezi osobami a propozicemi. *Při tomto přístupu je smysluplné zkoumat „rozumovou schopnost“ a smysluplná je i představa, že tato schopnost se*

<sup>91</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 169.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 131. K dalšímu rozvíjení Sellarsova tématu, včetně aplikace na nedávný fenomenalismus, viz M. Williams, *Groundless Belief*. Oxford 1977, zejm. kap. 2.

má zabývat pouze určitým druhem předmětů a jiným druhem nikoli. Zmíněná představa pak začne být ještě smysluplnější, pokud jsme přesvědčeni, že tato schopnost se podobá voskové destičce, v níž předměty zanechávají své otisky, *imprese*, a pokud si myslíme, že „mít impresi“ samo o sobě znamená *poznávat* (tzn. že nejde jen o kauzální antecedent poznání).

Právě na koncepci „imprese“ útočil Reid, velký nepřítel „ideje, ideje“ z osmnáctého století, kterého následoval Green ve století devatenáctém a pak početná skupina dalších autorů ve století dvacátém (H. A. Prichard, Wilfrid Sellars, J. L. Austin, Jonathan Bennett). Reid píše:

„Neexistuje přirozenější lidský předsudek než představa, že mysl funguje podobně jako tělo. Lidé proto mají sklon myslet si, že stejně jako tělo uvádějí do pohybu určité podněty či impresie způsobené přilehlými tělesy, tak i mysl myslí a vnímá prostřednictvím impresí či podnětů od přilehlých těles.“<sup>93</sup>

V pasáži následující po výše citovaných větách T. H. Green tvrdí, že pouze na základě záměny prvků poznání (propozic) a fyziologických podmínek lze „vůbec popisovat ideu jako ‚impresi‘. [...] Metafora, jež byla pojata jako fakt, se stala základem (lockovského) filosofického systému.“<sup>94</sup> Sellars (jenž má na mysli spíše Huma než Locka) pak diagnostikuje záměnu mezi

(1) impresi červeného trojúhelníku jakožto červenou a trojúhelníkovou věcí, u níž bezprostředně a bez usuzování víme, že existuje a že je červená a trojúhelníková,

a

(2) impresi červeného trojúhelníku jakožto poznáním, že existuje červená a trojúhelníková věc.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, s. 100.

<sup>94</sup> T. H. Green, *Hume and Locke*, s. 11.

<sup>95</sup> W. Sellars, *Philosophical Perspectives*. Springfield, Ill., 1967, s. 211.

Všichni tři autoři kritizují domněnku, že nám kvazimechanický výklad toho, jak se do našich imateriálních desek otiskuje materiální svět, pomůže poznat, čemu jsme oprávněni věřit.

Locke byl patrně přesvědčen, že může dva významy „imprese“, které Sellars rozlišuje, nechat splynout, protože otisky na naší kvazidesce považoval (jak to vyjadřuje Ryle) za samozřejmé. Proto píše: „... vtiskování, pokud vůbec něco znamená, není ničím jiným než způsobováním toho, že jisté pravdy jsou vnímány. Zdá se mi totiž sotva pochopitelné, že by se do mysli něco vtiskovalo, aniž by to mysl vnímala.“<sup>96</sup> Jako by *tabula rasa* byla pod neustálým dohledem oka mysli, které nemrká – nic není mysli bližší, jak říká Descartes, než ona sama. Pokud však zmíněnou metaforu skutečně vyložíme tímto způsobem, ukáže se, že samo otiskování není tak důležité jako pozorování otisku: veškeré poznání se takříkajíc děje okem, jež pozoruje potíštěnou destičku, nikoli destičkou samotnou. Lockův úspěch proto závisí na tom, aby se zmíněná metafora *nevykládala* – dvojznačnost mezi kvazičerveným a trojúhelníkovým kvazipředmětem ve vnitřním prostoru a poznáním, že tu takový předmět je, musí zůstat ve hře. Zatímco Aristotela nemuselo oko mysli znepokojovat, protože chápal poznání jako *totožnost* mysli s poznávaným předmětem, Locke takovou možnost neměl. Pro Locka byly *imprese reprezentacemi*, a proto potřeboval schopnost, jež si tyto představy *uvědomuje*, schopnost, která reprezentace nikoli pouze *má*, ale též o nich *soudí*: soudí, že existují, nebo že jsou spolehlivé, nebo že mají ten a ten vztah k ostatním reprezentacím. Pro takovou schopnost tu však nebylo místa, protože jejím postulováním by se do Lockova kvazistroje, jehož fungování chtěl popsat, vetřel duch. Z Aristotela si vzal Locke dost na to, aby uchoval představu, že poznání spočívá v tom, že do duše vstupuje cosi jako předmět,<sup>97</sup> avšak nikoli dost na to, aby se vyhnul skeptickým problémům s přesností reprezentace a kantovským

<sup>96</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I,2,v.

<sup>97</sup> Reid byl přesvědčen, že Aristotelés se kvůli své nauce o fantaziích dostal na šikmou plochu, která nakonec vedla k Humovi. Srv. *Essays*, s. 133.

otázkám souvisejícím s rozlišením mezi názory, ke kterým patří „já myslím“ a ke kterým nikoli. Abych to vyjádřil jinak, karteziánský konglomerát *mysl*, jež Locke považoval za samozřejmost, připomínal aristotelský *voň* natolik, že pojmu „imprese“ dodal tradiční nádech, a odchyloval se od něj natolik, že umožnil humovský skepticismus a kantovský transcendentalismus. Locke bezmocně osciloval mezi poznáním jako totožností s předmětem a poznáním jako pravdivým soudem o předmětu; a zmatená idea „morální filosofie“ jakožto empirické „vědy o člověku“ byla možná jedině na základě tohoto přechodového stanoviska.<sup>98</sup>

Napětí v Lockově myšlení lze popsat také tak, že Locka přitahuje jak fyziologie, tak Aristotelés. V tom se Reid a Green opět shodují. Reid o Descartovi píše, že

„... někdy umísťuje ideje materiálních věcí do mozku [...], někdy však říká, že nemáme chápat obrazy či stopy v mozku tak, jako kdyby měl mozek oči; tyto stopy jsou pouze podněty, na základě kterých jsou v mysli – podle zákonů jednoty duše a těla – vyvolávány ideje. [...] Descartes patrně kolísal mezi těmito dvěma názory, nebo možná přešel od jednoho k druhému. Podobně zřejmě váhal mezi oběma možnostmi pan Locke: někdy prezentuje ideje materiálních věcí tak, že jsou v mozku, ale častěji tak, že jsou v mysli samé.“<sup>99</sup>

Green ve svém rozboru „idejí z reflexe“ hovoří o tom, že Locke „v imaginární mozkové tabulce směšuje myšlení a látku“. Tvrdí přitom, že

„... Locke tento problém zastírá sobě i čtenáři tím, že neustále posouvá význam jak receptivního subjektu, tak impresivní látky.

<sup>98</sup> Ian Hacking ve své průkopnické knize *The Emergence of Probability* (Cambridge 1975) píše, že v sedmáctém století se právě začínala rodit představa *evidence* jakožto stvrzujícího vztahu mezi propozicemi. Pokud má pravdu, pak tato skutečnost podstatným způsobem osvětluje nejruznější podivná směšování propozičního a (údajně) nepropozičního poznání v díle britských empiristů. Viz zejména Hackingovy poznámky k Lockovi, Berkeleymu a Humovi v devatenácté kapitole.

<sup>99</sup> T. Reid, *Essays*, s. 147n.



„Tabulka“ neustále ustupuje zpět. Nejprve je „vnější částí“ či tělesným orgánem. Pak je to mozek. [...] Poslze je to vnímající mysl, která přijímá impresi smyslového vjemu nebo má jeho ideu. Nakonec je to reflexivní mysl.“<sup>100</sup>

Důvodem této vyhybavosti, již kritizují Reid i Green, je skutečnost, že pokud se pokusíme (tak jako Aristotelés a Locke) modelovat *veškeré* poznání podle smyslového vnímání, začneme být rozpolceni mezi doslovným chápáním, podle něhož může mít určitá část těla (například sítnice) stejnou kvalitu jako vnější předmět, a přeneseným chápáním, podle kterého má osoba jako celek „v mysli“ například žabovitost, myslí-li si něco o žábách. Koncept „imateriální tabulky“ zastírá rozdíl mezi prostou fyziologickou skutečností a spekulativní metaforou a každá filosofie, která s ním pracuje, bude tažena oběma směry. Právě volba smyslového vnímání, konkrétně vizuální obraznosti jakožto modelu, stojí za Aristotelovou a Lockovou snahou redukovat „poznání, že“ – zdůvodněné pravdivé přesvědčení ve formě propozic – na „poznání něčeho“ chápané tak, že něco „máme v mysli“. Jelikož Locke považoval sám sebe za pokrokového vědce, měl sklon pojímat metaforu „tabulky“ fyziologicky. Poněvadž to nebylo možné, mohl se jedině vytáčet. Vedou-li ho vytáčky zpět k Aristotelovi, začíná hovořit o „reflexivní mysli“, jejíž podobnost s tabulkou je vsutku nevelká.

Nejdůležitější pro Lockovo pojetí poznání však není kolísání mezi mozkem a *vořc*, nýbrž – jak jsem již uvedl – kolísání mezi poznáním jakožto něčím, co je možné bez souzení, protože při poznání jednoduše *máme* určitou ideu, a poznáním jakožto výsledkem formování zdůvodněných soudů. Právě tento zmatek je podle Kanta základní chybou empirismu, již nejostřeji vyjádřil kritikou záměny „posloupnosti představ a představy posloupnosti“, která však souvisí rovněž se záměnou mezi tím, kdy prostě máme dvě „vedle sebe stojící“ ideje – žabovitost a zelenost – a tím, kdy je „syntetizujeme“ do podoby soudu „žaby jsou obvykle zelené“.

<sup>100</sup> T. H. Green, *Hume and Locke*, s. 11; viz též s. 163.

Stejně jako u Aristotela, ani u Locka nenajdeme jasný způsob, jak usouvztažnit chápání obecnin a formování soudů, respektive schopnost mysli přijímat formy a vytvářet propozice. V tom je principiální slabina *všech* pokusů redukovat „poznání, že“ na „poznání něčeho“, pokusů modelovat poznání podle vidění.

Green si – stejně jako většina autorů, kteří v devatenáctém století psali o epistemologii – myslel, že tuto Lockovu slabinu překonal Kant. Jádro Greenovy kritiky britského empirismu shrnuje následující pasáž:

„Lockův empirismus je nepřekonatelný, jakmile připustíme, že určité věci ‚nacházíme v přírodě‘ bez jakéhokoli konstitutivního aktu mysli. S Lockem si lze poradit jedině otázkou: Co je tím, co pouze nacházíme, pokud odhlédneme od všeho, co sám Locke uznal za výtvar myšlení?, a stejně tak se musíme i s Humem vypořádat *in limine* otázkou, zda je kromě idejí relace, které podle jeho vlastního výkladu nejsou jednoduchými impresemi, možné něco takového jako singulární propozice. Pokud není, pak singularita takové propozice nespočívá v singulární danosti vědomí.“<sup>101</sup>

Výraz „konstitutivní akt mysli“ avizuje Greenův vlastní přístup, jež lze shrnout sloganem britských idealistů: jedině myšlení usouvztažňuje. Pro britské idealisty byla tato teze zkratkou Kantova sloganu, že „názory bez pojmů jsou slepé“. Kantův objev měl údajně spočívat v náhledu, že neexistují žádné „určité věci“ – žádné předměty – před „konstitutivním aktem mysli“. Předmět – něco, o čem platí různé predikáty – je tedy vždy výsledkem syntézy.

Díky Kantovi se úsilí o „teorii poznání“ výrazně přiblížilo takovému pojetí, v němž je poznání bytostně „poznáním, že“, nikoli „poznáním něčeho“ – šlo o první krok ke koncepci poznání, jehož modelem *není* vnímání. Kant však bohužel nepřekročil kar-teziánský rámec uvažování – stále mělo jít o odpověď na otázku, jak se z vnitřního prostoru dokážeme dostat do prostoru vnějšího.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 185n.

Kantova paradoxní odpověď byla taková, že vnější prostor vytvářejí *Vorstellungen* přítomné ve vnitřním prostoru. Ani myslitelé devatenáctého století, kteří se snažili zachovat náhled, že poznání je vztahem k propozicím, nikoli k předmětům, ale přitom se chtěli vyhnout kantovskému paradoxu, nepřekročili karteziánský rámec, a tak vytvářeli různé formy „idealismu“. předmět dokázali pojmout jedině jako výsledek syntézy lockovských idejí a soubor těchto předmětů pak ztotožnili s věcí o sobě. Abychom tedy pochopili ideu „epistemologie“, jak ji zdědilo dvacáté století, musíme se obrátit od Lockovy záměny vysvětlení a zdůvodnění ke Kantově záměně predikace (výpovědi o předmětu) a syntézy (skládání představ ve vnitřním prostoru).

### 3. Kantova záměna predikace a syntézy

Jestliže člověk zformuluje predikativní soud, pak to znamená, že dospěl k přesvědčení o pravdivosti nějaké věty. Pokud kantovské transcendentální ego dospěje k přesvědčení o pravdivosti nějaké věty, pak to znamená, že uvedlo do vztahu představy (*Vorstellungen*): dva radikálně odlišné typy představ, na jedné straně pojmy, na druhé straně názory. Kant poskytl rámec pro pochopení zmatené intelektuální scény sedmnáctého století tvrzením, že „Leibniz jevy intelektualizoval, podobně jako Locke [...] všechny rozvažovací pojmy senzualizoval“.<sup>102</sup> Tento popis založil standardní představu o „dějinách moderní filosofie“, podle níž předkantovská filosofie byla bojem mezi „racionalismem“, který chtěl redukovat vjemy na pojmy, a „empirismem“, který postupoval opačně. Kdyby Kant místo toho řekl, že racionalisté hledali způsob, jak nahradit propozice vyjadřující sekundární kvality propozicemi, jež by fungovaly stejně, avšak poznávali bychom je s jistotou, zatímco empiristé se tomuto projektu vzpírali, možná by další dvě století filosofického myšlení vypadala úplně jinak. Kdybychom totiž „problém poznání“ pojali jako otázku vztahu mezi propozicemi a mírou jejich jistoty, nikoli

<sup>102</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, A 271/B 327.

jako otázku domnělých *složek* propozic, možná bychom dnes měli úplně jinou představu o „dějinách filosofie“. Podle standardní novokantovské historiografie se charakteristicky *filosofická* reflexe již od dob *Faidóna* a *Metafyziky* (kniha Z) přes Abélarda a Anselma, Locka a Leibnize až ke Quinovi a Strawsonovi soustřeďuje na vztah mezi obecninami a jednotlivinami. Nebýt tohoto jednotícího tématu, možná bychom nedokázali vidět kontinuální problematiku, kterou objevili Řekové a která nás znepokojuje dodnes, a neměli bychom tedy ani představu „filosofie“ jakožto oboru s dvouapůltisíciletou historií. Možná bychom si mysleli, že řecké myšlení se liší od myšlení sedmnáctého století i od toho, co nás zajímá dnes, stejně jako se řecké hinduistická teologie liší od mayské numerologie.

Ale ať už je to dobře nebo špatně, Kant tento pragmatický obrat neuskutečnil. Nehovořil o větách, nýbrž o vnitřních představách. Kant provedl najednou tři věci: vytyčil dějiny oboru, ustálil jeho problematiku a zároveň ho profesionalizoval (byť jen tím, že znemožnil, abychom člověka brali vážně jako „filosofa“, aniž by zvládl první Kritiku). To vše díky tomu, že do našeho konceptu „teorie poznání“ (a tedy do představy o tom, čím se filosofové liší od vědců) zabudoval to, co C. I. Lewis označil za „jeden z nejstarších a nejobecnějších filosofických náhledů“.

„Naše kognitivní zkušenost obsahuje dva prvky: bezprostřední data, například smyslová, která jsou prezentována či dána myslí, a formu, konstrukci či interpretaci, která představuje aktivitu myšlení.“<sup>103</sup>

Tento „náhled“ však není ani starý, ani univerzální. Není o nic starší než představa, že existuje něco takového jako „kognitivní zkušenost“. Epistemologové začali slovem *zkušenost* označovat předmět svého zájmu: soubor karteziánských *cogitationes*, lockovských idejí. V tomto smyslu je „zkušenost“ technický filosofický pojem (jehož význam se dosti liší od běžného významu

<sup>103</sup> C. I. Lewis, *Mind and the World Order*. New York 1956, s. 38.

například v obratu „pracovní zkušenost“, kde je ekvivalentem *ἐμπειρία*). Lewisova teze, že při pohledu na tento soubor shledáváme, že se dělí do dvou skupin, vytváří dojem, jako bychom obyčejného člověka, jenž není vzdělán ve filosofii, mohli jednoduše požádat, aby obrátil své mentální oko dovnitř a zaznamenal zmíněný rozdíl. Pokud však člověk neví, že v Lockově úzu zahrnovalo slovo „zkušenost“ pouze „ideje ze smyslových vjemů a z reflexe“ a vylučovalo soudy, zatímco v Kantově úzu obsahovalo „předmět i metodu poznání, souvislost všech funkcí poznání odpovídající zákonům myšlení“, <sup>104</sup> pak bude patrně zmaten již tím, *na co* se má podívat, neřkuli tím, jaký rozdíl má zaznamenat.

- o Strawson opakuje Lewisovu tezi tvrzením, že „dualita obecných pojmů [...] a jednotlivých instancí obecných pojmů, na něž ve zkušenosti narážíme“, je „fundamentální dualitou, jíž se žádné filosofické uvažování o zkušenosti či o empirickém poznání nemůže vyhnout“. <sup>105</sup> Tato verze je méně zavádějící než Lewisova prostě proto, že se v ní objevuje slovo *filosofické*. Zmíněné dualitě se totiž nelze ve *filosofickém* myšlení vyhnout z toho důvodu, že ti, kteří ji nevidí, neoznačují sebe samé za „filosofy“. Co je „filosofické uvažování o zkušenosti“, můžeme vysvětlit pouze poukazem na to, co vykonával Kant. Fyziologové nechť si hovoří o stimulech a odezvách, ale to je *blosse Naturalismus*, který neplatí za „filosofický“. Zdravý rozum nechť si hovoří o zkušenosti svým banálním způsobem – nechť si uvažuje například o tom, zda má dost zkušenosti na to, aby mohl určitou věc posoudit; ani to však není filosofické. Myšlení je *filosofické* pouze tehdy, pokud tak jako Kant hledá příčiny, nikoli jen důvody nároků

<sup>104</sup> H. Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg 1929, s. 62: „Erfahrung bezeichnet sowohl den *Gegenstand* als die *Methode* der Erkenntnis, den denkgesetzlichen Zusammenhang aller Funktionen der Erkenntnis.“ [„Zkušenost označuje jak *předmět*, tak *metodu* poznání, myšlenkově zákonitou souvislost všech funkcí poznání.“] Kant skutečně používá slovo zkušenost takovým způsobem, že žádná určitější a méně ambivalentní definice mu nemůže být práva. K filosofickému smyslu „zkušenosti“ viz J. Dewey, *Experience and Nature*. New York 1958, s. 11.

<sup>105</sup> P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, s. 20.

na empirické poznání a pokud je výsledný kauzální výklad sluchitelný se vším, co může přinést psychologický výzkum. <sup>106</sup>

Filosofické myšlení, pro něž je tato dualita nevyhnutelná, nemůže prostě konstatovat, že poznání máme zpravidla tehdy, když máme zdůvodněné pravdivé přesvědčení, a že otázku, co znamená zdůvodnění, lze řešit odkazem na zdravý rozum a běžnou praxi. Takové myšlení má vysvětlovat, jak je poznání možné, a to určitým apriorním způsobem překračujícím zdravý rozum, aniž by si muselo začínat s takovými věcmi, jako jsou neurony, krysy nebo dotazníky.

Vzhledem k těmto poněkud strohým požadavkům bychom mohli být (kdybychom neznali dějiny filosofie) poněkud zmateni, co se po nás vlastně chce a kde máme začít. Tyto rozpaky lze zmírnit pouze tím, že se opřeme o pojmy, jako je „bytí versus vznikání“, „smysly versus rozum“, „jasné versus zmatené percepce“, „jednoduché versus komplexní ideje“, „ideje a impresy“, „pojmy a názory“. Vstoupíme tak do epistemologické jazykové hry a do profesionální životní formy zvané „filosofie“. Pokud se pustíme do filosofických meditací, pak navzdory Lewisovu a Strawsonovu mínění nedospějeme nutně k rozlišení názor–pojmem. Spíše naopak: dokud si toto rozlišení neosvojíme, nebudeme vědět, co se považuje za „zkušenost“, natož abychom o ní dokázali mluvit *filosoficky*. Koncept „teorie poznání“ totiž – znovu opakují – nebude dávat smysl, dokud lockovským způsobem nezaměníme kauzalitu a zdůvodňování, a i poté zůstane mlhavý, dokud ve vnitřním prostoru neidentifikujeme určité entity, jejichž kauzální vztahy působí záhadně. Přesně takovými entitami jsou „pojmy“ a „názory“. Kdyby Kant přešel od náhledu, že „singulární propozici“ nelze ztotožnit se „singulární daností smyslům“

<sup>106</sup> Označit Kantův výklad za „kauzální“ je možná šokující, koncepcí „transcendentální konstituce“ však cele parazituje na Descartově a Lockově koncepci mechaniky vnitřního prostoru a to, že Kant sebeklamně používá pojem „důvodu“ namísto „příčiny“, by nemělo tuto skutečnost zastřít. Pokud z Kanta odstraníme to, co Strawson označuje za „mytický subjekt transcendentální psychologie“, pak kopernikánská revoluce přestane dávat smysl. Strawsonovu představu o tom, co zbude z Kanta, jakmile zapomeneme na kopernikánskou revoluci, rozebírám v článku Strawson's Objectivity Argument. *Review of Metaphysics* 24, 1970, s. 207–244.

(ani rozumu), přímo k pojetí poznání jakožto vztahu mezi osobami a propozicemi, nepotřeboval by koncepci „syntézy“. Byl by mohl pojmout osobu jako černou skříňku produkující věty, jejichž zdůvodnění je dáno jejím vztahem k okolnímu prostředí (včetně vět produkovaných podobnými černými skříňkami). Otázka „Jak je možné poznání?“ by pak připomínala otázku „Jak jsou možné telefony?“, která by znamenala cosi takového jako: „Jak lze udělat něco, co funguje jako telefon?“ Jediným legitimním nástupcem spisu *O duši a Eseje o lidském rozumu* by pak patrně byla fyziologická psychologie, a nikoli „epistemologie“.

Ale ještě než Kanta opustíme, musíme položit otázku: *Jak se mu podařilo, že rozlišení pojmu a názoru vypadalo plausibilně a navíc představovalo poutavý problém? Abychom to pochopili, je třeba poznamenat, že kantovská „syntéza“, jež je nutná pro soud, se liší od humovské „asociace idejí“, protože je vztahem, který může existovat jedině mezi idejemi dvou různých druhů: obecnými a partikulárními. Koncepce „syntézy“ a rozlišení pojem–názor jsou si tudíž navzájem šité na míru; obój bylo vynalezeno proto, aby se stal smysluplným paradoxní, ale nezpochybňovaný předpoklad prostupující celou první Kritiku, totiž že rozmanitost je „dána“ a jednota je vytvářena. Tento předpoklad je vyjádřen tvrzením, že vnitřní prostor sice obsahuje cosi takového, co v něm nacházel Hume, tj. soubor „singulárních prezentací smyslům“, že však tyto „názory“ nelze „přivést k vědomí“, nejsou-li „syntetizovány“ druhým souborem představ (kterých si Hume nevšiml), totiž pojmy, které se soubory názorů vstupují do vztahů jednoho a mnohého. Neoficiálním důvodem tohoto předpokladu je jistě to, že ho vyžaduje strategie kopernikánské revoluce: zajistit, aby předměty odpovídaly našemu poznání, nikoli aby vyžadovaly naši konformitu.<sup>107</sup> Oficiálně je však tento předpoklad použit jako premisa v „Transcendentální dedukci“ na podporu argumentu, že „kopernikánská“ strategie funguje. „Dedukce“ má údajně dokazovat, že si můžeme být vědomi*

<sup>107</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XVII.

pouze předmětů, které vytvořila naše vlastní syntetizující činnost. Oficiálně tedy máme jednoduše *vidět*, že:

„... *spojení* je jedinou představou ze všech představ, která není dána prostřednictvím objektů [...], neboť tam, kde rozvažování předem nic nespojilo, nemůže také nic rozkládat, neboť jen *jeho prostřednictvím* to mohlo být představivostí dáno jako spojené.“<sup>108</sup>

Jak ale víme, pokud jsme nečetli Locka a Huma, že myslí je dána rozmanitost? Proč bychom si měli myslet, že smyslovost nám ve své „původní receptivitě“<sup>109</sup> prezentuje rozmanitost, rozmanitost, kterou si nicméně „nelze představit jako takovou“,<sup>110</sup> pokud rozvažování nepoužilo pojmy k její syntetizaci? Nemůžeme provést introspekci, abychom viděli, že tomu tak je, protože nesyntetizovaných názorů ani pojmů mimo jejich aplikaci na názory si nikdy nejsme vědomi. Právě nauka, že si jich nejsme takto vědomi, představuje Kantův pokrok směrem k představě, že poznání se spíše než předmětů týká propozic: vykročení od Aristotelových a Lockových snah modelovat poznání po vzoru vnímání. Pokud však není evidentním faktem, jenž předchází analýze, že taková rozmanitost existuje, jak můžeme používat jako premisu tezi, že smyslovost nám prezentuje rozmanitost? Jinak řečeno, jak víme, že rozmanitost, kterou si nedokážeme představit jako rozmanitost, je rozmanitostí? Obecněji řečeno, pokud chceme argumentovat tím, že si můžeme být vědomi pouze syntetizovaných názorů, jak získáváme své informace o názorech před syntézou? Jak například víme, že existuje více než jeden názor?<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Tamtéž, B 130.

<sup>109</sup> Tamtéž, A 100.

<sup>110</sup> Tamtéž, A 99. Podle „Transcendentální estetiky“ je rozmanitost samozřejmě časoprostorová od samého počátku. „Analytika“ však tomuto pojetí protičeří (srv. například A 102, B 160, pozn.) a argument „Analogií“ by nefungoval, kdybychom se nauky z „Estetiky“ nevzdali. K tomuto problému srv. R. P. Wolff, *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, Mass., 1963, s. 151nn.

<sup>111</sup> Představme si mystika, který nám tvrdí, že názor nám prezentuje jednotu – bílou záři věčnosti –, kdežto pojmové myšlení (podobně bání mnohobarevného skla)

Poslední otázku lze zodpovědět konstatováním, že kdyby byl názor jen jeden, syntéza by nebyla nutná. Tím se však pouze točíme v dosti úzkém kruhu. Chceme vědět, zda pojmy *jsou* syntetizující, a nijak nám nepomůže sdělení, že by takovými být nemohly, kdyby neexistovalo množství názorů čekajících na syntézu. Podle mého soudu tedy musíme uznat, že „názor“ a „pojmem“ v kantovském smyslu připouští pouze kontextuální definice; podobně jako „elektron“ a „proton“ mají smysl pouze jako prvky teorie, která se něco snaží vysvětlit. Tímto doznáním však samozřejmě ztrácíme poslední vazbu na Lockovo a Descartovo zdůraznění zvláštní jistoty, s níž si uvědomujeme to, co je „naší mysli nejbližší“ a co „dokážeme nejsnáze poznat“. Ukazuje se, že *jediné* zdůvodnění předpokladu, podle něhož je rozmanitost dána a jednota vytvářena, spočívá v tezi, že pouze tato „kopernikánská“ teorie dokáže vysvětlit naši schopnost apriorního syntetického poznání.<sup>112</sup>

Pokud však pojmem celé kantovské vyprávění o syntéze takovým způsobem, že se jedná *pouze* o postulát, který má vysvětlit možnost apriorního syntetického poznání, pokud uznáme, že kvazipsychologický postup popsáný v „Dedukci“ nemá introspektivní základ, pak nás „kopernikánská“ strategie už nemůže svádět. Teze, podle níž poznání nutných pravd dává v případě vytvořených („konstituovaných“) předmětů větší smysl než v případě předmětů, které nacházíme, totiž závisí na karteziánském předpokladu, že máme privilegovaný přístup k aktivitě vytváření. V předložené interpretaci Kanta však takový přístup k našim konstitutivním aktivitám neexistuje. Mystérium spojené s poznáváním nutných pravd tudíž zůstává. Chceme-li totiž vysvětlit,

tuto jednotu rozlamuje do rozmanitosti. Jak bychom mohli rozhodnout, jestli v otázce, zda máme jednotu spojovat s receptivitou nebo spontaneitou, má pravdu on nebo Kant? A jaký by to mělo dopad?

<sup>112</sup> Abych to vyjádřil jinak, Kantův vlastní transcendentální idealismus bere půdu pod nohama „transcendentální dedukci“ – soustrojí (syntéza) a syrový materiál (pojmy, názory) popisované v „Dedukci“ jsou totiž buď noumenální, nebo fenomenální. Pokud jsou fenomenální, pak si jich – v rozporu s premisami „Dedukce“ – můžeme být vědomi. Pokud jsou noumenální, pak o nich nelze nic poznat (ani to, co říká „Dedukce“).

jak k takovému poznání může docházet, pak nám postulované teoretické entity ve vnitřním prostoru, třebaže jsou vnitřní, nepomohou o nic víc než podobné entity v prostoru vnějším.

#### 4. Poznání jako něco, co potřebuje „základy“

Proti mému přístupu ke Kantovi by bylo možné namítnout, že mezi názory a pojmy skutečně existuje rozdíl, který předchází jakoukoli analýzu a který je starý jako sám Platón. Někdo by mohl tvrdit, že smyslové názory jsou především zdrojem poznání nahodilých pravd, zatímco pojmy zdrojem nutných pravd. Podle tohoto přístupu není popis konfliktu mezi racionalismem a empirismem, navzdory mému tvrzení, záluďnou taktikou, již Kant použil, aby představil své předchůdce na základě svého vlastního nového rozlišení, neboť tento konflikt je stejně starý jako objev dramatického rozdílu mezi matematickou pravdou a fádňějšími pravdami. Můj výklad vytvářel dojem, jako by známé opozice mezi smysly a rozumem, mezi zmatenými a jasnými idejemi atd. byly toliko součástmi moderního artefaktu zvaného „teorie poznání“. Avšak i když připustíme, že „filosofický“ význam „zkoušenosti“ je moderní artefakt, řecké rozlišení mezi smysly a rozumem nepochybně bylo skutečným objevem, stejně skutečným jako objev přísné dokazatelnosti geometrických pravd. A Kant rozhodně kladl dobrou otázku, když se tázal po tom, jak jsou možné pravdy, které jsou nutné (například matematické pravdy).

Tato námitka mi dává možnost věnovat se poslednímu tématu a završit tak svůj výklad o původu a povaze koncepce „oboru myšlení věnovaného původu a povaze lidského poznání“. Platón podle mého názoru neobjevil rozdíl mezi dvěma druhy entit, vnitřními a vnějšími. Jak už jsem zmiňoval výše, Platón spíše jako první vyjádřil to, co George Pitcher označil za „platónský princip“: rozdíly v jistotě musejí odpovídat rozdílům v poznávaných předmětech.<sup>113</sup> Tento princip je přirozeným důsledkem pokusu modelovat poznání podle vnímání a považovat „poznání něčeho“

<sup>113</sup> Srv. G. Pitcher, *Theory of Perception*, s. 23, a Platón, *Ústava*, 478b.

za základ „poznání, že“. Pokud se domníváme, že potřebujeme různé schopnosti na to, abychom „pojímali“ tak odlišné předměty, jako jsou cihly a čísla (stejně jako máme různé smyslové orgány pro barvy a pro pachy), pak nám vynález geometrie bude připadat jako objev nové schopnosti nazývané *νοῦς*. A tak posléze vznikne problém rozumu, který jsem rozebíral v první kapitole.

Pokud člověk „myslí filosoficky“, pak ho také ohromuje zvláštní charakter matematických pravd – a proto se tak obtížně zbavuje sevření platónského principu. Pokud ovšem pojmem „racionální jistotu“ spíše jako věc vítězství v argumentaci než jako otázku vztahu k poznávanému předmětu, pak při vysvětlování tohoto fenoménu budeme hledět spíše na účastníky rozmluvy než na naše poznávací schopnosti. Pokud svou jistotu ohledně Pythagorovy věty chápeme tak, že jsme si na základě zkušenosti s argumenty v podobných záležitostech jisti, že nikdo nebude vznášet námitky vůči premisám, z nichž tuto větu vyvozujeme, pak se nebudeme snažit vykládat tuto jistotu vztahem rozumu k trojúhelníkovosti. Naše jistota bude věcí konverzace s osobami, nikoli věcí interakce s mimolidskou realitou. Nebudeme proto mezi „nutnými“ a „nahodilými“ pravdami spatřovat druhový rozdíl. Nanejvýš budeme vnímat rozdíly stupně v tom, jak snadno nebo obtížně lze s našimi přesvědčeními polemizovat. Krátce řečeno, budeme tam, kde byli sofisté předtím, než přišel Platón se svým principem a vynalezl „filosofické myšlení“: budeme hledat spíše neprůstřední argument než neotřesitelný základ. Dostaneme se do oblasti, kterou Sellars označuje za „logický prostor důvodů“, spíše než do oblasti kauzálních vztahů k předmětům.<sup>114</sup>

Má hlavní teze týkající se rozdílu mezi nahodilým a nutným je právě ta, že představa „základů poznání“ – pravd, které jsou jisté kvůli svým příčinám, nikoli díky argumentům na jejich podporu – je plodem řecké (zejména platónské) analogie mezi vnímáním a poznáním. Tato analogie v podstatě říká, že poznání

<sup>114</sup> Pozitivní výklad sofistiky a myšlení před Platónem obecně, který odpovídá mému pojetí, podává L. Versényi, *Socratic Humanism*. New Haven 1963. Viz též Heideggerův rozbor Prótagory v textu *Die Zeit des Weltbildes*. In: Týž, *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950, s. 94–98.

pravdivosti propozice musíme ztotožnit s tím, že nás předmět k něčemu přiměje. Předmět, jehož se propozice týká, *ukládá* pravdivost propozice. Představa „nutné pravdy“ je právě představou propozice, již věříme proto, že naše „sevření“ předmětem je neúprosné. Taková pravda je nutná stejně, jako si nelze nemyšlet, že to, co mám před očima, vypadá červeně: nutí nás k tomu určitá síla, nikoli my sami. Předměty matematických pravd *nedovolí*, abychom se v nich mýlili nebo je nesprávně popisovali. U paradigmaticky nutných pravd, jako jsou axiomy geometrie, se předpokládá, že nepotřebují zdůvodnění, argument, diskusi – jsou stejně nezpochybnitelné jako Diův povel zažehující blesk nebo jako Helenino gesto, jímž vábí do své postele. (Lze se domnívat, že racionální *ανάγκη* je takřikajíc jen sublimovanou formou hrubé *βία*.)

„Pojem“ jistě můžeme považovat, chcete-li, za „zdroj poznání nutných pravd“, z toho však neplyne, že platí Lewisova a Strawsonova domněnka, podle níž je rozlišení pojem–názor dáno před veškerou analýzou. Je pouze moderní verzí metafor, jež jsou věcí volby – metafor, které si zvolil Platón a které se staly součástí definice „filosofického myšlení“. Platónovo prvotní rozlišení nebylo rozlišením dvou druhů entit ve vnitřním prostoru, dvou druhů vnitřních představ. Platón si sice s metaforami „vnitřního prostoru“ pohrává (například v obrazu holubníku z *Theaitéta* či ve vyjádření „v duši“, *ἐν τῇ ψυχῇ*) a občas se blíží Descartovu obrazu oka mysli, které sleduje různé – více či méně přesvědčivé – vnitřní obrazy; Platónovo myšlení je však bytostně „realistické“. Platónské rozlišení, jemuž dala vzniknout matematická pravda, bylo spíše metafyzické než epistemologické – šlo o rozdíl mezi světy bytí a vznikání. Metafyzickým rozdílem na „úsečce“ v šesté knize *Ústavy* neodpovídají rozdíly mezi různými druhy nepropozičních vnitřních představ, nýbrž rozdíly v jistotě příslušných propozic. Platón nerozvíjí myšlenku nepropozičních vnitřních entit; jde mu spíše o to, jak si příslušné předměty svým specifickým způsobem podmaňují různé části duše a těla. Platón podobně jako Descartes modeluje člověka podle rozdílu mezi dvěma druhy pravd, jejich modely se ovšem

značně liší. Ještě důležitější ovšem je, že myšlenka, podle níž existence matematických pravd vyžaduje nějaký takový výkladový model, nestojí na počátku filosofické reflexe jako danost. Tato myšlenka vzešla z toho, že jsme pro výklad poznání zvolili určitý soubor metafor: metafor vnímání, které leží v základu jak platónských, tak moderních diskusí.<sup>115</sup>

Tolik k námitce, z níž jsem vyšel. Nyní chci rozvinout tezi, že představa „základů poznání“ vyplývá z volby metafor vnímání. Zopakujme si: poznání lze pochopit jako vztah k propozicím, zdůvodňování pak jako vztah mezi propozicemi, o něž nám jde, a dalšími propozicemi, z nichž je lze vyvodit. Nebo můžeme jak poznání, tak zdůvodňování pojmout jako privilegovaný vztah k předmětům, o nichž dané propozice vypovídají. V prvním případě nebudeme mít potřebu uzavírat potenciálně nekonečný regres propozic, které udáváme na obhajobu jiných propozic. Bylo by pošetilé pokračovat v diskusi o určité věci, jakmile jsou všichni, nebo většina či odborníci spokojeni; ale dělat to samozřejmě můžeme. Chápeme-li poznání druhým způsobem, budeme chtít dospět od důvodů k příčinám, od argumentu k nátlaku, který na nás vyvíjí poznávaný předmět; budeme chtít dospět do situace, kdy bude argument nejen hloupý, nýbrž nemožný, protože nikdo, koho předmět sevre požadovaným způsobem, nebude *schopen* pochybovat a nebude vidět žádnou alternativu. Dospět do tohoto bodu znamená dospět k základům poznání. Podle Platóna do tohoto bodu dospějeme tím, že unikneme ze sféry smyslů a otevřeme cestu tomu, aby rozum – oko duše – vstoupil do světa bytí. Podle Descarta musíme obrátit oko myslí od zmatených vnitřních reprezentací k reprezentacím jasným a rozlišeným. U Locka to má být obráceně: v „sevření“, z něhož nemůžeme a neměli bychom chtít uniknout, nás má držet „singulární danost smyslům“. Před Lockem by nikoho nenapadlo hledat základy poznání v říši smyslů. Jistěže Aristotelés hovoří o tom, že se nemůžeme mýlit v tom, jak se nám věci jeví, avšak

<sup>115</sup> Je snad zjevné, že ve svém rozboru platónských vizuálních metafor vycházím jak z Deweyho, tak z Heideggera.

myšlenka zakládat poznání na jevech by mu připadala stejně absurdní jako Platónovi. Předmětem poznání má být právě to, co není jevem, a představa, že propozice vyjadřující jeden druh předmětů (jevů) jsou *evidencí* pro propozice vypovídající o jiném druhu předmětů (o tom, co skutečně je), by jak Platónovi, tak Aristotelovi připadala nesmyslná.

Po Descartovi se však rozlišení mezi jevem a skutečností začalo vytrácet a nahradilo je rozlišení mezi vnitřním a vnějším.

Otázku „Jak uniknout z říše jevů?“ nahradila otázka „Jak překonat závoj idejí?“ Locke měl odpověď: jistotu o tom, jak se věci jeví tvým smyslům, použij stejně, jako Platón použil axiomy geometrie – použij ji jako premisu, abys odvodil všechno ostatní (ale na rozdíl od Platóna induktivně, nikoli deduktivně). Tato odpověď vypadala přesvědčivě jen do té doby, než na ní začal pracovat Hume, přece však měla jistý nevinný šarm. Uspokojovala tutéž potřebu – být sevřen, jat a nucen –, kterou pociťoval Platón, „jednoduché ideje smyslů“ ovšem působily skromněji a moderněji než platónské ideje. V Kantově době to tudíž vypadalo, jako by existovaly dva alternativní základy poznání: člověk si musel zvolit mezi interiorizovanou verzí idejí, tj. karteziánskými jasnými a rozlišenými idejemi na jedné straně, a humovskými „impresemi“ na straně druhé. V obou případech si vybíral předměty, jimiž bude přesvědčován. Kant, který oba tyto domnělé předměty odmítl, protože bez jejich vzájemného spojení „v syntéze“ jsou zásadně neúplné a nemohou nás přesvědčit, začal jako první uvažovat o základech poznání spíše ve smyslu propozic než předmětů. Před Kantem bylo zkoumání „povahy a původu poznání“ hledáním privilegovaných vnitřních reprezentací. U Kanta se změnilo v hledání pravidel, jež mysl stanovila sama sobě („principů čistého rozvažování“). To byl jeden z důvodů domněnky, že nás Kant dovedl od přírody ke svobodě. Místo abychom pojímali sebe samé jako kvazintonovské stroje a doufali, že se nás zmocní správné vnitřní entity, abychom fungovali podle plánu stanoveného nám přírodou, díky Kantovi jsme se mohli vidět tak, že sami rozhodujeme (nouměrně, a proto nevědomě) o tom, jak má příroda vypadat.

Kant nás však nezbavil Lockovy záměny zdůvodnění a kauzálního vysvětlení, základní konfuze obsažené v představě „teorie poznání“. Také myšlenka, že naše svoboda závisí na idealistické epistemologii – že je zapotřebí postupovat transcendentálně a nárokovat si „konstituci“ atomů a prázdna, abychom si o sobě mohli myslet, že se „pozvedáme nad mechanismus“ – totiž patří k lockovskému omylu. Tímto omylem je předpoklad, že logický prostor udávání důvodů – zdůvodňování našich promluv i ostatních činů – musí nějak specificky souviset s logickým prostorem kauzálního výkladu, abychom dokázali zaručit buď soulad mezi obojím (Locke), anebo to, aby se jedno s druhým nemohlo dostat do konfliktu (Kant). Kant si správně myslel, že soulad je nesmyslný a konflikt nemožný, mýlil se však v tom, že k tomu, abychom zaručili nemožnost konfliktu, je zapotřebí koncepce „konstituce“ přírody poznávajícím subjektem. Kantův pokrok ve směru k propozičnímu, nikoli perceptuálnímu pojetí poznání byl polovičatý, protože byl nesen kauzálními metaforami: „konstituce“, „tvorba“, „utváření“, „syntetizace“ apod.

Rozdíl mezi „hlavním proudem“ anglosaské tradice a „hlavním proudem“ německé tradice dvacátého století je projevem dvou protikladných postojů vůči Kantovi. Tradice, která začíná u Russella, opouští Kantův problém syntetických apriorních pravd, jež považuje za nepochopení povahy matematiky, a epistemologii tak v podstatě chápe jako otázku aktualizace Locka. Epistemologie se při této aktualizaci odděluje od psychologie tím, že je pojmána jako zkoumání vztahů průkaznosti mezi základními a odvozenými propozicemi, přičemž tyto vztahy se berou jako věc „logiky“, nikoli empirických fakt. Na druhé straně německá tradice zachovává představu, že filosof má především ochraňovat svobodu a duchovnost prostřednictvím koncepce „konstituce“. Většina německých (a mnoho francouzských) filosofů odbyla logický empirismus a posléze analytickou filosofii tím, že nejsou „transcendentální“, a tedy metodologicky zdravé ani náležitě kultivující. Ani autoři, kteří měli silné pochybnosti o většině kantovských doktrín, nikdy nezapochybovali o tom, že něco takového jako „transcendentální obrat“ je zásadní.

Na anglosaské straně se mělo za to, že takzvaný „obrat k jazyku“ vymezil filosofii vůči vědě a zároveň vyhladil všechny stopy „idealismu“ a pokuseni k němu (což měl být silně zakořeněný hřích kontinentální filosofie).

Filosofové na obou stranách však většinou zůstali věrní Kantovi. Ačkoliv tvrdí, že epistemologii „překonali“, domnívají se, že filosofie je disciplína, která zkoumá „formální“ či „strukturní“ aspekty našich přesvědčení. Zkoumáním těchto aspektů přitom filosof plní kulturní funkci – zajišťuje bezúhonnost ostatních oborů omezováním jejich nároků na ty, jež lze náležitě „založit“. Významnými výjimkami z tohoto novokantovského konsenzu jsou – opět – Dewey, Wittgenstein a Heidegger. Se zřetelem k tématu této části – koncepci „základů“ poznání založené na analogii s tím, jak jsme nuceni věřit tomu, co vidíme – je obzvláště důležitý Heidegger. Heidegger se totiž pokusil ukázat, že epistemologická koncepce „objektivit“ pochází z toho, co sám označil za platónské „ztotožnění  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  s  $i\delta\acute{\epsilon}\alpha$ “: ztotožnění skutečnosti věci s její přítomností před námi.<sup>116</sup> Heidegger zkoumá, jakým způsobem západní myšlení zachvátila představa, že přímá vztah k předmětům je analogický vizuálnímu vnímání, čímž dokládá, že mohou existovat také jiná pojetí našeho vztahu k věcem. Historické kořeny aristotelsko-lockovské analogie poznání a vnímání přesahují rámec této knihy, z Heideggera však můžeme převzít alespoň myšlenku, že touha po „epistemologii“ je prostě jen nejnovějším plodem dialektického vývoje původního souboru vybraných metafor.<sup>117</sup>

Líčit tento vývoj jako lineární postup je samozřejmě zjednodušující, ale snad nám to pomůže, abychom původní vládnoucí metaforu pochopili v tomto smyslu: naše přesvědčení jsou určována tím, že stojíme tváří v tvář předmětům přesvědčení (například geometrickému obrazci dokazujícímu určitý teorém). Dalším krokem je myšlenka, že máme-li pochopit, jak zlepšit

<sup>116</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe, sv. 40). Frankfurt am Main 1983, s. 132n.

<sup>117</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*. In: Týž, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart 1954, s. 71.



naše poznání, musíme pochopit, jak zlepšit činnost naší kvazi-vizuální schopnosti, zrcadla přírody, což vede ke koncepci poznání jako sbírky správných reprezentací. Pak přichází představa, že chceme-li mít správné reprezentace, musíme v rámci „zrcadla“ najít zvláštní privilegovanou třídu natolik přesvědčivých reprezentací, že o jejich správnosti nelze pochybovat. Tyto privilegované základy představují základy poznání; a obor, který k nim udává cestu, tj. teorie poznání, je fundamentem kultury. Teorie poznání pátrá po tom, co si na myslí vynutí důvěru, jakmile to odhalíme. Filosofie jakožto epistemologie hledá neměnné struktury, v jejichž rámci se musí pohybovat poznání, život i kultura: struktury určené privilegovanými reprezentacemi, které zkoumá. Novokantovský konsenzus tudíž působí jako výsledný produkt prvotní touhy nahradit *konverzaci* v roli určujícího faktoru našich přesvědčení *konfrontací*.

Ve třetí části se pokusím ukázat, jak se věci mají, pokud se spokojíme s konverzací a vzdáme se konfrontace, tedy pokud poznání *nepojmeme* jako reprezentace v zrcadle přírody. Ve třech následujících kapitolách však nejprve (čtvrtá kapitola) načrtnu, jakou podobu získal novokantovský konsenzus ve filosofii dvacátého století a do jakého zmatku nedávno upadla jedna jeho forma – „analytická filosofie“. Součástí výkladu bude popis a obrana Quinovy a Sellarsovy kritiky pojmu privilegované reprezentace. V páté a šesté kapitole se budu zabývat dvěma údajnými „nástupci“ filosofie jakožto epistemologie, empirickou psychologií a filosofií jazyka; tyto obory nepřekračují rámec novokantovského konsenzu, protože za paradigma filosofie považují zkoumání procesu reprezentace.

## IV. kapitola

# PRIVILEGOVANÉ REPREZENTACE

## 1. Apodiktická pravda, privilegované reprezentace a analytická filosofie

Filosofy na sklonku devatenáctého století oprávněně znepokojovala otázka budoucnosti jejich oboru. Na jedné straně vzbuzoval vzestup empirické psychologie otázku: „Potřebujeme vědět o poznání něco, co by nám nedokázala říci psychologie?“<sup>118</sup> Počínaje Descartovou snahou, aby se ve světě bezpečně zabydlely jasné a rozlišené ideje, a Kantovým úsilím, aby v něm měly prostor syntetické apriorní pravdy, ovládla ontologii epistemologie. Psychologická „naturalizace“ epistemologie tudíž naznačovala, že jediným potřebným ontologickým stanoviskem by mohl být prostý a uvolněný fyzikalismus. Na druhé straně upadla tradice německého idealismu v Anglii a v Americe do podoby toho, co bylo výstižně označeno za „pokračování protestantismu jinými prostředky“. Idealisté chtěli zachovat „duchovní hodnoty“, které fyzikalisté zřejmě opomíjeli, a proto se dovolávali berkeleyovských argumentů, aby se zbavili hmotné substance, a argumentů

<sup>118</sup> Ozvuky této otázky zaznívají i ve dvacátém století; popisují je v následující kapitole. Psychologie vzešla z filosofie v mlhavé naději, že bychom se mohli vrátit před Kanta a obnovit lockovskou nevinnost. Psychologové si odjakživa – a nadarmo – stěžují, že je novokantovští filosofové (jak analytického, tak fenomenologického typu) přehlížejí.

hegelovských, aby odstranili individuální ego (přičemž směle přehlíželi Hegelův historický přístup). Jen málo lidí ovšem bralo tyto ušlechtilé snahy vážně. Nanejvýš svědomitý redukcionismus Baina a Milla a neméně opravdový Royceův romantismus přiměl estetické ironiky, jako byli James a Bradley, a také společenské reformátory, jakým byl mladý Dewey, k prohlášení, že tradiční epistemologické problémy i jejich řešení jsou pouze zdánlivé. Tito autoři pak předvedli radikální kritiku „pravdy jakožto korespondence“ a „poznání jakožto správnosti reprezentace“ a tím ohrozili celou kantovskou koncepci filosofie coby metakritiky speciálních oborů. Některé z těchto kantovských předpokladů podkopávali zároveň tak rozliční filosofové, jako byli Nietzsche, Bergson a Dilthey. Nějakou dobu se zdálo, že by se filosofie mohla od epistemologie jednou provždy odvrátit, že by se mohla vzdát hledání jistoty, struktury a přísnosti, že by se už nemusela snažit o to, aby ustavila sebe samu jako tribunál rozumu.

Kolem roku 1900 se zdálo, že do filosofie pomalu vstupuje hravý duch – byla mu však učiněna přítrž v samém zárodku. Tak jako matematika inspirovala Platóna k vynálezu „filosofického myšlení“, obrátili se seriózně smýšlející filosofové k matematické logice, aby se obrnili proti nezřízené satíře svých kritiků. Paradigmatickými postavami tohoto pokusu o znovunabytí matematického ducha byli Husserl a Russell. Podle Husserla filosofie uvízla mezi osidly „naturalismu“ a „historicismu“, z nichž ani jeden nedokázal zajistit ony „apodiktické pravdy“, na které měli filosofové, jak je ujistil Kant, dědičné právo.<sup>119</sup> Russell se připojil k Husserlovi tím, že odsoudil psychologismus, zamořující filosofii matematiky, a prohlásil, že logika je esencí filosofie.<sup>120</sup> Hnání potřebou najít něco, o čem bychom mohli

<sup>119</sup> Srv. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main 1965, s. 46n. V tomto textu, vydaném v roce 1910, Husserl rozebírá naturalismus i historicismus jako dvě formy skepticismu a relativismu. Viz například s. 10–13 a 49. Husserl zde začíná svou kritiku naturalismu tím, že opakuje kritiku psychologických pojetí logiky, již předložil v *Logických zkoumáních* (srv. s. 80nn., kde se hovoří o tom, že naturalismus vyvrací sám sebe, protože redukuje normy na fakta).

<sup>120</sup> Kapitola nazvaná „Logic as the Essence of Philosophy“ v Russellově knize *Our*

hovořit apodikticky, objevil Russell „logickou formu“ a Husserl „esence“, „čistě formální“ aspekty světa, které tu zůstanou, pokud neformální aspekty „uzávorkujeme“. Objevem těchto privilegovaných reprezentací opět započalo úsilí o serióznost, čistotu a přísnost,<sup>121</sup> úsilí trvající zhruba čtyřicet let. Nakonec však heretičtí stoupenci Husserla (Sartre a Heidegger) a heretičtí stoupenci Russella (Sellars a Quine) zformulovali stejný typ otázek po možnosti apodiktických pravd, jaké kdysi Hegel vznesl vůči Kantovi. Z fenomenologie se postupně stalo to, nad čím si Husserl zoufal jako nad „pouhou antropologií“,<sup>122</sup> a „analytická“ epistemologie (tj. „filosofie vědy“) začala být stále více „historizující“ a stále méně „logická“ (což je případ Hansona, Kuhna, Harrého a Hesseové). Sedmdesát let po Husserlově textu *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filosofie jako přísná věda*)

*Knowledge of the External World*. London 1914, končí takto: „Stará logika nasadila myšlení okovy, nová logika mu dává křídla. Podle mého mínění vnesla do filosofie podobný pokrok, jako Galileo vnesl do fyziky, protože filosofie díky ní konečně nahlédla, jaké druhy problémů je možné řešit a jaké musíme opustit, protože přesahují lidské schopnosti. A tam, kde se řešení jeví jako možné, skýtá nová logika metodu, která nám umožňuje dosáhnout výsledků, jež neztělesňují pouze osobní idiosynkrazie, nýbrž nutně si vynucují souhlas všech, kteří jsou schopni kompetentního názoru.“ Vzhledem k tomu, oč mi nyní jde, je irrelevantní standardní námitka (již vznesli například Dummett a Anscombová), že Russell zaměnil specificky sémantické nauky Fregeho a Wittgensteina, které skutečně pramenily z nové logiky, a epistemologické doktríny, u nichž to neplatí. Tato námitka v podstatě platí, avšak právě bez této konfuze by analytické hnutí buď vůbec nevzniklo, nebo by vypadalo dosti jinak. Jasně rozlišení „jazykové filosofie“ a „filosofie jazyka“ se začalo objevovat teprve v posledních dvou desetiletích. Více k tomuto rozlišení viz první oddíl šesté kapitoly.

<sup>121</sup> Viz B. Russell, *Our Knowledge of the External World*. New York 1924, s. 61, a E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s. 38n.

<sup>122</sup> Viz H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*. I. The Hague 1965, s. 275–283, a D. Carr, Translator's Introduction. In: E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston 1970, s. xxv–xxxviii. Viz též Ryleovu reakci na *Bytí a čas*, která dokládá spřízněnost anglosaských snah ovlivněných Russellem s Husserlovým původním projektem: „Můj osobní názor je takový, že fenomenologie jakožto první filosofie dnes znamená úpadek a pohromu a že skončí buď sebezničujícím subjektivismem, nebo nadutým mysticismem.“ (*Mind*, 1929, citováno in: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*. I, s. 347). Ryle takto předpověděl, že nástup „existenciální fenomenologie“ znamená konec fenomenologie jako „přísné vědy“.

a Russellově „Logic as the Essence of Philosophy“ („Logika jako esence filosofie“) tak znovu čelíme týmž domnělým hrozbám, jimž čelili autoři zmíněných manifestů: bude-li filosofie příliš naturalistická, pak ji tvrdší pozitivní obory vytlačí; bude-li příliš historizující, pak ji pohltí intelektuální historie, literární kritika a podobně měkké „humanitní obory“.<sup>123</sup>

Není samozřejmě možné, aby tato kniha obsáhla veškerý lesk a bídu fenomenologie a analytické filosofie. V této kapitole chci hovořit pouze o tom, jak se přihodilo, že koncepce dvou druhů reprezentací – názorů a pojmů – získala v posledních fázích analytického hnutí špatnou pověst. Tvrdil jsem, že má-li být smysluplná myšlenka „teorie poznání“ jakožto specificky filosofického oboru odlišného od psychologie, je zapotřebí kantovské koncepce, podle níž se pojmy a názory spojují dohromady, aby vytvořily poznání. Jinak řečeno: pokud nepracujeme s rozlišením toho, co je „dáno“, a toho, co „dodává mysl“, případně toho, co je „nahodilé“ (protože je to ovlivněno tím, co je dáno), a toho, co je „nutné“ (protože je to zcela „uvnitř“ myslí a pod její kontrolou), pak nebudeme vědět, co považovat za „racionální rekonstrukci“ našeho poznání. Nebudeme vědět, jaký by mohl být cíl či metoda epistemologie. Tato dvě rozlišení byla v průběhu analytického hnutí opakovaně napadána. Neurath například zpochybňoval Carnapovo dovolávání se daného, často se objevovaly pochybnosti vůči Russellovu „poznání z obeznamenosti“ a Lewisovu „expresivnímu jazyku“. Tyto pochybnosti však dospěly

<sup>123</sup> Řekl bych, že v Anglii a Americe literární kritika už filosofii v roli základní kulturní činnosti nahradila. Je zdrojem sebepopisu mladých autorů, jimž se vymezují vůči minulosti. Srv. H. Bloom, *A Map of Misreading*. New York 1975, s. 39: „O tom, jak minulost žije v přítomnosti, dnes v Americe musí přednášet učitel literatury daleko více než učitel historie, filosofie či náboženství. Historie, filosofie a náboženství se totiž stáhly ze scény vzdělávání a nechaly u oltáře zmateného učitele literatury, jenž si není jist, zda je obětinou nebo knězem.“ Důvodem je, zhruba řečeno, kantovský a antihistorický akcent anglosaské filosofie. V zemích, kde se nezapomnělo na Hegela, je kulturní funkce učitelů filosofie dosti odlišná a více se blíží postavení amerických literárních kritiků. Viz můj článek *Professionalized Philosophy and Transcendentalist Culture*. *Georgia Review* 30, 1976, s. 757–769.

do kritického stadia až na počátku padesátých let, kdy vyšla Wittgensteinova *Filosofická zkoumání*, Austin se vysmál „ontologii smyslové rozmanitosti“ a Sellars publikoval článek *Empiricism and the Philosophy of Mind* (*Empirismus a filosofie mysli*). Rozlišení nahodilého a nutného – obnovené Russellem a Vídeňským kroužkem jako rozlišení mezi „pravdivým na základě významu“ a „pravdivým na základě zkušenosti“ – se obvykle neproblematizovalo; představovalo nejmenší společný jmenovatel všech analýz „ideálního“ a „běžného jazyka“. Rovněž na počátku padesátých let však toto rozlišení zpochybnil Quinův článek *Dvě dogmata empirismu*, čímž byla zároveň otřesena standardní představa (společná Kantovi, Husserlovi a Russellovi), že filosofie se má k empirické vědě jako zkoumání struktury ke zkoumání obsahu. Vzhledem ke Quinovým pochybnostem (podepřeným podobnými pochybami ve Wittgensteinových Zkoumáních), jak rozhodnout, kdy máme co činit s nátlakem „jazyka“ a kdy s nátlakem „zkušenosti“, začalo být obtížné vysvětlit, v jakém smyslu má filosofie oddělené „formální“ pole zkoumání, a jak by tedy její výsledky mohly mít žádoucí apodiktický charakter. Zmíněné námítky totiž zpochybnily samotnou myšlenku „teorie poznání“, a tudíž samu filosofii, chápanou jako obor, v jehož centru stojí podobná teorie.

V následujícím výkladu se omezím na rozbor dvou radikálních kritik kantovských základů analytické filosofie: na Sellarsovu behavioristickou kritiku „celého rámce danosti“ a na Quinův behavioristický přístup k rozlišení nahodilého a nutného. Obě koncepce představím jako formy holismu. Pokud chápeme poznání jako správnou reprezentaci – jako zrcadlo přírody –, působí Quinova a Sellarsova holistická nauka jako nemístný paradox; předpokládaná správnost totiž vyžaduje teorii privilegovaných reprezentací, představ, které jsou automaticky a zevnitř správné. Proto bývá reakce na Sellarsovo pojetí danosti a Quinovo pojetí analytičnosti nezřídka taková, že „zašli příliš daleko“ – nechali se ovládnout holismem a vzdálili se zdravému rozumu. Na Sellarsovu a Quinovu obranu se pokusím ukázat, že holismus obou autorů vychází z jejich věrnosti tezi, podle níž zdůvodnění není

otázkou specifického vztahu mezi idejemi (či slovy) a předměty, nýbrž věcí konverzace, společenské praxe. Konverzační zdůvodnění je přirozeně holistické, zatímco zdůvodnění, jež pevně vězí v epistemologické tradici, je reduktivní a atomistické. Pokusím se ukázat, že Sellars i Quine uplatňují stejný argument, který míří jak proti rozlišení dané versus nedané, tak proti rozlišení nahodilé versus nutné. Stěžejní premisa tohoto argumentu zní, že poznání rozumíme tehdy, pokud rozumíme společenskému zdůvodnění přesvědčení, takže ho nemusíme chápat jako správnost reprezentace.

Pokud konfrontaci nahradíme konverzací, pak už nepotřebujeme pojetí mysli jako zrcadla přírody. Koncepce filosofie coby oboru, který hledá mezi reprezentacemi, jimiž je konstituováno zrcadlo, ty privilegované, pak přestane dávat smysl. V důsledném holismu není místo pro pojetí filosofie jakožto oboru, který je „konceptuální“, „apodiktický“, oboru, jenž vytyčuje „základy“ ostatního poznání a vysvětluje, které reprezentace jsou „čistě dané“ a které „čistě pojmové“; není tu místo pro filosofii, jež prezentuje „kanonický způsob záznamu“, nikoli empirické objevy nebo vymezuje „heuristické kategorie překlenující všechny rámce“. Pokud je pro nás poznání věcí konverzace a společenské praxe, nikoli pokusem zrcadlit přírodu, pak nejspíše nebudeme uvažovat o metapraxi, jež by byla kritikou všech možných forem společenské praxe. Holismus tak vede, jak Quine pečlivě dokládá a Sellars mimochodem zmiňuje, ke koncepci filosofie, která nemá vůbec nic společného s hledáním jistoty.

Ani Quine, ani Sellars však nerozvinuli novou koncepci filosofie do detailů. Quine má sklon předpokládat, že doložil-li, že neexistuje žádná hranice mezi vědou a filosofií, ukázal tím zároveň, že věda může filosofii nahradit. Není však jasné, jaký úkol má věda splnit. A není jasné ani to, proč má uvolněný prostor zaujmout přírodověda, a nikoli umění, politika či náboženství. Quinovo pojetí vědy je navíc podivně instrumentalistické. Vychází z rozlišení „stimulů“ a „pozitů“, jež patrně dává prostor a pohodlí starému rozlišení mezi názorem a pojmem. Quine ovšem obě rozlišení překračuje. Připouští totiž, že stimulace

smyslových orgánů jsou „pozity“ právě tak jako cokoli jiného. Zdá se, jako by se Quine, jenž se vzdal rozlišení mezi pojmovým a empirickým, analytickým a syntetickým a jazykem a faktem, přesto nedokázal zřici rozlišení mezi daným a postulovaným. Naopak Sellars, který toto poslední rozlišení překonal, se nedokázal zcela vzdát rozlišení předešlých. Ačkoliv zdvořile uznává, že Quine zvítězil nad analytičností, jeho spisy nadále postupuje myšlenka „analýzy“ různých pojmů či vět a nevysloveně se v nich pracuje s rozlišením mezi nutným a nahodilým, strukturálním a empirickým, filosofickým a vědeckým. Oba autoři mají sklon neustále, neoficiálně, mlčky, heuristicky používat rozlišení, které ten druhý překonal. Vypadá to, jako by analytickou filosofii nebylo možné psát bez alespoň *jednoho* ze dvou velkých kantovských rozlišení a jako by Quine ani Sellars nebyli ochotni přetřhnout poslední vazby, které je spojují s Russellem, Carnapem a „logikou jako podstatou filosofie“.

Mám podezření, že analytickou filosofii skutečně *nelze* psát bez jednoho či druhého rozlišení. Jestliže neexistují názory, na něž bychom mohli rozložit pojmy (ve stylu *Aufbau*), ani žádné vnitřní vztahy mezi pojmy, jež by umožňovaly „gramatické objevy“ (ve stylu „oxfordské filosofie“), pak si lze skutečně jen stěžít představit, jak by mohla vypadat „analýza“. Většina analytických filosofů se chová moudře a nesnaží se již vysvětlovat, co znamená podávat analýzu. Zatímco ve třicátých a čtyřicátých letech, pod záštitou Russella a Carnapa, vycházelo značné množství metafyzické literatury a v padesátých letech se objevila další vlna, přičemž paradigmatickými spisy byla *Filosofická zkoumání* a *The Concept of Mind (Pojem mysli)*,<sup>124</sup> v současnosti nevidíme mnoho úsilí přivést „analytickou filosofii“ k sebevědomí vysvětlením, jak rozlišit zdařilou analýzu od nepovedené. Skutečnost, že v analytickém hnutí dnes chybí metafyzická reflexe, je podle mého názoru symptomem sociologického faktu, že se analytická

<sup>124</sup> Literaturu do roku 1965 jsem se pokusil shrnout v úvodu ke sborníku *The Linguistic Turn*. Ed. R. Rorty, Chicago 1967 [český překl.: R. Rorty, *Metafilozofické nesnáze filozofie jazyka I a II*. Přel. K. Klábalová a A. Krejčí. *Aluze* 5, 2002, č. 1 a 2, s. 117–144, 128–142].

filosofie v mnoha zemích stala zavedenou myšlenkovou školou. V těchto zemích pak platí, že ať už filosof, jenž pracuje určitým stylem nebo zmiňuje určitá témata, udělá *cokoli*, jeho dílo je (tak říkajíc *ex officii suis*) pokračováním práce započaté Russellem a Carnapem. Jakmile radikální hnutí převezme instituci, proti níž se vzbouřilo, zmenší se potřeba metodologického sebevědomí a sebekritiky a také povědomí o vlastním postavení v dialektickém prostoru či v historickém čase.

Nemyslím si, že by ještě existovalo něco takového jako „analytická filosofie“, leda v určitém stylistickém či sociologickém smyslu. Tuto poznámku nemyslím přezíráv; nejde o to, že bychom se zklamali v určitých legitimních očekáváních. Analytické hnutí ve filosofii (tak jako každé hnutí v jakémkoli oboru) rozpracovalo dialektické důsledky určitého souboru předpokladů a teď už nemá mnoho co na práci. Ona optimistická víra, kterou Russell a Carnap sdíleli s Kantem – filosofie se nadobro dostala na bezpečnou cestu vědy, když jsme konečně odhalili její podstatu a pravou metodu –, není něco, co bychom měli zesměšňovat ani oplakávat. Takový optimismus mohou mít pouze lidé se silnou představitostí a s odvahou, hrdinové své doby.

## 2. Epistemologický behaviorismus

Společné znaky Quinovy a Sellarsovy kritiky logického empirismu lze nejnázet popsát tak, že oba autoři vznášejí behavioristické námitky vůči epistemickému privilegii, jež logický empirismus nárokuje určitým tvrzením jakožto výpovědím o privilegovaných reprezentacích. Quine se ptá, jak může antropolog v souboru vět, jimž domorodci pokaždé a z celého srdce přitakají, odlišit otřepané nahodilé empirické pravdy od nutných konceptuálních pravd. Sellars se táže, jak se autorita výpovědí z pozice první osoby, které se týkají například toho, jak se nám věci jeví, či toho, že trpíme určitými bolestmi nebo že nám hlavou procházejí určité myšlenky, liší od autority odborných zpráv třeba o napětí v kovu, o chování ptáků při páření či o barvách fyzikálních předmětů. Obě otázky můžeme spojit a jednoduše se

zeptat: „Jak naši bližní poznají, která naše tvrzení mají brát tak, jak jsou, a pro která mají hledat další potvrzení?“ Domorodcům zřejmě stačí vědět, které věty jsou nepopíratelně pravdivé, aniž by museli vědět, které jsou pravdivé „díky jazyku“. Naším bližním zřejmě postačuje přesvědčení o tom, že naše vnitřní stavy nelze zjistit lépe než z našich výpovědí, aniž by museli vědět, co „se skrývá“ za tím, že tyto výpovědi formulujeme. A patrně i nám stačí vědět, že naši bližní mají tento souhlasný postoj. To samo je zřejmě dostatečnou zárukou oné vnitřní jistoty o našich vnitřních stavech, kterou tradice vysvětlovala „bezprostřední daností vědomí“, „smyslem pro evidenci“ a dalšími výrazy předpokladu, že odrazy v zrcadle přírody z jejich podstaty poznáváme lépe než přírodu samu. Podle Sellarse jistota výroku „bolí mě to“ odráží skutečnost, že se to nikdo nesnaží zpochybňovat, nikoli naopak. Totéž podle Quina platí pro věty „všichni lidé jsou živočichové“ a „existují černí psi“. Dle Quina se „významy“ podobají kolečkům, která nezapadají do mechanismu,<sup>125</sup> a Sellars si myslí totéž o „sebeprokazujících neverbálních epizodách“.<sup>126</sup> Obecněji lze říci, že pokud jsou výroky zdůvodňovány společností, a nikoli charakterem vnitřních reprezentací, jež mají vyjadřovat, pak není žádný důvod snažit se izolovat *privilegované* reprezentace.

Vysvětlování racionality a epistemické autority poukazem na to, co nám společnost dovoluje říkat, a nikoli naopak, je podstatou toho, co budu označovat jako „epistemologický behaviorismus“, který sdílejí Dewey i Wittgenstein. Nejlépe lze tento typ behaviorismu pojmout jako odnož holismu – ovšem holismu, který nevyžaduje idealistickou metafyzickou podporu. Podle tohoto pojetí platí, že rozumíme-li pravidlům jazykové hry, pak rozumíme všemu potřebnému (ovšem kromě toho, co plyne ze zkoumání, jež by nikdo neoznačil za epistemologická – například zkoumání dějin jazyka, struktury mozku, druhového vývoje, politického či kulturního milieu hráčů), abychom

<sup>125</sup> Pro interpretaci, podle níž Quine napadá explanační užitečnost „filosofické koncepce významu“, viz text Gilberta Harmana Quine on Meaning and Existence, I. *Review of Metaphysics* 21, 1967, s. 124–151, zejm. s. 125, 135–141.

<sup>126</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 167.

dokázali pochopit, proč se v této jazykové hře dělají určité tahy. Pokud jsme behavioristy v tomto stylu, pak nás ani nenapadne dovolávat se jakéhokoli z tradičních kantovských rozlišení. Ale můžeme se prostě stát behavioristy? Nebo snad, jak tvrdí Quinovi a Sellarsovi kritici, předpokládají behavioristé to, co má být dokázáno?<sup>127</sup> Máme nějaký důvod k domněnce, že bychom základní epistemické pojmy *měli* vysvětlovat na behavioristický způsob?

Poslední otázku možno převést na otázku: Můžeme výzkum „povahy lidského poznání“<sup>128</sup> pojmut prostě jako zkoumání toho, jak na sebe lidé vzájemně působí, nebo tento výzkum potřebuje ontologické založení (včetně specificky filosofického způsobu popisu lidských bytostí)? Máme výrok „S ví, že p“ (nebo „S ví, aniž by usuzoval, že p“ či „S je nekorigovatelně přesvědčen, že p“ nebo „poznání S, že p, je jisté“) považovat za komentář toho, jaký status má výpověď ze strany S mezi jeho bližními, nebo jej máme pokládat za popis vztahu mezi subjektem a objektem, mezi přírodou a jejím zrcadlem? První možnost vede k pragmatickému pojetí pravdy a k terapeutickému pojetí ontologie (filosofie může urovnávat nesmyslné půtky mezi obyčejným rozumem a vědou, nedokáže však dodat žádné vlastní argumenty, které by dokazovaly nebo vyvracely existenci čehokoli). Nutná pravda je tedy podle Quina prostě tvrzením, v jehož případě nikdo nenabídl zajímavou alternativu, která by nás vedla k jeho zpochybnění. Pokud tvrdíme, že myšlenka, jež nám proběhla hlavou, je nekorigovatelná, pak to podle Sellarse znamená, že nikdo dosud nenavrhl vhodný způsob předpovídání a kontroly lidského chování, který by upřímné výpovědi v první osobě o aktuálních myšlenkách nepovažoval za bernou minci. Druhá možnost vede k „ontologickým“ vysvětlením vztahu mezi myslí

<sup>127</sup> Tento typ kritiky Quinova behaviorismu viz v textu H. P. Grice – P. F. Strawson, In Defense of a Dogma. *Philosophical Review* 65, 1956, s. 141–156 [český překl.: H. P. Grice – P. F. Strawson, Na obranu dogmatu. Přel. P. Sousedík. In: *Co je analytický výrok?* Ed. J. Peregrin – S. Sousedík. Praha 1995, s. 101–115]. Pokud jde o analogickou kritiku Sellarse, viz výtky Rodericka Chisholma vůči Sellarsovu pojetí intencionality v korespondenci obou autorů, která byla otištěna v časopise *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2, 1958, s. 521nn.

→ R. později deplac. v. s. a.  
deplac. v. s. a. nejlepším možným způsobem

a významy, mezi myslí a bezprostředními daty vědomí, mezi jednotlivinami a obecninami, mezi myšlením a jazykem, vědomím a mozkiem atd. Podle filosofů, jako jsou Chisholm a Bergmann, *musíme* o takové výkladě usilovat, abychom zachovali realismus zdravého lidského rozumu. Ve všech podobných vysvětleních jde o to, aby pravda byla něčím víc než tím, co Dewey označoval za „oprávněnou uplatnitelnost“: něčím víc, než co nám naši bližní, *ceteris paribus*, dovolí tvrdit. Pokud jsou tato vysvětlení ontologická, pak obvykle podávají nový popis předmětu poznání tak, aby se „překlenula propast“ mezi ním a poznávajícím subjektem. Zvolit si mezi těmito dvěma přístupy znamená zvolit si mezi pravdou jako „tím, čemu je pro nás dobré věřit“ a pravdou jako „kontaktem se skutečností“.

Otázka, zda se ve svém přístupu k poznání můžeme stát behavioristy, tudíž není otázkou „adekvátnosti“ behavioristických „analýz“ pravdivostních nároků či mentálních stavů. Epistemologický behaviorismus (jež bychom mohli označit prostě za „pragmatismus“, kdyby tento pojem nebyl poněkud přetížený) nemá nic společného s Watsonem ani s Rylem. Jde v něm spíše o to, že v případě poznání a pravdy nemůže filosofie nabídnout o nic více než zdravý lidský rozum (doplněný biologií, historií atd.). Otázka nestojí tak, zda lze udat nutné a postačující behaviorální podmínky věty „S ví, že p“; nikdo už ani nesní o tom, že by to bylo možné. A nejde ani o otázku, zda lze určit tyto podmínky pro větu „S vidí, že p“ nebo „S připadá, jako kdyby p“ nebo „S má myšlenku, že p“. Být behavioristou v širokém slova smyslu, v němž jsou behavioristy Sellars a Quine, neznamená podávat reduktivní analýzy, nýbrž odmítnout snahu o určitý typ vysvětlení: o takové vysvětlení, které nejenže vkládá pojmy, jako je „obeznámenost s významem“ či „přímá znalost smyslových jevů“, mezi vliv prostředí na lidské bytosti a jejich výpovědi o tomto prostředí, ale navíc je využívá k vysvětlení spolehlivosti daných výpovědí.

Ale opět: jak rozhodnout, zda takové pojmy potřebujeme? Jistě jsme v pokušení odpovědět na základě předchůdného rozhodnutí o povaze lidských bytostí: rozhodnutí, zda je k jejich popisu třeba takových pojmů jako „mysl“, „proud vědomí“ apod.

To by však byla špatná odpověď. Můžeme převzít Sellarsův a Quinův přístup k poznání, a přitom klidně „tolerovat“ syrové pocity, apriorní pojmy, vrozené ideje, smyslová data, propozice či cokoli jiného, co by se jako postulát mohlo hodit kauzálnímu vysvětlení lidského jednání.<sup>128</sup> Nemůžeme však poznání těchto „vnitřních“ či „abstraktních“ entit pojmout tak, jako by se jednalo o *premisy*, z nichž normálně vyvozujeme své poznání dalších entit a bez nichž by takové poznání bylo „nezaložené“. Jde tu o rozdíl mezi tezí, že znát jazyk znamená být obeznámen s významy jeho pojmů nebo že vidět stůl znamená mít pravouhlou smyslovou impresi, a mezi vysvětlováním *authority* jednotlivých promluv typu „všichni lidé jsou živočichové“ či „vypadá to jako stůl“ na základě primární (vnitřní, soukromé, nespolečenské) autority poznání významů nebo smyslových impresí. Behaviorismu v epistemologii nejde o metafyzickou úspornost, nýbrž o to, zda lze tvrzením přiznávat autoritu na základě vztahu „obeznámenosti“, který má existovat mezi osobou a kupříkladu jejími myšlenkami, impresemi, obecninami a propozicemi. Rozdíl mezi Quinovým a Sellarsovým názorem na tuto věc a názorem Chisholma a Bergmanna nelze vnímat jako rozdíl mezi pustou a pestrou krajinou; spíše se podobá rozdílu mezi těmi filosofy morálky, kteří se domnívají, že práva a povinnosti určuje společnost, a těmi, kteří se domnívají, že uvnitř člověka existuje cosi, co společnost „uznává“, když mu práva a povinnosti uděluje. Tyto dvě školy se neliší v otázce, zda mají lidské bytosti práva, za něž stojí za to zemřít. Liší se spíše v tom, zda je tu ještě něco, co bychom měli pochopit, pokud jsme již zjistili, kdy a proč jsou lidem tato práva přiznávána či upírána – v tom smyslu, jak tomu rozumí historikové společnosti a myšlení. Odlišují se zkrátka v otázce, zda existují „ontologické základy“ lidských

<sup>128</sup> Tuto tezi hájím v páté kapitole při rozboru empirické psychologie. Sellars s Quinem bohužel nepřistupují k této věci stejně bezstarostně. Kritiku Quinova útěku od intencí viz ve čtvrtém oddílu této kapitoly. Stejnou kritiku lze vztáhnout, *mutatis mutandis*, i na Sellarsovo trvání na tezi, že „vědecký obraz“ vylučuje intence. Sellarsova teze je ovšem subtilnější a je součástí autorovy koncepce zobrazování na způsob Traktátu, kterou kritizuji v pátém oddílu šesté kapitoly.

práv, a právě tak se Sellarsův a Quinův přístup odlišuje od empiristické a racionalistické tradice v tom, zda je tu ještě něco, co bychom měli pochopit – tzv. vztah poznání ke skutečnosti –, pokud jsme již pochopili (tak jak to dělají historikové poznání), kdy a proč si lidé osvojili nebo zavrhli určitá přesvědčení.

Na základě této analogie s filosofií morálky lze epistemologický behaviorismus pochopit ještě jinak: problémem není adekvátnost vysvětlení nějakého faktu, nýbrž otázka, zda lze praxi zdůvodňování skutečně „zakládat“. Otázka nezní, zda lidské poznání skutečně má „základy“, nýbrž zda dává smysl něco takového tvrdit: zda je myšlenka, že se epistemická či morální autorita „zakládá“ na přírodě, vůbec koherentní. Morální pragmatista by o tvrzení, že se obyčejně dané společnosti „zakládají v lidské přirozenosti“, nedokázal diskutovat. Je pragmatistou, protože nechápe, co by v případě obyčejně takové „založení“ znamenalo. Pokud Quine a Sellars v oblasti epistemologie tvrdí, že pravdu a poznání můžeme posuzovat jedině podle standardů naší doby, pak to pro ně neznámá, že lidské poznání je méně vznešené či důležité nebo že je „odříznuté od světa“ daleko víc, než jsme si mysleli. Chtějí říci pouze tolik, že za zdůvodnění považujeme pouze to, co se odvolává na věci již uznané, a že není možné vystoupit z našich přesvědčení a z našeho jazyka a najít jiný způsob ověřování než koherenci.

Může se zdát, že jsou-li pravda a právo věcí společenské praxe, jsme odsouzeni k relativismu, který sám představuje *reductio* behavioristického přístupu k poznání a morálce. Této námitce se budu věnovat při rozboru historizujícího přístupu v sedmé a osmé kapitole. Na tomto místě chci říci jen to, že pouze představa jistého oboru (filosofie), jenž poukazuje na jakousi trvalou neutrální matici veškerého zkoumání a veškerých dějin dokáže rozhodnout, že určitý soubor vědeckých či morálních názorů je „racionálnější“ než jiný, dává prostor myšlence, že zmíněný relativismus automaticky vylučuje koherenční teorie zdůvodňování v intelektuální a praktické oblasti. Jeden z důvodů, proč profesionální filosofové couvají před tezí, že poznání možná nemá základy nebo že práva a povinnosti nemají ontologické

založení, spočívá v tom, že behaviorismus, jenž se obejde bez základů, směřuje rovněž k tomu, aby se obešel bez filosofie. Pokud jsme totiž přesvědčeni, že neexistuje žádná trvalá neutrální matrice, v jejímž rámci probíhají všechna dramata výzkumu i dějin, pak z toho vyplývá, že kritika určité kultury může být jediné postupná a parciální: nelze ji provádět „s poukazem na věčné standardy“. Tento důsledek ohrožuje novokantovskou představu o tom, jaký je vztah filosofie k vědě a ke kultuře. Potřebu hlásat, že nestačí, aby tvrzení nebo činy byly koherentní s ostatními, nýbrž že musejí „korespondovat“ s něčím, co na lidských výrocích a činech nezávisí, patrně můžeme označit za *arcifilosofickou* potřebu. Právě tato potřeba dohnala Platóna k tvrzení, že Sókratovy výroky a činy, jež neodpovídaly soudobé teorii a praxi, přece jen odpovídaly čemuś, co bylo Athéňanům prakticky nedostupné. Zbytkový platonismus, proti němuž se staví Quine a Sellars, nespočívá v hypostazi nefyzických entit, nýbrž v představě, že prubířským kamenem hodnoty soudobé praxe je „korespondence“ s takovými entitami.<sup>129</sup>

Má teze je ve stručnosti taková, že Quinova ani Sellarsova kritika kantovské koncepce dvou druhů představ – názorů „daných“ jedné mohutnosti a pojmů (či významů) „daných“ druhé – se nesnaží nahradit jeden typ „výkladu lidského poznání“ jiným, nýbrž chce se úplně zbavit ideje takového výkladu. Tato kritika je vzpourou vůči archetypálnímu filosofickému problému: jak převést normy, pravidla a zdůvodnění na fakta, zobecnění a vysvětlení.<sup>130</sup> Proto nelze nalézt neutrální metafyzickou půdu, na níž

<sup>129</sup> Oba autoři bohužel inklinují k postulování korespondence s fyzikálními prvky, zejména se „základními entitami“ fyziky (s elementárními částicemi nebo s jejich novějšími verzemi). Sellarsovu (a Rosenbergovu) snahu zachovat alespoň *něco* z platónského pojetí poznání jakožto věrného zobrazení kritizují níže (v pátém oddílu šesté kapitoly). Můj vlastní postoj se shoduje s postojem Strawsonovým (a Heideggerovým): „Teorii korespondence není třeba očistit, nýbrž odstranit.“ (P. F. Strawson, *Truth*, přetištěno in: *Truth*. Ed. G. Pitcher. Englewood Cliffs, N. J., 1964, s. 32). Řečeno umírněněji, měli bychom ji oddělit od epistemologie a přenechat sémantice (viz R. Brandom, *Truth and Asseribility*. *Journal of Philosophy* 73, 1976, s. 137–149).

<sup>130</sup> Srv. tuto Sellarsovu tezi: „Myšlenka, že lze epistemická fakta beze zbytku –

bychom otázky vyvolané Quinem a Sellarsem mohli rozebrat. Nepodávají totiž „výklad“, jehož „adekvátnost“ bychom mohli ověřit, nýbrž poukazují na marnost podávání „výkladů“. Pokud stejně jako Quine a Sellars odmítáme zdůvodňovat tvrzení poukazem na behavioristicky neverifikovatelné epizody (v nichž si mysl uvědomuje přímou obeznámenost s instancí modře či s významem slova „modrá“), pak tím jednoduše tvrdíme, že zdůvodnění musí být holistické. Pokud nepostulujeme jako základnu nauku o „poznání z obeznámenosti“, zároveň však prostě nepopíráme existenci něčeho takového jako zdůvodňování, pak spolu se Sellarsem dospějeme k tezi, že „věda není racionální proto, že má nějaký základ, nýbrž proto, že dokáže sebe samu korigovat – jakoukoli tezi dokáže dát všanc, nikoli ovšem všechny najednou“.<sup>131</sup> Budeme tudíž sdílet Quinovo přesvědčení, že poznání se nepodobá architektonické struktuře, nýbrž silovému poli<sup>132</sup> a že neexistují tvrzení, která by nebylo možné revidovat. Holisty se nestaneme proto, že máme smysl pro celek, stejně jako nejsme behavioristy proto, že se nám přičí „duchovní entity“, ale prostě proto, že zdůvodňování odjakživa *bylo* behavioristické a holistické. Jenom profesionální filosof snil o tom, že by to mohlo být jinak; pouze jeho totiž pronásledoval epistemologický skeptik. Holistický přístup k poznání není věcí polemiky proti fundacionalismu; je projevem nedůvěry vůči celému epistemologickému podniku. Behavioristický přístup k epizodám „přímého vědomí“ není věcí antimentalistické polemiky, nýbrž projevem nedůvěry vůči platónskému hledání zvláštního druhu

byť jen ‚v principu‘ – převést na fakta neepistemická, ať už fenomenální nebo behaviorální, veřejná nebo soukromá, byť bychom přitom jakkoli hýřili konjunktivy a hypotetickými větami, je podle mého názoru zásadní omyl – omyl podobající se takzvanému ‚naturalistickému omylu‘ v etice“ (*Science, Perception and Reality*, s. 131). Sellars je pro epistemologii přínosný zejména svým náhledem, že skutečná a pozoruhodná neredukovatelnost v této oblasti není neredukovatelností dvou druhů partikularit (mentální či intencionální na jedné straně a fyzikální na straně druhé), nýbrž neredukovatelností popisů na jedné straně a norem, praktik a hodnot na straně druhé (viz níže, pozn. 136).

<sup>131</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 170.

<sup>132</sup> W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass., 1953, s. 42.



jistoty, kterou známe z vizuálního vnímání. Obraz zrcadla přírody – zrcadla, které vidíme lépe a s větší jistotou než to, co zrcadlí – navozuje představu filosofie coby takového hledání a sám je touto představou navozován.

Pokud jsou mé dosavadní úvahy správné, nemůžeme hájit Sellarsovy či Quinovy názory jinak než tak, že odpovíme jejich kritikům. Neexistuje žádná neutrální půda, na niž bychom se mohli postavit a tvrdit, že překonali „danost“ či „analytičnost“ ve spravedlivém boji. V nejlepším případě můžeme jejich kritiku tradice zbavovat nánosů vedlejších témat, která sem zavlekli jejich kritici (a do jisté míry i Sellars a Quine samotní), aby se ukázala v ryzí podobě. Tím se snad zmírní paradoxní nádech jejich nauk. V následující části se zaměřím na Sellarsovu kritiku mýtu daného, již se pokusím očistit od implikací teze, že neexistuje nic takového jako předjazykové vědomí – implikací, které jsou „nespravedlivé vůči nemluvnatům“. Poté se obrátím ke Quinově kritice rozlišení mezi jazykem a faktem, již se pokusím zbavit nešťastných redukcionistických tezí o „neurčitosti“ překladu a *Geisteswissenschaften*. Jakmile Sellarsovy a Quinovy nauky takto očistíme, ukáže se, že jde o komplementární vyjádření jediné teze: žádný „výklad povahy poznání“ se nemůže opírat o teorii reprezentací, které by byly v privilegovaném vztahu ke skutečnosti. Díky pracím těchto dvou filosofů si konečně budeme moci osvětlit Lockovu záměnu vysvětlení a zdůvodnění a nahlédneme, proč „výklad povahy poznání“ může být v nejlepším případě popisem lidského chování.

### 3. Předjazykové vědomí

V článku *Empiricism and the Philosophy of Mind* (*Empirismus a filosofie mysli*) Sellars definuje „psychologický nominalismus“ jako nauku, podle níž

„... veškeré uvědomování si *druhů, podobností, fakt* atd., zkrátka veškeré vědomí o abstraktních entitách – vlastně veškeré vědomí včetně vědomí jednotlivin –, je jazykovou záležitostí. V souladu

s tím ani proces osvojování jazyka nepředpokládá uvědomění si *druhů, podobností, fakt*, jež by náležely k takzvané bezprostřední zkušenosti.“<sup>133</sup>

Proti této nauce lze samozřejmě namítnout, že existují syrové pocity: bolesti, pocity malých dětí při pohledu na barevné předměty atd. Aby se Sellars vyrovnal s touto námitkou, odvolává se na rozlišení mezi vědomím jako rozeznávajícím chováním a vědomím jakožto (jak to Sellars nazývá) bytím „v logickém prostoru důvodů, prostoru zdůvodňování a schopnosti zdůvodnit to, co říkáme“.<sup>134</sup> Vědomí v prvním smyslu projevují krysy, měňavky a počítače; jde prostě o spolehlivé signalizování. Vědomí ve druhém smyslu projevují pouze bytosti, jejichž chování pojmáme jako vyslovování vět se záměrem zdůvodnit vyslovení jiných vět. Vědomí v tomto smyslu znamená zdůvodněné pravdivé přesvědčení – vědění –, zatímco v prvním smyslu jde o schopnost reagovat na stimuly. Jádro článku *Empiricism and the Philosophy of Mind* spočívá v argumentaci, že tato schopnost je kauzální podmínkou poznání, nikoli však jeho *základem*. Z toho vyplývá, že *poznání jednotlivin ani pojmů časově nepředchází poznání propozic* (je naopak vždy abstrakcí z těchto propozic), takže empiristické výklady o tom, jak se učíme jazyku a že naše propoziční poznání má nepropoziční základ, jsou nevyhnutelně pomýlené. Stěžejní premisa tohoto argumentu zní, že *neexistuje nic takového jako zdůvodněné přesvědčení, jež by nemělo propoziční podobu, nebo zdůvodňování, které by nebylo vztahem mezi propozicemi*. Pokud tedy říkáme, že naše obeznámenost s červení či s její instancí „zakládá“ naše poznání (nikoli: je jeho kauzální podmínkou), že „toto je červený předmět“ nebo že „červeně je barva“, pak jsme na omylu.

Jak děti, tak fotoelektrické články rozeznávají červené předměty, panuje ovšem přesvědčení, že nemluvnata „vědí, co je červeně“ v nějakém smyslu, v němž to pro fotoelektrické články

<sup>133</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 160.

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 169.

neplatí. Jak by však takové malé dítě mohlo vědět, co je bolest, je-li veškeré vědomí o čemkoli „jazykovou záležitostí“? Sellars tu potřebuje další rozlišení, tentokrát mezi „poznáním, jaké X je“ a „poznáním, jakého je X druhu“. Druhé poznání předpokládá schopnost spojovat pojem X-skosti s dalšími pojmy tak, aby byl člověk schopen zdůvodnit teze o X. Podle Sellarsova wittgensteinovského názoru (mít pojem znamená používat slovo) jsou tyto dvě schopnosti schopností jedinou. Nemůžeme tedy mít jeden pojem, aniž bychom jich měli mnoho, a nemůžeme dospět „k pojmu něčeho tím, že si všimneme jistého druhu věci“; neboť „pokud si dokážeme všimnout jistého druhu věci, pak již musíme mít pojem tohoto druhu věci“.<sup>135</sup> „Všimnout si jistého druhu věci“ ovšem znamená všimnout si této věci jako určitým způsobem popsané, nikoli na ni pouze rozeznávajícím způsobem reagovat. Ale co tedy znamená vědět, *jaké* to je mít bolest, když nevíme ani si nevšímáme toho, jaký *druh* věci to je?

Znamená to prostě *mít* bolest. Musíme se zde vyhnout pasti spočívající v představě, že existuje jakési vnitřní osvětlení, k němuž dochází jedině tehdy, když se mysl dítěte prosvětlí jazykem, pojmy, popisy a propozicemi, nikoli tehdy, když dítě nesrozumitelně kvílí a svíjí se. Dítě *cítí* totéž a má přesně *tentýž* pocit, předtím i potom, co se naučí jazyku. Před osvojením jazyka poznává to, co cítí, přesně v případě, že je to věc téhož druhu, o níž bude později schopno vypovídat bez vyvozování. Dítě se od fotoelektrických článků liší touto latentní schopností, nikoli větší citlivostí. Může tudíž bezprostředně reagovat na nedostatek kyslíku, na příliš rychlý pohyb molekul, na nestandardní alfa-rytmy ve svém mozku atd., avšak neříkáme o něm, že „ví, co tyto věci jsou“, pokud a dokud si neosvojí relevantní slovník. V případě dušení, horka, extáze, bolesti, pálení, červeně, rodičovské animozity, mateřské lásky, hladu, hlasitosti apod. ovšem platí, že je „poznáváme“ předjazykově, nebo to alespoň platí v případě obvyčejného jazyka. Poznáváme je prostě tím, že je

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 176.

*máme* nebo je cítíme. Jsou poznávány, aniž bychom je byli s to uspořádat do tříd nebo je k něčemu jinému vztahovat.

Podle Sellarse není důvod polemizovat s představou „poznání, jaká je bolest (nebo červeně)“, protože kdyby snad existovala nějaká souvislost mezi poznáním, jaké to je cítit bolest, a poznáním, jakým druhem věci bolest je, jenom by to podporovalo mýtus daného a odporovalo by to psychologickému nominalismu. Jediná souvislost tu však spočívá v tom, že prve zmíněné je nepostačující a nenutnou kauzální podmínkou druhého. Nepostačující je tato podmínka ze zjevného důvodu: můžeme vědět, jaká je červeně, aniž bychom věděli, že se liší od modré, že je to barva atd. A nejde ani o nutnou podmínku, protože o červení bychom mohli vědět toto vše a ještě mnohem více, i kdybychom byli od narození slepí, takže bychom *nevěděli*, jaká červeně je. Jednoduše není pravda, že nemůžeme poznávat něco (a hovořit o tom), o čem nemáme syrové pocity, a stejně tak není pravda, že ačkoli o něčem nedokážeme mluvit, můžeme o tom mít zdůvodněná pravdivá přesvědčení. Jazyk se nevyznačuje tím, že „mění kvalitu naší zkušenosti“, „otevřít nové perspektivy vědomí“, „syntetizuje dosud nevědomou rozmanitost“ nebo že vede k nějaké jiné „vnitřní“ změně. Pokud si osvojujeme jazyk, pak tím toliko vstupujeme do společenství, jehož členové si navzájem zdůvodňují svá tvrzení a další akty.<sup>136</sup>

Můžeme tedy říci, že Sellars proti tradičnímu empirismu namítá toto: pokud poznáváme, jaké věci jsou, pak to neznamená, že jsme oprávněni tvrdit určité propozice. Empirista by patrně odvětil (spolu s Roderickem Firthem a dalšími), že tato koncepce si plete slova a pojmy.<sup>137</sup> Sellars, Wittgenstein a další,

<sup>136</sup> Srv. tamtéž, s. 169: „Podstatné je, že charakterizujeme-li událost nebo stav jakožto *poznávací*, nejde o empirický popis dané události či stavu; situujeme jej do logického prostoru důvodů, prostoru zdůvodňování a schopnosti zdůvodnit to, co říkáme.“

<sup>137</sup> Viz R. Firth, Coherence, Certainty, and Epistemic Priority, přetištěno in: *Empirical Knowledge*. Ed. R. Chisholm – R. Swartz. Englewood Cliffs, N. J., 1973. Firth se snaží vyřešit problém vyplývající z „koherenční teorie pojmů“: „... nemůžeme zcela pochopit ‚vypadá červeně‘, nemáme-li kontrastní pojem ‚je červeně‘, takže se zdá, že *není* logicky možné, abychom měli pojem ‚vypadá červeně‘ [jak by vyžadovala nauka C. I. Lewise o ‚smyslovém významu‘] dříve než pojem

kteří „přehánějí“ roli jazyka, se údajně při obhajobě psychologického nominalismu dopouštějí chyby zvané *petitio principii*, protože již předpokládají, že mít pojem znamená umět použít slovo. Sellars může kontrovat tím, že protivníky postaví před dilema: buď přiznejte pojmy všemu (například měničím diskům), co dokáže rozeznávajícím způsobem reagovat na třídy předmětů, nebo vysvětlíte, proč podle vás dělicí čára mezi pojmovým myšlením a jeho primitivními předstupni probíhá jinde než mezi stadiem, kdy jsme si již osvojili jazyk, a stadiem, kdy se ho teprve učíme. Toto dilema vynáší na světlo skutečnost, že tradiční pojetí danosti slučují syrové pocity a schopnost rozlišovat, přičemž eliminují stroje a akceptují děti na základě toho, že strojům chybí syrové pocity, a následně využívají přítomnost schopnosti rozlišovat k tomu, aby to, co mají malé děti, připodobnila propozičnímu poznání. Spor mezi Sellarsem a jeho kritiky se v tomto bodě scvrkává do otázky: Chceme brát konceptualizaci jako věc klasifikace, nebo jako věc zdůvodňování? Sellars může říci, že výraz *pojmem* přenechá těm, kteří chtějí pojmy obdařit měničím diskům či jejich protoplazmatické protějšky, bude-li smět používat jiný výraz k označování toho, co máme, když určité klasifikace dokážeme uvést do vztahu k jiným klasifikacím takovým způsobem, jak to dělají uživatelé jazyka diskutující o tom, do jaké třídy by měla spadat daná věc. Sellars se tu opět uchyluje k tvrzení,

„je červené“ (s. 461). Podle Firtha (s. 461n.) tento „základní paradox snadno vyřešíme, nebudeme-li zaměňovat pojmy a slova, která je vyjadřují. Je genetickým faktem, ovšem faktem s filosofickými implikacemi, že když dítě začíná konzistentně používat slovo ‚červená‘, aplikuje je na věci, které pro ně vypadají červeně. [...] Pokud to označíme za ‚primitivní formu‘ pojmu ‚vypadá červeně‘, pak tím připustíme, že dítě v jistém smyslu nedokáže *plně* pochopit, jak toto slovo užívají dospělí, dokud není schopno rozlišit věci, které pouze vypadají červeně, od věcí, které skutečně jsou červené. Nesmíme si však myslet, že dítě jaksi *ztrácí* svůj primitivní pojem, když si osvojuje pojem sofistikovanější.“ Zevrubnější polemiku proti Rylovu, Wittgensteinovu a Sellarsovu ztotožnění toho, že máme pojmy, a toho, že používáme slova, viz v Blanshardově knize *Reason and Analysis*. La Salle, Ill., 1962, kap. IX. Così analogického Firthovu konceptu „primitivního pojmu“ se objevuje v kritice Sellarse z pera W. S. Robinsona, *The Legend of the Given*. In: *Action, Knowledge and Reality*. Ed. H.-N. Castañeda. Indianapolis, 1975, s. 83–108.

že zdůvodňování je věcí společenské praxe a to, co není věcí společenské praxe, nám nijak nepomáhá pochopit *zdůvodňování* lidského poznání, bez ohledu na to, jak nám to může pomoci pochopit jeho *nabývání*. Podle Sellarse se v tradičním empirismu spojil naturalistický a genetický omyl a z tohoto spojení vzešla představa, že získáme lepší postavení, abychom si mohli poblahopřát k tomu, jak zdárně zrcadlíme přírodu (respektive naříkat nad tím, že nám to nejde), pokud dokážeme přivést k vědomí naše dětská vývojová stadia. Zmatení Descartovým spojením myšlení a cítění, obluzení panenskou nevinností Lockovy voskové tabulky a vyděšení skutečností, že pokud je pravda v celku, pak jistota není nikde, upnuli se empiristé na to, „jak cítíme červenou“, jako na klíč k našemu poznání světa přírody. Podle Sellarse jde o stejný postup, jako kdybychom se snažili najít klíč k našemu běžnému morálnímu vědomí v tom, jak se cítí malé děti, když se opozdí krmení.

Abych to shrnul, Sellarsův psychologický nominalismus není teorií toho, jak funguje mysl, ani teorií toho, jak se v nitru dítěte rodí poznání, ani teorií „povahy pojmu“, ani žádného jiného faktu. Sellars poukazuje na rozdíl mezi fakty a pravidly, aby nás přivedl k náhledu, že podléhat epistemickým pravidlům můžeme pouze tehdy, pokud jsme vstoupili do společenství, jež hraje hru určenou těmito pravidly. Možná nás zarazí teze, že někdy ve věku čtyř let dopadá na bedra dítěte poznání, vědomí, pojmy, jazyk, vyvozování, zdůvodňování a logický prostor důvodů, aniž by tu předtím byly *byť* v té nejprimitivnější formě. Nezarazí nás ovšem myšlenka, že v den osmnáctých narozenin přecházejí na člověka práva a povinnosti, aniž by je předtím měl v jakkoli elementární podobě. Jistěže je tato druhá situace daleko jednoznačnější, protože prve zmíněná událost nemá žádné příznaky (kromě příležitostných poznámek dospělých ve stylu „to dítě ví, o čem mluví“). V obou případech však došlo k posunu ve vztazích člověka k ostatním lidem, nikoli k posunu uvnitř člověka, který by mu nyní *umožnil* tyto vztahy navázat. Nemůžeme se *mýlit* v tom, že čtyřleté dítě má poznání, zatímco roční nikoli, stejně jako se nemůžeme *mýlit* v tom, že zákon umožňuje

osmnáctiletým, aby se volně ženili, zatímco sedmnáctiletým nikoli. Možná je *neuvážené*, abychom žvatlání čtyřletého dítěte brali vážně, jako bylo možná neuvážené stanovit tak nízký věk právní zodpovědnosti, tyto problémy však nevyřeší žádné lepší pochopení toho, jak poznání (či zodpovědnost) „funguje“.

Nelze tudíž očekávat, že nám Sellars nabídne argumenty na podporu určité „teorie vztahu mezi jazykem a myšlením“; myšlenky jsou totiž vnitřní epizody, které sice můžeme, ale také nemusíme (podle potřeb empirické psychologie) považovat za nutně spjaté s jazykem, se stavy mozku nebo ještě s něčím jiným. Jakožto *epistemolog* Sellars žádnou teorii vnitřních událostí nepodává. Všíhá si spíše toho, že tradiční, nebehavioristické pojetí „epistemologie“ si plete výklad takových epizod s výkladem práva vyslovovat určitá tvrzení. Sellars tak přijímá názor, že filosofie (a zejména „filosofie myslí“) nemůže podepřít ani podkopat důvěru v naše vlastní tvrzení, kterou získáváme díky souhlasnému stanovisku našich bližních, tím, že by poskytla nějaké vyšší kritické hledisko. Sellarsův psychologický nominalismus nevyvěrá z behaviorismu coby teze o tom, čím je či není mysl. Vyvěrá toliko z epistemologického behaviorismu ve výše definovaném smyslu, který je k nerozeznání od epistemologického holismu. Být behavioristou v tomto smyslu znamená „proklestit si cestu“ veškerými mentálními událostmi a schopnostmi a vnímat naše praktiky zdůvodňování tvrzení tak, že nepotřebují empirické ani „ontologické“ založení.<sup>138</sup>

Opět se tedy vracíme ke společenství jakožto zdroji epistemické autority a na závěr tohoto oddílu musím znovu zdůraznit, že i nepojmové, nejazykové poznání toho, jaké jsou syrové pocity, připisujeme bytostem na základě jejich potenciálního

<sup>138</sup> Jak ukáží v osmé kapitole, tento přístup ke vztahu mezi filosofií myslí a epistemologií (a obecněji ke vztahu mezi vědeckým či metafyzickým popisem člověka a komentářem toho, jak zdůvodňuje své jednání, ať už jazykovým či jiným způsobem) je klíčový pro Wittgensteinovo úsilí ve *Filosofických zkoumáních*. Domnívám se, že stejně jako v případě Sellarsovy vlastní aplikace rozdílu mezi popisem lidí a jejich posuzováním jde o přirozený důsledek přísného oddělení faktických výpovědí od všech dalších (například etických) způsobů použití jazyka, oddělení, které známe z Traktátu.

členství v tomto společenství. „Pocity“ připisujeme dětem a přitažlivějším druhům zvířat; na rozdíl od fotoelektrických článků a zvířat, vůči nimž nechováme zvláštní city, například platýsů či pavouků, si o nich nemyslíme, že „pouze reagují na stimuly“. Tento fakt nutno vykládat oním pocitem pospolitosti, který nás spojuje se vším, co má humanoidní charakter. Být humanoidní znamená mít lidskou tvář a nejdůležitější částí tváře jsou ústa, u nichž si dokážeme představit, že vyjadřují věty s odpovídajícím výrazem ve tváři.<sup>139</sup> Pokud v souladu se zdravým rozumem říkáme, že děti a netopýři vědí, jaká je bolest a jak vypadá červená, avšak nevědí, jak vypadá pohyb molekul nebo změna ročních období, pak tím jednoduše říkáme, že si dokážeme docela dobře představit, že otevírají ústa a vypovídají o bolesti a barvě, nikoli však o molekulách či změně ročních období. Tvríme-li, že přístroj (složený z fotoelektrického článku a magnetofonu), který oznamuje „červená“ tehdy a jen tehdy, když zapneme červené světlo, *neví*, jak vypadá červená, pak tím říkáme, že si neumíme dost dobře představit, jak s tímto přístrojem konverzujeme. Pokud prohlašujeme, že zkratka *nevíme*, zda uměli lidé vytvoření z protoplazmy (kteří jsou připraveni k provozu s výjimkou jazykového centra, jež se právě chystáme nainstalovat) vědí, jak vypadá červená, pak tím nepřiznáváme vědeckou či filosofickou nejistotu v otázce povahy subjektivity.<sup>140</sup> Pouze tím říkáme, že věcem, které mají cosi jako lidskou tvář a které vypadají, jako by se jednou mohly stát partnery v rozhovoru, obvykle „pocity“ přiznáváme, ale že kdybychom dopodrobna věděli, jak byly tyto věci sestaveny, možná bychom se štilili považovat je byť za potenciální partnery.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> Sílu a různé důsledky Wittgensteinova názoru, že lidské tělo je nejlepším obrazem lidské duše, dobře vykládá V. Aldrich, *On What It Is Like to Be a Man*. *Inquiry* 16, 1973, s. 355–366. Viz též S. Hampshire, *Thought and Action*. London 1959, kap. 1.

<sup>140</sup> Viz H. Putnam, *Robots: Machines or Artificially Created Life?* Přetištěno in: *Modern Materialism*. Ed. J. O'Connor. New York 1969, zejm. s. 262: „... otázka ‚Mají roboti vědomí?‘ vyžaduje naše rozhodnutí, zda k nim budeme přistupovat jako ke členům našeho jazykového společenství, nebo ne.“

<sup>141</sup> To neznamená, že naše nechut' je *správná*, ale ani to, že je *nesprávná*. Chtěl jsem

Důsledkem takto pojatého přisuzování předjazykového vědomí – jako zdvořilosti vůči potenciálním nebo představitelným spoluuživatelům našeho jazyka – je to, že morální předpis, podle něhož nesmíme ubližovat dětem a lépe vypadajícím druhům zvířat, nemá „ontologický základ“ v tom, že zmíněné bytosti mají pocity. Pokud tu vůbec existuje nějaká souvislost, jde opačným směrem: morální zákazy jsou projevem smyslu pro společenství založeného na předpokládané možnosti rozhovoru a připisování pocitů je v podstatě pouze připomínkou těchto zákazů. Je to zřejmé z toho, že nikdo kromě filosofů se nestará, zda syrové pocity bolesti či červeně jsou u koal jiné než u lidí, ale že všichni projevujeme značnou starost, spatříme-li koalu, která se svíjí v bolestech. Tím se neříká, že naše bolest či bolest koaly „není než chování“; znamená to jen tolik, že pro naši schopnost představit si, že koala prosí o pomoc, má větší význam její svíjení se než to, co se děje uvnitř ní. Prasata jsou v testech inteligence mnohem lepší než koaly, jejich svíjení se však nemá tu správnou humanoidní formu a tvář prasete neumožňuje ty správné výrazy obličeje provázející obvyklý rozhovor. S klidnou myslí proto posíláme prasata na porážku a zároveň zakládáme sdružení na ochranu koal. Není to o nic „iracionálnější“, než když přiznáváme nebo upíráme občanská práva mentálně postiženým lidem (či dosud nenarozeným dětem, domorodým kmenům nebo Mart'anům). Racionalita pojatá jako vytváření sylogismů založených na odhalení „fakt“ a jako aplikace principů ve stylu „bolest je třeba minimalizovat“ či „život nadaný rozumem je vždy hodnotnější než krásné, leč nerozumné bytosti“ je mýtus. Pouze platónská potřeba tvrdit, že všechny morální city, ba všechny druhy emocí by se měly zakládat na objektivní kvalitě toho, komu či čemu je věnujeme, nás vede k domněnce,

jen upozornit na tradiční obavu, že biologové či psychologové mohou své bližní chtít „zabít, jen aby je rozebrali“. Dokážeme-li obzvlášť dobře předpovídat chování něčeho na základě jeho vnitřní struktury, skutečně máme sklon být vůči tomu „objektivní“: přistupovat k tomu jako k něčemu, co je *en-soi*, nikoli *pour-soi* a „jeden z nás“. Myslím, že filosofové nemají mnoho co říci k tomu, kdy je toto pokušení oprávněné a kdy nikoli. Romanopisci a básníci však ano.

že náš přístup ke koalám, bělochům či Mart'anům je „otázkou morálního principu“. „Fakta“, jež pro aplikaci principu musíme odhalit, totiž v případě „pocitů“ koal či bělochů nelze odhalit nezávisle na citu.<sup>142</sup> Emoce, které v nás probouzejí mezní případy, závisejí na síle naší představivosti a naopak. Pouze představa filosofie jakožto oboru, jenž dokáže udat dobré důvody pro to, o čem jsme instinktivně přesvědčeni, nás vede k domněnce, že nám „pečlivější filosofická analýza“ dovolí vést dělicí čáru mezi chladným srdcem a bláznivou sentimentálností.

Tato teze, podle níž zvířecí poznání toho, jaké něco je, nemá mnoho společného se zdůvodněným pravdivým přesvědčením, avšak má mnoho společného s morálkou, je přirozeným důsledkem sellarsovské koncepce, podle níž nitro lidí a kvazilidí nutno vysvětlovat tím, co se děje venku (především pak jejich místem ve společenství), nikoli naopak. Když se počíná Descartem stal metodologický solipsismus znamením přísného a profesionálního filosofického myšlení, snažili se filosofové najít „základ“ poznání, morálky, estetického vkusu a vůbec všeho podstatného v jednotlivci. Jak by totiž mohlo ve společnosti existovat něco, co do ní nevložila individua? Teprve po Hegelovi si filosofové začali pohrávat s myšlenkou, že jedinec mimo společnost je jenom další zvíře. Antidemokratické implikace této představy (abychom pomlčeli o implikacích historizujících a relativistických) zapříchly, že hegelovský způsob myšlení nenacházel cestu k tvrdému jádru analytické filosofie: k epistemologii, filosofii jazyka a filosofii mysli. Sellarsův článek *Empiricism*

<sup>142</sup> Je všeobecně známo, že morální filosofové nejsou příliš ku pomoci při rozhodování o tom, koho lze považovat za morálního činitele, za bytost, která má důstojnost, a nikoli jen hodnotu, za bytost, jejíž štěstí máme maximalizovat, za jednoho z těch, komu musíme dát šanci ukázat, co je zač, pokud to je zatím nejasné atd. Sellars rozebírá tento problém stručně a bez jasného závěru jakožto otázku, zda jsou všichni členové epistemického společenství členy společenství etického: zda „intersubjektivní intence prosazovat epistemické blaho implikuje intersubjektivní intenci prosazovat blaho *sans phrase*“ (*Science and Metaphysics*. London – New York 1968, s. 225). Pokud jde o dopad holismu na metaetiku a o výše zmiňovanou platónskou potřebu, viz J. B. Schneewind, *Moral Knowledge and Moral Principles*. Ed. G. A. Vesey. London – New York 1970.

and the Philosophy of Mind (Empirismus a filosofie mysli), jež autor sám označil za „počáteční *Méditations hegeliennes*“, však dokázal navzájem oddělit syrové pocity a zdůvodněná pravdivá přesvědčení, přičemž syrové pocity ztratily status privilegovaných reprezentací. Tím se ukázalo, že epistemologický behaviorismus se dokáže vystříhat záměny vysvětlení a zdůvodnění, na jejímž základě se empiristická epistemologie zdála možná a nutná. V sedmé a osmé kapitole se pokusím ukázat, jakým způsobem důraz na prioritu veřejného před soukromým, který byl výsledkem odmítnutí empirismu, klesl cestu dalším hegelovským a heideggerovským dekonstruktivním projektům.

#### 4. „Idea ,ideje“

Pokusil jsem se doložit, že Sellarsovu kritiku mýtu daného lze sloučit s laskavostí vůči malým dětem a zvířatům, a tudíž s běžným morálním vědomím, a nyní chci ukázat, že Quinovu kritiku „ideje ,ideje“, jakož i kritiku rozlišení mezi jazykem a faktem je možné sloučit s intelektuální úctyhodností *Geisteswissenschaften*. Nauka o „neurčitosti překladu“ a „nerozhodnutelnosti reference“ dovedla Quina k tvrzení, že připisujeme-li výpovědím význam, lidem přesvědčení a kulturám aspirace, nejde tu o žádná „fakta“. Podle mého názoru lze i v tomto případě zavést určitá rozlišení, která ošetří domněle neintuitivní důsledky epistemologického behaviorismu, čímž se ukáže, že epistemologický behaviorismus pro mravnost a vysokou kulturu spíše zjednává prostor, než aby jim upíral „objektivní pravdu“.

Obratem „idea ,ideje“ Quine označuje představu, že jazyk je výrazem čehosi „vnitřního“, co musíme odhalit, chceme-li vědět, co výpověď znamená, nebo máme-li být s to vyložit jazykové chování mluvčích (například připisovat jim přesvědčení, touhy a kulturu). Pokud se této ideje vzdáme, pak tím zároveň opustíme logickoempiristickou koncepci „pravdy na základě významu“ a koncepci „pojmové pravdy“, jež byla jistou dobu zastávána v Oxfordu. Neexistují totiž žádné významy či pojmy, z nichž bychom pravdy mohli vyčíst. Tento postoj vůči pojmu „pojmu“

nám umožňuje opustit kantovské rozlišení mezi nutnými pravdami – které lze poznat zohledněním pouhých pojmů (analytická pravda), respektive jen čistých pojmů a čistých forem názoru (syntetická pravda a priori) – a pravdami nahodilými (jež vyžadují přihlídnutí k empirickým názorům). Podle Quina jsou pojmy a významy jen jistým druhem intencí – a Quine se chce zbavit *všech* intencí. Připouští tudíž, že „mínit“, „být přesvědčen“ či „toužit“ nemají behavioristické ekvivalenty (což se pokoušeli ukázat i Brentano a Chisholm ve snaze zachovat zrnko pravdy v tradičním dualismu mysli a těla), a následně dospívá k závěru, že pojmy „přesvědčení“ a „touhy“ proto můžeme (pro „vědecké“ účely) postrádat stejně jako pojmy „pojmu“ a „názoru“:

„Brentanovu tezi lze pochopit buď tak, že dokládá nepostradatelnost intencionálních idiomů a důležitost autonomní vědy o intenci, nebo tak, že dokládá nezaloženost intencionálních idiomů a nicotnost vědy o intenci. Na rozdíl od Brentana zastávám druhý postoj. Jak jsme viděli, přijmout intencionální úzus v jeho doslovném smyslu znamená postulovat, že překladové vztahy jsou jaksi objektivně platné, třebaže jsou v principu neurčité vzhledem k totalitě jazykových dispozic. Pokud jde o vědecké náhledy, není tento postulát příliš slibný, nemáme-li pro něj lepší zdůvodnění než to, že běžná řeč sémantiky a intence předpokládá údajné překladové vztahy.“<sup>143</sup>

Quine se domnívá, že tento antiintencionalismus jde ruku v ruce s jeho polemikou proti analytičnosti. Ale tak tomu není. Autor *Dvou dogmat empirismu* by měl tvrdit, že pojmy a významy jsou neškodné, postulujeme-li je k vysvětlení svého chování, a stávají se zhoubnými pouze tehdy, pokud je pojmem jako zdroj zvláštní pravdy a zvláštní autority určitých tvrzení. Zejména bychom od Quina mohli očekávat tezi, že běžně uváděné důvody pro překládání jazyků spíše tímto, a nikoli jiným způsobem (nebo běžně uváděné důvody, proč lidem připisujeme spíše tento

<sup>143</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*. Cambridge, Mass., 1960, s. 221.

soubor přesvědčení a tužeb, a nikoli nějaký jiný podivný soubor, jemuž by odpovídalo totéž jazykové chování) jsou oprávněně jednoduše díky své vnitřní koherenci a že takové praktiky, jako je překlad či připisování intencionálních stavů, jsou zdůvodněné svou společenskou užitečností. Quine tuto užitečnost uznává, považuje však za filosoficky podstatné trvat na tom, že pravda, kterou skýtají takové výroky jako „Hund“ je v němčině „pes“ či „Robinson věří v Boha“, není pravdou vyjadřující „faktickou skutečnost“.<sup>144</sup> Quine nám tudíž, abych tak řekl, nabízí rozlišení mezi pravdou na základě užitečnosti a pravdou na základě korespondence, nikoli staré pozitivistické rozlišení mezi pravdou na základě konvence a pravdou potvrzovanou smyslovou zkušeností. Pravdy týkající se významů, přesvědčení a propozic jaksi nejsou pravdami v plném slova smyslu – stejně jako pozitivisté říkali, že nutné pravdy ve skutečnosti nesouvisí se „světem“.

Zdálo by se, že holismus a pragmatismus *Dvou dogmat empirismu* problematizuje toto rozlišení dvou druhů pravdy neméně než starší rozlišení, na něž Quine útočí. Mnozí kritikové Quina tuto skutečnost zaznamenali a diagnostikovali jeho lpění na tomto rozlišení jako pozůstatek tradičního empirismu.<sup>145</sup>

<sup>144</sup> Viz *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Ed. D. Davidson – J. Hintikka. Dordrecht 1969, s. 303. Quine zde píše: „Představme si [...] celek pravd o přírodě, známých i nepoznaných, pozorovatelných i nepozorovatelných, minulých i budoucích. Pointou teze o neurčitosti překladu je to, že odolává dokonce i celé této pravdě, celé pravdě o přírodě. Právě to mám na mysli, když tvrdím, že tam, kde platí neurčitost překladu, neexistuje skutečná otázka správné volby. Neexistuje žádná základní skutečnost dokonce ani v rámci uznávané neodurčenosti teorie přírody.“

<sup>145</sup> Nejznámější kritiku tohoto typu předložil Noam Chomsky v článku Quine's Empirical Assumptions. In: *Words and Objections*. Nejlépe však tento problém vystihl Hilary Putnam v textu *The Refutation of Conventionalism*. *Noûs* 8, 1974, s. 38: „Pokud nám přijetí jednoho spíše než jiného systému analytických hypotéz umožní velké zjednodušení takových věd, jako jsou neurofyziologie, psychologie, antropologie atd., proč bychom nemohli tvrdit, že slovo „překlad“ znamená překlad podle manuálu s touto vlastností?“ Putnam právem píše, že Quinova teze o specifické neurčitosti překladu plyne z jistého esencialismu. Zhruba řečeno se jedná o esencialismus, v němž předem víme, že to, co nelze zasadit do slovníku soudobé fyziky, je natolik nepodstatné, že to platí toliko „v očích pozorovatele“, že se jedná o věc subjektivní výhodnosti. Viz též C. Boorse, *The Origin of the*

S valnou částí těchto kritik souhlasím a na tomto místě se je nebudu snažit shrnout ani syntetizovat (kromě poznámky, že jejich autoři svorně postřehli, že jakákoli „neurčitost“, kterou můžeme objevit v překladu, bude přítomna i v *Naturwissenschaften* – a bude stejně neškodná). Prozkoumáním koncepce „nerozhodnutelnosti reference“ však možná získáme jisté pochoopení pro „empiristické“ intuice, kvůli nimž Quine nadále hovoří o „korespondenci“ a kvůli nimž se odvrací od hegelovských implikací svého vlastního behaviorismu a holismu.

Quine shrnuje hlavní tezi svého článku *Ontologická relativita* takto:

„Nedává smysl říkat, co jsou objekty teorie v nějakém absolutním smyslu, nýbrž jedině to, jak je jedna teorie objektů interpretovatelná nebo reinterpretovatelná jinou. [...] Naše úvahy nás nutí vzít vážně onu hádanku vidění věcí vzhůru nohama či v komplementárních barvách a poučení z ní široce aplikovat. Dospíváme tedy, abychom to zopakovali, k následující relativistické tezi: nedává smysl říkat, co jsou objekty nějaké teorie, nýbrž jedině to, jak tuto teorii interpretovat či reinterpretovat teorií jinou. [...] Řeč o podřazených teoriích je smysluplná, ale jedině relativně k základnější teorii s její vlastní, primitivně přijímanou a definitivně nevymezenou ontologií.“<sup>146</sup>

Mohli bychom si myslet, že tato relativistická teze je přirozeným a vítaným důsledkem onoho přístupu k poznání a vědě, jež Quine sdílí se Sellarsem, nebýt oné rušivé floskule o „primitivně přijímané a definitivně nevymezené ontologii“. V čísto-  
tokrevně holistickém pojetí by otázka „Jsou našim skutečným referentem králíci, nebo stadia králíků, rovnice, nebo Gödelova čísla?“ nebyla považována za nesmyslnou ani za smysluplnou

Indeterminacy Thesis. *Journal of Philosophy* 72, 1975, s. 369–387, a R. Rorty, Indeterminacy of Translation and of Truth. *Synthese* 23, 1972, s. 443–462.

<sup>146</sup> W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York 1969, s. 50n. [český překl.: W. V. O. Quine, *Ontologická relativita*. Přel. J. Peregrin. In: *Obrat k jazyku: Druhé kolo*. Ed. J. Peregrin. Praha 1998, s. 68; překlad M. R.]

relativně k základnějšímu jazyku;<sup>147</sup> byla by pojata stejně jako otázka: „Mluvíme ve skutečnosti o národech, nebo o skupinách jednotlivých osob?“ či „Mluvíme ve skutečnosti o šamanech, nebo o halucinatorních psychotických?“ Obě otázky mají smysl, pokud jim smysl přikládáme, tj. pokud na jejich zodpovězení závisí něco dalšího. Snadno si lze představit situace, ve kterých jim budeme smysl přisuzovat; obtížnější, byť nikoli nemožné je to v případě „králík versus stádium králíka“. Quina však *toto* přikládání smyslu nezajímá. V jeho tezích o neurčitosti a nerozhodnutelnosti nehrají potřeby vědy či praxe roli. Uznává, že lingvisty ani nenapadne využít neurčitost a přeložit krátké výrazy vyslovované tehdy, když králíci vylézají z úkrytu, jako „další stádium králíka!“, a dodává:

„Implicitním principem vedoucím [lingvistovu] volbu slova ‚králík‘ [...] je domněnka, že tím, k čemu bude pravděpodobně referovat krátké slovo, je trvalý a relativně homogenní předmět, pohybující se jako celek na kontrastním pozadí. [...] Tento princip je jeho vlastním příspěvkem k rozřešení toho, co je objektivně neurčité. Je to příspěvek velmi rozumný a já bych nedoporučoval žádný jiný. Mně však jde o filosofické hledisko.“<sup>148</sup>

„Filosofické hledisko“ tu patrně musíme chápat alespoň tak, že nehraje žádnou roli při rozhodování o tom, jaký svět je. Quine balancuje mezi starší pozitivistickou představou, že taková hlediska jsou pochybně „metafyzická“, a pojetím oxfordské filosofie jako terapie, podle níž podobná hlediska skýtají protijed na *πρωτον ψευδος*, jakým je například „idea, ideje“. Toto konkrétní filosofické hledisko však můžeme pochopit také tak, že (pokud je vůbec protijedem) skýtá protijed vůči koncepcím

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 47nn. [český překl. s. 66]. Hartry Field ukázal, že Quinův koncept „relativizace vůči základnějšímu jazyku“ a „brání reference za bernou minci“ jsou neslučitelné s hlavní linií jeho argumentace. Viz Fieldův text Quine and the Correspondence Theory. *Philosophical Review* 83, 1974, s. 207nn. Pro naše účely je však tato obtíž nepodstatná.

<sup>148</sup> W. V. O. Quine, *Ontological Relativity*, s. 34 [český překl. s. 55; překlad upraven].

„ontologie“ a „reference“. Jinak řečeno, můžeme se vrátit k daleko staromódnějšímu pojetí, že stejně jako nám behavioristický přístup k „pravdě na základě významu“ z textu *Dvě dogmata empirismu* nenechává v rukou žádnou koncepci „totožnosti významu“, leda (jak to vyjadřuje Harman) ve smyslu zdravého rozumu, který je filosoficky nezajímavý a v němž věty „prezident odjel do Vietnamu“ a „Johnson odjel do Vietnamu“ znamenají totéž, tak nám ani behavioristický přístup k „ontologii“ ze stati *Ontologická relativita* neponechává v rukou žádnou koncepci „totožnosti reference“, leda v běžném a filosoficky nezajímavém smyslu, v němž je výpověď o stadiích králíka a výpověď o králících výpovědí o jedné a téže věci (různými způsoby).<sup>149</sup> Filosofická koncepce „reference“ je z Quinova pohledu v napětí s filosofickou koncepcí významu, neboť:

„Pevnou věcí je reference, extenze; nepevnou význam, intenze. Neurčitost překladu, které nyní čelíme, však jde napříč extenzí stejně jako intenzí. Termíny ‚králík‘, ‚neoddělená část králíka‘ a ‚stav králíka‘ se neliší jenom významem; jsou pravdivé o různých věcech. Reference sama se ukazuje být behaviorálně nevyzpytatelná.“<sup>150</sup>

Sama tato relativní pevnost však byla toliko produktem Quinovy teze, podle níž intenze, pro něž neexistují kritéria totožnosti, jsou slabšími entitami než extenze, jimž intenze slouží. Problém týkající se podmínek identity intenzí se podle Quina scvrkává na otázku, jak „lze dvě věcné výpovědi usouvztažnit tak, abychom ve chvíli, kdy je zastupují ‚p‘ a ‚q‘, mohli oprávněně říkat, že [p] je táž propozice jako [q], spíše než jiná“.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Příklad totožnosti významu ve smyslu zdravého rozumu pochází z Harmanova článku Quine on Meaning and Existence, I, s. 142. Pro podrobnější rozlišení mezi „řečí o něčem“ podle zdravého rozumu a ve filosofickém smyslu viz R. Rorty, Realism and Reference. *Monist* 59, 1976, s. 321–340, a čtvrtý oddíl šesté kapitoly této knihy.

<sup>150</sup> W. V. O. Quine, *Ontological Relativity*, s. 35 [citováno podle W. V. O. Quine, *Ontologická relativita*, s. 56].

<sup>151</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, s. 200.



Avšak domnívat se, že tuto otázku lze zodpovědět, podle Quina znamená myslet si, že existuje nějaký vztah synonymie, díky němuž je věta jednoho jazyka správným překladem věty jiného jazyka.<sup>152</sup>

Tím jsme se ovšem dostali do dokonalého kruhu. Stálost reference je tím, čím je, na základě údajného protikladu vůči nestálosti významu. Avšak tato nestálost je přítomna pouze tehdy, pokud je překlad neurčitý nějakým způsobem, jímž fyzika neurčitá není. Pokud tedy přijmeme standardní kritiku Quinovy „dvojitě“ neurčitosti překladu (neurčitosti, která se liší od neurčitosti fyzikální teorie tím, že v prvním případě neexistuje žádný „fakt“), pak nemáme žádný důvod k překvapení, že reference na tom není o nic lépe, ani žádný důvod myslet si, že behaviorální nerozhodnutelnost reference vede k nějakým zásadním závěrům vyjma „tím hůře pro referenci“ nebo „stadia králíka a králík jsou jedno a totéž“. Jelikož „reference“ zde znamená specificky filosofickou koncepci, jejíž nerozhodnutelnost je specificky filosofickým problémem, který nás nutí oddělovat králíky a stadia králíků více, než by bylo zapotřebí k jakýmkoli vědeckým nebo praktickým účelům, mohli bychom si myslet, že vůči této nerozhodnutelnosti lze právem zaujmout stejně bezstarostný postoj, jako zaujímá Quine vůči specificky filosofické koncepci synonymie a vůči Brentanově tezi o neredukovatelnosti intencionálního.

Tento přístup bychom skutečně měli zaujmout,<sup>153</sup> ale ne dříve, než se podrobněji podíváme na Quinovo kolísání ve věci ontologie. Pokud tvrdíme, že se bez filosofické koncepce reference můžeme klidně obejít, pak tím říkáme – a Quine by s tím souhlasil – totéž o ontologii. Jelikož Quine bere referenci vážně právě proto, že mu leží na srdci ontologie, podívejme se na to, jak obtížně lze tento jeho zájem smířit s holistickou tezí, podle níž neexistuje žádná „první filosofie“, která by předcházela běžnému vědeckému výzkumu a byla mu nadřazena.<sup>154</sup> Mohli

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 206.

<sup>153</sup> Ještě jednou se to pokusím prokázat v sedmé kapitole.

<sup>154</sup> Viz článek On Carnap's Views on Ontology. In: W. V. O. Quine, *Ways of Paradox*. New York 1968, a text Epistemology Naturalized. In: Týž, *Ontological*

bychom očekávat, že Quine bude na základě této teze směřovat k Sellarsovu pojetí, podle něhož „věda je mírou všech věcí: těch, které jsou, že jsou, a těch, které nejsou, že nejsou“.<sup>155</sup> Quine nicméně tvrdí, že by nás praktická nepostradatelnost intencionálních idiomů neměla zaslepit tak, že bychom neviděli skutečnost, že:

„Při načrtávání pravé a nejzazší struktury skutečnosti je našim kanonickým schématem asketické schéma, které nepracuje s žádnými jinými než přímými citacemi a s žádnými propozičními postoji, nýbrž jen s fyzickou konstitucí a chováním organismů.“<sup>156</sup>

Tento postup je podle Quina kontinuální s vědou, neboť:

„Kdykoli se nám podaří odstranit temné konstrukce či pojmy tím, že jsme je parafrází převedli na jasnější prvky, vyjasníme tím pojmové schéma vědy. Vědci usilují o stále jednodušší a jasnější teorie přiměřenější předmětům jejich speciálních věd ze stejných důvodů, které nás vedou ke zjednodušování a vyjasňování širšího rámce společného všem vědám. [...] Hledání nejjednoduššího, nejjasnějšího celkového vzorce kanonického záznamu nelze oddělovat od hledání nejzazších kategorií, od načrtávání nejobecnějších rysů skutečnosti. A nenechme se odradit odpovědí, že podobné konstrukce jsou věci konvence, k níž nás nenutí skutečnost. Neplatí snad totéž o fyzikální teorii? To, že jedna fyzikální teorie nám ukáže lepší cestu než jiná, jistě náleží k povaze skutečnosti; totéž však platí pro kanonické záznamy.“<sup>157</sup>

Háček je samozřejmě v tom, co znamená „temné“ a „jasné“. Podle Quina používají *Geisteswissenschaften* tak nejasné pojmy,

*Relativity and Other Essays* [český překl.: W. V. O. Quine, *Naturalizace epistemologie*. Přel. T. Marvan. In: Týž, *Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Ed. L. Dostálová – T. Marvan. Plzeň 2006].

<sup>155</sup> Tento obrat najdeme v Sellarsově knize *Science, Perception and Reality*, s. 173.

<sup>156</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, s. 221.

<sup>157</sup> Tamtéž, 161.

že je při načrtávání struktury skutečnosti musíme prostě zrušit. Naopak ve fyzikálních vědách je vše jasné, dokud se ovšem nezačnou dovolávat čísel, funkcí, vlastností atd. Ty pak vykládáme jako množiny a takový výklad fyzikové mohou shovívavě přecházet. Nejasnost „přesvědčení“, „významu“, „překladu jako...“ atd. však zrušit nelze. V teorii množin nemáme po ruce nic, čím bychom je mohli nahradit; zůstávají zachovány jedinečně pro svou praktickou výhodnost.<sup>158</sup>

Z jakého důvodu však „být přesvědčen o...“ a „překládat jako...“ souvisí s praktickými potřebami více než „týž elektron jako...“ a „táž množina jako...“? Proč *Naturwissenschaften* načrtávají skutečnost, zatímco *Geisteswissenschaften* nám pouze umožňují se s ní vyrovnávat? Čím se tyto vědy liší, pokud již nepracujeme s myšlenkou privilegovaného epistemologického statusu určitých tvrzení a namísto toho si myslíme, že všechna tvrzení napomáhají blahu lidské rasy v onom procesu postupného holistického vylad'ování, který proslavila *Dvě dogmata empirismu*? Proč by jednotkou empirického zkoumání nemohl být celek kultury (zahrnující jak *Natur-*, tak *Geisteswissenschaften*), a nikoli jen celek fyzikální vědy?

Pokud se tyto rétorické otázky snažíme zodpovědět, dospíváme ke skutečnému rozporu v Quinově koncepci. Tento rozpor je nejzjevnější v pasáži, v níž se snaží dokázat, že praktické požadavky překladu nemají žádné epistemologické implikace:

<sup>158</sup> Harman (Quine on Meaning and Existence, I, s. 126) interpretuje Quinovy názory v těchto otázkách vstřícněji. Podle něj si „Quine nemyslí, že by intenzionální objekty, propozice či významy byly *pochybnými* entitami (jako by si někdo mohl myslet, že elektrony jsou pochybné entity). Intenzionální objekty jakožto abstraktní entity neurážejí Quinův jemnocit tak, jak nepochybně urážejí jemnocit Nelsona Goodmana. [...] Quinův argument [...] zní, že koncepce tohoto typu [jež se dovolávají podobných entit] jsou teoriemi, které nevysvětlují to, co si vysvětlit nárokují. Quinův postoj vůči intenzionálním objektům se tudíž podobá jeho postoji vůči flogistonu či éteru (nebo čarodějnicím).“ Zdá se, že Quine ve *Words and Objections*, s. 296, Harmanovu interpretaci blahosklonně přijímá. Podle mého názoru však tuto interpretaci nelze smířit s mnoha argumenty ve *Word and Object* ani jinde, třebaže souhlasím s tím, že Quine tento postoj měl zaujmout.

„Zachovávání logické pravdy“ má kvůli neurčitosti překladu ráz konvence. [...] Samotná potřeba určitosti nás vede k tomu, abychom se tohoto silného a prostého pravidla drželi jakožto částečně určujícího činitele. [...] „Zachovávání logické pravdy“ je jak konvenční, tak rozumné. A vidíme také, že toto pravidlo neskýtá logické pravdě žádný epistemologický status odlišný od statusu veškerých zřejmých pravd takzvaného faktického typu.“<sup>159</sup>

Ale pokud konvenčnost závisí na *specifické* neurčitosti překladu, pak *nemůžeme* tvrdit, jak to činí Quine ve výše citované pasáži, že fyzikální teorie je „věcí konvence, k níž nás nenutí skutečnost“. Je-li trvalost logické pravdy věcí praktického pravidla, nikoli věcí pochopení povahy skutečnosti, pak pokud fyzikální teorie je takovýmto pochopením, nemůže být zároveň praktickým pravidlem.

Máme-li Quinovu nerozhodnost shrnout, můžeme říci, že Quine chce tvrdit vše, co uvádíme níže:

(1) Existuje něco takového jako ontologie, ovládaná „pochybnostmi o tom, jaké předměty lze předpokládat“, a vycházející z rozdílu mezi „nezodpovědným zvěcněním a jeho opakem“.<sup>160</sup>

(2) Žádná věta nemá zvláštní epistemologický status kromě své role při zachovávání „silového pole“, jímž je lidské poznání; cílem tohoto „silového pole“ je zvládat smyslové podněty.

(3) Neexistuje tedy nic takového jako přímá obeznámenost se smyslovými daty nebo s významy, díky níž by byly výpovědi nezapadnutelné jen na základě toho, že korespondují s realitou, tj. nezávisle na tom, jakou hrají roli v obecném schématu přesvědčení.

(4) Epistemologie se tudíž nikdy nepotká s ontologií. Naše pochybnosti o tom, jaké předměty můžeme předpokládat, nejsou totiž vyvolávány obeznámeností s obecninami či s jednotlivinami.

<sup>159</sup> W. V. O. Quine, *Word and Objections*, s. 318.

<sup>160</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, s. 119n.

(5) Přesto však musíme rozlišovat mezi těmi částmi sítě přesvědčení, které vyjadřují fakta, a těmi, které nikoli; a právě díky ontologii dokážeme tento rozdíl zachytit.

Aby mohl platit bod (5) společně s body (1)–(4), musí Quine smysluplně rozlišit „fakta“ a „konvence“, aniž by si pomohl obvyklým rozlišením mezi tím, co je fenomenální, a tím, co je instrumentální – mezi tím, s čím jsme skutečně obeznámeni, a tím, co „klademe“ kvůli zvládnutí podnětů. Pokud vím, může toho docílit jedině tak, že prostě zvolí elementární částice současné fyziky za paradigmaticky faktické a poté vysvětlí, že u významů ani přesvědčení nejde o otázku fakt, protože o tom, čemu člověk věří nebo co znamená věta, můžeme mluvit různě, aniž by to mělo jakékoli implikace pro pohyb těchto částic. Pak má ovšem Quinovo upřednostňování fyziky před psychologíí, a tedy i jeho obavy z „nezodpovědného zvěcnění“, ryze estetické důvody. Tato taktika navíc nefunguje. S naprostou týmiž pohyby zcela totožných částic lze totiž skloubit alternativní biochemické (abych uvedl jeden příklad) či alternativní psychologické teorie. Pokud nedokážeme skutečně vyvodit všechna pravdivá nomologická tvrzení ze zákonů fyziky (a nikdo si vážně nemyslí, že toho kdy budeme schopni), nemůžeme proti intencím vznášet námitky, jež bychom nemohli vznést také proti mitochondrii.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> Dagfinn Føllesdal (Meaning and Experience. In: *Mind and Language*. Ed. S. Guttenplan. Oxford 1975) vykládá Quinovu tezi neurčitosti takovým způsobem, aby ukázal, že „Quinovo stanovisko je zajímavější, považujeme-li jeho ontologickou náklonnost k fyzikalismu za důsledek fundamentálnější epistemologické náklonnosti k empirismu“ (s. 33). Podle Føllesdalova výkladu „všechny pravdy, které existují, patří k teorii přírody. Jak jsme viděli výše, svou teorií přírody se snažíme vyložit všechny své zkušenosti. A jediné entity, které jsme oprávněni předpokládat, jsou ty, na něž se odvoláváme v nejjednodušší teorii vykládající veškerou tuto evidenci. Tyto entity, jejich vlastnosti a vzájemné vztahy jsou to jediné, co ve světě je, a to jediné, v čem lze mít pravdu nebo v čem se lze mýlit. Všechny pravdy o těchto entitách patří do naší teorie přírody. Při překladu nepopisujeme další říši skutečnosti, nýbrž jen koreluje dvě vyčerpávající teorie toho, co je“ (s. 32). Není mi ovšem známo, jak bychom dokázali rozhodnout, kde končí popis a začíná korelování popisů. Abych to vyjádřil jinak: nevím, jak bychom odlišili „přírodu“ od ostatních věcí než tím,

Potíže, do nichž se Quine dostává, jsou podle mého názoru vyvolány snahou udržet představu, již Quine stejně jako Sellars zdědil od Carnapa a která vposledku pochází z Wittgensteinova Traktátu: představu, že svět lze „úplně popsat“ extenzionálním jazykem. Skutečným strašákem je spíše intenzionalita než intencionalita: v intenzionálním diskurzu totiž pravda není funkcionální, a jen proto je jeho předpokládaný předmět pochybnější než, řekněme, neredukovatelně biochemický diskurz o mitochondrii. Redukovatelnost na diskurz elementárních částic je jenom zástěrka redukovatelnosti na diskurz funkcionální pravdy. Nejde o částice, jde o logickou formu. Nejasné podmínky identity v případě intencí nejsou pohromou proto, že kvůli nim vzniká nějaký přízrak, nýbrž jednoduše proto, že některá tvrzení jsou kvůli tomu neextenzionální. Avšak pokud tomu tak je, je možné dospět ke Quinovým cílům, aniž bychom použili jeho prostředky. Můžeme těchto cílů dosáhnout, pokud připustíme, že svět lze úplně popsat jazykem funkcionální pravdy, a zároveň uznáme, že některé jeho části je možné popsat také jazykem intenzionálním, přičemž se prostě zdržíme toho, abychom tyto způsoby popisu

že bychom našli nějaký smysl „výkladu všech našich zkušeností“, v němž by všechny naše zkušenosti mohly být vykládány něčím méně rozsáhlým, než je celek kultury.

Alternativní způsob, jak spojit tezi o neurčitosti s empirismem, nabízí John McDowell (Truth Conditions, Bivalence, and Verificationism. In: *Truth and Meaning*. Ed. G. Evans – J. McDowell. Oxford 1976). Podle McDowella Quine možná uplatňuje „jistou verzi, ne zrovna šťastně formulovanou, silně verifikacionistické námitky proti realismu v teorii významu“ (s. 65). Zmíněná námitka vypadá takto: pokud vykládáme pravdu tvrzení tak, že je „nedourčena tím, co lze pozorovat“, pak chápeme-li výpověď „realisticky“, musíme mluvčímu připisovat „koncept pravdy, podle níž pravda nezávisí na tom, co lze pozorovat“ (s. 64). Podle verifikacionisty je tento závěr absurdní, a proto nesmíme tvrzení vykládat „realisticky“. Tato strategie však patrně implikuje, že najdeme nějaký smysl pro výraz „určenost tím, co je pozorovatelné“, jenž bude zahrnovat biologii a vylučovat překlad, a ani v tomto případě nevím, jak bychom to dokázali. Uzavírám tedy, že napětí mezi body (4) a (5) přetrvává navzdory pokusům vstřícně nalděných kritiků přeformulovat Quinovu tezi způsobem, který blokuje kritiku Chomského, podle níž jedinou neurčitostí v této oblasti je známá nedourčenost teorie pozorováním (tedy kritiku, na niž odkazují Føllesdal i McDowell a již se oba snaží vyhnout).

záštitelně srovnávali. Pokud tvrdíme, že svět lze úplně popsat, pak používáme pojem úplnosti ve smyslu časoprostorového rozsahu, nikoli ve smyslu explanační síly či praktické výhodnosti. Kdybychom nemohli referovat k intencím, možná bychom se obtížně vyrovnávali se světem, přesto bychom však dokázali – ať už by to bylo dobré k čemukoli – popsat každý jeho kout, ba dokonce bychom dovedli správně předpovídat obsah jeho sebenepatrnějších časoprostorových oblastí.

Způsob, jak tuto myšlenku uplatnit v případě slovníku přesvědčení a tužeb, ukazuje Davidson, jenž při tom využívá rozlišení mezi homonomickými a heteronomickými zobecněními:

„Na jedné straně existují zobecnění, jejichž pozitivní instance nám dávají důvod k přesvědčení, že bychom samotné zobecnění mohli zdokonalit tím, že doplníme další podmínky a výhrady formulované stejným obecným slovníkem jako původní zobecnění. Takové zobecnění odkazuje k formě a slovníku hotového zákona; mohli bychom říci, že jde o *homonomické* zobecnění. Na druhou stranu existují zobecnění, jejichž instance nám mohou poskytovat důvod k přesvědčení, že zde sice působí přesný zákon, dokážeme ho však vyjádřit jedině tak, že přejdeme k jinému slovníku. Taková zobecnění můžeme označit za *heteronomická*.

Domnívám se, že naše praktické poznatky (a věda) jsou většinou heteronomické. Důvodem je to, že zákon si může nárokovat přesnost, explicitnost a minimum výjimek pouze tehdy, pokud čerpá své pojmy z komplexní uzavřené teorie. [...] Abychom mohli pojmout důvěru, že tvrzení je homonomické, že je lze korigovat v jeho vlastním pojmovém rámci, muselo by čerpat své pojmy z teorie, která má silné konstitutivní prvky...

Stejně jako nemůžeme žádnému předmětu rozumně připisovat délku, pokud nemáme komplexní teorii předmětů tohoto typu, nemůžeme rozumně připisovat žádný propoziční postoj určitému činitele mimo rámec životaschopné teorie jeho přesvědčení, tužeb, intencí a rozhodnutí.“<sup>162</sup>

<sup>162</sup> D. Davidson, Mental Events. In: *Experience and Theory*. Ed. L. Foster – J. W. Swanson. Amherst, Mass., 1970, s. 94–96.

Davidson pokračuje tvrzením, že údajné psychofyzické zákony připomínají větu: „Všechny smaragdy jsou zedré.“ Směšují pojmy nesourodých slovníků. Můžeme mluvit o smaržících a zedrosti nebo o smaragdech a zeleni, nemůžeme ale mluvit o obojím současně (alespoň pokud chceme užitečnou komplexní teorii). Stejně tak můžeme mluvit o jednání a přesvědčeních nebo o pohybech a neuronech, nikoli však (v úplnosti) o obojím najednou. V prvním případě však zjevně hovoříme v jistém smyslu o *tomtéž*, ať už si zvolíme jakýkoli soubor predikátů. A totéž podle Davidsona platí i v případě druhém. Rozdíl při volbě slovníků není příznakem rozdílu mezi tím, co je reálné, a tím, co je ontologicky pochybné, ani příznakem rozdílu mezi faktickým a mytickým. Jde o tentýž rozdíl, jako když mluvíme o jednání států a o jednání ministrů a generálů anebo jako když mluvíme o mitochondrii jako takové a o elementárních částicích, z nichž se skládá. Můžeme formulovat užitečné a pravdivé věty typu „kdyby Asquith zůstal premiérem, Anglie by prohrála“ nebo „kdyby tam bylo o trochu víc neutronů, mitochondrie by nepřežila“ nebo „kdybychom zapojili elektrodu na správné místo v mozkové kůře, nemyslel by si, že je Napoleon“ nebo „kdybychom získali smaržiči, měli bychom ten správný odstín zelené“, nemůžeme však (alespoň nakolik je nám nyní známo) tyto heteronomické formulace rozvinout v zákony, jež by byly součástí úplných teorií. Na druhou stranu si nemusíme myslet, že tyto heteronomické formulace překračují hranice ontologických říší – zejména pak říše faktického a říše nefaktického. Přijmeme-li Davidsonův výklad vztahu mezi různými vysvětlovacími slovníky, nemáme žádný důvod k domněnce, že slovníky, které jsou přístupné formulacím na bázi pravdivostních funkcí, „načrtávají pravou a nejzazší strukturu skutečnosti“ takovým způsobem, jakého intenzionální slovníky nejsou schopny. Ukazuje se, že rozlišení mezi extenzionálním a intenzionálním není filosoficky o nic více ani méně zajímavé než rozlišení mezi státem a lidem. Vyvolává redukcionistické rozpoležení, ale neskýtá zvláštní důvod, proč se pouštět do redukcionistických projektů.

Díky Davidsonovu rozlišení můžeme nahlédnout, že intencionální slovník je prostě jen dalším slovníkem, prostřednictvím něhož lze mluvit o určitých částech světa, které bychom dokázali plně popsat i bez tohoto slovníku. Můžeme souhlasit s Carnapem, že na základě pohybu elementárních částic je možné předpovědět pohyb jakékoli věci, a že budeme-li jednoduše sledovat všechny tyto částice, budeme tím sledovat (*nikoli* ovšem vysvětlovat) vše, co je, aniž bychom proto přitakávali Quinově tezi o „nezaloženosti intencionálních idiomů a nicotnosti vědy o intenci“. Jeden slovník – slovník fyzikálních částic – může fungovat pro *všechny* části univerza, zatímco řeč o mitochondrii, smarůžích, ministrech a intencích je zapotřebí jen tu a tam. Rozdíl mezi všeobecným a zvláštním však není rozdílem mezi faktickým a „nicotným“, tím méně pak rozdílem mezi skutečným a zdánlivým, teoretickým a praktickým či mezi přírodou a konvencí.

Davidson však zavádějícím způsobem spojuje svůj vlastní projekt s Quinovým, když říká, že „heteronomický charakter obecných tvrzení propojujících mentální s fyzickým vyplývá z ústřední role překladu při popisování všech propozičních postojů a z neurčitosti překladu“,<sup>163</sup> a také když přitakává Quinově poznámce, že „Brentanova teze o neredukovatelnosti intencionálních idiomů souvisí s tezí o neurčitosti překladu“.<sup>164</sup> Obě poznámky naznačují, že vztah mezi tvrzením, které podává překlad, a tvrzením behavioristy je jaksi *zvláštní*, zatímco vztah mezi tvrzením o mitochondrii a tvrzením o elementárních částicích takto *zvláštní* není. Obě připomínají Quinovu podivnou nauku o „dvojitě“ neurčitosti překladu. Ale pokud je můj dosavadní výklad správný, pak je neredukovatelnost *vždy pouze* neredukovatelností, nikoli vodítkem k „ontologickým“ rozdílům. V jazyce existuje *mnoho* slovníků, od nichž lze očekávat úplnou teorii vyjádřenou homonomickými zobecněními – a věda, politická teorie, literární kritika a další obory budou i nadále, dá-li Bůh,

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>164</sup> Tamtéž, s. 97, pozn.; citován W. V. O. Quine, *Word and Object*, s. 221.

vytvářet víc a víc takových slovníků. Přijmout neredukovatelnost znamená vzdát se představy, že filosofie je obor, který nás chrání před „nezodpovědným zvěcněním“ a který systematizuje naše „pochybnosti o tom, jaké předměty smíme předpokládat“; každý slovník pak budeme posuzovat jedině na základě pragmatických či estetických důvodů. Právě Quinovo kritické vymezení vůči Carnapově snaze oddělit filosofii od vědy nám umožňuje nahlédnout, že žádný obor ve výše uvedeném smyslu neexistuje; takže i kdyby se Brentano a Dilthey v otázce neredukovatelnosti *Geisteswissenschaften* mýlili, nezvýšilo by to vědeckost ani ontologickou důstojnost těchto disciplín. Pevné přesvědčení, že symbolická logika jaksi musí mít „ontologické implikace“, však Quina vede k tomu, aby překladu, intencionalitě a „ideji ,ideje““ připisoval větší význam, než je zapotřebí.

V této dlouhé části jsem se pokusil ukázat, že Quinův útok na „pravdu na základě významu“, která má vysvětlovat domněle nutné pravdy, bychom neměli zaměňovat s jeho útokem na „významy“ jakožto ideje v mysli, ideje, jež na rozdíl od jazykového chování zaručují přesnost překladu. To první je skutečně pseudovysvětlením; z holistických důvodů uvedených ve *Dvou dogmatech empirismu* neexistují žádné *privilegované* reprezentace. Nedůvěra vůči privilegovaným reprezentacím však Quina vede k nedůvěře vůči *všem* reprezentacím, k nedůvěře vůči samotné „ideji ,ideje““. Nicméně ideje v mysli nejsou o nic pochybnější ani věrohodnější než neurony v mozku, mitochondrie v buňkách, vášně v duši nebo morální pokrok v dějinách. „Idea ,ideje““ byla moderní filosofii na škodu, protože sloužila pseudovysvětlení epistemické autority „přímé obeznamenosti“, kterou má „oko myslí“ s mentálními entitami, jako jsou smyslová data a významy. Tato újma je ovšem epistemologická, nikoli ontologická. Pokud je má kritika Quina (jakož i obecná linie této knihy) správná, pak *ontologickou* škodu může způsobit jedině špatná stará teorie, na níž trváme na úkor teorie nové a dobré a blokueme tak cestu výzkumu. Někdo by mohl tvrdit, že introspektivní psychologie devatenáctého století na jistou dobu zkoumání zablokovala, ale i kdyby tomu tak bylo, je to něco jiného než

tvzení, že kvůli *Geisteswissenschaften* nevidíme skutečnost tak, jak je, nebo že jejich temnou ontologii musíme tolerovat kvůli praktickým cílům. Ponaučení z epistemologického behaviorismu je právě takové, že o překladu, intencionalitě ani ostatních „ontologických“ tématech nelze říci nic „filosofického“. Epistemologický behaviorismus nám pak pomáhá nahlédnout, že explanační síla je tam, kde ji nacházíme, a že filosofické snahy rozlišovat mezi „vědeckým“ a „nevědeckým“ vysvětlením jsou zbytečné.

### 5. Epistemologický behaviorismus, psychologický behaviorismus a jazyk

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, epistemologická tradice zaměnila kauzální proces nabývání poznatku s otázkou jeho zdůvodnění. Tato kapitola měla ukázat, že Sellarsova kritika mýtu daného a Quinova kritika pojmu pravdy na základě významu konkrétněji rozvíjejí tuto obecnou kritiku. Uznáme-li platnost těchto kritik a v důsledku toho opustíme koncepci epistemologie jako hledání – započatého Descartem – privilegovaných entit ve sféře vědomí, jež jsou prubířskými kameny pravdy, můžeme položit otázku, zda epistemologii ještě zbývá nějaký prostor. Můj názor je takový, že nikoli. Abychom pochopili to, co chtěl pochopit Descartes – převahu nové vědy nad Aristotelem, vztah mezi touto vědou a matematikou, zdravým rozumem, teologií a morálkou –, musíme se obrátit ven, nikoli dovnitř, ke společenskému kontextu zdůvodňování, nikoli ke vztahům mezi vnitřními reprezentacemi. K tomuto postoji nám v posledních desetiletích dodaly odvahu mnohé filosofické výdobytky, zejména ty, které vycházejí z Wittgensteinových *Filosofických zkoumání* a z Kuhnovy *Struktury vědeckých revolucí*. Některým z nich se budu věnovat v sedmé a osmé kapitole. Ještě předtím však rozeberu dva pokusy zachovat cosi z karteziánské tradice, pokusy, které by mohly vzbuzovat určitou pochybnost, zda se obrazu zrcadla přírody můžeme prostě a nadobro vzdát.

Prvním pokusem je revolta proti logickému behaviorismu ve sféře filosofie psychologie, která vedla k vysvětlování chování

pomocí vnitřních reprezentací, jež nemusejí nutně souviset se zdůvodňováním přesvědčení a činů. Jak jsem již uvedl, pojmem-li vysvětlení a zdůvodnění odděleně, nemáme žádný důvod vznášet námitky proti vysvětlování toho, jak nabýváme poznatky, prostřednictvím reprezentací; při těchto vysvětleních ovšem nemusíme oživovat tradiční „problém vztahu mysli a těla“. Podle mého názoru se však obhajoba takových výkladů proti Rylovi a Skinnerovi může snadno zvrátit v rehabilitaci tradiční filosofické problematiky sedmnáctého století; pátou kapitolu proto věnuji rozboru takových obhajob. Budu se snažit oddělit empirickou psychologii od pozůstatků epistemologie, a to její obranou jak proti wittgensteinovské kritice, tak proti chvále ze strany Chomského.

Druhý pokus o zachování něčeho z karteziánské tradice, jemuž se budu věnovat, nacházíme ve snaze současné filosofie jazyka přesněji určit, „jak se jazyk napojuje na svět“, čímž vzniká analogie karteziánskému problému, jak se na svět napojuje myšlení. Podle mého názoru je pokus využít referenci termínů a pravdivost vět k pochopení problémů, jež trápily Descarta, odsouzen k nezdaru. Je ovšem velmi svůdný. Jelikož jazyk je „veřejným“ zrcadlem přírody, jako je myšlení zrcadlem „soukromým“, zdá se, že bychom měli být s to vyjádřit značnou část karteziánských a kantovských otázek a odpovědí lingvistickým pojmoslovím a tím rehabilitovat spoustu standardních filosofických témat (například otázku volby mezi idealismem a realismem). Šestou kapitolu věnuji různým pokusům o podobnou rehabilitaci a vynasnažím se dokázat, že stejně jako psychologii ani sémantiku bychom neměli zanášet epistemologií.

Pokud vidíme, že vnitřní reprezentace, které jsou nezbytné k psychologickým vysvětlením, i vztahy mezi různými světy, jež potřebuje sémantika, aby vytvořila teorie významu pro přirozené jazyky, jsou nepotřebné pro otázky zdůvodňování, můžeme také nahlédnout, že vzdáváme-li se hledání privilegovaných reprezentací, opouštíme tím cíle „teorie poznání“. Sedmnácté století potřebovalo tuto teorii kvůli změně paradigmatu v pojetí přírody a také kvůli posunu od náboženské k sekulární kultuře. Filosofie

jakožto obor, který je schopen poskytnout „správnou metodu hledání pravdy“, závisí na nalezení určitého trvalého neutrálního rámce veškerého možného zkoumání, jehož pochopení nám umožní nahlédnout například to, proč Aristotelés ani Bellarmin nebyli v právu, když artikulovali svoje myšlenky. Mysl jakožto zrcadlo přírody bylo odpovědí karteziánské tradice na potřebu takového rámce. Pokud se v tomto zrcadle nenacházejí žádné privilegované reprezentace, pak už neřeší naši potřebu prubířského kamene pro rozhodování mezi zdůvodněnými a nezdůvodněnými přesvědčeními. Není-li možné nalézt jiný takový rámec, pak opuštěním obrazu zrcadla opouštíme i koncepci filosofie jakožto oboru posuzujícího nároky vědy a náboženství, matematiky a básnictví, rozumu a citu; opouštíme představu oboru, který všemu ostatnímu přiděluje náležité místo. V sedmé a osmé kapitole se tomu budu věnovat podrobněji.

## V. kapitola

# EPISTEMOLOGIE A EMPIRICKÁ PSYCHOLOGIE

## 1. Psychologie v podezření

Myšlenková linie, kterou jsem nazval „epistemologický behaviorismus“, vede k zaujatosti vůči pojmům „mentální entity“ a „psychologické procesy“. Knihy takových autorů, jako je Dewey, Ryle, Austin, Wittgenstein, Sellars a Quine, postupně odstranily představu vyšších lidských schopností, již sdíleli Descartes i Locke. Tento obraz, který dal v sedmnáctém století vyvstat koncepci „závoje idejí“, a tudíž epistemologickému skepticismu, však nebyl nahrazen obrazem novým a jasnějším. Anti-karteziáni naopak vedou bratrovražedné spory o to, co – pokud vůbec něco – říci o mysli. Rylovo magické slovo „dispozice“ už není v módě; jeho náhražkou jsou novější pojmy, jako například „funkční stav“. Současní autoři hledí úkosem na vše, co zavání skinnerovským metodologickým behaviorismem nebo rylovským „logickým“ behaviorismem, zároveň se však shodnou na tom, že musí existovat způsob, jak se vyhnout těmto reduktivním snahám, aniž bychom upadli zpět do toho dualismu, jenž zplodil tradiční „problémy novověké filosofie“. Protiintuitivní důsledky reduktivně interpretovaného behaviorismu ilustruje Malcolmova polemika proti převážné části nejnovější psychologie:

„Právě díky faktům, okolnostem jednání má tedy jednání onu vlastnost, že vyjadřuje poznání. Není to kvůli něčemu, co probíhá uvnitř.“

Zdá se mi, že kdyby to filosofové a psychologové pochopili, neměli by už důvod vytvářet teorie a modely poznání, paměti, myšlení, řešení problémů, chápání a ostatních „kognitivních procesů“.<sup>165</sup>

Sledujeme-li tuto myšlenkovou linii až do konce, můžeme usoudit, že celá empirická věda psychologie stojí na omylu a že neexistuje žádná střední oblast mezi výkladem chování, které podává obyčejný rozum, a neurofyziologií. Představa, že psychologie disponuje prostřední oblastí zkoumání, je podle Malcolmova názoru důsledkem „mýtu kognitivních procesů a struktur“: toho, co Ryle označil za „Descartův mýtus“. Malcolm jde tímto směrem například ve svém popisu Chomského koncepce „internalizovaného systému pravidel“, která je podle něj typickým příkladem základního omylu „tradiční teorie idejí“, tedy

„... předpokladu, [...] že při hovoru se člověk musí nechat vést. Musí mít k dispozici něco, co mu ukazuje, jak mluvit, jak dávat slova gramaticky dohromady a s koherentním významem. [...] Vysvětluje se zde poznání: ‚poznání, že‘ i ‚poznání, jak na to‘. A toto poznání – to, jak člověk poznává – se má vysvětlit tím, že je v něm přítomna struktura jazyka či jazykový systém pravidel.“<sup>166</sup>

Jakmile nahlédneme, že „naše chápání lidských kognitivních mohutností nikterak nezlepšíme tím, že nahradíme mytologii podnět–reakce mytologií vnitřních řídicích systémů“,<sup>167</sup> nebudeme si podle Malcolma myslet, že v této oblasti bychom měli usilovat o jakékoli výklady.

<sup>165</sup> N. Malcolm, The Myth of Cognitive Processes and Structures. In: *Cognitive Development and Epistemology*. Ed. T. Miscel. New York – London 1971, s. 387.

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 389.

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 392.

Určitě platí, že v terminologii začínající psychologické vědy vězel model mysli, který vedl Descarta a Locka ke konstrukci „tradičních filosofických problémů“.<sup>168</sup> Bylo by divné, kdyby svržení tohoto modelu neovlivnilo práci v této disciplíně. Ale stejně divné by bylo, kdyby tento obor, generacemi vzdálený od svých filosofických počátků, nebyl schopen postavit se na vlastní nohy. Patrně musejí existovat psychologické výzkumné programy, které neohroží filosofická kritika slovníků jejich projektantů.

Zdá se, že wittgensteinovská kritika (stejně jako Malcolmova) těchto programů se často zakládá na mylném přechodu od teze, že

(1) význam výrazů referujících k tomu, co je mentální, nutno vysvětlovat chováním (přičemž „chování“ je zkratkou pro „funkce vztahující okolnosti a podněty k chování“), nikoli vnitřní ostenzí,

k tezi, že

(2) psychologie se může zabývat jedině empirickými korelacemi mezi jednotlivými výseky chování a vnějšími okolnostmi.

Jak ukázali kritikové Ryla, tento závěr není o nic oprávněnější než paralelní závěr vyvozovaný operacionalistickými filozofy vědy o fyzice.<sup>169</sup> Tak například Fodor poznamenává, že psychologové klidně připustí, že určité rysy chování a společenské matrice jsou nutnými podmínkami toho, aby se objevily myšlenky, poznávací akty, emoce atd., trvá však na tom, že může existovat spousta stejně nezbytných „vnitřních“ podmínek.<sup>170</sup> Pokud má tedy psycholog dost rozumu na to, aby se vyhnul *definování* například „poznávacího aktu“ ryze vnitřními událostmi, patrně

<sup>168</sup> Viz například J. C. Flugel – D. J. West, *A Hundred Years of Psychology*. London 1964, kap. 1 a 2.

<sup>169</sup> Myslím, že jako první na to poukázal A. Hofstadter, Profesor Ryle's Category-Mistakes. *Journal of Philosophy* 47, 1951, s. 257–270.

<sup>170</sup> J. Fodor, Could There Be a Theory of Perception? *Journal of Philosophy* 63, 1966, s. 371.



může využít chování a okolního prostředí při zjišťování svých dat. Co víc od něj můžeme požadovat, aby unikl obvinění z mytologizace? Samozřejmě by se mohlo ukázat, že neexistují žádné „intervenující proměnné“, jež bychom měli postulovat; ale to lze patrně zjistit pouze a posteriori, metodou pokusu a omylu. Jak ve své reakci na Malcolma říká P. C. Dodwell:

„Podle Malcolmova pojetí by se psychologové museli omezit na to, že budou zkoumat jednoduché empirické souvislosti, například ty, které lze zjistit mezi pamětí a nedostatkem spánku. Je však mimořádně obtížné nahlédnout, čím bychom tuto restrikcí mohli ospravedlnit. Faktory, které psychologové na lidské paměti zkoumají, jsou empirickými souvislostmi, obvykle však komplikovanějšími než právě zmíněné. A kdo by měl rozhodovat o tom, které empirické souvislosti má zkoumání objasnit? Jistě ne filosof.“<sup>171</sup>

Tato odpověď mi připadá naprosto přesvědčivá, ale přesto bychom měli zvážit důvody, proč reduktivní operacionalismus působil daleko stravitelněji v psychologii než ve fyzice. Z jakého důvodu filosofové nechtěli psychologům dopřát právo na to, aby si vymýšleli jakékoli teoretické entity a procesy, které jim pomohou vyložit naše chování? Jeden takový důvod jsem již uvedl: záměnu tezí uvedených výše pod body (1) a (2). Tato konfuze vychází z obavy, kterou najdeme u Husserla a Diltheye stejně jako u Wittgensteinovců, jakými jsou Winch a Kenny, že pokud podřídíme lidské chování mechanistickému výkladu prostřednictvím „psychologických procesů“, zastřeme rozdíl mezi osobami a věcmi, mezi lidskou realitou, již zkoumají *Geisteswissenschaften*, a zbytkem reality, který zkoumají *Naturwissenschaften*. Tomuto rozlišení se budu více věnovat v pozdějších kapitolách, nyní se můžeme spokojit s Dodwellovou odpovědí. Strach z mechanismu a ze zmišení osoby vyvolává podezření vůči všem behaviorálním vědám; nezachycuje to, co filosofové

<sup>171</sup> P. C. Dodwell, Is a Theory of Conceptual Development Necessary? In: *Cognitive Development and Epistemology*, s. 382.

shledali na psychologii obzvláště pochybným. Podstatnější důvody filosofických pochybností jsou ty, které naznačují, že psychologové by měli být ještě mechanističtější, že by si měli prokletit cestu přes to, co je mentální, k neurofyziologickému.

Prvním z těchto důvodů je jednoduše potřeba jednotné vědy. Za touto potřebou nestojí ani tak snaha redukovat mnohé na jedno, nýbrž spíše představa vzešlá z vědy sedmnáctého století, že všechno lze vysvětlit atomy a prázdňem a že filosofie má morální povinnost hájit tento náhled. Sílu tohoto přesvědčení však ovlivňuje slabé povědomí o kvantové mechanice, takže ontologickou úctu k necitelné látce nahrazuje sociologická úcta k profesorům fyziky. Filosofické poukazy na „fyzické“ dnes zpravidla doprovází poznámka, která vysvětluje, že za „fyzické“ považujeme entity, jichž se dovolávají „fyzikální vědy“. Před Quinem, když byl ještě program logických empiristů soustředěn na „redukcí“, měli filosofové za to, že mohou skutečně přispět ke sjednocení vědy „analýzou významů“ pojmů, jež se používají v sociologii, psychologii atd. Od Quinova útoku na význam však potřebu redukovat vše na cokoli, co uznají fyzikové, vystřídal ještě vágnější pocit, že ostatní vědy začnou být „vědečtější“, pokud dokážou nahradit funkcionální popisy teoretických entit (například „genu“) popisy strukturálními (například „molekula DNA“). V případě sociologie či ekonomie, kde nikdo nepožaduje fyzickou realizaci postulovaných teoretických entit, toto přesvědčení rychle pomíjí, přetrvává však v psychologii, v níž jsou teoretické entity konkrétní natolik, aby lákaly ke svému nahrazení neurofyziologií. Ale proč bychom měli takové nahrazení vyžadovat, máme-li quinovské důvody k domněnce, že nelze určit relevantní nutné a postačující podmínky aplikace pojmů jednoho oboru v pojmech jiného oboru? Nikdo si nemyslel, že se genetika dovolává pochybných entit, protože DNA se hledala dlouho. Co tedy stojí za instinktivním pocitem, že psychologové blokují cestu zkoumání?

Abychom tuto otázku zodpověděli, musíme se věnovat druhému důvodu podezřívavosti vůči postulovaným mentálním entitám a procesům. V návaznosti na Ryla tu můžeme hovořit

o strachu z duchů. Myšlenka, že schvalováním mentálního, byť jen dočasným, opouštíme vědu, má dva zdroje. Prvnímu zdroji jsem se věnoval v první kapitole: jde o záměnu postkarteziánské koncepce „vědomí“ a prefilosofické koncepce duše jakožto toho, co po smrti opouští tělo. Druhým zdrojem je epistemologický argument, podle kterého možnost introspekce s sebou nese privilegovaný přístup, a jelikož takové epistemické privilegium nutně spočívá na ontologickém rozdílu (své mentální entity nutně poznáváme lépe než cokoli fyzického), musíme popřít existenci mentálního jako přístupného v introspekci, protože jinak by část našeho poznání reality závisela na neověřitelných výpovědích. Jen zřídka je tento argument podán takto bez obalu, podobný argument však stojí v základu jak pozitivistické, tak wittgensteinovské zášti vůči mentálnímu.<sup>172</sup> Představu filosofického bádání jakožto úsilí o „jednotu vědy“ však ničí Quinova kritika „významu“ – a totéž platí pro tento epistemologický argument po Sellarsově výkladu „danosti“. Introspekce je podle Sellarsova vysvětlení bezprostředního poznání naučená dovednost a podezření, že lidé budou vnímat v introspekci cokoli, o čem jim výzkumný pracovník řekne, že by to měli být schopni vnímat, je do značné míry oprávněné. Jak soudí Sellars, bezprostřední poznání mentálních událostí totiž není příznakem odlišného ontologického statusu a nekorigovatelnost v případě výpovědi z první osoby (stejně jako vše, co souvisí s epistemickým statusem) je věc spíše sociologická než metafyzická. Pokud se ovšem vzdáme zvláštní přízračnosti, která bývala pokládána za podmínku privilegovaného přístupu, navrátíme poukazům na introspekci metodologickou úctyhodnost. Dokážeme totiž nahlédnout, že vedeme-li člověka k introspektivnímu vnímání myšlenek, nostalgie, krevního tlaku nebo nestandardních alfa-rytmů, pak tím jednoduše používáme jako vědecký nástroj určitou souvislost v rámci organismu – patrně souvislost mezi jazykovým centrem a zbytkem nervového systému. Samotný fakt, že tento výcvik

<sup>172</sup> Viz například Malcolmovu „výrazovou teorii“ mentalistických záznamů z první osoby, která se zakládá na jedné pasáži z *Filosofických zkoumání*.

nutně vychází od toho, co je přístupné intersubjektivně, zaručuje, že se tu neděje nic nekalého. „Subjektivnost“ a „nevědeckost“ introspektivních výpovědí tudíž není filosoficky zajímavější než chyby spektrometrů. Pojmeme-li „subjektivní výpovědi“ tak, že jsou sice heuristicky výhodné, avšak nedávají nikomu právo, aby nepodloženým slovem vyvracel slibnou vědeckou hypotézu, můžeme odstranit nešťastné asociace mezi introspektivní psychologií a racionalistickým dovoláváním se jasných a rozlišených idejí či protestantským apelem na individuální svědomí.

Díky quinovským a sellarsovským argumentům, které jsem načrtl v předchozí kapitole, tak můžeme psychologii očistit od standardního podezření, jež projevují empirističtí a fyzikalističtí filosofové. V sedmé a osmé kapitole se zaměřím na obavy, které vycházejí odjinud: z potřeby chránit lidskou jedinečnost, svobodnou vůli a integritu *Geisteswissenschaften*. V této kapitole se držím otázky: mohou být aktuální nebo očekávané výsledky empirického psychologického výzkumu relevantní pro tradiční filosofickou problematiku *poznání*? Podle mého názoru bychom měli tyto „filosofické problémy“ spíše odstraňovat než řešit, takže lze očekávat negativní odpověď. Tato negativní odpověď však vyžaduje poměrně náročnou obranu, protože mnozí filosofové, na něž zapůsobily Quinovy a Sellarsovy argumenty proti privilegovaným reprezentacím, se přece jen snažili nahradit tradiční „fundacionalistickou“ epistemologii psychologickými nálezy, aby tak vytvořili obecnou teorii vnitřních reprezentací. Pokusím se ukázat, že tato „nová epistemologie“ není relevantní pro otázku zdůvodňování, a není tudíž relevantní ani ve vztahu ke kulturním potřebám, z nichž vzešla epistemologie v sedmáctém a osmáctém století. To je též důvodem, proč nemůže přispět k zachování představy filosofie jakožto oboru, jenž stojí mimo empirické zkoumání a vysvětluje význam empirických objevů pro zbytek kultury.

Za tímto účelem rozeberu dvě představy současné filosofie, které připisují psychologii větší filosofický význam, než si podle mého názoru zaslouhuje. První z nich je Quinova představa, podle

níž psychologie může zkoumat „vztahy mezi teorií a evidencí“, které bývaly tématem epistemologie. V následujícím oddílu se pokusím ukázat, že zmíněné vztahy nelze vyjádřit psychologickými termíny. Podle druhé představy dává analogie mezi stavy počítačových programů a psychologickými stavy lidí nebo mezi „hardwarovými“ stavy počítačů a neurofyziologickými stavy těla nový a pozoruhodný smysl názoru, že naše poznání spočívá ve „vnitřní reprezentaci“ světa. Nejpodrobněji tuto tezi rozpracoval Fodor. Ve třetím a čtvrtém oddílu se pokusím ukázat, že směšuje „reprezentaci“, u níž lze hovořit o správnosti či nesprávnosti, a „reprezentaci“, u níž to možné není. Právě toto rozlišení vymezuje domény epistemologie a psychologie.

## 2. Nepřirozenost epistemologie

V článku nazvaném *Naturalizace epistemologie* Quine shrnuje obtíže, na něž naráží snaha poskytnout „základy vědě“. Nakonec hovoří o Wittgensteinově jízlivém postoji vůči tomuto podniku:

„Carnap a další logičtí pozitivisté z Vídeňského kroužku již předtím užívali termín ‚metafyzika‘ v pejorativním smyslu jako něco, co implikuje nesmyslnost; a další na řadě byl právě termín ‚epistemologie‘. Wittgenstein a jeho následovníci, především v Oxfordu, našli jediný zbývající filosofický postoj v terapii – v léčení filosofů z falešné představy, že epistemologické problémy skutečně existují.

Já se nicméně domnívám, že by bylo vhodnější říci spíše to, že epistemologický projekt stále trvá, i když má nyní nový háv a jeho status je jasnější. Epistemologie, nebo alespoň cosi jí velmi podobného, prostě nachází své místo jako kapitola psychologie, a tudíž jako součást přírodní vědy. Studuje přírodní jev, totiž fyzický lidský subjekt. Tomuto lidskému subjektu přísluší jistý experimentálně kontrolovaný vstup – například jisté vzorce ozáření s nejrůznějšími frekvencemi; postupem času tento subjekt vytvoří jako výstup popis trojrozměrného světa a jeho dějin. Vztah mezi skrovným vstupem a rozkošatělým výstupem je vztahem, který

chceme zkoumat z důvodů velmi podobných těm, které epistemologii motivovaly odjakživa – chceme totiž vědět, jak se evidence vztahuje k teorii a jakým způsobem naše teorie přírody zároveň jakoukoli dostupnou evidenci překračuje.“<sup>173</sup>

Uvažme nejprve Quinovu tezi, podle níž cílem epistemologie bylo vždy usilí o to „vědět, jak se evidence vztahuje k teorii a jakým způsobem naše teorie přírody zároveň jakoukoli dostupnou evidenci překračuje“. Většinu historiků idejí připadá pozoruhodné, že to, co dnes označujeme za „teorii poznání“, hrálo v myšlení autorů před epochou sedmnáctého století zanedbatelnou roli. Na základě Quinova výkladu epistemologie sotva pochopíme, proč tomu tak bylo. Někdo by mohl tvrdit, že v Galileově a Descartově době byla velmi naléhavá potřeba zvolit si mezi radikálně odlišnými teoriemi planet a balistických střel: v důsledku toho si západní mysl musela klást otázku, jakým způsobem „teorie přírody překračuje veškerou dostupnou evidenci“. Ale takové tvrzení stojí na chatrných nohou. Ve starověku i středověku existovalo mnoho konkurenčních teorií nebes, hledali bychom však značně dlouho, než bychom u Platóna a Aristotela našli něco takového jako „epistemologii“, má-li epistemologie sledovat mezery mezi teorií a evidencí a srovnávat způsoby, jak lze tyto mezery překlenout. Můžeme vyzdvihnout některé pasáže z *Theaitéta* a ze spisu *O duši*, jak to s oblibou dělávali novokantovští historikové filosofie Zellerova typu. Nic dalšího nám však čtvrté století před naším letopočtem nenabízí a nic v tomto duchu nenajdeme ve *Druhých analytikách*, ve kterých Aristotelés, jenž dobře věděl o sporu mezi soupeřícími vědeckými teoriemi a konkuroval těm nejlepším z nich, rozebírá status a metodologii vědy. Jestliže karteziánismus v sedmnáctém století překvapil svět, nebylo to tím, že by nabízel nový pohled na dlouho diskutované otázky týkající se vztahu mezi teorií a evidencí. Bylo to spíše proto, že se začaly brát vážně otázky,

<sup>173</sup> W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 82n. [citováno podle W. V. O. Quine, *Naturalizace epistemologie*, s. 130n.].

na něž byli, jak s jistou nevolí poznamenává Gilson, scholastici příliš inteligentní, než aby je kladli.<sup>174</sup>

Máme-li pochopit, proč sedmnácté století zaujal vztah mezi teorií a evidencí, musíme se ptát, proč Descartovy fantazie uchvátily evropskou představivost. Jak píše Quine: „Epistemologové snili o první filosofii, která je pevnější než věda a která slouží ke zdůvodnění našeho poznání vnějšího světa.“<sup>175</sup> Proč ale najednou všichni začali snít tentýž sen? Proč se z teorie poznání stalo něco jiného než nezáživné akademické cvičení v odpovědích na Sexta Empirika? Sen o první filosofii, jež je pevnější než věda, je stejně starý jako *Ústava* a lze souhlasit s autory, jako je Dewey a Freud, že v pozadí platonismu i náboženství jsou stejné primordiální potřeby. To však nevysvětluje, proč si někdo začne myslet, že první filosofie spočívá ze všeho možného právě v epistemologii.

Tato interpretace Quina může působit poněkud násilně. Chceme-li ovšem pochopit novověkou filosofii, musíme se podle mého názoru rozejít s tradicí radikálněji, než je k tomu ochoten Quine, respektive než odpovídá jeho cílům. Quinovo žoviální „neničme epistemologii, udělejme z ní psychologii“ je naprosto logické, chceme-li ukázat, co si můžeme z empirismu ponechat, jakmile jsme se zbavili dogmat. Ovšem pokud chceme pochopit, proč někomu stojí za to být empirikem, nebo dokonce proč mu to připadá přitažlivé či morálně závazné, musíme od celého tématu trochu poodstoupit a položit otázky, které může Quine bez problémů přehlížet. Kvůli zaujetí tohoto odstupu se nyní zaměřím na některá Quinova prohlášení vztahující se k psychologii. Pokusím se ukázat, že psychologické objevy, o nichž hovoří,

<sup>174</sup> „Z hlediska středověké filosofie je Descartes indisciplinatus: zakládá si na tom, že ve všech oborech, byť by to bylo jakkoli nepatřičné, musíme mít stejnou jistotu. Stručně řečeno, Descartes už neuznává nic mezi pravdivým a nepravdivým; jeho filosofie je radikální eliminací pojmu ‚pravděpodobnosti‘.“ (É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, s. 235).

<sup>175</sup> W. V. O. Quine, Grades of Theoreticity. In: *Experience and Theory*, s. 2.

v podstatě nesouvisí s problémem zakládání vědy ani s otázkou vztahu mezi teorií a evidencí.

Domnívám se, že souvislost mezi empirickou psychologií vnímání a empiristickou epistemologií je do velké míry důsledkem toho, že se takové pojmy, jako je „evidence“, „informace“ a „svědectví“, používají příliš volně. Díky tomuto uvolněnému úzu může Quine říkat takové věci jako: „Nezpracovaná informace o světě vstupuje do těla [...] v nervových zakončeních“<sup>176</sup> a „nejvhodnější bude pokládat za vstupní data našeho kognitivního mechanismu stimulace smyslových receptorů“.<sup>177</sup> Položme si otázku: Mohla by psychologie odhalit, že informace se nezačíná zpracovávat na sítnici (prvních nervových buňkách, na něž působí paprsky světla)? Mohla by odhalit, že ve skutečnosti k tomu dochází v čočce nebo právě v tom bodě, kde optický nerv vchází do zrakového centra? Mohla by odhalit, že vše až po zrakové centrum není informací, ale prostě jen elektřinou? Pravděpodobně nikoli, protože si lze jen těžko představit experimentální kritérium „informace“ či „zpracování“. Quinova vyjádření ovšem vzbuzují dojem, jako by taková kritéria mohla existovat. Podle něj se epistemologie neustále zmítala mezi dvěma kritérii „datovosti“: mezi „kauzální blízkostí fyzickému podnětu“ a „ohniskem vědomí“. Avšak:

„Dilema mizí a napětí polevuje, jakmile přestaneme snít o první filosofii, která je pevnější než věda. Hledáme-li pouze kauzální mechanismus našeho poznávání vnějšího světa, nikoli zdůvodnění tohoto poznání pojmoslovím předcházejícím vědu, můžeme se koneckonců spokojit s teorií vidění v Berkeleyho stylu, založenou na barevných skvrnách v dvojrozměrném poli. [...] Člověka můžeme pojmut jako černou skříňku ve fyzickém světě, která podléhá zvenčí stanovitelným stimulačním silám ztělesňujícím vstupy a která chrlí svědectví o vnějším světě, jež představují

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>177</sup> W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 84 [citováno podle W. V. O. Quine, *Naturalizace epistemologie*, s. 132; překlad upraven].

výstupy a jež lze rovněž určit zvenčí. Můžeme ponechat otevřené, který z vnitřních procesů černé skříňky má nádech vědomí.<sup>178</sup>

Pokud však zapomeneme na zdůvodňování a budeme chtít poznat kauzální mechanismy, pak určitě nebudeme mluvit o barevných skvrnách v dvojdimenzionálním vizuálním poli. Rozlišení mezi tím, co je dáno, a tím, co je odvozeno, pro nás ztratí význam; na obhajobu prve zmíněného pak nebudeme potřebovat představu „vizuálního pole“. Můžeme hovořit o skvrnách na dvojrozměrné sítnici, na niž dopadlo světlo, nebo o impulzech v optickém nervu – ovšem půjde tu o to, že jsme si zvolili černou skříňku, nikoli o odhalování prubířského kamene zkoumání. Quine odstraňuje dilema pouze tím, že mění motiv zkoumání. Kdyby nás zajímal toliko kauzální mechanismus, nikdy bychom si nelámali hlavu vědomím. Epistemology snící sen, který Quine popisuje, však nezajímal pouze kauzální mechanismus. Chtěli například zlomyslně rozlišovat mezi Galileem a profesory, kteří se odmítali podívat jeho teleskopem.

Pokud skutečně neexistují experimentální kritéria toho, kde vznikají skutečná data, pak Quinova myšlenka, že bychom se měli vzdát představy „smyslových dat“ a hovořit – z kauzálního hlediska – o nervových zakončeních a – z epistemologického hlediska – o pozorovacích větách,<sup>179</sup> neřeší dilema, které zamořilo epistemologii. Epistemologie tak naopak upadá. Máme-li totiž psychofyziologii, která si bere na starost kauzální mechanismy, a sociologii s historií vědy, které zkoumají, kdy se při konstrukci nebo destrukci teorií uplatňují nebo přehlíží pozorovací věty, pak epistemologie nemá co na práci. Mohli bychom si myslet, že Quinovi bude tento závěr vyhovovat, ale on se mu ve skutečnosti brání. Nejjasněji se to projevuje tehdy, když autorům jako Polanyi, Kuhn a Hanson vytýká, že se chtějí pojmu pozorování zcela vzdát.<sup>180</sup> Podle Quina je to dobrý pojem a chce jej

<sup>178</sup> W. V. O. Quine, *Grades of Theoreticity*, s. 2n.

<sup>179</sup> Tamtéž, s. 3.

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 5; srv. *Epistemology Naturalized*, s. 87 [český překl.: W. V. O. Quine, *Naturalizace epistemologie*, s. 134n.].

zrekonstruovat na základě intersubjektivit. „Pozorovací větu“ definuje jako „takovou větu, o jejíž pravdivosti budou všichni mluvčí určitého jazyka rozhodovat stejně, a to za podmínky, že budou vystaveni stejnému podráždění. Negativně řečeno, pozorovací věta je taková věta, která není citlivá na rozdíly v minulé zkušenosti v rámci určité jazykové komunity.“<sup>181</sup> Quine si myslí, že pokud vyloučíme slepé, duševně choré a několik málo dalších „odchylek“,<sup>182</sup> můžeme říci, které věty „závisí na přítomném smyslovém podráždění a nezávisí na žádných paměťových informacích kromě těch, na nichž závisí porozumění těmto větám“.<sup>183</sup> Jde tu o definici „přítomného smyslového podráždění“ na základě nespornosti určitých vět. Quine má za to, že tím zachováme sílu empiristického náhledu a zároveň opustíme představy o významu, jež jsou spjaty s „ideou, ideje“.

Tato cesta je podle mého mínění správná, chceme-li zachovat to, co bylo na empirismu pravdivé; pak totiž celkem jasně vidíme, že jestli něco „nahrazuje“ epistemologii, je to historie a sociologie vědy, rozhodně ne psychologie. Quinova pohnutka je ovšem jiná. Uvažme další pasáž hovořící o „datech“:

„A otázku, co je pozorování, nyní můžeme vyřešit odkazem na stimulace smyslových receptorů – ať už vědomí ve výsledném obrazu případně jakékoli místo. [...]

Za starých antipsychologických časů byla otázka epistemologické priority sporná. Co má epistemologickou přednost před čím? Jsou Gestalty prvotnější než smyslové atomy [...]? Nyní, když se můžeme obrátit k fyzické stimulaci, se celý problém rozplyne: *A* je z hlediska epistemologie primárnější než *B*, pokud je *A* kauzálně blíže ke smyslovým receptorům než *B*. V určitém ohledu bude vlastně lepší nechat zmínky o epistemologické prioritě stranou a mluvit rovnou o kauzální blízkosti k smyslovým receptorům.“<sup>184</sup>

<sup>181</sup> W. V. O. Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 86n. [český překl. s. 134].

<sup>182</sup> Tamtéž, s. 88, pozn. [český překl. s. 135].

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 86 [český překl. s. 133; překlad upraven].

<sup>184</sup> Tamtéž, s. 84n. [český překl. s. 132; překlad upraven].

Je ovšem zvláštní definovat „pozorovací větu“ na základě pojmu *consensus gentium*. Jsme přece schopni odlišit pozorování od teorie, aniž bychom věděli něco o tom (nebo se o to vůbec starali), které části našeho těla jsou smyslovými receptory, natož o tom, jak hluboko v nervech začíná „zpracovávání“. Nepotřebujeme žádný psychofyziologický výklad kauzálních mechanismů, abychom určili, co je intersubjektivně přijatelné; prostě to děláme v běžném rozhovoru. Psychologie nám tedy o kauzální blízkosti patrně neřekne nic zajímavého, co by měli znát ti, kteří chtějí pokračovat v „epistemologii v psychologickém střihu“. Abych to vyjádřil jinak, jakmile určujeme pozorovací věty konverzačně, nikoli neurologicky, pak je další zkoumání toho, „jak se evidence vztahuje k teorii“, podle všeho věcí Polanyiho, Kuhna a Hansona. Čím by totiž mohla psychologie přispět k jejich výkladům o tom, jak vědci vytvářejí a opouštějí své teorie? Quine k tomu říká:

„... někteří ikonoklastičtí filosofové vědy začínají zpochybňovat pozorování právě teď, když přestává být problémem. Domnívám se, že jde o opožděnou reakci vůči někdejší pochybné koncepci dat. Když jsme se nyní zbavili starého snu o první filosofii, měli bychom se spíše radovat z toho, že disponujeme neproblematičtými pojmy. Jedním z nich je nervový vstup, dalším je právě definovaná pozorovací věta.“<sup>185</sup>

Avšak tyto pojmy, nakolik jsou neproblematické, nejsou nové. Nervový vstup pojatý jako elektřina není nový pojem; chápán jako „informace“ je pojmem problematickým. Pojem „pozorovací věta“, jak jej definoval Quine, je stejně starý jako první právník, který se zeptal svědka: „Ale co jste opravdu viděl?“ Máme-li nad něčím jásat, pak nad tím, že už si neklademe určité otázky, nikoli nad tím, že máme na práci něco nového nebo že jsme získali nové pojmy, v nichž můžeme myslet. Quine tvrdil, že nás vědomí přestane trápit, přestaneme-li usilovat o racionální rekonstrukci. Sám ji však patrně vrací zpátky do hry tím, že

<sup>185</sup> W. V. O. Quine, *Grades of Theoreticity*, s. 4n.

vsvětluje pozorovatelnost intersubjektivitou. Měl by buď uznat Polanyiho, Kuhново a Hansonovo tvrzení, že „pozorování“ je zkrátka věcí toho, na čem se v dané chvíli dokážeme shodnout, nebo by měl ukázat, jak mohou psychologické objevy vytežit z tohoto pojmu něco víc. Pokud toho nejsou schopny, pak je definice „závislosti na přítomné smyslové stimulaci“ prostřednictvím intersubjektivní tolíko projevem staré epistemologické úcty, která je psychologii k ničemu.

Ve svém rozboru chápou Quinovy výroky s dotěrnou doslovností. Quinovi pravděpodobně nezáleží na osudu slova „epistemologie“. Záleží mu spíše na jeho deweyovské tezi, že věda a filosofie jsou v kontinuální souvislosti: nelze si myslet, že mají různé metody či témata. Quine se staví proti uvolněným oxfordským řečem o „filosofii jakožto analýze pojmu“, které spojuje s Wittgensteinem a s „terapeutickým pozitivismem“. Podle mého názoru bychom měli zdůraznit spíše to, co mají Dewey a Wittgenstein společné: myšlenku, že moderní filosofové smíchali přirozenou snahu o porozumění s nepřirozeným úsilím o jistotu. Podle tohoto pojetí jsou stejně pomýlené jak naděje, tak obavy filosofů, které v nich psychologie v různých dobách vzbuzovala.<sup>186</sup> Pokud spolu s Wisdomem a Bouwsmou řekneme, že „epistemologie“ je snůškou obsesivních starostí o jistotu, již je třeba rozptýlit terapií, či pokud řekneme s Quinem, že epistemologické touhy máme uspokojit psychologickými výsledky,

<sup>186</sup> Pokud jde o „zmatenost a prázdnotu psychologie“, viz L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 232: „Existence experimentálních metod vede k víře, že máme prostředek, jak se zbavit problémů, které nás znepokojují; i když problém a metoda se navzájem míjejí, aniž se vůbec setkají“ [citováno podle L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, s. 294]. Viz též Deweyho varování v souvislosti s hnutím, z něhož nakonec vzešla Quinem obdivovaná „behavioristická psychologie“: „Dnešní dualismus periferních a centrálních struktur a funkcí je reprízou staršího dualismu smyslového vjemu a ideje; v dnešním dualismu stimulu a reakce se zřetelně ozývá starší dualismus duše a těla...“; „... smyslový vjem jakožto stimul není něčím, co by mělo konkrétní psychickou existenci. Je to prostě funkce, jejíž hodnota se bude měnit podle toho, co přesně se má vykonat“ (*The Reflex Arc Concept in Psychology*. In: *The Early Works of John Dewey*. Sv. 5. Carbondale 1972, s. 96 a 107).

pak lze obě tvrzení pochopit jako dva způsoby vyjádření teze: buď psychologie, nebo nic.

Kdybychom v této knize neřešili otázku, proč v naší kultuře existuje takový fenomén, jako je „filosofie“, pak bychom se mohli spokojit s dosud řečeným. Z hlediska této historické otázky je ovšem rozdíl mezi psychologii a ničím podstatný. Dewey zdůraznil náboženské a společenské motivy skryté za nikoliv „vědeckými“ aspekty filosofie a svůj důraz na kontinuitu mezi filosofií a vědou přitom spojil s polemickým rozlišením mezi tím, čím filosofie byla, a tím, čím by se měla stát. Quine si nepohrává s myšlenkou vývojového nezdaru a rozšafně vnímá sám sebe i Locka jako badatele, který zkoumá „vztah mezi teorií a evidencí“. Locka údajně zavedla jeho špatná teorie významu, nás moderní autory však může vést kupředu (směrem k psychologii) teorie dobrá. Tato žoviálnost však zakrývá právě to, co je podstatné pro historické porozumění: Locke byl znepokojen skeptickou myšlenkou, že by náš subjektivní způsob vnímání mohl zakrývat realitu, zatímco Quina skepticismus vůbec nevzrušuje.

O tom, nakolik jsou Quinovi vzdáleny problémy skepticismu, svědčí jeho asimilace prvků zkušenosti s prvky poznání a prvků výkladu s prvky zdůvodnění. Psychologie tím, že odhaluje prvky zkušenosti, vysvětluje poznání. Epistemologie tím, že (údajně) odhaluje elementární prvky poznání, zdůvodňuje neelementární poznání. Nikdo by se nesnažil „lidské poznání“ (na rozdíl od určité partikulární teorie či výpovědi) zdůvodňovat, kdyby ho neznepokojoval skepticismus. Nikdo by nesbližoval epistemologii s psychologii, kdyby byl skepticismem znepokojen alespoň natolik, aby mu „zakládání lidského poznání“ nepřipadalo jako žert. Ačkoli tedy můžeme s Quinem ze srdce souhlasit, že pokud nás ještě čekají nějaké objevy týkající se lidského poznání, pravděpodobně je poskytne psychologie, můžeme také sympatizovat s tezí, již Quine připisuje Wittgensteinovi: v případě epistemologie musíme udělat především to, že „filosofy zbavíme falešné představy epistemologických problémů“. Taková terapie neodděluje filosofii od vědy: filosofie je podle ní prostě zdravý

rozum nebo věda využitá k tomu, „že se za určitým účelem vzpomínky snášejí dohromady“.<sup>187</sup>

### 3. Psychologické stavy jako prostředky vysvětlení

Kdyby nám měla psychologická teorie něco říci o vztahu mezi teorií a evidencí, pak by to musela být přinejmenším taková teorie, jež by „zevnitř“ reprodukovala obvyklá „veřejná“ zdůvodňování tvrzení prostřednictvím okolností a jiných tvrzení. Jinak řečeno, potřebovali bychom mentální entity, které by se k veřejným výpovědím a k sobě navzájem vztahovaly stejně jako premisy a závěry v řeči, jako svědectví svědků k obviněním u soudu atd. Kdykoli však někdo předloží psychologickou teorii odpovídající této potřebě, vzedmou se obvinění z „nekonečného regresu“. Tak například Malcolm píše:

„Řekneme-li o někom, že poznává to, co stojí před ním, jako psa, protože vidí, že toto stvoření ‚odpovídá‘ jeho ideji psa, musíme se ptát: Jak ví, že je to příklad odpovídání? Čím je veden jeho soud? Nepotřebuje snad ideu druhého řádu, která mu ukáže, jak to vypadá, když něco ideji odpovídá? Jinak řečeno, nebude potřebovat model *odpovídání*? [...] Spustili jsme nekonečný regres a nic jsme nevysvětlili.“<sup>188</sup>

Problém, na nějž upozornil Ryle, spočívá v tom, že nebudeme-li za dostatečné zdůvodnění toho, že člověk poznává psa, považovat jeho „vidím to“, nenajdeme už nic jiného. Nakolik totiž mentalistický výklad podává pouze kauzální vysvětlení rozpoznání

<sup>187</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 50 [citováno podle L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, s. 67].

<sup>188</sup> N. Malcolm, *Myth of Cognitive Processes*, s. 391. Srv. G. Ryle, *The Concept of Mind*, kap. 7, a L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 213–215 [český překl. s. 271n.]. Viz též J. Passmore, *Philosophical Reasoning*. London 1961, kap. 2 („The Infinite Regress Argument“), kde se rozebírá to, jak Ryle pracuje s tímto argumentem. Wittgensteinovo a Peirceovo antikarteziánské využití tohoto argumentu srovnávám v článku *Pragmatism, Categories, and Language*. *Philosophical Review* 49, 1961, s. 197–223.

pohledem, patrně nezodpovídá otázku: „Jak to víš?“ Neříká nám nic o tom, jakou má člověk *evidenci* pro svůj názor, nýbrž pouze to, jak k němu dospěl. Na druhou stranu, nakolik zdůvodňuje původní veřejné poznávací tvrzení, zavdává příčinu k tomu, abychom požadovali další zdůvodnění.

Fodor kritizuje Rylovu tezi, podle níž nic „paramechanického“ nemůže zlepšit naše chápání perceptuálního poznávání, a poznamenává, že „přitažlivá jednoduchost Rylova stanoviska je vykoupena tím, že obchází právě ty otázky, na něž se teorie vnímání a učení tradičně snažily najít odpověď“.<sup>189</sup> Fodor pokračuje tím, že nějaké „prosté vyprávění o osvojených asociacích“ nemůže tyto otázky zodpovědět:

„Pokud mají různé verze *Lillibulera*<sup>190</sup> společné cosi abstraktního, musí být patrně stejně abstraktní i systém očekávání, podle kterého člověk tuto píseň poslouchá.

[...] Relevantní očekávání musejí být komplikovaná a abstraktní, protože perceptuální identita kupodivu nezávisí na fyzikální uniformitě stimulů. Právě kvůli vysvětlení této perceptuální ‚konstantnosti‘ psychologové a epistemologové tradičně postulovali nevědomé úsudky a paramechanické přenosy – proto se zdá na místě poznamenat, že Rylův přístup přechází všechny otázky vzbuzované konstantností.“<sup>191</sup>

Lze souhlasit s Fodorem, že *existují-li* „otázky vzbuzované konstantností“, pak je Ryle přešel. Ryle by však mohl odpovědět, že právě koncepce „komplikovaných a abstraktních očekávání“ (tj. souboru nevědomých úsudků předpokládajících určitá pravidla nebo abstraktní paradigmatata) vyvolává zdání existence takových otázek. Patrně pouze představa malého človíčka v myslí, který aplikuje pravidla tvořená neverbálními, přesto však „abstraktními“ pojmy, nás vede k otázce: „Jak to probíhá?“ Ryle

<sup>189</sup> J. Fodor, *Could There Be a Theory of Perception?*, s. 375.

<sup>190</sup> [Píseň zesměšňující irské katolíky.]

<sup>191</sup> J. Fodor, *Could There Be a Theory of Perception?*, s. 377n.

by mohl říci, že kdyby nás tato představa neovládala, odpověděli bychom asi takto: „Je to možné jedině díky tomu, že máme složitý nervový systém – nějací fyziologové nám bezpochyby jednou sdělí, jak to funguje.“ Jinak řečeno, kdyby nás již neovládala karteziánská obraznost, představa nefyziologických „modelů“ by se vůbec neobjevila.

Tuto odpověď lze formulovat přesněji. Předpokládejme, že přitakáme Fodorovu tvrzení, že poznání podobnosti mezi potenciálně nekonečnými rozdíly je poznáním něčeho „abstraktního“, například lillibulernosti. Co pak znamená, že „stejně abstraktní [musí být] i systém očekávání, podle kterého člověk tuto píseň poslouchá“? Jde patrně o to, že musí být schopen rozpoznat podobnost mezi potenciálně nekonečnými rozdíly. Pak ale nemůžeme pracovat s pojmem „*neabstraktního* systému“, protože *každý* systém musí dokázat totéž. Možné kvalitativní variace ingrediencí čokoládového koláčku jsou taktéž potenciálně nekonečné. Máme-li tedy vůbec hovořit o „komplikovaných souborech očekávání“ (nebo o „programech“ či „systémech pravidel“), budeme vždy mluvit o něčem „abstraktním“ – vlastně právě tak abstraktním, jako je abstraktní vlastnost, jejíž poznání chceme vysvětlit (případně jako úkol, jehož vykonání si přejeme vysvětlit). Tím ovšem vzniká dilema: musíme buď postulovat nový soubor očekávání či pravidel kvůli osvojení si těchto souborů očekávání či pravidel, nebo předpokládat, že si je neosvojujeme. V prvním případě skutečně vyvstane Malcolmův nekonečný regres z Fodorova principu, podle kterého kvůli rozpoznání toho, co je abstraktní, potřebujeme něco abstraktního – to, co platí o rozpoznávání, by mělo platit i pro osvojování. Ve druhém případě se patrně vracíme zpět k Rylovi. Tvrdíme-li, že lidé jsou schopni rozpoznávat podobnost mezi nekonečnými rozdíly, aniž by si tuto schopnost osvojili, pak tím sotva vysvětlujeme „otázky vzbuzované konstantností“.

Ryle tedy může uzavřít tím, že zmiňované otázky jsou buď „konceptuální“, týkají se postačujících podmínek normální aplikace pojmů jako „rozpoznat“, nebo jsou to otázky související s fyziologickým mechanismem. Druhý typ otázek nevzbuzuje



problém regresu. Nikdo si totiž nemyslí, že kvůli „konstantnosti“ musíme postulovat „abstraktní“ mechanismy ve fotoelektrických buňkách nebo u ladiček. Existuje však nějaký rozdíl mezi středním c a lillibulerností kromě toho, že první nazýváme „konkrétní akustickou kvalitou“, zatímco druhé „abstraktní podobnosti“? Mohli bychom určit tisíc akcidentálních rysů (zabarvení tónu, hlasitost, přítomnost světla, barvu nástroje vydávajícího zvuk), které ladička ignoruje, stejně jako je ignoruje ten, kdo rozpoznává *Lillibulero*. Rozlišení abstraktního a konkrétního je podobně jako rozlišení složitého a jednoduchého relativní vůči příslušné databázi. Zdá se tedy, že říkáme-li, že psychologické vysvětlení vyžaduje abstraktní entity, pak tím jednoduše tvrdíme, že vysvětlení toho, co dokážou savci, vyžaduje poukaz na odlišné – *kategoriálně* odlišné – věci, než když vysvětlujeme to, čeho jsou schopny améby, ladičky, atomy cesia či hvězdy. Ale jak to víme? A co zde znamená ono „kategoriálně“? I v tomto případě by Ryle mohl říci, že kdybychom již neměli karteziánskou koncepci (vnitřního oka sledujícího pravidla vylepená na zdi mentální arény), nevěděli bychom, co si s touto tezí počít.

Tolik k síle argumentu nekonečného regresu. Nyní se podívejme na to, jak tomuto argumentu čelí autoři jako Dodwell, podle něhož nejsou nefyziologické modely a priori ani dobré, ani špatné, nýbrž musejí se ospravedlnit svými plody. Na Dodwella zapůsobila analogie mezi mozkiem a počítačem: „Psychologické představy o kognitivních procesech jsou dnes nejsilněji ovlivňovány pojmy z oblasti programování počítačů.“<sup>192</sup> Připouští ovšem, že:

„Někdo by mohl tvrdit, že analogie s počítačem je triviální, protože program toliko kodifikuje soubor operací, které se podobají kognitivním operacím, avšak *nevysvětluje* myšlení o nic víc, než když na papír napíšeme soubor pravidel pro řešení aritmetických problémů. [...] Tvrzení, že počítačový program může ‚vysvětlit‘ myšlení, má tudíž stejnou platnost jako tvrzení, že soubor

<sup>192</sup> P. C. Dodwell, *Is a Theory of Conceptual Development Necessary?*, s. 370.

logických formulí ‚vysvětluje‘ zákony správného deduktivního argumentu.“<sup>193</sup>

Dodwell odpovídá tím, že analogie s počítačem je účinná pouze tehdy, pokud rozlišujeme různé úrovně:

„... to, co v počítači probíhá při řešení problémů, lze vysvětlovat na různých úrovních. [...] *Implementaci* programu nutno vysvětlovat počítačovým hardwarem, stejně jako implementaci myšlení patrně musíme v jistém smyslu vykládat procesy, které probíhají v centrálním nervovém systému. Podprogramy, jež provádějí jednotlivé výpočty, lze vysvětlit poukazem na ‚jazyk počítače‘ a na algoritmy, které postupují krok za krokem a jejichž prostřednictvím se hledá řešení. [...] Samotný princip podprogramové operace nelze pochopit a vysvětlit pouze hardwarem, stejně jako nelze pochopit smysl násobilky zkoumáním mozku. Stejně tak platí, že pochopením funkce podprogramů nevysvětlíme princip řešení problémů ve smyslu sekvence jednotlivých kroků. [...] Za tímto účelem se musíme podívat na výkonný proces, který ve stroji ztělesňuje celkovou organizaci a cíl programu a v lidské bytosti pak méně srozumitelnou ‚zaměřenost na cíl‘.“<sup>194</sup>

Důležitost těchto úrovní dokládá například fakt, že díky experimentu můžeme mít důvod k tvrzení, že vizuální vzorce rozpoznáváme procesem krytý dvou šablon, nikoli procesem extrahování určitých rysů.<sup>195</sup> Taková teze není ani „konceptuální“ poznámkou (o „výkonném procesu“), ani poznámkou „fyziologickou“ (týkající se „hardwaru“), ale přesto může mít skutečnou explanační sílu. Zdá se, že pojem „podprogramu“ nám dává to, co psychologie potřebuje: vysvětlení toho, nač může být dobrá střední oblast mezi obyčejným lidským rozumem a fyziologií.

Jak nám však tento pojem pomůže, pokud chceme uniknout argumentu nekonečného regresu? Malcolm a Ryle by patrně

<sup>193</sup> Tamtéž, s. 371n.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 372.

<sup>195</sup> Tamtéž, s. 379.

stáli na svém: samotné „šablony“ nebo abstraktní ideje extrahovaných rysů (podle toho, jaký model si zvolíme) vzbuzují stejné problémy jako „konstantnost“, kterou mají vysvětlovat. Dodwell může odpovědět, že tyto problémy jsou vyvolávány pouze tehdy, pokud je chápeme jako odpovědi na obecné otázky typu „Jak je možná abstrakce (rozpoznání, konstantnost)?“ Na takové otázky, mohl by tvrdit, neexistují žádné odpovědi – kromě nic neřešícího konstatování, že příroda pro tyto činnosti vytvořila vhodný hardware. Všechny Dodwellovy modely totiž nutně budou antropomorfní, protože předpokládají existenci malého mužíčka schopného souzení, jenž v mozku kontroluje šablony nebo odškrťává určité rysy. Schopnost abstrahovat či rozeznávat je v jeho případě stejně problematická jako v případě jeho hostitele a tato problematičnost se nikterak nezmenší, když řekneme, že jde spíše o malý strojek než o malého človíčka.<sup>196</sup> Antropomorfní modely zde nejsou zavádějící o nic víc než antropomorfní poznámka programátora, že „použijete-li polský zápis, počítač ten problém nepochopí; rozumí totiž jenom...“ Stěžovat si na to, že „šablony“ – podobně jako Lockovy „ideje“ –

<sup>196</sup> Někteří psychologové o tom pochybují. Podle Gregoryho, jenž souhlasí s Helmholtzovou koncepcí „nevědomého odvozování“ obsaženého ve vnímání, si „musíme ujasnit, že žádný ‚človíček‘, který by ‚uvnitř‘ prováděl argumentaci, neexistuje. Jinak bychom dospěli k neřešitelným filosofickým problémům. Ačkoli Helmholtzova slova o ‚nevědomém odvozování‘ a jeho popis smyslových vjemů jako ‚nevědomých závěrů‘ snad kdysi vzbuzovaly tuto nepřijatelnou představu u lidí, kteří neznali počítače, samotný Helmholtz neměl nic takového na mysli. Díky znalosti počítačů bychom dnes měli být před podobnou konfuzí uchráněni. Odvozování už totiž nevnímáme jako jedinečnou lidskou činnost, k níž nutně patří vědomí“ (*The Intelligent Eye*. New York 1970, s. 30). Tvrzení, že zmíněný „človíček“ způsobuje „neřešitelné filosofické problémy“, je podle mého mínění zavádějící: nevím totiž, proč by malinkaté počítače měly být méně „vědomé“ než človíkové. Zaujme-li vůči shlukům tranzistorů či neuronů Dennettův „intencionální postoj“, budeme o nich mluvit stejně, jako když mluvíme o vědomých bytostech; a pokud snad dodáme „... ale samozřejmě, že nejsou skutečně vědomé“, pak tím říkáme pouze to, že vůči nim nemáme žádné morální závazky. Nemáme jak zjistit, které z těchto shluků jsou, řečeno s Quinem, „cinknuté uvědoměním“, ani nelze žádným způsobem odhalit, že odvození mohou provádět i bytosti, jež nemají vědomí. Naše znalost počítačů k takovému objevu nevede. Vede pouze k tomu, že intencionální postoj zaujímáme častěji a s větší samozřejmostí.

zdvojují to, co mají vysvětlit, je totéž co tvrdit, že částice, jež tvoří Bohrov atom, zdvojují kulečnickové koule, jejichž chování pomáhají explikovat. Je-li vhodné postulovat existenci malých kulečnickových koulí uvnitř velkých, proč nepostulovat malé lidi uvnitř velkých (nebo malé krasy uvnitř velkých)? Každý takový model je, řečeno se Sellarsem, provázen „komentářem“, který vyjmenovává rysy modelované entity, od nichž se v modelu „abstrahovalo“.<sup>197</sup> Implicitní komentář všech antropomorfních psychologických modelů by patrně vypadal asi takto:

Dokud se pohybujeme na úrovni podprogramů, můžeme bez problémů v antropomorfním duchu hovořit o odvozování a dalších operacích, které člověk „nevědomě“ provádí, případně které provádějí (ani „vědomě“, ani „nevědomě“) mozková centra či jiné orgány, o nichž mluvíme tak, jako by samy byly lidmi. Kvůli tomu nemusíme mozkovým centrům připisovat rozum a charakter, stejně jako nás „smyslový dojem červeně“, který je společný smyslovým iluzím, nenutí předpokládat existenci něčeho „vnitřního“ a zároveň červeného. Jakmile však opustíme úroveň „podprogramu“ a dostaneme se na úroveň hardwaru, antropomorfismus již není na místě.

Abychom posoudili účinnost tohoto komentáře, předpokládejme, že optickým nervem prochází nějaké zvláštní nervové proudění tehdy a jen tehdy, když psychologická teorie předpovídá výskyt smyslového dojmu červeně (a že totéž platí ve všech ostatních případech vnímání). Pokud to víme, měli bychom jednoduše přeskočit „podprogramové“ vysvětlení a přejít rovnou k hardwaru. Pojem „smyslového dojmu“ pak už nehraje žádnou roli (neexistují-li jiné teoretické entity postulované psychologickou teorií, kvůli jejichž vysvětlení by byl tento pojem nezbytný). Kdyby se ukázalo, že je to tak prosté, analogie s „počítačem“ by nebyla zvlášť zajímavá – o nic zajímavější než v případě jednobuněčných živočichů, kdy je krok od chování

<sup>197</sup> Viz W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, „komentáře“ viz na s. 182 a ke smyslovým dojmům červeně viz s. 192nn.

k fyziologii příliš krátký, než aby byla na místě představa „úrovni“.

Jinak řečeno, kdyby byla fyziologie jednodušší a jasnější, nikdo by necítil potřebu psychologie. Tento závěr může působit podivně, obzvlášť ve světle Dodwellovy (výše citované) teze, že „samotný princip podprogramové operace nelze pochopit a vyložit pouze hardwarem, stejně jako nelze pochopit smysl násobilky zkoumáním mozku“.<sup>198</sup> Avšak toto tvrzení je silně zavádějící. Dochází tu ke konfuzi mezi evidentní tezí:

Kdybychom nevěděli, co je násobení, pohledem do mozku bychom to nezjistili,

a pochybnou tezí:

Kdybychom nevěděli, co je násobení, nemohli bychom říci, že někdo násobí, na základě sledování jeho mozku.

Druhá teze je pochybná, neboť prostě nevíme, zda určitým mentálním operacím odpovídají nebo neodpovídají zcela jednoduché neurofyziologické prvky. Je sice značně nepravděpodobné, že by takové neurofyziologické prvky existovaly, nemáme však důvod a priori předpokládat, že nám vhodné mikroskopické sondy do mozku nemohou ukázat něco, co by školený pozorovatel zaznamenal jako „Násobíš čtyřicet sedm krát dvacet pět“ (a měl by pokaždé pravdu). Obecněji řečeno: odpověď na otázku, co bychom měli vysvětlovat hardwarem a co programem, zcela závisí na tom, do jaké míry hardware odpovídá danému účelu a jak přehledně byl navržen. Účelnost a přehlednost je zjevně relativní vůči zvolenému slovníku a úrovni abstrakce – totéž

<sup>198</sup> Také podle Fodora je psychologické rozlišení mezi „funkcionální“ (respektive „programovou“) analýzou a „mechanickou“ (respektive „hardwarovou“) analýzou neredukovatelné a nejde v něm pouze o to, co je výhodnější. Viz jeho článek Explanations in Psychology. In: *Philosophy in America*. Ed. M. Black. Ithaca 1965, s. 177. S tímto názorem polemizují v článku Functionalism, Machines, and Incommensurability. *Journal of Philosophy* 69, 1972, s. 203–220.

pak ovšem platí i pro samotné rozlišení mezi hardwarem a softwarem.<sup>199</sup> Máme-li vhodný hardware a vhodné prvky, pak lze jistě „pochopit a vysvětlit princip podprogramu pouze zkoumáním hardwaru“. Rozhodně si je možné představit přístroje, jejichž účel zjistíme snáze, pokud je otevřeme a podíváme se do nich, než když si přečteme jejich program.

Mozek téměř určitě *není* přístrojem tohoto typu, takže jde čistě o princip – tento princip má ovšem filosofický význam. Umožňuje nám totiž nahlédnout, že rozdíl mezi fyziologií a fyziologií není rozdílem dvou tematických oblastí o nic víc než rozdíl mezi chemií a fyzikou. Mohlo by se ukázat, že chemické jevy, jako je vznik sloučenin, nijak nesouvisejí se submikroskopickou strukturou slučovaných prvků. Tyto jevy s ní ovšem souvisejí a odpověď na otázku, zda k vysvětlení reakce použít fyzikální nebo chemické pojmy, tudíž závisí na tom, co je pro nás výhodnější nebo kvůli pedagogickým ohledům vhodnější. Pokud se ukáže, že fyziologie stejně podstatně souvisí s násobením, jako elektrony souvisejí s explozemi, bude rozlišení mezi fyziologií a psychologií stejně pragmatickou záležitostí. Znovu tak dospíváme k paradoxnímu závěru uvedenému výše: kdyby byla fyziologie jasnější, psychologie by nikdy nevznikla. Ba dokonce můžeme své tvrzení zesílit do podoby teze: kdyby se tělu dalo porozumět snáze, nikdy by nikoho nenapadlo, že máme mysl.<sup>200</sup>

Nyní můžeme shrnout, jakým způsobem se zde řeší argument nekonečného regresu. Zásadní je to, že explanační entity postulované psychology vedou ke zdvojení problémů v explanandech pouze tehdy, pokud jsou tyto problémy beztak falešné – jako

<sup>199</sup> Pokud jde o tento druh relativity, viz W. Kalke, What is Wrong with Fodor and Putnam's Functionalism. *Noûs* 3, 1969, s. 83–94. Kritiku Kalkeho článku i mého vlastního obdobného textu (uvedeného v předchozí poznámce) podává B. J. Nelson, Functionalism and the Identity Theory. *Journal of Philosophy* 73, 1976, s. 379nn.

<sup>200</sup> Jak jsem snad doložil ve druhé kapitole, nechci tím říci, že bychom si neměli připisovat přesvědčení, touhu, schopnost vidět, odvozovat apod. Jenom bychom se neměli zatěžovat takovými pojmy, jako je „oddělitelný činný rozum“, karteziánská „nehmotná substance“ či lockovská idea. Naše pojetí mysli by se pak podobalo spíše Rylovu či Aristotelovu pojetí, nikoli karteziánské představě, s níž dnes obvykle pracujeme.

například problém toho, „jak je možné rozeznávání“. Filosofové typu Malcolma a Ryla uvykli špatným filosofickým odpovědím na falešné filosofické otázky: „Jak je možný pohyb? – Pohyb je uskutečňováním možného jakožto možného.“ „Proč se příroda řídí zákony? – Díky boží dobrotě a všemohoucnosti.“ Následkem toho mají tito filosofové sklon k domněnce, že podobné otázky se skrývají dokonce i v poměrně speciálních oblastech výzkumu. Ne že by se vždy mylili: psychologové se dodnes občas tváří, jako by jejich poslední „model“ řešil starověké filosofické problémy.<sup>201</sup> Pokud však takové modely, jaké má na mysli Dodwell – postulující pojem podprogramu, který nepoznáváme introspekci (jako „výkonný proces“) ani fyziologicky (jako „hardware“) –, nechápeme jako příspěvky k řešení karteziánských pseudoprobémů ani jako objevy týkající se nějaké nefyzické entity, pak argument nekonečného regresu nemá žádnou sílu. Ať už totiž objevíme hardwarové koreláty těchto podprogramů nebo nikoli, existenci těchto předmětů psychologického zkoumání dostatečně dokládá úspěšné předvídání a kontrola chování, jež jsou umožněny experimentálním odhalením oněch podprogramů.<sup>202</sup> Dodwell

<sup>201</sup> Viz například úvod Seymoura Paperta ke knize Warrena S. McCullocha *Embodiments of Mind*. Cambridge, Mass., 1965. Papert hovoří o důležitosti McCullochova díla. Tvrdí, že „nás již nemusí trápit dilema rozkolu [...] mezi psychologii založenou na mechanismu, která však nedokázala dospět ke komplexním vlastnostem myšlení, a filosofií, jež sice brala vlastnosti myšlení vážně, avšak žádný mechanismus ji neuspokojoval“ (s. xiv). „Principiálním pojmovým krokem“ přístupu, který má toto dilema vyřešit, je „zjištění, že množství fyzikálně různých situací včetně teleonomické regulace chování v mechanických, elektrických, ba dokonce společenských systémech nutno pochopit jako projevy jednoho základního fenoménu: návratu informace, aby vznikla uzavřená centrální smyčka“ (s. xvi). Papert předpokládá, že „vlastnosti myšlení“, které dělaly starosti filosofům, jsou tytéž jako vlastnosti související s účelností. Vyjasněním účelnosti však nevyjasníme ani rozlišení mezi zdůvodněním a kauzálním vysvětlením, ani rozlišení mezi vědomím a nevědomím – což jsou dva základní způsoby, jak odlišit epistemologii od psychologie. A bergsonistům, kteří si *skutečně* dělají starosti s účelností, by se nikterak neulevilo, kdyby začali rozjímat o automatických měničích desek.

<sup>202</sup> Je svůdné uvažovat o „intervenujících proměnných“, postulovaných psychology (přičemž „podprogramy“ se z nich skládají), jako o *pouhých* náhražkách dosud neobjevených neurologických procesů. Obvykle skutečně předpokládáme, že

nám připomíná, že v naplňování snahy o nemytický a „vědecký“ výklad našeho vlastního subjektu nikdy nebudeme takto úspěšní a tato teze může klidně zůstat posledním slovem v této věci.

Pokud tento přístup aplikujeme na Rylovo dilema osvojených a neosvojených schopností, můžeme bez problémů připustit, že každý model nutně předpokládá, že do nás příroda vložila určité neosvojené schopnosti mentálních operací vyššího řádu. Už od narození tu musí být alespoň několik malých človíčků, kteří provádějí podprogramy v různých mozkových centrech. Ale proč by ne? Opustíme-li představu, že empirická psychologie dokáže to, co nezvládli britští empiristé – ukázat, jak se z *tabula rasa* stává komplikované zařízení na zpracovávání informací tím, že jsou smyslové orgány ovlivňovány zvenčí –, pak nás nebude zarážet, že polovina podprogramů u dospělého člověka byla vštípena do mozku nemluvněte díky instrukcím od chromozomů. Navíc, budeme-li chtít pochopit přirozenost člověka či jeho mysli, pak nám nebude připadat důležité, které podprogramy do něj byly takto vloženy a které získal později.<sup>203</sup> A také už nebude působit podivně představa, že něco „abstrakt-

pokud neurofyziologie dospěje do určitého bodu, stane se prubiřským kame-nem volby mezi konkurenčními psychologickými „modely mysli“. Nesmíme však přehlížet, že i kdybychom nějak zjistili, že neurofyziologie nikdy žádoucí úroveň nedosáhne, psychologie se proto nestane méně důvěryhodnou, a to ani „metodologicky“, ani „metafyzicky“.

<sup>203</sup> Domněnku, že je zapotřebí zjistit, co je „vrozené“, prozrazují otázky typu: „Pochází veškeré poznání (dnešním termínem je informace) ze smyslových orgánů, nebo něčím přispívá sama mysl?“ (J. J. a E. J. Gibson, *Perceptual Learning: Differentiation or Enrichment?* *Psychological Review* 62, 1955, s. 32). Oba Gibsonové berou tuto kantovskou otázku zcela vážně a trvají na tom, že – *navzdory* Humovi a Helmholtzovi – perceptuální učení neznámá nevědomé vyvozování na základě paměťových stop, nýbrž prostě „zvýšenou vnímavost vůči proměnným stimulačního proudu“ (s. 40). Je ovšem prakticky nemožné, abychom na základě experimentu dokázali rozhodnout, zda platí tato koncepce, a nikoli například Gregoryho novohelmholtziánská interpretace standardních experimentů týkajících se perceptuálního učení. Srv. R. L. Gregory, *Eye and Brain*. New York – Toronto 1966, zvláště takové pasáže jako na s. 11: „Smysly nám nedávají obraz světa přímo; skýtají nám evidenci, díky níž prověřujeme hypotézy o tom, co stojí před námi.“ Viz Fodorův rozbor Gibsona, který cituji a ve vsí stručnosti analyzuji ve čtvrtém oddílu.

ního“ (například schopnost poznávat podobnost v rozdílném) je stejně vrozené jako tak „konkrétní“ schopnost, jakou je rozlišující reakce na vysoké c. Stačí si připomenout, že ona druhá schopnost je sama tak „abstraktní“, jak jen schopnosti mohou být, a o nic abstraktnější, než schopnosti být musejí. Rozlišení konkrétních a abstraktních schopností, s nímž tak nekriticky pracuje Fodor i Kant, je téhož typu jako rozlišení „neredukovatelně fyzického“ a „neredukovatelně psychického“. Nikdo nedokáže určit, kudy vést dělicí linii, odhlédneme-li od stávajících potřeb zkoumání. Karteziánská snaha stanovit tuto hranici jednou provždy však spolu s „empiristickými“ a „behavioristickými“ pokusy „redukovat“ jedno na druhé vytvořila dojem, že by se psychologický výzkum mohl dobrat podstaty některých hlubokých tajemství, nad nimiž žasli filosofové. Malcolmovo a Rylovo neopatrné používání argumentu nekonečného regresu je po mém soudu pochopitelnou reakcí na představu, že psychologie dokáže vyřešit problémy vyvolané filosofy.

Pokud spojíme to, k čemu jsme dospěli při zkoumání argumentu „nekonečného regresu“, s tím, k čemu jsme se dobrali nyní, můžeme říci, že koncepce psychologických stavů jakožto vnitřních reprezentací je sice neproblematická, ale zároveň dosti nezajímavá. Tvrdíme-li, že psychologické stavy jsou stavy postulované kvůli vysvětlování chování, stavy, které dosud nedokážeme ztotožnit se stavy fyziologickými, pak nejde o objevování skutečné přirozenosti mysli, ale pouze o opětovné zdůraznění faktu, že žádná „přirozenost“, kterou bychom měli poznat, neexistuje. Analogie mysli a počítače, s níž pracují Dodwell a Fodor, je lepší než Platónova analogie mezi mysli a holubníkem prostě proto, že se vyhýbá *epistemologicky* (nikoli metafyzicky) zavádějícímu obrazu introspekce jakožto sledování vlastního nitra. Tyto analogie skýtají poučení jakožto odpovědi na to, co trápilo filosofy; a těm dělala starosti na jedné straně jednotná věda a na straně druhé „subjektivita“. Pokud se shodneme na tom, že kdyby byl náš hardware průzračnější, mentalistické výklady by nikdy nevznikly, pak se rozlišení mezi myslí a tělem stane rozlišením pragmatickým, nikoli ontologickým. Díky

tomu se pak můžeme smířit s tím, že možná *nikdy* nezískáme neurofyziologický výklad toho, co se děje uvnitř nás, jenž by byl ve vztahu k psychologickým stavům stejně průzračný jako v případě technického výkladu o tom, jakým způsobem hardware „uskutečňuje“ počítačový program. Jakmile se z quinovských důvodů přestaneme domnívat, že o možnosti či nemožnosti těchto výkladů rozhoduje „filosofická analýza“, můžeme nahlédnout, že jednotu vědy ohrožují toliko přízraky, nikoli něco neznámého nebo neredukovatelného. Stejně jako nenarušuje lidské „fyzikalistické“ instinkty tvrzení, že Démokritovy atomy a Newtonova zářivá světla nejsou než geometrodynamické boule, nenarušuje je ani Putnamovo vyjádření, že na základě mikročástic nikdy nevyložíme, proč hranaté kostky nepasují do kulatých děr. Trvalá potřeba mentalistického slovníku patrně ohrožuje pouze filosofy, kteří si myslí, že k „mentálnímu“ nutně patří duchovnost (a o ty se postará Sellarsova úvaha o danosti mentálního). Podle Sellarse při introspekci nejde o to, že by se nefyzickému pozorovateli dávalo něco nefyzického. Sellars tak zažehňuje hrozící ztrátu „vědecké objektivity“. I v tomto případě spočívá zárodek metafyzických problémů v epistemologických obtížích, konkrétně v představě, že máme-li pochopit, jak je možné, že jsme si oprávněně jisti svou nostalgií, musíme postulovat ontologický rozdíl mezi nostalgií a neurony.

#### 4. Psychologické stavy jako reprezentace

Musíme si však dávat pozor na pokusy zavést novou bariéru mezi mentálním a fyzickým na základě toho, čím se liší abstraktní od konkrétního, reprezentace od nereprezentací, a nikoli prostřednictvím rozdílu mezi větší a menší jistotou. Máme-li nahlédnout, jak takové pokusy vypadají, podívejme se na Fodorovu rehabilitaci tradičních empiristických výkladů vnímání:

„Je jistě empirickou otázkou, zda jsou psychologické procesy procesy výpočetními. Ale pokud jde skutečně o procesy tohoto typu, pak při vnímání dochází k tomu, že popis prostředí, který

není formulován slovníkem fyzických proměnných, je nějakým způsobem vypočten na základě popisu, který takovým slovníkem formulován je.<sup>204</sup>

Fodor oprávněně tvrdí, že má-li existovat něco takového jako „psychologický problém vnímání“, musíme mít na mysli podobný model. Tento autor kritizuje Gibsonovu domněnku, že kdybychom „rozlíšili mezi stimuly *smyslových snímačů* (tj. fyzickými energiemi) a stimuly *orgánů vnímání* (tj. abstraktními invarianty)“, vyhnuli bychom se „problému detekce (domnělých) stimulačních invariantů“:

„... tím se celá věc trivializuje. Můžeme-li použít pojem stimulu k tomu, abychom rozlišili vstup na sítnici (světelná energie) od vstupu do optického systému (vzorce světelné energie vykazující jistou invariantnost, která je relevantní například pro vysvětlení perceptuálních konstantností), proč bychom nemohli mluvit také o stimulech *celého organismu* (tj. o pozorovatelných věcech)? Odpověď na otázku ‚Jak vnímáme láhve?‘ by pak zněla: ‚Nutnou a postačující podmínkou vnímání láhve je detekce stimulačního invariantu *láhev*.‘

[...] Po mém soudu se tím nedokládá zmatečnost psychologického problému vnímání; jde o to, že máme-li tento problém vůbec nastolit, musíme si zvolit slovník, jímž budeme vyjadřovat vstupy (a tuto volbu motivovat). Snažil jsem se dokázat, že slovník hodnot fyzických parametrů je vhodný za rozumného předpokladu, že smyslové snímače detekují hodnoty fyzických parametrů a že veškeré perceptuální poznání je zprostředkováno aktivitou smyslových snímačů.<sup>205</sup>

Fodor tu čelí otázce, kterou jsem formuloval při rozboru Quinovy snahy pojmut psychologii jako naturalizovanou epistemologii: Pokud se rozhodnutí o tom, co považujeme za data, zakládá

<sup>204</sup> J. Fodor, *The Language of Thought*. New York 1975, s. 47.

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 49, pozn.

na něčem hlubším než na konsenzu pozorovatelů, který lze vyjádřit běžným jazykem, jaké kritérium může psycholog použít k určení „vstupu do našeho kognitivního mechanismu“? Quine váhá, Fodor nám však rozhodně a rozumně říká, že pokud si jako vstup nezvolíme něco, co náš subjekt ani nemusí znát, trivializujeme pojem „zpracování kognitivním mechanismem“. Na mou dřívější rétorickou otázku „Mohla by psychologie odhalit, že vstup do kognitivního mechanismu není na sítnici, nýbrž na půli cesty optickým nervem?“ by Fodor pravděpodobně odpověděl: „Ano, závisí to na tom, který způsob rozdělení černých skříněk nejlépe rozčlení organismus na snímače a procesory, jejichž popisy vytvoří obecnou a plodnou teorii kognitivního zpracování.“

Povšimněme si, že tato odpověď odstraňuje veškerou vazbu mezi otázkou „Jak poznáváme láhve?“ a otázkou „Co je myslí dáno natolik nepochybně, že to může sloužit jako neomylné kritérium odvozování?“ Otázka „O čem můžeme být právem přesvědčeni bez vědomého odvozování?“, nebo přesněji řečeno otázka „Co můžeme zdůvodnit poznámkami typu ‚viděl jsem to tak jasně, jako teď vidím tebe‘ nebo ‚umím přece anglicky‘?“ totiž vůbec nesouvisí s otázkou „O které části organismu máme říci, že představuje styčnou plochu se světem?“, nebo přesněji „Jaký máme zvolit ‚slovník, jímž budeme vyjadřovat vstupy‘?“ Fodor je v této věci obdivuhodně explicitní:

„Ať už má pro určité účely rozlišení mezi stavy organismu a stavy jeho nervového systému jakýkoli význam, netřeba předpokládat, že má význam pro kognitivní psychologii.“<sup>206</sup>

„... stavy organismu, které postulujeme v teoriích poznání, nejsou totožné se stavy organismu například v teorii práva či v teorii morální zodpovědnosti. Ale co na tom? Podstatné je, že je považujeme za stavy organismu z určitého užitečného důvodu. Zde je

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 52.

považujeme za stavy organismu kvůli konstrukci psychologických teorií, které jsou pravdivé.<sup>207</sup>

Stačí jen dodat, že to, co platí pro morální či právní zodpovědnost, platí i pro zodpovědnost epistemickou: pro oprávněné přesvědčení organismu o tom či onom. Neexistuje souvislost mezi objevováním styčných ploch mezi organismem a světem na jedné straně a kritikou toho, jaké má organismus názory na svět, na straně druhé. Obecněji řečeno, nelze spojovat psychologii s epistemologií. Pokud jde o vnímání, empiristé právem tvrdili, že slovník smyslových orgánů je chudší ve srovnání se „slovníkem, jímž jsou formulovány hypotézy“ (které vyjadřuje buď zpracovávající jednotka, nebo samotný subjekt). A oprávněně také chválili Galilea za to, že věří raději svým očím než Aristotelovi – tento epistemologický soud však nijak zvlášť nesusvisí s jejich teorií vnímání.

Nyní lze nahlédnout, že Fodorův obraz mysli jakožto systému vnitřních reprezentací nemá nic společného s obrazem zrcadla přírody, který jsme podrobili kritice. Zásadní je to, že v případě Fodorova „jazyka myšlení“ nelze vznést skeptickou otázku: „Jak dobře reprezentují vnitřní představy subjektu skutečnost?“ Zejména zde nelze klást otázku, v jakém místě nebo jak dobře reprezentují výsledky spontánních teorií zdroj receptivní evidence; není tu proto možná skepse týkající se vztahu mezi jevem a skutečností. A nelze zde ani obecně hovořit o propasti mezi evidencí, již dodává receptivita, a teoriemi, které si vymýšlí spontaneita. Jinou propast překlenuje požadavek, aby slovník smyslového mechanismu pracoval s „termíny přírodních druhů určité (v ideálním případě kompletní) fyzikální vědy“.<sup>208</sup> Tento slovník bude „chudší“ než slovník „procesorů“ v tom smyslu, že tu bude panovat vztah mnohého a jednoho mezi soubory hodnot fyzikálních parametrů a termíny, s nimiž ve svých hypotézách procesory pracují. Tento vztah se tudíž podobá vztahu mezi vědou

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 53.

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 45.

a zdravým rozumem. Quinovská „nedostatečná určenost teorie evidencí“ je tak zabudována do tohoto modelu v tom ohledu, že mnohé způsoby vyjadřování ze strany zdravého rozumu lze sloučit s jediným pravdivým (v ideálním případě kompletním) popisem světa ze strany fyzikální vědy, přičemž mezi nimi mohou zprostředkovávat mnohé jazyky „procesorů“. Tím, že si osvojíme rysy „jazyka myšlení“, bychom mohli dospět k epistemologickým zjištěním pouze tehdy, kdyby mezi vědeckým slovníkem používaným smyslovými mechanismy a různými slovníky, které vědomě používá subjekt, existoval slovník užívaný procesory, jehož poznání by subjektu umožňovalo zjišťovat pravdu o věcech obecně. Jedině taková „psychologická realita“ by mohla zaujmout místo toho, „co je myslí dáno bez interpretace“, jakožto epistemologického kritéria zdůvodňování. Těžko však pochopit, proč by psychologická realita určitých barev, gramatik či morálních principů měla korespondovat s tím, jak tyto entity používáme při vysvětlování nebo posuzování reality nepsychologické. Takovou korespondenci bychom mohli očekávat pouze tehdy, kdybychom zpracovávající jednotky, které identifikuje psychologická teorie, chápali jako naši „lepší část“, jako nástupce rozumu coby přirozeného vládce nad zbytkem duše, případně jako naše pravé já. Fodora ani kognitivní psychologii nezajímá podobně honosné postavení vnitřního kódu; tento kód, stejně jako FORTRAN nebo binární reprezentace čísel, je *pouhým* kódem, nikoli prostředkem k rozlišování pravdivého a nepravdivého.

Abych tento rozbor spojil s předchozími kapitolami, připomeňme si tvrzení, podle kterého epistemologická tradice zaměnila kauzální vysvětlení získávání přesvědčení s jeho zdůvodňováním. Pokud jsou kauzální vysvětlení vyjádřena vnitřním kódem, pak předpoklad, že tento kód lze využít k odhalení toho, jakým způsobem nabýváme *pravdivá* přesvědčení, je totéž co domněnka, že „mentální procesy generující pravdu“ jsou v psychologické teorii jakýmsi přirozeným druhem. Fodor by však patrně souhlasil s tím, že k chápání těchto hodnotících pojmů jako přirozených druhů nemáme vůbec žádný důvod. Jak Fodor píše o kreativité:

„Procesy, které považujeme za kreativní, možná nejsou vzhledem k psychologickému vysvětlení přirozenými druhy, ovšem každá *instance* takového procesu může být instancí té či oné počítačnické aktivity řízené pravidly. [...] Kategorie *kreativní-fádni* možná prostě kříží taxonomii, s níž pracuje psychologie.

Chci zdůraznit především toto: samotný fakt, že kreativní mentální procesy jsou *mentálními* procesy, ještě nezaručuje, že je lze v jazyce psychologie vysvětlit při *jakémkoli* způsobu jejich popisu. Dobré myšlenky [...] mohou být druhy mentálních stavů, které nemají mentální příčiny.“<sup>209</sup>

Představa, že poznání je otázkou správně uspořádaných vnitřních reprezentací – nezkaleného a nezkrslujícího zrcadla přírody –, vzešla z představy, že rozdíl mezi člověkem, jehož přesvědčení jsou pravdivá, a člověkem, který se mýlí, spočívá v tom, „jak funguje jejich mysl“. Pokud toto vyjádření pochopíme ve smyslu „co by tito lidé řekli při konverzaci“, pak je tato představa sice pravdivá, ale mělká a nefilosofická. Má-li mít hlubší a filosofičtější význam, musíme si spolu s Descartem a Lockem myslet, že taxonomie mentálních entit a procesů povede k objevům, které nám poskytnou metodu na odhalování pravdy, a to nejen pravdy o mysli.<sup>210</sup> Fodorem zamýšlená psychologická taxonomie však není taxonomií epistemologickou. Jak metodu, tak obsah ostatních oborů, z nichž sestává kultura, nechává jejich vlastnímu osudu. Pouze předpoklad, že se jednoho dne různé taxonomie, které sestavil například Chomsky, Piaget, Lévi-Strauss, Marx

<sup>209</sup> Tamtéž, s. 201n.

<sup>210</sup> Srv. H. Caton, *The Origins of Subjectivity: An Essay on Descartes*. New Haven 1973, s. 53: „Velký rozdíl mezi aristotelskou a karteziánskou metodologií spočívá v tom, že pro Descarta je principem vědy mysl.“ Všimněme si, že mezi spisy *O duši a Druhými analytikami* neexistuje žádná vazba, zatímco Locke tvrdí, že zkoumat „původ a stupeň, rozsah přesvědčení, názorů a přitakání“ lze „historickou, jednoduchou metodou“, jejímž prvním krokem je zkoumání „původu těch idejí, pojmů, nebo jak jinak si je přejete nazývat, které člověk pozoruje a které si v mysli uvědomuje, a způsobů, na jejichž základě se jimi rozum vybavuje“. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I,1,ii–iii [citováno podle J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, s. 38n.; překlad upraven].

a Freud, vzájemně spojí a vytvoří jeden velký univerzální jazyk přírody (tento předpoklad bývá občas připisován strukturalismu), může vést k domněnce, že kognitivní psychologie má epistemologický dosah. Tato domněnka je však stejně zavádějící jako myšlenka, že nám kompletní neurofyzologie umožní dokázat nadřazenost Galilea nad jeho současníky, protože lze na základě dostatečného poznání pohybuující se hmoty předpovědět vše. Propast mezi naším sebevysvětlováním a sebezdůvodňováním zůstává stále stejně velká, ať už při onom vysvětlování použijeme programovací jazyk nebo jazyk hardwaru.

Někdo by si ovšem mohl myslet, že nám poznání vnitřního kódu přece jen *dává* něco, čeho se můžeme držet, pokud epistemologii nepojmeme jako nástroj odhalování *pravdy*, nýbrž jako prostředek rozvíjení kánonů *racionality*. Fodor, nejspíše neúmyslně, naznačuje tento přístup tvrzením, že objev vnitřního kódu ukazuje „strukturu racionality“. Tuto koncepci „racionality“ však naplňuje obsahem pouze v následující pasáži:

„Pokud je hlavní myšlenka této knihy správná, pak je jazyk myšlení médiem vnitřní reprezentace psychologicky významných aspektů prostředí organismu; nakolik lze takovou informaci vyjádřit tímto jazykem – a pouze do této míry –, natolik spadá pod počítačnické operace, které tvoří kognitivní repertoár organismu. [...] Chtěl bych ovšem dodat, že přinejmenším některé organismy patrně mohou dosti svobodně určovat způsob použití tohoto systému reprezentací. Těto svobody zpravidla využívají racionálně. [...] Pokud subjekty skutečně *kalkulují*, jak tyto vnitřní reprezentace uplatnit, pak i tyto kalkulace musíme definovat prostřednictvím reprezentací, tj. prostřednictvím reprezentací reprezentací. Některé vlastnosti jazyka myšlení zkrátka musíme reprezentovat v jazyce myšlení, poněvadž schopnost reprezentovat reprezentace je podle všeho podmínkou schopnosti nakládat s reprezentacemi racionálně.“<sup>211</sup>

<sup>211</sup> J. Fodor, *The Language of Thought*, s. 172.



„Racionalita“ zde znamená přizpůsobení prostředků cílům. Schopnost organismů takto pracovat se svými reprezentacemi se od jejich schopnosti pracovat s vlastními hormony liší pouze v tom, že k popisu první schopnosti je nezbytný metajazykový slovník. Pochopit metajazykový slovník, jež organismus k tomuto účelu používá, však neznamená uchopit něco tak obecného, jak naznačuje obrat „struktura racionality“, nýbrž něco tak partikulárního, jako jsou triky, jimiž programátoři zajišťují přepnutí počítače z jednoho podprogramu na druhý kvůli optimalizaci výkonu. I když tyto finty pochopíme, o tom, co znamená být racionálně jednajícím nebo racionálně zkoumajícím subjektem, se nedozvíme o nic víc než z pochopení toho, proč podvěsek mozkový uvolňuje jeden hormon spíše než jiný. A bylo by nesmyslné kritizovat vědomé reprezentace prostředí subjektu – tedy slovník, jímž subjekt formuluje své názory – kvůli tomu, že tyto aspekty nereprezentuje stejně dobře jako „komputační operace, které tvoří kognitivní repertoár organismu“. Termín „racionální“ není o nic lepším kandidátem na hodnotící pojem, který bychom lépe pochopili díky poznání funkce naší mysli, než termín „pravdivý“ (či „pocitivý“, „cudný“, „dobrý“). Pokud totiž uvažujeme o tom, jak racionálně nás evoluce zplodila nebo jak racionálními jsme se díky ní stali, pak to lze posuzovat jedině vzhledem k cílům, jimž máme sloužit. Pokud jde o další rozvíjení nebo úpravu těchto názorů, znalost fungování naší mysli není o nic relevantnější než poznání toho, jak fungují naše žlázy či molekuly.

Máme-li v nauce o vnitřních reprezentacích objevit něco epistemologicky významného, musíme sledovat spíše racionalistický podtext názorů o „vrozenosti“, který Fodor sdílí s Chomským, a nikoli jejich explicitně antiredukcionistický záměr. Jak lze z Chomského a Fodorovy představy vrozeného jazyka (a metajazyka) myšlení vyvodit racionalistickou epistemologii, ukazuje Vendler. Podívejme se na tuto provokativně antiwittgensteinovskou pasáž:

„... nejrozumnější vysvětlení je to, že dítě se učí rodný jazyk podobně, jako se dospělý učí cizí jazyk. Jinak řečeno, člověk

musí mít přirozenou výbavu, jež kóduje základní ilokuční, syntaktické a sémantické rysy jakéhokoli možného lidského jazyka. [...] Takovýto systém vrozených ‚idejí‘ poskytuje rámec, který se postupně naplňuje díky specifitějšímu kódu reprezentujícímu rysy mateřského jazyka. [...] Pokud jde o obsah tohoto vrozeného souboru pojmů, v současné době lze provést toliko kvalifikovaný odhad. Myslím si však, že jeho podrobný popis není nemožný: Aristotelovi, Descartovi, Kantovi a v poslední době Chomskému se podařilo určit domény, které do tohoto rámce nutně patří. [...] Jsou to ‚jasné a rozlišené‘ ideje, díky nimž jsou srozumitelné ideje ostatní. Co do původu jsou ‚apriorní‘ a vyvíjejí se samy od sebe: zkušenost nemůže jejich obsah změnit. V případě idejí toho, co znamená něco tvrdit nebo požadovat, být o něčem přesvědčen nebo se rozhodovat, co je pravda či nutnost, co je osoba, předmět, proces či stav, co je změna, účel, kauzalita, čas, extenze a číslo, je jakákoli zkušenost irelevantní. Pokud tyto ideje potřebují vyjasnění, pak se musíme reflexivně obrátit k tomu, co už implicitně víme a čeho znalost dokládáme správným používáním jazyka.“<sup>212</sup>

Toto vyvozování souboru přesvědčení, jež lze pouze „vyjasnit“, a nikoli změnit, ze slovníku, který je nám vrozený, naráží na Quinovu kritiku rozlišení mezi faktem a jazykem, mezi vědou a filosofií, mezi vyjasněním významu a změnou přesvědčení. Avšak zásadnější problém spočívá v tom, že podle Vendlera nejenže existuje trvalý jazyk myšlení, ale naše poznání tohoto jazyka navíc není možné korigovat zkušeností. Kant vycházel z téhož předpokladu ve své tezi, že naše poznání syntetických apriorních pravd lze vysvětlit tehdy a jen tehdy, pokud tyto pravdy dodala naše mysl.<sup>213</sup> Z Fodorovy teze, že objevování jazyka myšlení je dlouhodobý empirický proces, však logicky vyplývá, že se v případě tohoto jazyka – a tedy i v případě toho, co je a priori – můžeme podstatně mýlit. Kantova teze, podle níž poznáním toho, co se děje uvnitř, můžeme legitimizovat své jistoty před

<sup>212</sup> Z. Vendler, *Res Cogitans*. Ithaca, N. Y., 1972, s. 140n.

<sup>213</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XVII.

tribunálem čistého rozumu, má své kořeny v Descartově tvrzení, že „nic není myslí bližší než ona sama“. Epistemologii můžeme dělat od stolu, ale psychologii nikoli – to je jeden z důvodů, proč nemůže sloužit epistemologickým cílům.<sup>214</sup>

Tento rozbor vnitřních reprezentací lze shrnout a uzavřít tím, že se ještě jednou vrátíme k záměně vysvětlování a zdůvodňování. Pojem „reprezentace“, jak s ním pracují psychologové, je víceznačný; zhruba řečeno, kolísá mezi obrazem a propozicí – například mezi obrazem na sítnici (nebo jeho protějškem kdesi hluboko v mozgovém zrakovém centru) a přesvědčením typu „je to červené a pravoúhlé“. Jedině tato přesvědčení poskytují premisy a pouze ony obrazy jsou „bezprostřední“ – tradice britského empirismu je slučuje, což má všeobecně známé důsledky. Fodorovy reprezentace v procesorech jsou spíše propozicemi než obrazy, takže nepodléhají Greenově a Sellarově kritice empiristické koncepce „danosti“. Na druhé straně nejde nutně o propozice, vůči nimž by subjekt zaujímal postoj. Postoje subjektu vůči těm propozicím, jichž si je vědom, skutečně na pohledu procesorů nezávisejí. Jak poznamenává Dennett ve své kritice Fodora, dva subjekty mohou zastávat totéž přesvědčení, ačkoli jejich procesory třeba ani nemluví stejným jazykem.<sup>215</sup> Nemusí

<sup>214</sup> Zajímavý pokus o spojení epistemologie s psychologií (jiný než cestou Chomského) představil Gilbert Harman v knize *Thought*. Princeton 1973. Podle Harmana se tyto dva obory setkávají v otázce „Gettierových příkladů“: příkladů, kdy pravdivé zdůvodněné přesvědčení není poznáním, protože člověk, zhruba řečeno, použil chybnou premisu v úsudku, který ho k danému přesvědčení dovedl. Harman v případě přesvědčení požaduje teorii „skutečných důvodů“, což ho vede k tomu, co sám označuje za „psychologismus“ (s. 15nn.). Není však jasné, zda skutečně nachází vazbu mezi empirickým psychologickým zkoumáním a ryze teoretickým postulováním nevědomých odvození (včetně „skutečných důvodů“), k němuž nás nutí intuice spojená s Gettierovými příklady. Viz M. Williams, *Inference, Justification and the Analysis of Knowledge*. *Journal of Philosophy* 75, 1978, s. 249–263, a G. Harman, *Using Intuitions about Reasoning to Study Reasoning: A Reply to Williams*, tamtéž, s. 433–438. Pokud by Harman tuto vazbu našel, pak by tím potvrdil částečnou oprávněnost Lockova přístupu k poznání prostřednictvím mechaniky vnitřního prostoru. Vazba mezi *zdůvodněním* a psychologickými procesy by však stále chyběla.

<sup>215</sup> D. Dennett, *Critical Notice of The Language of Thought*. *Mind* 86, 1977, s. 278: „Pokud souhlasíme s Fodorem, že kognitivní psychologie mapuje psychologické

tu tedy vůbec jít o *odvozování* z propozic zastávaných procesory k propozicím zastávaným subjektem, ačkoli připisování různých propozičních postojů procesorům může být nejlepším možným způsobem *vysvětlení* toho, jak subjekt nabyt přesvědčení, jež zastává. Na rozdíl od empiristických „idejí“, kauzální procesy, které vedou od obrazů na sítnici přes různé propoziční postoje zastávané různými procesory k výstupu řečového centra subjektu, nutně nekorespondují se sledem odvození, jímž jsou názory subjektu zdůvodněny. Vysvětlení může být soukromou záležitostí – je totiž možné, že kvůli jemným fyziologickým rozdílům probíhá zpracování informace u Asiata či rusovlasého člověka jiným jazykem a odlišnými metodami než u bělochů, lidí s plovacími blánami nebo u kohokoli jiného. Zdůvodňování je však veřejné v tom smyslu, že ve sporu o oprávněná přesvědčení tito lidé patrně nebudou poukazovat na to, jak jejich bizarní myslí fungují (a ani by to dělat neměli). Tvrzení, že máme systém vnitřních reprezentací, tedy v nejhorším případě zaměňuje nejen obrazy a propozice, nýbrž obecněji kauzalitu a odvozování.

Avšak této konfuze se doopravdy dopouštějí pouze filosofické interpretace kognitivní psychologie, nikoli skutečný psychologický výklad. Pokud wittgensteinovci kritizují psychologii, ve skutečnosti nemíří na psychologii, nýbrž na záměnu epistemologie a psychologie. I psychologové se někdy z pomýlené potřeby být „filosofickými“ dopouštějí tohoto zmatení. Současní psychologové si ve svém boji proti behaviorismu někdy rádi myslí, že „vědecky“ provádějí to, čemu se Locke a Kant věnovali ze svých křesel. Existuje však nebetyčný rozdíl mezi tezí:

Je nutno identifikovat nepropoziční prvky vědomí, které zakládají přesvědčení o platnosti propozic,

a tezí:

procesy, které reálně probíhají v člověku, můžeme klidně říci (jelikož připisování přesvědčení a tužeb souvisí s těmito procesy pouze nepřímým), že přesvědčení a touhy nejsou pravým předmětem kognitivní psychologie.“

Abychom při modelování mentálních procesů využili metaforu „odvozování z dat“, můžeme s takovými věcmi, jako jsou vzorce nervového podráždění, nakládat tak, jako by šlo o přesvědčení.<sup>216</sup>

Psychologům stačí druhá teze. Pokud se na ni omezí, mohou následovat Putnama a distinkci mezi „mozkovým procesem“ a „mentálním procesem“ nepřikládat větší filosofický význam než distinkci mezi „popisem hardwaru“ a „popisem programu“.<sup>217</sup> Pokušení zastávat první tezi – epistemologicky motivované pokušení „objevit spojení mezi myslí a tělem“ – můžeme položit naroveň s pokušením klást otázku: „Jak může počítač poznat, že vzorec elektrických výbojů, které procházejí drátem, je souhrnem denních pokladních příjmů?“ Celá představa sedmáctého století, že něco zjistíme o tom, čemu máme věřit, pokud lépe pochopíme to, jak fungujeme, je stejně zavádějící jako představa, že zjistíme, zda máme robotům připisovat občanská práva, pokud lépe pochopíme to, jak fungují. Analogie člověk–stroj nám tudíž skýtá nejen užitečné modely organismů, ale také nám připomíná rozdíl mezi lidmi jakožto předměty vysvětlení a lidmi jakožto morálními činiteli, kteří se snaží zdůvodnit svá přesvědčení a svoje činy. A jak budu dokazovat v sedmé a osmé kapitole, díky tomuto přístupu bychom se také mohli vzdát představy, že je zapotřebí tyto dva způsoby, jak sami sebe vnímáme, „syntetizovat“.

<sup>216</sup> K tomuto rozdílu viz kritické poznámky J. O. Urmsona, Recognition. *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 1955–1956, s. 259–280.

<sup>217</sup> Viz Putnamův článek z roku 1960 Minds and Machines, přetištěný in: Týž, *Mind, Language and Reality*, s. 362–385 (zvláště jeho závěrečné odstavce). Putnam jako první filosof jasně zdůraznil, že v analogiích mezi počítači a lidmi nejde o to, že nám „počítače pomáhají pochopit vztah mezi myslí a tělem“; pomáhají nám pochopit, že „v případě vztahu mezi myslí a tělem žádný problém neexistuje“.

## VI. kapitola

# EPISTEMOLOGIE A FILOSOFIE JAZYKA

## 1. Čistá a nečistá filosofie jazyka

Obor, jenž se dnes označuje za „filosofii jazyka“, má dva zdroje. Jedním z nich je soubor problémů, na něž poukázal Frege a jimž se věnoval například Wittgenstein v Traktátu a Carnap v knize *Meaning and Necessity (Význam a nutnost)*. Jde tu o to, jak systematizovat naše pojmy významu a reference tak, abychom využili kvantifikátorovou logiku, zachovali své intuice týkající se modalit a obecně abychom si udělali jasnou a intuitivně uspokojivou představu o tom, jakým způsobem do sebe zapadají pojmy jako „pravda“, „význam“, „nutnost“ či „jméno“. Tento soubor problémů budu označovat za téma „čisté“ filosofie jazyka: oboru, který nemá žádnou epistemologickou *parti pris* a který nikterak nesouvisí s většinou tradičních problémů, jimiž se zabývala novověká filosofie. Původ některých Fregeho problémů lze spatřovat u Parmenida, v Platónově *Sofistovi* a v několika dalších starověkých a středověkých spisech, jsou to však problémy, které se jen zřídka protnou s jinými učebnicovými „problémy filosofie“.<sup>218</sup>

<sup>218</sup> Stačí se zamyslet nad tím, jak obtížně se spojuje *Sofisté*s s *Ústavou* nebo *Meaning and Necessity (Význam a nutnost)* s knihou *Logical Structure of the World (Logická struktura světa)*.

Druhý zdroj současné filosofie jazyka je explicitně epistemologický. Tato „nečistá“ filosofie jazyka vychází z úsilí zachovat Kantův obraz filosofie, která má jakožto teorie poznání skýtat trvalý ahistorický rámec zkoumání. Jak jsem se snažil ukázat ve čtvrté kapitole, „obrat k jazyku“ byl původně pokusem vytvořit nepsychologický empirismus reformulováním filosofických otázek jako otázek „logiky“. Mělo se za to, že empiristické a fenomenalistické nauky bychom nyní mohli interpretovat jako výsledky „logické analýzy“ jazyka, nikoli jako empirická psychologická zobecnění. A obecněji: filosofické teze o povaze a rozsahu lidského poznání (například Kantovy teze o poznávacích nárocích subjektu stran Boha, svobody a nesmrtnosti) bychom mohli pojmut jako konstatování týkající se jazyka.

Zdálo se, že pokud pojmem filosofii jako analýzu jazyka, spojíme Humovy přednosti s Kantovými. Humův empirismus se zdál být v podstatě správný, ale metodologicky křehký, protože spoléhal pouze na empirickou teorii toho, jak nabýváme poznání. Kantova kritika „špatné“ filosofie (tj. přirozené teologie) působila jak systematičtěji, tak přesvědčivěji než Humova, avšak podle všeho předpokládala možnost neempirické metodologie. Jazyk na rozdíl od transcendentální syntézy se jevil jako dostatečně „přirozené“ pole zkoumání – jazyková analýza pak na rozdíl od introspektivní psychologie vzbuzovala naději na apriorní pravdu. Tvrzení, že hmotnou substancí konstituuje syntéza rozmanitosti názoru na základě apriorního pojmu, vypadalo „metafyzicky“, kdežto teze, že jakékoli smysluplné konstatování o této substancí můžeme vyjádřit formou fenomenalistických hypotetických tvrzení, působila jako nutně pravdivá a metodologicky průhledná.<sup>219</sup> Podle Kantova učení je apriorní poznání možné jen tehdy, pokud je poznáním našeho příspěvku – toho, čím přispívá naše spontaneita – ke konstituci předmětu poznání. V reformulaci Bertranda Russella a

<sup>219</sup> Srv. Putnamův rozbor idealismu a fenomenalismu v knize *Mind, Language and Reality*, s. 14–19. Putnam zde zastává tradiční pohled, který odmítám: díky „obratu k jazyku“ mohli filosofové poskytnout skutečná řešení tradičních problémů.

C. I. Lewis získala tato nauka podobu, podle níž ke každému pravdivému tvrzení přispíváme jak my (prostřednictvím významů jednotlivých termínů), tak svět (prostřednictvím faktů smyslového vnímání).

Kritika této koncepce, kterou jsem popsal ve čtvrté kapitole, vyvolala v rámci současné filosofie jazyka dvě nápadně odlišná hnutí. Jedno z nich reprezentuje Davidson, druhé Putnam. První reakce směřuje k očištěnému a deepistemologizovanému pojetí filosofie jazyka. Jedním z důsledků je odmítnutí toho, co Davidson označil za „třetí dogma“ empirismu, tj. „dualismu schématu a obsahu, pořadajícího systému a něčeho, co čeká na uspořádání“.<sup>220</sup> Jak jsem dokazoval ve čtvrté kapitole, toto dogma hraje ústřední roli v epistemologii obecně a v empirismu zvláště. Davidson rozlišuje mezi filosofickými projekty, v nichž jde o „teorii významu v pravém slova smyslu“, a projekty motivovanými „nadbytečným filosofickým puritanismem“.<sup>221</sup> Zhruba řečeno, Frege a Tarski šli první cestou, kdežto Russell, Carnap a Quine smíchali čistou teorii významu s nečistými epistemologickými úvahami, které je – v různých dobách a různými způsoby – dovedly k různým formám operacionalismu, verifikacionismu, behaviorismu, konvencionalismu a redukcionismu.<sup>222</sup> Byly to projevy základního „filosofického puritanismu“, podle kterého je podezřelé vše, co nelze „logicky zkonstruovat“ z jistot (smyslových dat, případně jazykových pravidel).

Otázka „jak funguje jazyk“ podle Davidsona nijak zvláště nesusvisí s otázkou „jak funguje poznání“. Skutečnost, že v souvislosti s oběma otázkami hovoříme o pravdě, by nás neměla svádět k domněnce, že z teze:

<sup>220</sup> Viz D. Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings of the American Philosophical Association* 17, 1973–1974, s. 11 [český překl. D. Davidson, O samotné myšlence pojmového schématu. Přel. J. Peregrin. In: *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, s. 116].

<sup>221</sup> D. Davidson, Truth and Meaning. *Synthese* 7, 1967, s. 316.

<sup>222</sup> Putnam v této věci Quina břitce kritizuje. Srv. H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, s. 153–191 („The Refutation of Conventionalism“). Pokusím se nicméně ukázat, že Putnam sám podlehl stejné konfuzi.

Naši jedinou evidencí pro empirické pravdy jsou struktury kvalif  
v našich smyslových polích,

Lze odvodit tezi:

Teorie významu analyzuje význam všech referujících výrazů  
kromě výrazů vyjadřujících smyslová kvalia, a to prostřednictvím  
výrazů referujících ke smyslovým kvaliím.

Podle Davidsona v teorii významu nejde o soubor „analýz“  
významů jednotlivých termínů, nýbrž spíše o pochopení infe-  
renčních vztahů mezi větami.<sup>223</sup> Pochopit tyto vztahy znamená  
pochopit pravdivostní podmínky vět určitého jazyka, avšak pro  
spoustu jednoduchých vět („dub je strom“, „Rusko je naše vlast“,  
„smrt je nevyhnutelná“) nelze uvést žádné poučnější pravdi-  
vostní podmínky než pro větu „sníh je bílý“.

Jiná je ovšem situace v případě vět, jimiž vyjadřujeme pře-  
svědčení nebo popisujeme jednání, případně u vět obsahujících  
přísloušná určení – a také u všech ostatních vět, kde inferenční  
vztahy mezi danou větou a sousedními větami neodhalí běžný  
aparát kvantifikátorové logiky, aniž bychom provedli další ana-  
lýzu její struktury. V těchto případech dostáváme pravdivostní  
podmínky, které nejsou triviální, které lze obtížně konstruovat  
a které lze ověřovat jedině tím, že je zasadíme do rámce teorie  
pravdivostních podmínek dalších vět. „Žádoucí efekt,“ píše Da-  
vidson, „je standardním cílem při tvorbě teorií: extrahovat bo-  
hatý pojem (v tomto případě něco přiměřeně blízkého překladu)  
ze skrovných kousků evidence (v tomto případě pravdivostních  
hodnot vět) tím, že dostatečnému množství těchto kousků pře-  
depíšeme formální strukturu.“<sup>224</sup> Tento program nejenže vůbec  
nesouvisí s epistemologií, ale jeho „ontologické“ výsledky jsou

<sup>223</sup> Viz D. Davidson, *Truth and Meaning*, s. 316–318.

<sup>224</sup> D. Davidson, *In Defense of Convention T*. In: *Truth, Syntax and Modality*. Ed. H. Leblanc. Amsterdam 1973, s. 84. Pokud jde o nevýrazný metafyzický výsledek této teorie, viz D. Davidson, *The Method of Truth in Metaphysics*. *Midwest Studies in Philosophy* 2, 1977, s. 244–254 (zejména závěrečné odstavce).

nadto nevýrazné. Obvyklým sentimentálním záměrem při tvorbě  
metafyzického systému například nikterak nepomůže, pokud se  
od Davidsona dozvíme, že pravděpodobně musíme kvantifikovat  
přes osoby, nikoli „redukovat“ osoby na věci, máme-li získat  
teorii pravdy pro věty vypovídající o jednání. Filosofické zacílení  
tohoto programu je vskutku do značné míry negativní. Před-  
vedeme-li, k čemu filosofie jazyka dospěje, pokud ji očistíme  
od snah napodobovat Kanta či Huma, vyjde onen „nadbytečný  
puritanismus“ dřívějších programů jasně na světlo. Výsledky  
tvrdé práce na přísloušných určeních a podobných věcech, jež  
vyplynou ze soustředěného úsilí o rozvinutí Davidsonových  
návrhů, nebudou mít ani pozitivní, ani negativní vliv na řešení  
kteréhokoli z učebnicových problémů filosofie.

Davidsonovo dílo lze nejlépe pojmut jako pokračování  
v Quinově likvidaci rozdílu mezi otázkami významu a otá-  
zkami faktu – jako další rozvíjení Quinovy kritiky jazykové re-  
interpretace Kantova rozlišení receptivity smyslů a apriorních  
pojmu daných spontaneitou. Davidson tvrdí, že pokud se sku-  
tečně zřekneme apriorního poznání významu, stane se teorie  
významu empirickou teorií. Taková teorie pak nemůže mít žádné  
speciální pole působnosti kromě – zhruba řečeno – tradičního  
pole filologů: jde tu o hledání takového popisu vět, jehož pomocí  
dokážeme vysvětlit jejich používání. Z této perspektivy bychom  
Quinův „kanonický zápis“ neměli chápat jako pokus o „načrt-  
nutí pravé a nejzastší struktury skutečnosti“,<sup>225</sup> nýbrž spíše jako  
snahu o nalezení nejuvýstižnějšího popisu poměrně malého úseku  
reality: používání jazyka. Pokud vytváříme „teorii pravdy ur-  
čitého jazyka“, nejde nám o převedení filosofických problémů  
do formálního modu řeči ani o vysvětlení vztahu mezi slovy  
a světem, nýbrž prostě o výstižný výklad vztahu mezi určitými  
částmi společenské praxe (používáním určitých vět) a částmi  
dalšími (používáním jiných vět).

Právě opačný přístup, než uplatňuje Davidson, nacházíme  
v nedávné filosofii jazyka u Dummetta a Putnama. Dummett se

<sup>225</sup> W. V. O. Quine, *Word and Object*, s. 221.

nadále drží sloganu, který Vídeň sdílí s Oxfordem, tj. teze, podle níž „prvním, ne-li jediným úkolem filosofie je analýza významů“. Pokud jsem to schopen nahlédnout, Davidson takovou náklonnost k „analyzování významů“ nesdílí. Dummett říká něco, co Davidson netvrdí a – zdá se mi – ani nemá důvod tvrdit: „... základem veškeré filosofie je teorie významu, nikoli epistemologie, jak nás mylně učil Descartes.“<sup>226</sup> Z hlediska přístupu, který prosazují v této knize, je toto tvrzení v mnoha ohledech zavádějící. Je zavádějící tvrdit, že nás Descartes dovedl k chybnému přesvědčení, že epistemologie je základem veškeré filosofie. Spíše umožnil, aby Locke a Kant rozvinuli epistemologickou problematiku, která nahradila problematiku scholastickou. Umožnil existenci oboru, v jehož rámci měla metafyzika otevírat prostor jasným a rozlišeným idejím a také morálním povinnostem a v němž se problémy morální filosofie staly problémy metaetiky, problémy zdůvodnění morálního úsudku. To neznamená učinit epistemologii základem filosofie, nýbrž spíše vynalézt cosi nového, co mělo nést jméno „filosofie“: epistemologii. Představa, že se starověká a středověká filosofie zaobírala *věcmi*, filosofie sedmnáctého až devatenáctého století se věnovala *idejím* a soudobá osvícená filosofická scéna zkoumá *slova*, je dosti plausibilní. Avšak neměli bychom si o této posloupnosti myslet, že v ní jde o tři odlišné pohledy na to, co je primární nebo základní. Nedá se říci, že by Aristotelés zastával myšlenku, podle níž ideje a slova nejlépe vysvětlíme věcmi, zatímco Descartes a Russell změnili směr vysvětlování. Správnější by bylo říci, že Aristotelés neměl – necítil potřebu mít – teorii poznání a že Descartes a Locke neměli teorii významu.<sup>227</sup> Aristotelovy postřehy spojené s poznáním nejsou o nic víc odpověďmi (ať dobrými či špatnými) na Loc-

<sup>226</sup> M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*. London 1973, s. 559. Dummett ve své polemice s Davidsonovým holismem trvá na tom, že nemůžeme získat adekvátní filosofii jazyka bez dvou kantovských rozlišení (dané versus interpretované a nutné versus nahodilé), která kritizovali Quine a Sellars. Viz zejména *What Is a Theory of Meaning?* (I). In: *Mind and Language*. Ed. S. Guttenplan. Oxford 1975, s. 97–138. Obrana prvního rozlišení je nejvýšlovnější na s. 137, obhajoba druhého na s. 117nn.

<sup>227</sup> Viz I. Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge 1973, s. 43.

kovy otázky, než jsou Lockovy postřehy o jazyce odpověďmi na otázku, které položil Frege.

Dummett vidí filosofii jazyka jako zakládající obor, protože se domnívá, že teorie významu konečně umožnila správně formulovat epistemologické otázky. Souhlasí s Descartem, že otázky, které se vynořily na „cestě idejí“, jsou důležité, ale myslí si, že teprve v současnosti je dokážeme položit správným způsobem. Stejně jako Spinoza a Leibniz soudili, že dělají dobře to, co scholastičtí metafyzikové dělali nešikovně (tj. zkoumání povahy substance), myslí si Dummett s Putnamem, že dělají dobře to, co nešikovně prováděli epistemologové (tj. zkoumání sporu mezi realismem a idealismem). Ve zpětném pohledu však vidíme, že Descartes oklamal sám sebe; v Kantově době se ukázalo, že pokud vyjdeme z karteziánských problémů, nebudeme už schopni položit staré dobré metafyzické otázky. V tomto ohledu je Davidson ve stejném vztahu k Russellovi, Putnamovi a Dummettovi, jako byl Kant ve vztahu k Descartovi, Spinozovi a Leibnizovi. Davidsonovo rozlišení mezi tvorbou teorie významu a „nadbytečným filosofickým puritanismem“ je dnešní paralelou ke Kantovu rozlišení legitimního a nelegitimního použití rozumu.

Pokud si osvojíme tento přístup, podle kterého nová filosofická paradigmatata nenabízejí nové způsoby vyjádření či řešení starých problémů, nýbrž odsouvají je stranou, budeme moci nahlédnout, že druhý („nečistý“) typ filosofie jazyka je posledním nostalgickým pokusem spojit nový druh filosofické aktivity se starou problematikou. Dummettovo pojetí filosofie jazyka jako „první filosofie“ pak bude pomýlené nikoli proto, že „první“ je nějaký jiný obor, nýbrž proto, že představa, podle níž má filosofie určitý základ, je stejně pochybená jako představa základů poznání. „Filosofie“ podle tohoto přístupu není označením oboru, který řeší věčné otázky a naneštěstí je neustále překrucuje, případně k jejich řešení používá neohrabané dialektické nástroje; jde spíše o kulturní žánr, „hlas v konverzaci lidstva“ (abych použil výraz Michaela Oakeshotta), který se v určité době soustřeďuje na jedno téma nikoli z dialektické nutnosti, nýbrž v důsledku toho, že se na jiném místě této konverzace stalo

něco jiného (nová věda, Francouzská revoluce, moderní román), nebo díky práci určitých géniů, které napadlo něco nového (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), nebo v důsledku souhry několika takových faktorů. Zajímavá filosofická změna (mohli bychom říci „filosofický pokrok“, ale to bychom se pohybovali v kruhu) nenastává tehdy, když se objeví nový způsob řešení starého problému, ale když se objeví nový soubor problémů a ty staré se začnou vytrácet. Je svůdné myslet si (bylo tomu tak i za Descarta), že nová problematika je správně pojatá problematika stará. Kuhn s Feyerabendem však ve své kritice „učebnicového“ přístupu k dějinám výzkumu podali dostatečné množství důvodů, proč bychom se tomuto pokušení měli ubránit.

V této kapitole mi půjde především o to, podpořit tuto „kuhnovskou“ koncepci vztahu mezi filosofií jazyka a tradičními filosofickými problémy proti Dummettovu známějšímu (a po mém soudu obecně přijímanému) pohledu na jejich vztah. Za tímto účelem podniknu kritiku „nečisté“ filosofie jazyka a jejího pokoutného přesunu problémů z epistemologie do filosofie jazyka. Zjevně nemohu projít celé toto pole, takže se přidržím tématu, jež skýtá největší pokušení k domněnce, že výklady fungování jazyka nám pomohou pochopit také to, jak se „jazyk napojuje na svět“, a tudíž jak je možná pravda a poznání. Je to takzvaná otázka konceptuální změny, kolem níž se soustřeďuje většina nedávných polemik týkajících se „realismu“, „pragmatismu“, „verifikacionismu“, „idealismu“ a „konvencionalismu“. Podle mého názoru má Davidson pravdu, když říká, že pojem „konceptuální změny“ je sám nekoherentní a že ho musíme prohlédnout, máme-li pochopit, proč se diskuse o něm zdají tak důležité a proč je zároveň tak nepravděpodobné, že by je bylo možné rozhodnout.

V následujícím oddílu se tedy zaměřím na problémy, které údajně vyvstávají pro epistemologii na jedné straně a pro filosofii jazyka na straně druhé v důsledku změny teorie. V dalších oddílech pak podrobněji proberu Putnamovu „realistickou“ reakci na tyto problémy, protože Putnamovo dílo po mém soudu nejjasněji ztělesňuje „nečistý“ program. Proti Putnamovu přístupu

postavím „čistý“ či „pragmatický“ přístup k jazyku, respektive přístup prostřednictvím „jazykové hry“, který najdeme u Sellarse a Wittgensteina a také u Davidsona (navzdory rozdílu, jež je zdánlivě staví do protikladu). Chtěl bych tím ukázat, že ve sporu mezi těmito dvěma přístupy nejde o novou verzi problémů, které rozdělovaly realisty, idealisty a pragmatisty v dobách filosofie jako epistemologie, a že v něm vůbec nejde o problém jazyka. Povedeme-li Quinovu a Davidsonovu kritiku rozlišení jazyk–fakt a schéma–obsah dostatečně daleko, nezbude nám už dialektický prostor na formulování sporu mezi „realisty“ a „idealisty“ (či „pragmatisty“) o to, „jak se jazyk napojuje na svět“. Potřeba vykonstruovat tento spor je zřejmě dalším projevem kantovské potřeby překlenout vše trvalou neutrální maticí, do níž lze „situovat“ a v jejímž rámci lze kritizovat minulé i budoucí bádání. Tato nostalgie po filosofii jakožto architektonické a všeobjímající disciplíně přežívá v současné filosofii jazyka pouze v důsledku vágního spojování „jazyka“ s „apriori“ a „apriori“ s „filosofií“. Nakolik v současné filosofii jazyka panuje skutečný spor mezi „realisty“ a „pragmatisty“, jedná se patrně o metafyzický problém: může si filosofie zachovat své kantovské sebepojetí, pokud jsme opustili koncepci jazyka jako zdroje apriorního poznání? V tomto bodě jsem samozřejmě na straně „pragmatistů“. Doufám však, že můj rozbor pomůže k tomu, aby se tato metafyzická otázka formulovala méně ezopovským jazykem, než jak se to obvykle děje.

## 2. O čem mluvili naši předchůdci?

Byl Aristotelés na omylu, když tvrdil, že pohyb se dělí na přirozený a násilný? Nebo snad mluvil o něčem jiném, než o čem mluvíme my, hovoříme-li o pohybu? Podal Newton správné odpovědi na otázky, na něž Aristotelés odpověděl chybně? Nebo si snad oba kladli odlišné otázky? Tento typ hádanek inspiroval značnou část toho nejlepšího, co v posledních letech vykonala filosofie vědy a filosofie jazyka. Avšak stejně jako u většiny filosofických záhad, jsou i v tomto případě motivy a předpoklady

těchto otázek zajímavější než nabídnutá řešení. Proč bychom si koneckonců měli myslet, že na tyto otázky existuje zajímavější odpověď než na otázku, zda Théseova loď zůstala Théseovou lodí i poté, co na ní vyměnili všechna prkna, z nichž byla sestavena? Proč bychom si měli myslet, že na otázku „Co měli na mysli?“ či „K čemu referovali?“ získáme jednu určitou odpověď? Není snad možná jedna i druhá odpověď podle toho, jaké heuristické úvahy jsou relevantní se zřetelem ke konkrétnímu historiografickému cíli?

Důvodem naší domněnky, že by zde měla existovat jednoznačná odpověď, je (v prvním přiblížení) představa, že dějiny hledání pravdy by měly vypadat jinak než dějiny poezie, politiky či odívání. Celkem snadno bychom si mohli myslet, že otázky typu „Hovořili Řekové o ‚střídmosti‘, když mluvili o *σωφροσυνή*?“ nebo „Hovoří členové kmene Nuerů o duši, když říkají *kwoth*?“ lze odbýt tím, že neexistuje žádný zvláštní důvod domnívat se, že ke každému jednoslovnému výrazu v jedné kultuře najdeme jednoslovný ekvivalent v naprosto odlišné kultuře. Ba dokonce si můžeme myslet, že nám nepomůžou ani dlouhé parafrázy a že se zkrátka musíme vpravit do rytmu exotické jazykové hry.<sup>228</sup> V případě vědy však takový postoj působí zvráceně. V tomto případě máme tendenci tvrdit, že rozhodně existuje cosi venku (například pohyb a jeho zákony), k čemu chtěli dřívější myslitelé referovat a k čemu přinejmenším *fakticky* referovali, aniž si to uvědomovali. Má se za to, že vědecký výzkum zjišťuje, jaké věci ve světě existují a jaké mají vlastnosti. Člověk, který provádí seriózní vědecký výzkum, se může ptát jedině po tom, jaké predikáty lze přepisovat těm kterým věcem. Máme-li problémy určit, o čem Aristotelés mluvil, myslíme si, že nutně existuje správná odpověď, protože musel mluvit o *něčem* z toho, o čem hovoříme *my*. I kdyby si býval představoval neskutečné předměty a vlastnosti, které nemají žádného nositele, musela jeho řeč dávat smysl díky tomu, že určitým zamotaným způso-

<sup>228</sup> Viz C. Geertz, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: Týž, *The Interpretation of Cultures*. New York 1973.

bem hovořil o tom, co *skutečně* je, nebo s tím jinak vstupoval do kontaktu. Tato domněnka spočívá v základu instrumentalistických tezí typu: „Veškeré řeči o druzích a zákonech pohybu nejsou než složitým způsobem klasifikace smyslových zkušeností.“ Tuto potřebu tvrdit, že řeč o něčem, co nepoznáváme, je „ve skutečnosti“ řečí o něčem, co poznáváme, zpravidla uspokojuje jednoduchý předpoklad (ve „whigovském“ duchu), že naši zmatení předchůdci „ve skutečnosti“ mluvili o tom, o čem mluvili podle našich nejuznávanějších současných badatelů. Tak se dozvídáme, že Aristotelés, jenž hovořil o přirozeném pohybu směrem dolů, ve skutečnosti mluvil o gravitaci, že nevzdělání námořníci, kteří hovořili o rozích jednorožců, ve skutečnosti referovali k rohům narvalů, že „kalorické fluidum“ bylo zavádějícím způsobem popisu přenášení energie mezi srážejícími se molekulami a že Kierkegaard, který hovořil o Abrahamově vztahu k Bohu, popisoval náš vztah k vlastnímu otci.

Tato strategie typu „o čem ve skutečnosti hovořili“ přestala v posledních desetiletích filosofy uspokojovat kvůli dvěma vývojovým trendům. Jde tu zhruba řečeno o zhroucení obou „dogmat empirismu“ popsanych Quinem. První dogma zahrnuje to, co Quine označil za „esencialismus“: představu, že dokážeme rozlišit mezi tím, o čem lidé mluví, a tím, co o tom říkají, odhalením esence rozebíraného předmětu. Jazykovou formou tohoto dogmatu je nauka, podle níž dokážeme odhalit, který termín našeho jazyka překládá termín jazyka starověkých vědců, a posléze objevit esenci referentu obou termínů rozlišením mezi analytickými větami, které člověku dávají významy termínů, a větami syntetickými, jež vyjadřují potenciálně nepravdivá přesvědčení o tomto referentu. Podle druhého dogmatu lze takový překlad najít pokaždé a pokaždé lze formulovat takové analytické věty, protože máme-li určit význam jakéhokoli referujícího výrazu, stačí pouze zjistit, které výroky v „neutrálním jazyce pozorování“ potvrdí a které vyvrátí větu tvrdící existenci onoho referentu.

Přesvědčení, že věda se liší od volnějších diskurzů tím, že „objektivně referuje“ k něčemu „venku“, bylo v předquinovských



dobách podepřeno domněnkou, že i kdyby neexistovalo nic takového jako aristotelské esence, jež mohou imateriálně vstupovat do mysli, určitě existují místa styku se světem v přítomných smyslových danostech. Zdálo se, že tento kontakt spolu s tím, že operacionalistické „analýzy významu“ dokážou charakterizovat esenci referentu prostřednictvím přítomných daností, které od něj můžeme očekávat, dává vědě to, co schází politice a náboženství: možnost využít kontakt se skutečností jako kritérium pravdy. Zděšení, s nímž se setkala Quinovo svržení dvou dogmat a Kuhnovy a Feyerabendovy příklady „zatíženosti pozorování teorií“, bylo vyvoláno obavou, že takové kritérium možná vůbec neexistuje. Jakmile totiž uznáme, že Newton byl lepší než Aristotelés nikoli proto, že jeho slova lépe odpovídala realitě, nýbrž prostě proto, že Newton nám umožnil realitu lépe zvládnout, nezbude nic, čím by se věda od náboženství či politiky odlišila. Jako by mezi námi a „iracionalismem“ nestálo nic jiného než schopnost rozeznat analytické od syntetického a to, co je dáno pozorováním, od toho, co je teoretické.

Jak jsem se snažil ukázat v předchozích kapitolách, ztotožňování racionality s dobovými filosofickými dogmaty vychází z toho, že počínaje Kantem si filosofie vzala za úkol poskytovat kultuře trvalý neutrální rámec. Tento rámec se zakládá na rozlišení mezi zkoumáním skutečnosti – prováděným obory, jež jsou na „bezpečné cestě vědy“ – a zbytkem kultury. Jde o typ rozlišení, které nacházíme v posledním odstavci Humova *Zkoumání lidského rozumu*, v prvním odstavci předmluvy k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* a v Rusellových a Husserlových manifestech citovaných ve čtvrté kapitole. Pokud filosofie v zásadě formuluje rozlišení mezi vědou a nevědou, pak je ohrožení aktuálního způsobu vyjádření tohoto rozdílu patrně ohrožením samotné filosofie a spolu s ní i racionality (filosofie je totiž jejím bdělým strážcem, neustále odrážejícím síly temnoty). Za tohoto chápání dogmat, jimiž Quine otrásl, se mnozí filosofové snažili nalézt určitý způsob artikulace kýženého rozlišení, které by (a) zachovalo filosofii jazyka centrální postavení, jako tomu bylo od časů Vídeňského kroužku, (b) nepracovalo s pojetím jazyka

jako říše apriori, (c) poskytlo odpověď na otázku, zda Newton a Aristotelés měli na mysli tentýž referent (a pokud ano, co jím bylo). Uvedená touha stála u kořene toho, co se začalo označovat za „teorii reference“, přičemž tento termín se dnes prakticky překrývá s tím, co jsem označil za „nečistou filosofii jazyka“.

Avšak ještě než tato snaha získala explicitní podobu, bylo tu počáteční zmatečné stadium, kdy filosofové pracovali na teorii „významové změny“. Toto úsilí bylo primárně reakcí na Feyerabendovu tezi, podle níž tradiční empiristické pojetí předpokládalo podmínku „neměnnosti významu“: „... všechny teorie budou nutně formulovány tak, že jejich použití při vysvětlování neovlivní to, co říkají [ostatní] teorie či faktická sdělení, která chceme vysvětlit“.<sup>229</sup> Feyerabend se stejně jako Kuhn snažil ukázat, že význam mnohých tvrzení v určitém jazyce, včetně mnoha „pozorovacích“ tvrzení, se změnil tehdy, když se objevila nová teorie; přesněji řečeno dokazoval, že pokud připustíme existenci těchto změn, fakta z dějin vědy budou dávat lepší smysl než ve standardním učebnicovém pojetí, podle něhož jsou významy konstantní a měnit se mohou pouze přesvědčení. Mnozí filosofové v reakci na tyto historické doklady uznali, že významy se *mohou* posouvat v důsledku nových objevů – že tedy trvalý neutrální rámec významů, v jehož mezích lze provádět racionální výzkum, není tak trvalý, jak se mělo za to. Tvrдили však, že musí existovat něco takového jako „racionální“ a principiální změna významu a že úkol nás filosofů jakožto strážců a vykladačů racionality, jež je vlastní přírodním vědám, spočívá ve vysvětlení toho, jaké principy zde vstupují do hry. Feyerabend tvrdil, že významy se mění pokaždé, kdykoli se změni způsob jejich používání, chladnější hlavy se však domnívaly, že musí existovat cosi uprostřed mezi „významy zůstávají, přesvědčení se mění“ a „významy se mění, jakmile se změni přesvědčení“. To vzbuzovalo dojem, že musí být možné odlišit změnu přesvědčení v rámci Kuhnovy „normální vědy“ od posunu v normách,

<sup>229</sup> P. Feyerabend, How To Be a Good Empiricist. In: *Challenges to Empiricism*. Ed. H. Morick. Belmont, Calif., 1972, s. 169.

k němuž dochází při „vědecké revoluci“. I když uznáme, říkali filosofové, že učebnicový výklad změny teorie je zavádějící, filosofie nadále dokáže poskytnout vše, co historik vědy potřebuje. Měli bychom se pustit do práce a odhalit podmínky, za nichž postupné změny v přesvědčení vytvářejí cosi, co není pouhou změnou přesvědčení, nýbrž změnou „pojmového schématu“.<sup>230</sup>

Představa, že lze bez problémů relativizovat totožnost významu, objektivitu a pravdu vůči pojmovému schématu, existují-li kritéria, podle nichž poznáme, kdy a proč je racionální přijmout nové pojmové schéma, byla nějakou chvílí lákavá. Filosof, strážce racionality, se totiž nyní stal člověkem, který vám řekne, kdy můžete začít mýnit něco jiného, nikoli jen člověkem, který vám sdělí, co jste mínili. Tento pokus zachovat tradiční roli filosofa však byl odsouzen k nezdaru. Všechny quinovské důvody, proč filosof není schopen učinit jedno, zasahují i to druhé. Od počátků „obratu k jazyku“ byl filosof líčen jako ten, kdo zná pojmy díky znalosti významů slov, a ve své činnosti tudíž překračuje empirii. Jakmile však všichni uznali, že „empirické okolnosti“ (například zjištění, že na Měsíci jsou skvrny nebo že *États généraux* nezaniknou) sice navozovaly, avšak nevy-nucovaly „pojmovou změnu“ (například jiné pojetí nebes nebo

<sup>230</sup> Fred Suppe v článku *The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories* (in: *The Structure of Scientific Theories*. Ed. F. Suppe. Urbana 1974, s. 3–241) hodnotí tento projekt jako pokus o „*Weltanschauung* analýzu“ proměn vědeckých teorií (srv. zejm. s. 127nn.). Domnívám se, že mnozí autoři, o nichž Suppe hovoří, by nesouhlasili s implikacemi této koncepce a s některými detaily autorova výkladu. V obecných obrysech mi však jeho výklad této fáze vývoje současné filosofie vědy připadá přesný a osvětlující. Další práci, která nám pomáhá toto období pochopit, je *Conceptual Change*. Ed. G. Pearce – P. Maynard. Dordrecht 1973. V této knize najdeme velmi užitečné články o „změně významů“, zejména od Binkleye, Sellarse, Putnama, Barretta a Wilsona. Linie mého výkladu v této kapitole je v souladu s texty Binkleye a Sellarse, myslím si však, že oba autoři berou až příliš vážně otázku, již Binkley formuluje takto: „Jak můžeme uplatnit svůj systém epistemického hodnocení v kontextu měnících se významů?“ (s. 71) Podle mého názoru žádný takový systém, žádná překlenující struktura racionality neexistuje. Barrettova kritika Putnama souzní s Fineovou a mou vlastní kritikou (viz A. Fine, *How to Compare Theories: Reference and Change*. *Noûs* 9, 1975, s. 17–32, a R. Rorty, *Realism and Reference*. *The Monist* 59, 1976, s. 321–340).

státu), dělba práce mezi filosofem a historikem přestala dávat smysl. Pokud někdo řekl, že je racionální opustit aristotelské pojmové schéma v důsledku toho či onoho objevu, pak „změna významu“ nebo „posun v pojmovém schématu“ neznamenala nic víc než „posun v centrálních přesvědčeních“. Díky historikovi můžeme pochopit posun od staršího schématu k novému a dokážeme nahlédnout, co by člověka, kdyby byl intelektuálem v dané době, vedlo od prvního k druhému. Filosof nemá co dodat k tomu, co ukázal historik, aby tím doložil, že tento pochopitelný a plausibilní postup je „racionální“. Bez toho, co Feyerabend označil za „neměnnost významu“, žádná speciální metoda (analýza významu), již by filosof mohl použít, neexistuje. „Neměnnost významu“ totiž byla jen „jazykovým“ způsobem vyjádření kantovské teze, že má-li být zkoumání racionální, musí probíhat v trvalém rámci, který lze poznat a priori, ve schématu, jež omezuje možný empirický obsah a zároveň vysvětluje, jak s jakýmkoli empirickým obsahem, který se objeví, racionálně naložit. Jakmile se schémata stala provizorními, bylo v ohrožení samo rozlišení schéma–obsah a spolu s ním i kantovské pojetí filosofie, které umožňuje apriorní poznání našeho vlastního příspěvku ke zkoumání (tedy schematická, formální entita, například „jazyk“).

### 3. Idealismus

Filosofové si poměrně rychle uvědomili, že hledání kritéria změny významu má pro filosofii chápanou jako analýza významů stejně katastrofální důsledky, jako měl pojem práva na vzpouru ničivé důsledky pro politickou filosofii chápanou jako zkoumání svrchovanosti. Uvědomili si tedy, že Feyerabend svou tezi o „změně významu“ vyjádřil svou vlastní myšlenku nešikovně. Tuto kritiku formuloval nejlépe Putnam:

„Feyerabend se nedokáže vyhnout problémům, které trápily i pozitivisty. [...] Stačí připomenout, že podle Feyerabenda význam termínu závisí na celé *teorii*, do níž patří. [...] Samozřejmě

bychom mohli zastávat radikální linii a tvrdit, že *každá* změna teorie je změnou významu termínů. [...] Feyerabend však patrně tento postoj nezastává. Kdybychom totiž tvrdili, že každá změna našich empirických přesvědčení o X je změnou významu termínu X, opustili bychom rozlišení mezi faktickými otázkami a otázkami významu. Kdybychom tvrdili, že sémantická pravidla angličtiny nelze vůbec odlišit od empirických přesvědčení lidí, kteří anglicky hovoří, hodili bychom tím pojem sémantických pravidel angličtiny přes palubu. [...] Kdyby se Feyerabend vydal touto cestou, vytratilo by se veškeré zdání smyslového vnímání. „Smyslové vnímání“ pak totiž závisí na přecházení mezi obvyklou a nekonvenční koncepcí významu.“<sup>231</sup>

Jakmile filosofové náležitě docenili tuto skutečnost, nastala druhá fáze diskusí o našem vztahu ke starším teoriím a k exotickým kulturám. Dospělo se k tomu, že pokud si plně osvojíme quinovský přístup k „významu“, nebudeme se ani *chtít* ptát po tom, zda „míní totéž výrazem „—““. Proč tedy tolik povyku? Nejspíše jde o to, na základě čeho můžeme různým tvrzením připisovat pravdivostní hodnotu. Chceme vědět, zda máme říkat: „Aristotelovy teze o pohybu byly většinou nesprávné“, nebo spíše: „Aristotelovy teze byly většinou správné, pokud šlo o to, co *nazýval* ‚pohybem‘, podle nás však nic takového neexistuje.“ V některých případech bychom navíc rádi řekli: „Tady Aristotelés píše hlouposti, a to i v kontextu svého vlastního pojmosloví“, a jindy zas: „Tato teze by byla pravdivá, kdyby bylo v aristoteléské fyzice pravdivé *alespoň něco*, jelikož však hovoří o něčem, co neexistuje, pravdivá není.“ Abych to vyjádřil ještě jinak, rádi bychom rozlišili, které Aristotelovy omyly jsou způsobeny neexistencí toho, o čem hovoří, a které jeho omyly pramení z toho, že chybně použil svůj vlastní teoretický aparát – stejně jako chceme odlišit nepravdivost věty „Sherlock Holmes žil na Baker Street“ od nepravdivosti věty „Sherlock Holmes byl ženatý“. Abychom zajistili rozdíl mezi otázkami interními

<sup>231</sup> H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, s. 124n.

(na něž odpovídáme v rámci kultury, teorie, příběhu, hry) a externími (jejichž zodpovězení závisí na tom, zda jde o kulturu, jejímiž jsme členy, teorii, kterou přijímáme, příběh, jemuž věříme, hru, kterou hrajeme), vystačíme si s pojmem „reference“, pojem „významu“ můžeme ponechat stranou. „Význam“ se zdál být důležitý pouze proto, že umožňoval identifikovat předmět ve světě, u něhož jsme následně mohli určovat, zda je nebo není totožný s předmětem, který uznává naše vlastní kultura, teorie, příběh či hra. Jakmile pojem významu opustíme, opustíme i koncepci reference určované významem – koncepci „definičních atributů“ daného termínu stanovujících jeho referent.

Filosofové měli za to, že kvůli identifikaci předmětů bez pomoci definic, esencí a významů slov potřebujeme „teorii reference“, která by nepoužívala fregeovský aparát zpochybněný Quinem. Toto volání po teorii reference vyšlo vstříc poptávce po „realistické“ filosofii vědy, jež by oživila předkuhnovskou a předfeyerabendovskou myšlenku, že vědecký výzkum jde kupředu zjišťováním stále většího množství informací o týchž předmětech.<sup>232</sup> Nejedná se o to, že by Kuhn či Feyerabend tuto představu popřeli; jejich pojetí nesouměřitelnosti alternativních teorií nicméně naznačuje, že jediné pojmy „pravdy“ a „reference“, jimž rozumíme, jsou pojmy relativní vůči „pojmovému schématu“. Pokud není nutné, aby existoval pouze jeden pozorovací jazyk společný všem alternativním teoriím – jak Feyerabend s Kuhnem naznačovali (příčemž Quine se Sellarsem formulovali další důvody ve prospěch tohoto přesvědčení) –, pak je třeba opustit empiristickou představu, že vždy dokážeme podat operacionalistické definice teoretických pojmů. Quinova kritika prvního dogmatu zpochybnila pojem „definice“ a jeho holistická kritika druhého dogmatu ve spojení se Sellarsovou tezí, podle níž je „smyslová danost“ podmíněna kulturou, zpochybnila pojem „operacionalistické definice“ dvojnásob. Celá tato antiempiristická polemika vedla ve svých antiredukcionistických důsledcích k tomu, že si intelektuální respekt začalo získávat něco nápadně

<sup>232</sup> Srv. tamtéž, s. 196nn.

podobné idealismu. Nyní bylo možné tvrdit, že otázku, co je skutečné či pravdivé, nelze řešit nezávisle na daném pojmovém rámci, což vyvolávalo představu, že nezávisle na těchto rámcích možná neexistuje vůbec nic.<sup>233</sup> Představa, že je možné nalézt společnou matici zkoumání – něco, co překlene všechny skutečné i možné „pojmové rámce“ –, tudíž působila velmi přitažlivě v očích myslitelů, kteří měli dojem, že musí být něco pravdy na staromódní předquinovské a předkuhnovské koncepci stále přesnějších reprezentací přírody přítomných v jejím zrcadle.

Ve skutečnosti je tento povyk kolem „idealismu“ pomýlený. Něco jiného je (absurdně) tvrdit, že děláme věci používáním slov, a něco úplně odlišného říkat, že nedokážeme popsat stálou matici minulého a budoucího zkoumání přírody, aniž bychom používali své vlastní termíny – čímž obejdeme problém „alternativních konceptuálních schémat“. Téměř nikdo nechce zastávat první tezi. Pokud přitakáme té druhé a zároveň se vzdáváme strašidelných řečí o „ztrátě kontaktu se světem“, pak tím prostě říkáme, že naše současné představy o přírodě skýtají jediné vodítko popisu vztahu mezi přírodou a našimi slovy. Tvrzení, že termínům musíme připisovat referenty a větám pravdivostní hodnoty ve světle svých nejlepších teorií o tom, co ve světě existuje, je banální. Tvrzení, že pravda a reference jsou „relativní vůči

<sup>233</sup> Tato myšlenka vlastně napadla pouze kritiky Quina a Kuhna, kteří se na ni posléze sesypali jako na *reductio*. Srv. F. Suppe, *Search for Philosophical Understanding*, s. 151: „... jestliže věda vždy popisuje svět prostřednictvím oborové matrice, [...] není pak Kuhn nutně veden k jistému protiempirickému idealismu?“ Israel Scheffler formuluje obvinění z idealismu v první kapitole své knihy *Science and Subjectivity* (Indianapolis 1976), v pozdějších kapitolách však po mém soudu ukazuje, že i poté, co jsme se vzdali C. I. Lewisovy koncepce „daného“ a většiny empiristické mytologie rozebírané ve čtvrté kapitole, přece jen můžeme teorii kontrolovat pozorováním (můžeme totiž spornější tvrzení opravovat méně problematickými). Schefflerovu tezi (s. 39), podle níž „je nesprávná dichotomie, že pozorování je nutně buď ryzí konfrontací s nediferencovanou daností, nebo je natolik kontaminováno pojmy, že se jakékoli ověřování hypotézy pozorováním nutně pohybuje v kruhu“, by patrně podepsal sám Kuhn. Jak mě upozornil Michael Williams, Kuhn se o skepticismus jednoduše nestará, nevyslovuje se ani pro, ani proti, avšak filosofové ho téměř vždy čtou tak, jako by skeptické argumenty podporoval.

pojmovému schématu“, působí významněji, ale není tomu tak, pokud „naše pojmové schéma“ označuje prostě to, o čem jsme nyní přesvědčeni: soubor názorů, které vytvářejí naši současnou kulturu. Argumenty nabídnuté Quinem, Sellarsem, Kuhnem či Feyerabendem nám nedovolují, abychom „pojmovým schématem“ mínili něco víc. Putnam, jenž částečně napravil zmatek způsobený Feyerabendovými slovy o změně významů, však bohužel následně pojal svou odlišnost od Feyerabenda nikoli jako rozdíl mezi braním pojmu „významu“ vážně a vzdáním se ho, ale jako rozdíl mezi „idealistickou“ a „realistickou“ teorií významu.

Pokud pochopíme, jak tento pseudoprobém vznikl, pak zároveň pochopíme poslední stadium toho, jak z takzvaného problému pojmové změny vznikala „teorie reference“. Putnam píše:

„Pozitivistická teorie vědy chybuje v tom, že vychází z idealistického nebo k idealismu inklinujícího světonázoru. Tento názor však neodpovídá skutečnosti. Idealistický prvek vstupuje do současného pozitivismu právě skrze teorii významu. Součástí každé realistické kritiky pozitivismu tudíž musí být alespoň náčrt konkurenční teorie.“<sup>234</sup>

Zhruba řečeno, „k idealismu inklinující světonázor“ je podle Putnama takovým názorem, jenž „pojímá či má tendenci pojmát, tvrdá fakta‘ prostě jako fakta týkající se skutečných a potenciálních zkušeností a všechny ostatní výroky jako značně odvozené výroky o skutečných a potenciálních zkušenostech“.<sup>235</sup> Pozitivistická touha po operacionalistických definicích tudíž v Putnamově interpretaci není motivována potřebou zajistit (výše popsaným způsobem) rozlišení mezi analytickým a syntetickým a tím také fixní rámec zkoumání; je motivována berkeleyovskou touhou vyhnout se otázkám vztahu mezi zkušeností a nezávislou skutečností. Po mém soudu je toto vidění historie zvrácené, ale to není nijak zvlášť důležité. Důležité je Putnamovo zdůrazňo-

<sup>234</sup> H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, s. 207.

<sup>235</sup> Tamtéž, s. 209.

vání, že „dnešní pozitivista nemá o nic větší oprávnění uznávat vědeckou teorii a praxi než Berkeley – jinak řečeno, pozitivistický přístup nikterak nezakládá domněnku, že vědecká teorie je pravdivá nebo že vědecká praxe vede k odhalení pravdy“.<sup>236</sup> Podle Putnama mají filosofové zpravidla buď silně „antirealistické, nebo silně realistické intuice“:

„... antirealista nevnímá naši a Archimédovu teorii jako dva přibližně pravdivé popisy určité fixní říše entit, jež by byly nezávislé na teorii, a vůči ideji ‚konvergence‘ ve vědě je spíše skeptický: nemyslí si, že naše teorie je *lepším* popisem *týchž* entit, které popisoval Archimédés. Pokud je však naše teorie *jenom* naší teorií, pak používat *ji* k rozhodování o tom, zda X patří do extenze *κρυσός*, je stejně arbitrární jako používat za tímto účelem teorii neandertálců. Jediná teorie, kterou *nepoužíváme* arbitrárně, je teorie, k níž se hlásí samotný mluvčí.

Problém je v tom, že silná antirealistická *pravda* nedává smysl jinak než jako intrateoretický pojem. [...] Antirealista může používat pravdu intrateoreticky ve smyslu ‚teorie redundance‘; nemá však k dispozici pojem pravdy a reference použitelný *extrateoreticky*. Avšak *extenze je svázána s pojmem pravdy*. Extenzí termínu je prostě to, *čemu lze termín pravdivě přiřazovat*. Místo aby se antirealista snažil zachovat pojem extenze prostřednictvím neohrabaného operacionalismu, měl by pojem extenze odmítnout, stejně jako odmítá pojem pravdy (v jakémkoli extrateoretickém smyslu). Namísto pravdy by mohl stejně jako Dewey vzít zavděk například pojmem ‚oprávněné tvrditelnosti‘. [...] Pak by mohl říci: ‚X je zlato (*κρυσός*)‘ bylo oprávněně tvrditelné v Archimédově době, není ale oprávněně tvrditelné dnes [...], avšak tvrzení, že X bylo v extenzi termínu *κρυσός*, musíme odmítnout jako nesmyslné a právě tak musíme odmítnout tvrzení, že výrok ‚X je zlato (*κρυσός*)‘ byl pravdivý.“<sup>237</sup>

<sup>236</sup> Tamtéž.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 236.

Těžko hledat filosofa, který splňuje Putnamova kritéria „antirealističnosti“. Kuhn občas naznačuje, že koncepce „lepšího popisu týchž entit“ je problematická, většina filosofů ovlivněných jeho kritikou pozitivistické filosofie vědy však neměla potřebu zajít tak daleko. I v tomto případě platí, že filosofové, kteří pochybují o možnosti teorie vykládající spojení mezi slovy a světem a kteří mají stejně jako Sellars sklon relativizovat „pravdu“ vůči pojmovým rámcům, by přesto nikdy neoznačili za nesmyslná tvrzení, o nichž si Putnam myslí, že by je za nesmyslná označit měli. Sellars by vykládal to, co je „v našem pojmovém rámci oprávněně tvrditelné, ale nikoli pravdivé“, jako implicitní referenci k jinému, možná dosud nevynalezenému pojmovému rámci, v němž by dané tvrzení oprávněně tvrditelné nebylo. Filosofové, kteří stejně jako James, Dewey a Strawson pochybují o „korespondenční teorii pravdy“, nicméně nesympatizují s koncepcí přírody poddajné myšlení a nepracují ani s dedukcí, jež vyvozuje tezi „neexistují věci nezávislé na teorii“ z teze „nelze nabídnout popis věci nezávislý na teorii“. Jak je to v diskusích mezi „idealisty“ a „realisty“ obvyklé, obě strany by rády přenesly důkazní břemeno na svého oponenta. Takzvaný idealista tvrdí, že dokáže dát uspokojivý smysl všemu, co říká zdravý rozum (a dokonce i filosofie jazyka), a ptá se, co by snad realista mohl dodat. Realista tvrdí, že idealistické pojetí má protiintuitivní důsledky, před nimiž nás dokáže uchránit jedině teorie vztahu, který se označuje za „korespondenci myšlení (či slov) a světa“.

Putnam předkládá tři argumentační linie, z nichž každá má ukázat, že realista a jeho protivník řeší vážný problém, přičemž pravda je na straně realisty. První argument se obrací proti tomu, abychom „pravdivé“ vykládali ve smyslu „oprávněně tvrditelné“ nebo jakýmkoli jiným „měkkým“ způsobem, který má co dělat se vztahy zdůvodňování. Tento argument má dokládat, že uspokojivá teorie pravdy se může týkat pouze vztahů mezi slovy a světem. Druhý argument má za cíl ukázat, že určitý sociologický fakt, jenž si žádá vysvětlení – spolehlivost standardních metod vědeckého výzkumu, případně užitečnost našeho jazyka coby nástroje zvládnutí světa –, lze vysvětlit jedině na realistických

základech. Podle třetího argumentu se pouze realista dokáže vyhnout tomu, aby z teze, že „mnohé pojmy používané vědou minulosti nemají referent“, vyvodil tezi, podle níž je „velmi pravděpodobné, že žádný pojem používaný našimi vědci nemá referent“ – tento závěr Putnam shledává problematickým.<sup>238</sup> Domnívám se, že pouze třetí argument má skutečného protivníka z masa a kostí. Abych se s tímto argumentem vyrovnal, budu v následujících třech oddílech této kapitoly rozebírat referenci, pravdu a relativismus. Ve zbytku tohoto oddílu bych chtěl se zřetelem k prvním dvěma Putnamovým argumentům říci dost na to, aby se ukázalo, proč pouze třetí argument máme brát vážně.

Putnamova teze, podle níž žádný pojem ve stylu „oprávněně tvrditelný“ nemá tytéž syntaktické rysy jako „pravdivý“, je naprosto správná. Není však zřejmé, proč by tato teze měla být relevantní z hlediska filosofie. Filozofové, kteří soudí, že „pravdivý“ znamená „oprávněně tvrditelný“, obvykle buď (a) relativizují pojem pravdy vůči jazyku, teorii, stavu zkoumání či pojmovému schématu, nebo (b) tvrdí, že jakmile máme pojem „oprávněně tvrditelný“, pojem „pravdivý“ už nepotřebujeme. Jinak řečeno, buďto prosazují revizi našeho běžného způsobu užívání slova „pravdivý“, nebo chtějí tento pojem zcela opustit. Jak poznamenává sám Putnam, argumenty proti podobným koncepcím jakožto *analýzám* pojmu „pravdivý“ jsou stejně snadné jako Moorovy argumenty proti pokusům definovat slovo „dobrý“, a to v zásadě z téhož důvodu. „Pravdivý, nikoli však oprávněně tvrditelný“ dává stejně dobrý smysl jako například „dobrý, avšak nevedoucí k největšímu štěstí“ nebo „dobrý, ale všemi dosavadními kulturami odsuzovaný“. Filozofové, kteří nám o pravdě chtějí říci něco, co vysvětlí nebo potvrdí úspěšnost našeho *hledání* pravdy (Tarski a Davidson mezi ně *nepatří*), jsou stejní jako filozofové, kteří nám chtějí říci o „dobrém“ něco víc, než že se používá k chválení a schvalování: chtějí nám sdělit něco,

<sup>238</sup> H. Putnam, *What Is Realism? Proceedings of the Aristotelian Society*, 1976, s. 194 (upraveným přetiskem této stati je druhá a třetí přednáška v Putnamově knize *Meaning and the Moral Sciences*. London 1978, která vyšla až po napsání této kapitoly).

co vysvětlí nebo potvrdí morální pokrok. Zřejmě však nebudou mít mnoho co říci. Abych ještě jednou použil analogii s morální filosofií, pokud nás zajímá, proč je „dobrý“ nedefinovatelné nebo jakým způsobem se používá, pak nám nijak nepomůže teze, že dobré jednání je to, které odpovídá ideji dobra nebo morálnímu zákonu. A stejně bezobsažné je tvrzení, že pravdivé výroky odpovídají tomu, jaký je svět.<sup>239</sup>

Náležitým postojem „antirealisty“ je prostě uznat, že „pravdu nezávislou na teorii“ nelze vysvětlit ničím, stejně jako nelze ničím vysvětlit „neinstrumentální dobro“ či „nefunkční krásu“ – a svalit důkazní břemeno zpět na Putnama. Mělo by se tak učinit zhruba řečeno tím, že se položí otázka: „Co bychom ztratili, kdybychom neměli žádný ahistorický, na teorii nezávislý pojem pravdy?“ Podle všeho je tato otázka stejně rozumná jako otázka: „Co jsme získali tím, že nás Sókratés naučil používat slovo ‚dobré‘ takovým způsobem, aby dávalo smysl ‚špatné pro mě, ale přesto dobré‘, ‚špatné pro Athény, ale přesto dobré‘, ba dokonce ‚odporné bohům, ale přesto dobré‘?“ Není sporu o tom, že máme tyto pojmy pravdy a dobra – pojmy, které se zcela míjejí s problémy zdůvodnění. Stejně tak není sporu o tom, že zmíněný pojem pravdy vykazuje určité rysy, jež nevykazují pojmy tvrditelnosti či oprávnění (abych uvedl některé z těch, které zmiňuje Putnam: pokud je tvrzení pravdivé, jsou pravdivé jeho logické důsledky; pokud jsou dvě tvrzení pravdivá, je pravdivá i jejich konjunkce; pokud je tvrzení pravdivé nyní, je pravdivé vždy). Tento pojem pravdy bychom možná nenašli v dobách před Sókratem a Aristotelem, kdy byl „logický důsledek“ neznámým termínem. Ale ať už je jeho původ jakýkoli, samotná existence tohoto pojmu ještě nezaručuje, že s ním lze spojit zajímavou filosofickou teorii. Pokud filozofové rozebírají „pravdu“, většinou

<sup>239</sup> Viz N. Goodman, *The Way the World Is*. In: *Týž, Problems and Projects*. Indianapolis 1972, s. 24–32, zejm. s. 31: „Svět existuje mnoha způsoby a každý pravdivý popis zachycuje jeden z nich.“ Řekl bych, že Goodmanovu myšlenku nejlépe rozvinul Davidson v článku *O samotné myšlence pojmového schématu* (rozebíraném níže) a v textu *Mental Events* (analyzovaném výše v pátém oddílu čtvrté kapitoly).

hovoří o zdůvodňování, stejně jako se většina rozborů „dobra“ týká slasti a bolesti. Za ostré oddělení *transcendentálii* od jejich protějšků, jak je známe díky zdravému rozumu, možná platíme tím, že ztrácíme materiál, z něhož bychom budovali teorie, a spolu s tím i problémy k řešení.

Putnam ovšem zcela výslovně tvrdí, že zde existují problémy, které nesouvisejí se zdůvodňováním a které musíme vyřešit. Jeho druhý argument je přímou odpovědí na otázku: „*Nač* potřebujeme pojem pravdy vedle pojmu zdůvodňování?“ Putnamova odpověď zní, že jej potřebujeme k vysvětlení spolehlivosti našich výzkumných procedur. Přesněji řečeno, potřebujeme ho k tomu, abychom vysvětlili fakt „konvergence“ ve vědě, tj. skutečnost, že staré špatné teorie jsou přece jen – čím blíže jsme přítomnosti – stále lepšími aproximacemi našich současných teorií.<sup>240</sup> Vůči tomuto východisku lze zjevně namítnout, že zmíněná „konvergence“ je nevyhnutelným výplodem historiografie. Jistěže vždy najdeme přirozený způsob, jak líčit posloupnost teorií (či posloupnost náboženství nebo forem vlády) a ukazovat přitom, že naši předchůdci postupně, byť poněkud neohrabaně, kráčeli kupředu směrem k našemu současnému stanovisku. Antirealisté jistě dokážou mluvit o tom, jak na naše předchůdce kauzálně působily předměty, o nichž hovoří naše současná teorie. Dokážou také popsat, jak tyto předměty napomáhaly při vzniku zdůvodněných, ale nepravdivých popisů sebe samých, po nichž následovaly stejně zdůvodněné, neslučitelné, ale o trochu lepší popisy atd. až do naší vlastní doby. Pokud ovšem „konvergenci“ nepovažujeme za fakt, který se týká dějin vědeckých oborů, ale za fakt, jenž svědčí o výsledku zkoušení nových teorií, pak se zdá, že realista může tento fakt využít lépe. Boyd, který spolu s Putnamem tuto argumentační linii rozvíjel, vykládá „konvergenci“ jako „spolehlivost“ zhruba následujícího principu:

<sup>240</sup> Viz H. Putnam, Reference and Understanding. In: Týž, *Meaning and the Moral Sciences*, s. 97–119. Za svou znalost tohoto textu vděčím laskavosti autora, který mi věnoval přípravý výtisk.

„Ve světle dostupného teoretického poznání bychom měli zkoumat, za jakých okolností mohou být kauzální teze formulované teorií mylné, a to buď kvůli tomu, že působí alternativní kauzální mechanismy, jež jsou z hlediska existujícího poznání plausibilní (avšak liší se od těch, které indikuje daná teorie), nebo kvůli tomu, že u kauzálních mechanismů již známého typu lze plausibilně očekávat, že se dostanou do konfliktu s mechanismy požadovanými danou teorií, a to způsob, který tato teorie nepředvídá.“<sup>241</sup>

Sotva si lze představit někoho, kdo by měl vůči takovému principu výhrady, takže ke sporu dochází teprve tehdy, když Boyd tvrdí, že užitečnost tohoto principu je možné vysvětlit jedině na základě „realistického chápání relevantních pomocných teorií“:

„Představte si, že vždy ‚odhadujete‘, kde se teorie mohou s největší pravděpodobností experimentálně mýlit, a to tím, že si kladete otázku, kde s největší pravděpodobností chybují jakožto výklady kauzálních vztahů (za předpokladu, že v současnosti přijímané zákony jsou pravděpodobným kauzálním poznáním). A představte si, že vaše odhadovací procedura funguje: teorie se skutečně s největší pravděpodobností mýlí – podávají nesprávné experimentální předpovědi – přesně tam, kde by to realista čekal. [...] Můžeme to vysvětlit jinak než pomocí vědeckého realismu? Určitě to *nemůžeme* vyložit jako pouhý efekt konvenčně či arbitrárně přijatých vědeckých tradic. [...] Není-li svět utvářen našimi *konvencemi*, což by žádný empirista neřekl, pak spolehlivost tohoto principu nemůže být jen věcí konvence.“<sup>242</sup>

Boyd se tu dopouští záměny mezi tím, kdy je procedura spolehlivá z hlediska nezávislého testu (jako jsou teploměry spolehlivými indikátory nepříznivého počasí), a mezi tím, kdy je procedura spolehlivá, protože si nedokážeme představit žádnou

<sup>241</sup> R. N. Boyd, Realism, Underdetermination and a Causal Theory of Evidence. *Noûs* 7, 1973, s. 11.

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 12.

alternativu. Testování nových teorií starými není procedurou, již bychom si mohli zvolit mezi jinými. Jak jinak bychom je ověřovali? Skutečnost, že nové teorie se často mýlí právě tam, kde to staré teorie předpokládají jako možné, není něco, co by bylo zapotřebí vysvětlovat. Vysvětlení by bylo nezbytné, kdyby se mýlily jinde. Zdání, že „nerealista“ čelí problémům, má-li vysvětlit relevanci starých teorií pro testování nových, můžeme vytvořit pouze tehdy, pokud tohoto fiktivního člověka představíme tak, jako by tvrdil, že nové teorie přicházejí plně vybavené svými vlastními, stejně novými pozorovacími jazyky, testovacími procedurami a regulativními principy. Avšak „nová teorie“ znamená vlastně jen poměrně malou změnu v ohromné síti přesvědčení. Jak říkal James, její pravdivost do značné míry závisí na její schopnosti „snoubit“ depozitář staré pravdy s „anomálií“, která ji vyvolala. Pouze některé vyhrcořenější Feyerabendovy nápady vytvářejí dojem, že bychom nové teorii měli dopřát imunitu vůči všem testům založeným na výsledcích staré teorie. Takové představy nemají co dělat s otázkou, zda kromě pojmu „oprávněné tvrditelnosti“ potřebujeme rovněž pojem „pravdy“.

#### 4. Reference

Máme-li doložit, že tento pojem *skutečně* potřebujeme, musíme přejít k Putnamovu třetímu argumentu, který představuje plausibilnější „antirealismus“ než předchozí argumenty. Třetí argument je soustředěn kolem toho, co Putnam označuje za potřebu zabránit „zničující metaindukci, jež vede k závěru, že „žádný teoretický termín k ničemu nereferuje““.<sup>243</sup>

„Co když přijmeme teorii, která uznává, že elektrony se podobají flogistonu?“

V takovém případě musíme říci, že elektrony ve skutečnosti neexistují. A co když k tomu dochází neustále? Co když veškeré teoretické entity postulované jednou generací (molekuly, geny atd.,

<sup>243</sup> H. Putnam, *What Is Realism?*, s. 194.

stejně jako elektrony) z hlediska pozdější vědy pokaždé ‚neexistují‘? Samozřejmě se tu jedná o určitou formu starého skeptického ‚argumentu z omylnosti‘: jak víte, že se *právě teď* nemýlíte? Tato forma argumentu z omylnosti však v současnosti představuje *vážný* problém pro mnoho lidí – nejde jen o ‚filosofickou pochybnost‘.

Jeden z důvodů, proč se jedná o vážný problém, spočívá v tom, že se pak stává přesvědčivou následující metaindukce: *stejně jako k ničemu nereferoval žádný termín vědy před padesáti (či více) lety, ukáže se, že k ničemu nereferují ani termíny používané dnes* (snad s výjimkou pozorovacích termínů, pokud něco takového existuje).<sup>244</sup>

Podle Putnama má této metaindukci „zabránit teorie reference“. Takové tvrzení je však ze dvou důvodů zarážející. Za prvé není jasné, jak bychom mohli z filosofického stanoviska doložit, že revoluční změny ve vědě již skončily – že vůči svým potomkům nebudeme ve stejné situaci jako naši primitivní animističtí předchůdci vůči nám. Jak bychom mohli vystoupit ze své vlastní kultury a zhodnotit její místo vzhledem k cíli bádání? Za druhé, i kdyby takové filosofické stanovisko existovalo, není jasné, jak by ho mohla zajistit teorie reference. Předpokládejme, že disponujeme dostatečně silnými intuicemi v případě otázek typu: „Pokud Jones nevykonal mocné skutky, jež jsou mu připisovány, ale většinu z nich vykonal (dějinám dosud neznámý) Smith, referuje ‚Jones‘ k Jonesovi nebo ke Smithovi?“ Předpokládejme (což je méně plausibilní), že naše intuice jsou v takovýchto matoucích případech dostatečně pevné na to, abychom dospěli k obecné teorii, která nám, aniž bychom se dovolávali intuice, řekne, že my a Dalton odkazujeme slovem „molekula“ na stejnou věc, zatímco „kalorické fluidum“ se nikdy nepoužívalo k označování pohybu molekul.<sup>245</sup> Taková teorie by možná zatlačila premisy zmiňované metaindukce dále do minulosti: možná bychom se museli dívat spíše pět tisíc než padesát let zpátky, abychom našli

<sup>244</sup> Tamtéž, s. 183n.

<sup>245</sup> Tento příklad přejímám z knihy R. Harrého *The Principles of Scientific Thinking*. Chicago 1970, s. 55.



vědu, jejíž teoretické termíny k ničemu nereferovaly. Sotva by to však uspokojilo skeptika, který je vážně znepokojen statusem naší vědy například ve srovnání s vědou galaktické civilizace budoucnosti. Tohoto skeptika by pravděpodobně uspokojila pouze taková teorie reference, která by ukázala, že ve všech dobách a na všech místech vědci většinou referovali k témuž, čímž by zmíněná metaindukce přišla o *všechny* zajímavé premisy.

V jistém smyslu přitom – před každou teorií – zcela platí, že k témuž referovali. Všichni se snažili zvládnout totéž univerzum a odkazovali k *němu*, byť často neplodným a pošetilým způsobem. Pokud v důsledku další vědecké revoluce zjistíme, že neexistují geny, molekuly, elektrony atd., ale pouze časoprostorové nárazy nebo hypnotická vnuknutí od galaktických hypnotizérů, kteří od Galileových dob manipulovali našimi vědci, nebo cokoli jiného, stejně tím neztratíme kontakt se světem ani s našimi předchůdci. I nadále budeme vyprávět příběh o tom, jak z nepravdivých, zmatených, neplodných popisů světa vyvstávají popisy lepší – tentýž příběh, který vyprávíme třeba o vzestupu milétské vědy; v obou případech hovoříme o vítězství rozumu a v obou případech jde o aplikaci rozumu na tentýž svět. Obecně řečeno: o tom, jakým se nakonec svět ukáže, nelze říci nic srozumitelného, co by mohlo stát v základu „vážného znepokojení“. (Teze, že může existovat *nesrozumitelný* popis světa – popis v rámci nepřežitélného pojmového schématu –, představuje zcela jiný problém, který nepotřebuje, a ani nemůže mít, induktivní oporu. Tento problém rozebírám v souvislosti s Davidsonovou kritikou koncepce „pojmového schématu“ v dalším oddílu.)

Může se ovšem zdát, že pojem „špatného popisu téže věci“ celý problém zamlžuje. V případě „reference“ jde patrně o problém „všechno, nebo nic“. Snad bychom měli říkat, že „kalorické fluidum“ buď referuje, nebo nereferuje k pohybu molekul, nikoli že „kalorické fluidum“ a „pohyb molekul“ jsou dvě zkratky (lepšího a horšího) popisu téhož jevu, ať už se ukáže, že jím je cokoli. Mohlo by se zdát, že referování k pohybu molekul je analogické referování k jednotlivým lidem nebo středně velkým fyzickým objektům: buď je identifikujeme, nebo ne. Tento dojem

se prohloubí, pokud jsme nedávno četli Tarského, a prohloubí se ještě více, jestliže teoretické teze nebudeme chápat kvaziinstrumentálně, jak je pojímá Sellars: jako materiální principy odvozování, které nás opravňují vyslovovat další tvrzení. Pokud si zachováme výše nastíněný přístup, pak budeme chtít, aby věty typu „teplo je pohyb molekul“ byly pravdivé přímým „korespondenčním“ způsobem, stejně jako je pravdivá věta „bílá je typickou barvou sněhu“. Může se tudíž zdát, že máme-li pochopit „fungování jazyka“, musíme používání výrazů chápat tak, že „identifikují entity“, nikoli že pouze „popisují skutečnost“. Budiž. Přesto jen sotva nahlédneme, proč bychom si k uklidnění skeptika nevystačili s „whigovským“ přístupem k historiografii. Věci lze vylíčit tak, aby se i ten nejprimitivnější animistický popis stal řečí o pohybu molekul, radiu, genech atd. Tím sice neutíšíme skeptikovu obavu, že molekuly možná neexistují, ale pak to nedokáže *žádný* objev týkající se vztahu světa a slov. „Svět“, jak ho zná tato teorie, je totiž právě světem, jak ho zná věda dané doby.

Zatím tu tedy máme následující dilema: buď má teorie reference ručit za úspěšnost současné vědy, nebo je prostě rozhodnutím, jak psát dějiny vědy (a neskýtá „filosofické založení“ této historiografie). První pojetí patrně žádá příliš mnoho, zatímco druhé je příliš skrovné, než aby zasluhovalo označení „teorie“. Na tomto místě bychom si měli položit otázku, odkud se vlastně „teorie reference“ vzala. Proč bychom právě tuto teorii měli obtížit úkolem, aby zabránila skepticizmu a tím vykonala dílo, jež měla zajišťovat epistemologie? V představě této teorie se podle mě snoubí dvě zcela odlišné věci:

- (1) Jak si povšiml Kripke, Donellan a další, lze nalézt protipříklady k Searlovi a Strawsonovu kritériu reference (říká-li S „X“, referuje k entitě, která zajišťuje pravdivost většiny jeho základních přesvědčení o X).<sup>246</sup>

<sup>246</sup> Většina nedávných diskusí o těchto protipříkladech vychází z článků Keitha Donnellana *Proper Names and Identifying Descriptions* a Saula Kripkeho *Naming and Necessity*, které vyšly ve sborníku *Semantics of Natural Language*. Ed. D. Davidson – G. Harman. Dordrecht 1972. Viz také *Naming, Necessity and*

(2) Skutečnost, že obvyklý předpoklad (společný Fregemu, Searlovi, Strawsonovi), že význam ve smyslu přesvědčení či intencí (obecněji: entit v hlavách uživatelů slov) určuje referenci, dává podnět k domněnce, že čím více klamných přesvědčení máme, tím menší máme „kontakt se světem“.

Pokud tyto dvě věci sloučíme, pak obvyklá „intencionalistická“ představa o tom, jak se slova napojují na svět, začne působit v jednotlivých případech pomýleně a filosoficky zhoubně. Proto se v současné „nečisté“ filosofii jazyka stalo téměř dogmatem, že „idealisticky“ znějící nauky Quina, Wittgensteina, Sellarse, Kuhna, Feyerabenda (a dalších hrdinů této knihy) nutno překonat tím, že se vrátíme k prvním principům sémantiky, odmítneme Fregeho „intencionalistickou“ teorii reference a nabídneme nějakou lepší.<sup>247</sup> Myšlenka je taková, že pokud svět dosahuje k jazyku a napojuje se na něj ve faktických (tj. kauzálních) vztazích, zůstáváme vždy „v kontaktu se světem“, zatímco ve starém fregeovském pojetí hrozí riziko ztráty světa, respektive riziko, že jsme se světa nikdy ani nezachytili.

Představa střetu mezi starou, intencionalistickou a novou, „kauzální“ (či obecněji neintencionalistickou, a tudíž „realistickou“) teorií reference by v nás však měla vzbuzovat pochybnosti. Onen střet je způsoben dvojznačností slova „referovat“, které může znamenat buď (a) faktický vztah mezi výrazem a určitou částí reality, ať už o něm někdo ví či nikoli, nebo (b) čistě „intencionální“ vztah, jenž může existovat mezi výrazem a neexistujícím předmětem. Nazvěme jedno „referencí“ a druhé „řečí o“. Nemůžeme *referovat* k Sherlocku Holmesovi, ale můžeme *o něm mluvit* a totéž platí o flogistonu. „Mluvit o“ je pojem zdravého rozumu; „reference“ je filosofický termín. „Řeč o“

*Natural Kinds*. Ed. S. P. Schwarz. Ithaca 1976, kde jsou prezentovány další texty pokoušející se o vybudování obecné teorie, jež by se s těmito protipříklady vypořádala; užitečný přehled literatury k tomuto tématu podává editor v úvodu.

<sup>247</sup> Vrcholnými projevy tohoto stanoviska jsou Putnamovy texty *The Meaning of „Meaning“* a *The Refutation of Conventionalism* (oba otištěné v jeho knize *Mind, Language and Reality*).

zahrnuje jak fikce, tak skutečnosti a pro realistické účely je bez užitku. Předpoklad, že to, o čem lidé mluví, je určováno jejich přesvědčením, funguje jak pro věci, které existují, tak i pro ty, které neexistují (dokud nepoložíme otázku, co vlastně existuje). Searlovo a Strawsonovo kritérium bychom mohli použít v případě společnosti, která nezná protichůdné teorie (fyzické, historické, „ontologické“ či jakékoli jiné) a kde všichni vědí, že někteří lidé a věci, o nichž pravdivě vypovídáme, existují, zatímco někteří jiní lidé a některé jiné věci tohoto druhu jsou fiktivní. *Skutečně* mluvíme o tom, o čem platí většina našich přesvědčení. Problematické případy (kdy nám intuice říká, že lidé *nemluví* o tom, díky čemu je většina jejich přesvědčení pravdivá) se objevují pouze tehdy, pokud víme něco, co oni nevědí. Pokud tedy zjistíme, že existoval dosud neznámý člověk jménem Smith, jenž vykonal devadesát devět procent skutků připisovaných bájnému Jonesovi, ale že legendy o Jonesovi vlastně hovoří o člověku jménem Robinson, zřejmě budeme chtít tvrdit, že když mluvíme o Jonesovi, *ve skutečnosti* mluvíme o Robinsonovi, nikoli o Smithovi.

Pokud tento pojem „ve skutečnosti mluvit o“ zaměníme s *referencí*, snadno si začneme myslet (jako Putnam a Kripke), že máme „intuice“ vztahující se k referenci, intuice, které by mohly být bázi neintencionální a „na teorii nezávislé“ „teorie reference“. V takovém případě si však myslíme, že otázku

(a) Jak nejlépe vyjádřit to, že obvyklá přesvědčení o Jonesovi byla nepravdivá? Tvrzením, že se vlastně netýkala vůbec ničeho, že to byly pravdy o fikci, nebo že to byly nepravdy o skutečnosti?

zodpovíme na základě odpovědi na otázku

(b) Existuje ve světě entita, která je s našim používáním slova „Jones“ spojena vztahem „reference“?

Podle Putnama a Kripkeho je (b) smysluplná otázka, která logicky předchází (a). Odpověď na (a) není v tomto pojetí věcí výkladové

či historiografické výhodnosti, nýbrž věcí neúprosného faktu, daného odpovědí na (b). Podle mého názoru nemusíme otázku (b) vůbec klást. Jediná faktická otázka, jež zde vyvstává, je otázka existence nebo neexistence různých entit, o kterých mluvíme. Jakmile tuto faktickou otázku rozhodneme, můžeme zaujmout jeden z následujících čtyř postojů vůči přesvědčením, jimiž se (podle Searlova a Strawsonova kritéria zdravého rozumu) určitý člověk vyjadřuje o neexistujících entitách. Můžeme:

- (1) tvrdit, že všechna tato přesvědčení jsou nepravdivá (Russell) nebo že nemají pravdivostní hodnotu (Strawson);
- (2) rozdělit je na ta přesvědčení, která jsou nepravdivá nebo nemají pravdivostní hodnotu, protože se netýkají ničeho, a ta, která „se ve skutečnosti týkají“ reálné věci, takže mohou být pravdivá;
- (3) rozdělit je na ta přesvědčení, která jsou nepravdivá nebo nemají pravdivostní hodnotu, protože se netýkají ničeho, a ta, která „se ve skutečnosti týkají“ fiktivních entit, takže snad mohou být pravdivá;
- (4) zkombinovat strategie (2) a (3).

Výraz „ve skutečnosti“ v obratu „ve skutečnosti se týkají“ dokládá, že se odkláníme od Searlova a Strawsonova kritéria pro „týkat se něčeho“, což však neznamená, že se dovoláváme svých intuicí spojených s fakty. Jedná se tu o něco podobného, jako když řekneme „ve skutečnosti šlo o dobrý skutek“, pokud někdo provedl něco na první pohled hanebného, u čeho však při bližším a poučenějším pohledu zjišťujeme, že bychom kritéria zdravého rozumu pro morální hodnotu měli dát stranou. V případě morálních otázek nemáme intuici faktického spojení mezi určitým činem a idejí dobra; jednoduše popisujeme situaci takovým způsobem, abychom se vystříhali paradoxu a maximalizovali koherenci. Totéž platí v případě rozhodování o tom, o čem kdo ve skutečnosti hovořil.

Může se zdát, že střet mezi názorem, který zastávám, a přístupem Putnama a Kripkeho je určován otázkou „meinongismu“, tj.

toho, zda můžeme referovat k fikcím. Ale tak tomu není. Pokud se význam slova *referovat* řídí tím, že z tvrzení

„N“ referuje a N je  $\emptyset$

vyvozujeme

N existuje (není fikcí),

pak samozřejmě k fikcím referovat nelze. Tímto způsobem se pojem *referovat* obvykle používá a já nijak netoužím po tom, abychom to měnili. Pokud je ovšem pojem „reference“ definován takto, pak „reference“ podle mého názoru nijak zvlášť nesouvisí ani s „mluvit o“, ani s „ve skutečnosti mluvit o“. „Reference“ přichází v úvahu tehdy, když se člověk rozhodne pro jeden z přístupů k odhaleným omylům – tj. rozhodne se mezi (1)–(4), o nichž jsem hovořil výše – a pak chce dát výsledku svého rozhodnutí „kanonickou“ formu, čili chce jej vyjádřit jazykem, který se opírá o standardní kvantifikátorovou logiku. Právě to jsem měl na mysli, když jsem řekl, že „reference“ je umělý pojem. A právě z tohoto důvodu nemáme ve spojitosti s referencí žádné intuice. Dospívám proto k závěru, že „intuice“, na niž naráží Searlovo a Strawsonovo kritérium, je toliko intuice, že pokud je sporné, co existuje, může být sporné i to, „o čem se ve skutečnosti mluví“, a že kritérium pro „ve skutečnosti o“ není kritérium Searlovo ani Strawsonovo.

Ale co to tedy je? Tuto otázku nelze zodpovědět; žádné takové „kritérium“ neexistuje. Faktory určující volbu mezi strategiemi (1)–(4) jsou natolik různorodé, že požadavek kritéria není namístě. Mohli bychom být v pokušení tvrdit, že „ve skutečnosti mluvit o“ je vztah existující mezi výrazem a tím, o čem si *my* myslíme, že existuje, na rozdíl od vztahu „mluvit o“, jenž existuje mezi výrazem a tím, co považují za existující ti, kteří tento výraz používají, a na rozdíl od vztahu „reference“, který existuje pouze mezi výrazem a tím, co skutečně a opravdu existuje. Avšak tato koncepce by byla nesprávná. Nejenže totiž můžeme mluvit

o neexistujících entitách, nýbrž můžeme také zjistit, že jsme *ve skutečnosti* mluvili o neexistujících entitách. Ve skutečnosti mluvit o *X* není totéž co mluvit o skutečném *X*. Obrat „ve skutečnosti“ slouží pouze k tomu, že relativní neznalost na straně mluvčího je „situována“ do kontextu relativně většího poznání, které si nárokuje mluvčí. Lze to provést právě tolika způsoby, kolik je diskurzivních kontextů. Uvažme například věty: „Myslíš si, že mluvíš o Thalétovi, ale ve skutečnosti mluvíš o Hérodotově historce“; „Myslíš si, že mluvíš o svém psychoanalytikovi, ale ve skutečnosti mluvíš o sobě“; „Myslíš si, že mluvíš o fiktivním božstvu jménem Artemis, ale ve skutečnosti mluvíš o ženě z masa a kostí, která žila v Thébách v devátém století před našim letopočtem“; „Myslíš si, že mluvíš o lithiu, ale ve skutečnosti mluvíš o kryptonitu“.<sup>248</sup>

Domnívám se tedy, že úsilí o teorii reference je zmatečnou směsí beznadějného „sémantického“ úsilí o všeobecnou teorii toho, „o čem lidé ve skutečnosti mluví“, a stejně beznadějného „epistemologického“ úsilí o vyvrácení skepticismu a potvrzení toho, že nemluvíme o fiktivních entitách. Z hlediska davidsonovské „čisté“ filosofie jazyka není třeba uspokojit ani jednu z těchto potřeb. První potřeba je zhruba řečeno potřebou procedury, díky níž bychom dokázali rozhodnout problematické případy v historiografii, u antropologických popisů apod. – tj. případy, kdy nám pomůže jedině cit a představitivost. Druhá potřeba se domáhá transcendentálního stanoviska, v němž bychom vystoupili z našeho současného souboru reprezentací a z něhož bychom mohli zkoumat vztahy mezi těmito reprezentacemi a jejich předmětem. (K myšlence, že bychom této potřebě měli dostát, nás vede obraz zrcadla přírody; Berkeley nám přitom sdělil, že jí dostát nemůžeme, a Kant jí dostal toliko tím, že označil svět za „jev“.) Otázka „Co určuje referenci?“ je ambivalentní: kolísá mezi otázkou po nejlepší proceduře, jejímž prostřednictvím bychom porovnali

<sup>248</sup> Tento pohled na referenci jsem podrobněji rozvinul v článku Realism and Reference. *The Monist* 59, 1976, s. 321–340. Obdobnou kritiku Putnama na toto téma předkládá Arthur Fine ve studii How to Compare Theories: Reference and Change. *Noûs* 9, 1975, s. 17–32.

velké koherentní soubory chybných přesvědčení (jiných epoch, kultur atd.) s našimi, a otázkou po tom, jak vyvrátit skepticismus. Diskuse o teoriích reference získávají na konkrétnosti díky snahám o zodpovězení první otázky a na filosofické zajímavosti pak díky náznakům, že by snad mohly přinést odpověď na otázku druhou. Skepticismus však nelze vyvrátit ničím: nic nemůže vykonat to, v co doufala epistemologie. Fungování jazyka totiž můžeme odhalovat jedině v rámci stávající teorie ostatního světa; určitou část přítomné teorie přitom nemůžeme použít jako záruku zbývajících částí. Z hlediska tohoto cíle je teorie reference stejně beznadějná jako „teorie transcendentální konstituce předmětu“.

Putnam se (v textu publikovaném v době, kdy byla tato kapitola již z větší části napsána) do značné míry zřekl svého „metafyzického realismu“ – snahy vyložit úspěšnou referenci určitými prostředky, jež tento úspěch nepředpokládají. V tomto textu zastává tentýž náhled na „kauzální teorie“, který jsem výše propagoval i já. Metafyzický realista podle něj usiloval o něco, čeho nemohl dosáhnout, totiž o pojetí „pravdy jakožto radikálně neepistemické“ (podle tohoto pojetí „by mohla být nesprávná taková teorie, jež je z hlediska operační užitečnosti, vnitřní krásy a elegance, ‚plausibility‘, jednoduchosti, ‚konzervativismu‘ atd. ‚ideální““).<sup>249</sup> Metafyzický realista si *myslel*, že tuto tezi musí zastávat, protože mu připadala jako jediná cesta, jak jasně odlišit „pravdivé“ od „oprávněně tvrditelného“. Avšak, jak píše Putnam, i když „pravdivé“ definujeme *à la* Tarski vztahem splňování, dokážeme pomocí tohoto vztahu korelovat se světem *jakýkoli* soubor přesvědčení. Navíc existuje velké množství *různých* způsobů, jak to lze udělat, a *neexistují zde žádná jiná omezení, než jsou omezení kladená teoriím obecně*. Naše nejlepší teorie toho, k čemu referujeme, je toliko nekontroverzním vedlejším produktem naší nejlepší teorie věcí obecně. Jak říká Putnam: „... ‚kauzální‘ teorie reference nám zde nijak nepomáhá (ani by

<sup>249</sup> H. Putnam, Realism and Reason. *Proceedings of the American Philosophical Association* 50, 1977, s. 485 (článek byl přetištěn v Putnamově knize *Meaning and the Moral Sciences*, s. 125).

nám nemohla pomoci). V pojetí metafyzického realismu je totiž stejnou hádankou, jak může mít jednoznačný referent slovo „způsobuje“, jako je hádankou, jak může mít jednoznačný referent slovo „kočka“.<sup>250</sup> Podobně platí, že ať už „příčinu“ (ve výkladu toho, jak věci v obsahu určují referenci reprezentací tvořících naše schéma) nahradíme jakýmkoli neintencionálním vztahem, naše teorie toho, z čeho sestává svět, triviálně vytvoří sebeopravňující teorii tohoto vztahu.

### 5. Pravda bez zrcadel

Putnamovo odvolání metafyzického realismu vlastně znamená, že žádný empirický obor nemůže vykonat to, co nedokázala transcendentální filosofie: říci nám o schématu reprezentací, jež používáme, něco, co by vyjasnilo jeho spojení s obsahem, který chceme reprezentovat. Pokud to však není možné, můžeme se ztotožnit s Davidsonovým tvrzením, že rozlišení schéma–obsah je zapotřebí zcela opustit. Můžeme uznat, že pojem „schématu“ rozhodně nedokáže to, nač ho chtěli filosofové tradičně použít: objasnit určitá specifická omezení daná „racionalitou“, která by vysvětlila, proč naše ideální teorie nutně „odpovídají realitě“. Putnam se nyní shoduje s Goodmanem a Wittgensteinem: chceme-li vysvětlit, jak se učíme jazyku nebo jak mu rozumíme, není vhodné pojímat jazyk jako obrázek světa, tedy soubor reprezentací, o nichž má filosofie doložit, že se určitým neintencionálním způsobem vztahují k tomu, co reprezentují. Přinejmenším v textech před tímto posunem však Putnam pracoval s myšlenkou, že toto pojetí jazyka lze využít v naturalizované epistemologii: představa jazyka jakožto obrazu nám sice nepomůže pochopit jeho používání, může nám však pomoci vysvětlit úspěšnost zkoumání (stejně jako „mapa je dobrá tehdy, pokud náležitým způsobem koresponduje s určitou částí země“). Putnam tu provádí tentýž krok jako Sellars a Rosenberg. Zmínění autoři sice ztotožňují „pravdivé“ a „oprávněně tvrditelné“ (a tím nám

<sup>250</sup> H. Putnam, *Realism and Reason*, s. 486 (*Meaning and the Moral Sciences*, s. 126).

umožňují, abychom pravdivě hovořili o neexistujících předmětech), nadále však pojímají „zobrazování“ jako neintencionální vztah skýtající archimédovský bod, jehož se můžeme dovolávat a tvrdit, že naše současná teorie světa, třebaže je jistě *pravdivá*, možná nezobrazuje svět tak adekvátně, jako to bude dělat některá pozdější teorie. Bez ohledu na terminologické rozdíly by všichni tito filosofové chtěli zodpovědět otázku: „Co zaručuje, že naše proměnlivé teorie světa jsou stále lepší, nikoli horší?“ Všichni tři autoři chtějí použít wittgensteinovskou teorii významu jako používání k tomu, aby se vypořádali s problémy „čisté“ filosofie jazyka, a traktátovský vztah zobrazování k tomu, aby vyřešili problémy epistemologické.

Putnamova kritika jeho vlastních dřívějších pokusů o smysluplné nalezení této transcendentální záruky zasahuje rovněž Sellarsa a Rosenberga. Putnam píše:

„Metafyzický realismus krachuje právě v tom, čím ho lze údajně odlišit od peirceovského realismu, tedy od teze, že ideální teorie existuje. [...] Jelikož sám Peirce (a verifikacionisté) vřdycky říkal, že se metafyzický realismus stává nekoherentním *právě* v tomto bodě, a realisté jako já si mysleli, že se *mýlí*, nemůžeme se vyhnout nepříjemnému doznání, že ‚oni měli pravdu a my jsme se mýlili‘ přinejmenším v jednom podstatném bodě.“<sup>251</sup>

Srovnajme tuto pasáž se Sellarsovým rozbořením Peirce:

„... ačkoli jsou pojmy ‚ideální pravdy‘ a ‚toho, co ve skutečnosti existuje‘ definovány pomocí peirceovské pojmové struktury, nepředpokládají nutně existenci peirceovského společenství. Peirce čelil těžkostem, protože nevzal v úvahu dimenzi ‚zobrazování‘, a tak neměl žádný archimédovský bod mimo řadu skutečných a možných přesvědčení, na jehož základě by definoval ideál či limit, k němuž by se prvky této řady mohly blížit.“<sup>252</sup>

<sup>251</sup> H. Putnam, *Realism and Reason*, s. 489 (*Meaning and the Moral Sciences*, s. 130).

<sup>252</sup> W. Sellars, *Science and Metaphysics*, s. 142.

Podle Sellarse tedy Peirceovo ztotožnění „pravdy“ s „míněním předurčeným k tomu, aby s ním nakonec všichni souhlasili“, vytváří zdání, že samotná existence pravdy a reality závisí na tak nejistých věcech, jako je pokračování lidské rasy a osvícenských představ o racionálním bádání. Sellars hodlá popisovat lidské bádání spíše takovým způsobem, aby slovní spojení „předurčené k souhlasu“ znamenalo kauzální proces vedoucí k vytváření sebereprezentací univerza. U Rosenberga pak nacházíme ozvuky Peirceovy pozdní idealistické metafyziky evoluční lásky:

„Své reprezentační aktivity pochopíme [...] jen tehdy, pokud je vyjádříme pomocí termínů *celkové* teorie univerza jakožto fyzikálního systému, jenž z přirozené nutnosti rozvíjí subsystémy, které zas nutně vysílají stále adekvátnější reprezentace celku. Řečeno velmi hrubě, musíme začít nahlížet fyzické univerzum jako integrovaný fyzikální systém, jenž nutně ‚plodí poznávající‘ a který tak dospívá k tomu, že se sám v sobě zrcadlí.“<sup>253</sup>

Jak Sellars, tak Rosenberg mají právem za to, že zrcadlo přírody je umožněno existencí myslí, trvají však (stejně jako Putnam) na tom, že pro pochopení toho, jak zrcadlo zrcadlí, není mentálnost ani intencionalita podstatná. Stěžejním druhem reprezentace – díky němuž můžeme říci, jak a proč jsme nadřazeni svým předkům – je ten, který probíhá nezávisle na schématu konvencí, nezávisle na intencích: „Zobrazování je komplexní faktický vztah, a tudíž patří do úplně jiné škatulky než pojmy denotace a pravdy.“<sup>254</sup>

Pokud tedy Putnam odvolal metafyzický realismus oprávněně, pak to bezprostředně zasahuje to, co Sellars a Rosenberg považují za klíčové. Podle Putnama je snaha získat soubor neintencionálních vztahů (jako jsou ty, které nabízí kauzální teorie reference nebo Sellarsova koncepce „adekvátnějšího zobrazení“) vždy problematizována tím, že zmíněné vztahy jsou vždy jen

<sup>253</sup> J. Rosenberg, *Linguistic Representation*. Dordrecht 1974, s. 144.

<sup>254</sup> W. Sellars, *Science and Metaphysics*, s. 136.

další součástí teorie světa dané doby. Po této kritice všech možných naturalizací epistemologie údajně nemáme v rukou nic než „interní realismus“: tezi, podle níž „banální skutečnost, že užívání jazyka napomáhá dosažení našich cílů, uspokojení atp.“, nemůžeme vysvětlovat tím, že „jazyk zrcadlí svět, nýbrž tím, že *mluvčí* zrcadlí svět, tj. své prostředí, ve smyslu *vytváření symbolické reprezentace tohoto prostředí*“.<sup>255</sup> Interní realismus v tomto smyslu je prostě představou, že svými vlastními reprezentačními konvencemi reprezentujeme univerzum lépe než kdy dřív – což je jen naše vlastní sebechvála, že jsme vynalezli pojem *lithium*, aby reprezentoval lithium, které nikdy předtím reprezentováno nebylo. Rozdíl mezi odvolaným „metafyzickým“ realismem a nekontroverzním realismem interním je rozdílem mezi tvrzením, že úspěšně reprezentujeme podle reprezentačních konvencí vlastních samotné přírodě, a tvrzením, že úspěšně reprezentujeme podle svých vlastních konvencí. Zhruba řečeno, jde o rozdíl mezi vědou jakožto zrcadlem přírody a vědou jakožto souborem situačních plánů k tomu, abychom přírodu zvládali. Pokud řekneme, že ji podle svého vlastního rozumu zvládneme docela dobře, pak je to sice pravda, ale triviální. Jestliže prohlásíme, že správně zrcadlíme, pak je to „jenom obraz“, a to takový, který nikdy nezískal skutečný smysl. Příroda možná nutně pěstuje poznávající subjekty, jež ji reprezentují, avšak nevíme, co by pro ni znamenalo tušit, že naše konvence reprezentace se stále více podobají jejím vlastním, takže je nyní reprezentována adekvátněji než v minulosti. Nebo jinak, této představě bychom dokázali dát smysl jenom tehdy, pokud bychom souhlasili s absolutními idealisty a připustili, že epistemologický realismus je nutno zakládat na personalistickém panteismu.

Snažím se tu představit Putnamovu prostou, ale zničující myšlenku, podle níž neintencionální vztahy jsou stejně relativní vůči teorii jako vztahy intencionální, a to jakožto obecnou kritiku celého pokusu naturalizovat epistemologii tím, že z ní nejprve uděláme filosofii jazyka a pak podáme naturalistický výklad

<sup>255</sup> H. Putnam, *Realism and Reason*, s. 483 (*Meaning and the Moral Sciences*, s. 123).

významu a reference. Společným motivem Quinovy naturalizace epistemologie, zmínek o „evoluční epistemologii“ Daniela Dennetta, znovuožívování aristotelských pojmů esence a přirozené nutnosti ze strany Kripkeho a Fiska či různých kauzálních teorií reference a sellarsovských teorií zobrazování byla snaha detranscendentalizovat epistemologii, ale zároveň zajistit, aby vykonala to, v co jsme vždy doufali: aby nám dokázala říci, proč naše kritéria úspěšného zkoumání nejsou jen *naše* kritéria, ale rovněž *správná* kritéria, kritéria přírody, kritéria, jež nás vedou k *pravdě*. Pokud se tohoto motivu konečně vzdáme, pak se z filosofie jazyka jednoduše stane „čistá“ davidsonovská sémantika nezávislá na obrazu zrcadla, která co možná nejvíce ztěžuje vznášení filosoficky zajímavých otázek týkajících se významu a reference.

Pokročíme tedy k tomu, jak Davidson propojuje svůj rozbor pravdy s kritikou rozlišení „schéma–obsah“ a obrazu zrcadla obecně. Předně se snaží říci, že představa, podle níž tvrzení jsou pravdivá na základě korespondence s realitou (případně díky „zobrazování“ reality či její „adekvátní reprezentaci“), je úplně v pořádku ve všech případech, kdy je filosoficky nekontroverzní – jako ve větě „sníh je bílý“. Hodí se i na takové případy jako „cti sluší vytrvalost“, „naše teorie světa odpovídá fyzické skutečnosti“ či „naše morální filosofie je v souladu s ideou dobra“. I tyto věty jsou pravdivé tehdy a jen tehdy, pokud svět obsahuje ty správné věci a pokud je uspořádán tak, jak to říkají tato tvrzení. V Davidsonově pojetí není žádný důvod k „filosofickému puritanismu“, jenž by ochuzoval svět o čest, fyzickou realitu či ideu dobra. Pokud chce někdo tvrdit, že takové věci neexistují, může podat alternativní teorii světa, která je nebude obsahovat; nebude to však *sémantická* teorie. Diskuse o tom, jakým způsobem je pravda korespondencí s realitou, jsou nezávislé na diskusích o tom, co je na zemi a na nebesích. Pokud se snažíme určit pravdivostní podmínky vět určitého jazyka (jazyka, jímž se hovoří, tedy včetně všech teorií nejrozmanitějších věcí), pak nás to nikdy nedovede ke kritériu volby teorie ani ke konstrukci kanonického zápisu, jenž „načrtává pravou a nejzazší strukturu

reality“. Korespondence je podle Davidsona vztahem bez ontologických preferencí – může spojovat jakékoli slovo s jakýmkoli druhem věci. Tato neutrálnost je vyjadřována skutečností, že příroda v davidsonovském pojetí nepreferuje žádný způsob své reprezentace, takže se nestará o kanonický zápis. A nelze s ní korespondovat lépe či hůře – leda v tom smyslu, že můžeme mít více či méně pravdivých přesvědčení.<sup>256</sup>

<sup>256</sup> Nejsem si jist, jaké je Davidsonovo stanovisko v otázce pravdivosti fikce a zda by připustil, že mezi „Sherlockem Holmesem“ a Sherlockem Holmesem může existovat vztah „splňování“. Podle mého názoru by to mohl připustit, protože by se tím podtrhlo oddělení Tarského sémantiky od „realistické“ epistemologie, na němž trvám. V pojetí, které zde předkládám, je věta „Sherlock Holmes bydlel s dr. Watsonem“ stejně pravdivá jako věta „sníh je bílý“ – a žádná z nich nevyžaduje „filosofickou analýzu“. Jinak řečeno, mohou existovat pravdivá tvrzení bez referujících výrazů. Tento důsledek nás nebude znepokojovat, pokud si připomeneme rozdíl mezi „referencí“ a „řečí o“, a tudíž rozdíl mezi „nereferovat“ a „nemluvit o ničem“. Interpretace Tarského koncepce „splňování“ mi však není jasná natolik, abych se odvažoval říci, jak tato koncepce s „referencí“ a „řečí o“ souvisí. Obecně bych chtěl přitakat názoru, že existují pravdivá tvrzení týkající se fikcí, hodnot a čísel, stejně jako existují pravdivá tvrzení o kočkách na rohožkách a že nemá smysl snažit se objevit cosi jako „korespondenci“, na jejímž základě by bylo možné „analyzovat“ prve zmíněné pravdy podle modelu druhých. Sellars to vyjadřuje tak, že ne všechna pravdivá tvrzení „zobrazují“ svět; platí to pouze pro „základní empirická“ tvrzení. Osobně bych řekl, že svět nezobrazuje žádné pravdivé tvrzení – zobrazování je „jenom obraz“, jenž vede pouze k tomu, že vzniká stále spletitější *Sprachstreit*.

Pokud jde o interpretaci Tarského, viz Sellarsovu tezi, že „sémantická tvrzení Tarského a Carnapova typu netvrdí existenci vztahů mezi jazykovými a mimojazykovými entitami“ (*Science and Metaphysics*, s. 82), a kontrast mezi „korespondencí“ ve smyslu „obrazu“ a „korespondencí“ v Tarského a Carnapově smyslu“ (s. 143). Sellars zastává názor, že všechna sémantická tvrzení se vztahují k intenzím, přičemž „zobrazování“ nemá se sémantikou nic společného. Odlišné názory viz v textu J. Wallace, *On the Frame of Reference*. In: *Semantics of Natural Language*. Ed. D. Davidson – G. Harman, a ve článku H. Fielda *Tarski's Theory of Truth*. *Journal of Philosophy* 69, 1972.

Robert Brandom v textu *Truth and Assertibility*. *Journal of Philosophy* 73, 1976, s. 137–149, se pokusil vypracovat koncepci „pravdy“, v níž „pravdivé“ není totéž co „tvrditelné“, ale není ani pojato jako „jsoucí ve vztahu korespondence k něčemu mimojazykovému“. Brandom vysvětluje, proč kromě „tvrditelného“ potřebujeme pro účely „čisté“ filosofie jazyka i „pravdivé“ – kvůli pochopení fungování jazyka, nikoli toho, jak se jazyk napojuje na svět. Podle mého názoru tím diagnostikuje zásadní omyl (motivující „nečistou“ filosofii jazyka),

Davidson také soudí, že pojmy „reprezentačního schématu“, „pojmového rámce“ či „zamýšlené korespondence“ se pokoušejí oddělit pojem „pravdy“ od pojmu „významu“, a proto jsou odsouzeny k nezdaru. Nejpůsobivěji to vyjadřuje jeho teze, že pojem „alternativního pojmového schématu“ (například takového, jež neobsahuje žádné referující výrazy používané v našem schématu) je pojmem jazyka, který je „pravdivý, ale nepřeložitelný“. Po houževnaté kritice několika variací tradiční metafory zrcadla (pojmová schémata lépe či hůře „pasují“ na realitu nebo ji různě „klasifikují“), Davidson uzavírá:

„Potíž je v tom, že pojem pasování na celek zkušenosti, podobně jako pojem pasování na fakta, či bytí pravdivým o faktech, nepřidává nic srozumitelného k prostému pojmu bytí pravdivým. Hovořit o smyslové zkušenosti, a nikoliv o evidenci, či prostě o faktech, vyjadřuje názor na zdroj či povahu evidence, avšak k univerzu, proti kterému mají být testována pojmová schémata, to žádnou novou entitu nepřidává.“

Tedy:

„Náš pokus charakterizovat jazyky či pojmová schémata prostřednictvím pojmu pasování na nějakou entitu se scvrkl na prostou myšlenku, že něco je přijatelným pojmovým schématem či teorií, je-li to pravdivé. Asi bychom měli raději říkat z *podstatné části* pravdivé, abychom těm, kdo sdílejí nějaké schéma, dovolili odlišovat se v podrobnostech. A kritériem odlišnosti pojmového schématu od našeho vlastního se nyní stává: z podstatné části pravdivé, ale nepřeložitelné. Otázka, zda je toto kritérium užitečné, je právě otázkou, do jaké míry rozumíme pojmu pravdy, je-li aplikován na jazyk, nezávisle na pojmu překladu. Odpověď podle mého soudu zní, že nezávisle mu nerozumíme vůbec.“<sup>257</sup>

jenž spočívá v zaměňování potřeby tohoto pojmu v sémantice s jeho potřebou v epistemologii.

<sup>257</sup> D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, s. 16 [citováno podle D. Davidson, *O samotné myšlence pojmového schématu*, s. 120n.]. Davidson v tomto

Toto přesvědčení se zakládá na tom, co sám Davidson označuje za „určité holistické pojetí významu“:

„Jestliže význam vět závisí na jejich struktuře a jestliže významu každého prvku ve struktuře rozumíme pouze jako abstrakci z totality vět, v nichž se vyskytuje, pak určit význam jakékoli věty (či slova) dokážeme jedině tím, že určíme význam každé věty (a slova) v jazyce.“<sup>258</sup>

Toto holistické pojetí významu se rovná názoru, že teorie významu určitého jazyka musí *pouze a jedině* „vyložit, jak významy vět závisejí na významech slov“.<sup>259</sup> Stěžejní je zde myšlenka, že „jednotlivá slova vůbec nemusejí mít žádný jiný význam než ten, že mají systematický účinek na významy vět, v nichž se vyskytují“.<sup>260</sup> Podle tradičního pojetí spojujeme jazyk se světem tím, že určitým jednotlivým slovům přisuzujeme význam ostenzí (či nějakým jiným neintencionálním mechanismem, který nepředpokládá „naaranžování jazykové scény“) a odtud pokračujeme v holistickém duchu. Podle Davidsonovy neowittgensteinovské teze můžeme dokonce i slova „červená“ a „máma“ použít – tj. můžeme díky nim tvrdit pravdu – pouze v kontextu vět, a tudíž celého jazyka.<sup>261</sup> Ať už při osvojování jazyka hraje ostenze (nebo nervové uzly či jakékoli jiné neintencionální uspořádání) libovolnou roli, nemusíme o těchto mechanismech vědět vůbec nic, a přesto můžeme tento jazyk ovládat a dokázat jej překládat. Davidson zdůrazňuje, že totéž platí pro Tarského pravdivostní podmínky vět určitého jazyka – vychází tedy najevo, že „teorie významu jazyka J ukazuje, jak významy vět závisejí na významech slov“, jestliže obsahuje (rekurzivní) definici pravdy v J“.

článku bohužel dezinterpretuje Kuhna, který podle něj „nesouměřitelným“ míní „nepřeložitelný“ (s. 117). Z hlediska mého argumentu v této knize je důležité, abychom tyto dva pojmy ostře rozlišovali. Viz první oddíl sedmé kapitoly.

<sup>258</sup> D. Davidson, *Truth and Meaning*, s. 308.

<sup>259</sup> Tamtéž, s. 304.

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 305.

<sup>261</sup> Srv. tamtéž, s. 308.



„Od teorie významu pro jazyk J vyžadujeme, aby nepoužívala žádné (další) sémantické pojmy, a přitom aby dostatečně vymezovala predikát ‚je T‘ [ve schématu: v je T tehdy a jen tehdy, když p] tak, aby z ní vyplývaly všechny věty získané ze schématu T, nahradíme-li ‚v‘ strukturálním popisem věty v jazyce J a ‚p‘ touto větou, ... [takže] podmínka, kterou jsme uložili uspokojivým teoriím významu, je v podstatě Tarského konvencí T.“<sup>262</sup>

Davidson nás tedy vede k závěru:

„Protože konvence T ztělesňuje naši nejlepší intuici o tom, jak je pojem pravdy používán, nezdá se, že by nějaký test pro to, zda je nějaké pojmové schéma radikálně odlišné od toho našeho, mohl být nadějný, závisí-li na předpokladu, že můžeme oddělit pojem pravdy od pojmu překladu.“<sup>263</sup>

Pokusím se reformulovat jádro tohoto argumentu poukazem na souvislost mezi Davidsonovým holismem v otázce významu a Davidsonovým despektem vůči pojmu „schématu“. Člověk, který není v tomto smyslu holistou, si bude myslet, že v porozumění jazyku jde o dva různé procesy: určitá slova jsou prostřednictvím ostenze spojena se světem a následně získávají jiná slova obklopující toto jádro svůj význam tím, že je používáme. Takový člověk bude také přesvědčen, že máme-li pochopit, co znamená „pravda“, musíme „analyzovat“ každou pravdivou větu až po ostenze, díky nimž se jejich pravdivost ukáže. Tato představa, že holismus končí tam, kde je reference nejméně problematická – na rozhraní jazyka a světa, kde konají svou práci demonstrativní výrazy –, je jedním ze způsobů, jak zachovat rozlišení schématu a obsahu. Pokud o jazyce uvažujeme tímto způsobem, pak nás silně osloví myšlenka, že někdo jiný (řekněme Galaktané) ve svých původních ostenzích „roz-krajuje“ svět jinak, takže dává i jiný význam jednotlivým slovům

<sup>262</sup> Tamtéž, s. 309.

<sup>263</sup> D. Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, s. 17 [citováno podle D. Davidson, O samotné myšlence pojmového schématu, s. 122].

v „jádře“ svého jazyka. Celý jazyk těchto bytostí pak bude poznamenán touto odlišností v „jádře“, takže s nimi nebudeme moci komunikovat – nebudou tu žádné společné referenční body, žádná možnost překladu. Davidsonova kritika těchto metafor se sbíhá s wittgensteinovskou kritikou tzv. problému převráceného spektra, kterou podal Max Black, tzn. možnosti, že by někteří lidé mohli v případě barev a možná i všech dalších perceptuálních „kvalitativních prostorů“ od počátku postupovat nesprávně. Black poukazuje na to, že z hlediska komunikace můžeme tento rozdíl „přejít“ – jazyk bude samozřejmě fungovat stejně dobře bez ohledu na to, nač jsme ostenzí ukazovali.<sup>264</sup> Podobně může Davidson říci, že pokud se rozdíl v původní ostenzi nevyjevuje na holistické rovině – v používání vět obsahujících dané slovo –, může ho teorie významu daného jazyka přejít.

Přesto bychom však mohli chtít tvrdit, že se Davidsonova argumentace týká pouze podání *teorie* významu a *teorie* pravdy. Davidson možná ukazuje jen to, že nedokážeme *verifikovat* existenci jazyka, který je pravdivým popisem světa, pokud jej nedokážeme přeložit do svého vlastního jazyka – to však nedokládá, že takový jazyk nemůže *existovat*. Tato argumentační linie je analogická kritice Blackova způsobu řešení problému „převráceného spektra“ a podobných wittgensteinovských protiskeptických strategií; tato kritika v zásadě říká, že jde o „verifikacionismus“.<sup>265</sup> Odpovědí na uvedenou námitku chci tuto kapitolu zakončit.

<sup>264</sup> Viz M. Black, Linguistic Method in Philosophy. In: Týž, *Language and Philosophy*. Ithaca 1949, zejm. s. 3–8. Podle Blacka je „převrácené spektrum“ paradigmatickým určitého typu skeptických argumentů, které se svým přístupem k jazyku snaží demaskovat. Myslím, že má pravdu. Z určité perspektivy lze skutečně říci, že vše, co jsem ve čtvrté kapitole označil za „epistemologický behaviorismus“, lze odvodit z tohoto druhu argumentu.

<sup>265</sup> Tento typ námitky viz v textu B. Strouda *Transcendental Arguments*. *Journal of Philosophy* 65, 1968, s. 241–256. Pokusil jsem se s ní vypořádat v článku *Verificationism and Transcendental Arguments*. *Noûs* 5, 1971, s. 3–14, a s některými příbuznými námitkami pak v textu *Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism*. In: *Transcendental Arguments and Science*. Ed. P. Bieri – R. Horstmann – L. Krüger. Dordrecht 1979, s. 77–103.

## 6. Pravda, dobro a relativismus

Abychom mohli problém verifikacionismu zahlédnout v poněkud širší perspektivě, uvažme následující teze:

Žádný z našich termínů nemá referent.

Žádné z našich přesvědčení není pravdivé.

Není možný překlad mezi češtinou a jazykem, jenž reprezentuje svět tak, jak je.

Žádné z našich morálních intuicí nejsou správné (nepodílejí se na ideji dobra, neodrážejí morální zákon apod.).

Nejméně plausibilní je podle mě poslední teze. Pokud totiž něco považujeme za morální (má-li to být jen *kandidovat* na účast na ideji dobra), pak to musí víceméně odpovídat našim dnešním mravním intuicím nebo jim to alespoň nesmí příliš odporovat. Je snad ukvapeně tvrdit, že „morálně správné“ znamená „podobné našemu vlastnímu ideálu chování, jen o trochu lepší“? Ignorujeme reálnou možnost, pokud jen kvůli své verifikacionistické intuici neuznáváme relevanci morálních názorů člověka, který se neodvolává na naše intuice?

Domnívám se, že tyto otázky nejlépe zodpovíme, pokud odlišíme filosofický význam „dobrého“, jehož se týká problém „naturalistického omylu“, od obvyklého významu, jehož se tento problém netýká. Položíme-li otázku „Jaké jsou nutné a postačující podmínky dobrého?“, potom můžeme spolu s G. E. Moorem říci, že vždy zůstává otevřené to, zda má dobré vůbec něco společného s jakýmkoli podmínkami, jež bychom mohli uvést. Jakmile se slovy, jako je „dobrý“, *nakládáme po způsobu filosofické tradice*, pak získávají takovýto význam. Stávají se označením *focus imaginarius*, ideje čistého rozumu, kde celá pointa spočívá v tom, že ji nelze ztotožnit se splněním žádného souboru podmínek. Ne že by slovem *αγαθός* Řekové před Platónem označovali

něco takto nepodmíněného; předtím, než pythagorejci, orfíkové a Platón vynalezli idealismus (v obou významech), neexistovalo žádné slovo, jež by plnilo tuto funkci. Nyní však existuje specificky filosofický úzus slova „dobrý“, který by nebyl tím, čím je, kdyby Platón, Plótinos, Augustin a další nepřispěli k vybudování specificky platónské teorie absolutního rozdílu mezi tím, co je věčné, a tím, co je časoprostorové. Když se Moore dovolával našeho smyslu pro obsah slova „dobrý“, neměl na mysli nic menšího než právě tento smysl, který lze jen těžko získat, aniž bychom poznali dějiny západního myšlení (a ty jsou v Bloomsbury známější než v Birminghamu). Spis *Principia ethica* (*Principy etiky*) bychom (stejně jako *Euthyfróna*) měli číst jako dílo kultivující pedagogiky a poklidné morální revoluce, nikoli jako popis současné jazykové či intelektuální praxe.

Ovšem, slovo „dobrý“ má také běžný význam, který působí tehdy, když tímto slovem něco schvalujeme – když říkáme, že něco odpovídá určitému zájmu. Ani v tomto případě nenajdeme soubor nutných a postačujících podmínek dobra, na jehož základě bychom dokázali vést dobrý život, vyřešit morální dilemata, šlechtit jablka apod. Existuje příliš mnoho různorodých zájmů, jimž může něco odpovídat, příliš mnoho druhů věcí, které lze chválit, a příliš mnoho důvodů k jejich schvalování, než aby bylo možné nějaký takový soubor nutných a postačujících podmínek nalézt. Důvod nedefinovatelnosti „dobrého“ v obvyklém slova smyslu se ovšem značně liší od zmíněného důvodu nedefinovatelnosti filosofického významu slova „dobrý“. „Dobré“ v obyčejném slova smyslu nelze definovat nikoli proto, že bychom snad mohli být zcela na omylu, když hodnotíme dobré lidi či dobrá jablka, nýbrž prostě proto, že pro *žádný* zajímavý deskriptivní pojem neexistují zajímavé nutné a postačující podmínky. V prvním, filosofickém smyslu „dobrého“ nelze tento termín definovat z toho důvodu, že ať už o tom, co je dobré, řekneme cokoli, může to být „logicky“ zcela irrelevantní pro to, co dobro je. Prostá a všední mysl může dospět k pochopení tohoto prvního smyslu „dobrého“ jedině tak, že začne u Platóna a Moora, a pokud vše půjde dobře, dosáhne Ideje.

Hovořím-li o dvou významech „dobrého“, pak samozřejmě proto, abych učinil přijatelnou tezi, že existují také dva významy „pravdivého“, „skutečného“ a „správné reprezentace reality“, přičemž většina epistemologických zmatků pochází z jejich zaměňování (stejně jako většina zmatků v metaetice pochází ze zaměňování dvou významů „dobrého“). Začněme analogií mezi dobrem a pravdou a vyjděme z toho, že slovo „pravdivý“ běžně znamená zhruba „to, co dokážeme hájit proti všem kritikům“. Rozdíl mezi zdůvodněností přesvědčení a jeho pravdivostí je v tomto případě velmi malý. Proto Sókratés čelil těžkostem, když měl účastníkům rozmluvy vysvětlit rozdíl mezi těmito dvěma pojmy, a stejný problém máme dosud my, profesori filosofie, když se jej snažíme vysvětlit začátečníkům. Když pragmatisté ztotožnili pravdu s „tím, o čem budeme přesvědčeni, pokud ke zkoumání budeme i nadále používat náš dnešní rozum“, případně s „tím, čemu je pro nás lepší věřit“ nebo s „oprávněnou tvrditelností“, měli za to, že jdou ve stopách Milla a že pro vědu dělají totéž, co utilitaristé učinili pro morálku, tedy že z ní dělají něco, co lze používat, nikoli pouze respektovat, jakési pokračování zdravého rozumu, a ne něco zdravému rozumu tak vzdáleného, jako je boží mysl.

Tarski a Davidson tematizují obyčejný význam slova „pravdivý“, kdežto Putnam aplikuje svůj argument „naturalistického omylu“ na jeho filosofický význam.<sup>266</sup> Obojí se vzájemně mívá. Davidson zastupuje „čistý“ projekt: snaží se znázornit vztah mezi větami jazyka takovým způsobem, aby se ukázalo, proč lidé označují některé delší věty za „pravdivé“ – jde tu o funkci toho, že tito lidé označují za „pravdivé“ určité kratší věty. Putnam reprezentuje „nečistý“ projekt: pokouší se ukázat, že ať už to poznáme jakkoli dokonale, stejně tu zůstane možnost, že nemáme vůbec žádná pravdivá přesvědčení. Buďsi, ale opět je tu jistá dvojznačnost, díky níž to, co je pouze otázkou irelevance, působí

<sup>266</sup> Viz text Reference and Understanding (*Meaning and the Moral Sciences*, s. 108), kde Putnam explicitně souvztažňuje svou strategii v případě slova „pravdivý“ s Moorovou strategií v případě slova „dobrý“.

jako opozice. Davidson může říci – aniž by chtěl předjímat závěr zkoumání a aniž by brojil proti Putnamově skeptické „meta-indukci“ –, že většina našich přesvědčení je pravdivá. Vyplývá to z jeho teze, podle níž nedává smysl, že by většina z nich byla nepravdivá – opačný názor je smysluplný pouze tehdy, pokud se zakládá na podezřelé představě „alternativního, nepřeložitelného pojmového schématu“. Skeptika to ovšem nemůže přesvědčit, nanejvýš vybědnout k tomu, aby konkretizoval svou představu, že jsme se ve všem mylili (což je stejně obtížné jako konkretizace skromnější teze, že všechna naše tvrzení končící spojením „... je morálně správné“ jsou nepravdivá). Davidson podobně jako Kant tvrdí, že i když se to či ono centrální přesvědčení ukáže jako nepravdivé nebo ta či ona morální intuice jako zvrácená a zaujatá, nemůžeme z toho vyvozovat, že se takovými mohou ukázat *všechna* přesvědčení a intuice. Pochybnost o pravdě či dobru dává smysl jedině v kontextu obecné shody. Skeptik a Putnam tento fakt obcházejí tím, že přecházejí ke specificky „filosofickým“ významům výrazů „dobrý“ a „pravdivý“, jež mají podobně jako ideje čistého rozumu zastupovat nepodmíněné: to, co se vymyká kontextu, který je rámcem vedení diskurzu a provádění výzkumu, a co údajně ustavuje kontext nový.

Pokud Davidsonovu tezi, že „většina přesvědčení je pravdivá“, pojmem jako tvrzení, že se blížíme k cíli zkoumání, k pochopení toho, jaký je svět, k naprosto nezkalenému zrcadlu přírody, pak Davidson může působit jako verifikacionista, konvencionalista a relativista. Podle této interpretace by ovšem tvrdil, že se blížíme vrcholu Platónovy úsečky, jasnému zření ideje dobra. V této interpretaci je jak „pravdivé“, tak „dobré“ označením správného zapadnutí schématu reprezentací do něčeho, co tomuto schématu skýtá obsah. Jak ale píše Davidson:

„Bylo by chybou to vše shrnout tak, abychom řekli, že jsme ukázali, jak je možná komunikace mezi lidmi, kteří mají odlišná schémata, a to způsobem, který funguje, aniž by vyžadoval to, co nemůže existovat, totiž nějakou neutrální půdu, či společný souřadnicový systém. Nenašli jsme totiž žádné srozumitelné východisko,

kteřé by nám dovolilo říci, že se schémata liší. Stejnou chybou by bylo i vyhlašovat radostnou zvěst, že celé lidstvo – či alespoň všichni mluvčí jazyka – sdílají společné schéma a ontologii. Nemůžeme-li totiž srozumitelně říci, že se schémata liší, nemůžeme ani srozumitelně říci, že jsou schématem jediným.

Vzdáme-li se závislosti na pojmu neinterpretované skutečnosti, něčeho vně všech schémat i vědy, nerušíme tím pojem objektivní pravdy – právě naopak. Máme-li dogma dualismu schématu a skutečnosti, dostáváme pojmovou relativitu a pravdu relativní ke schématu. Bez tohoto dogmatu jde tento druh relativity přes palubu. Pravdivost vět samozřejmě zůstává relativní k jazyku, ale to je tak objektivní, jak jen to může být. Vzdáme-li se dualismu schématu a světa, nevzdáváme se světa, ale znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty, jejichž příhody činí naše věty a názory pravdivými nebo nepravdivými.<sup>267</sup>

Pokud někdo tvrdí, že Davidsonova teze, podle níž je většina našich přesvědčení pravdivá a jakýkoli jazyk lze přeložit do našeho vlastního jazyka, svědčí o verifikacionismu a relativismu, pak tím říká pouze tolik, že Davidson nepracuje s „platónskými“ pojmy pravdy, dobra a skutečnosti, které „realisté“ potřebují k tomu, aby jejich realismus začal působit dramaticky a kontroverzně (aby byl „metafyzický“, nikoli „interní“ v Putnamově smyslu). Davidson však ani „nevyvrací“ tyto platónské pojmy tím, že by odhaloval jejich „nekonzistentnost“. Může s nimi udělat jediné to, co Kant udělal s idejemi čistého rozumu, tj. ukázat, jak fungují, co dokážou a co ne. Problém platónských pojmů nespočívá v tom, že jsou „nesprávné“, nýbrž v tom, že o nich nelze mnoho říci – zejména je není možné žádným způsobem „naturalizovat“ či jinak spojit se zbytkem zkoumání, kultury či života. Pokud

<sup>267</sup> D. Davidson, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, s. 20 [citováno podle D. Davidson, O samotné myšlence pojmového schématu, s. 124n.]. Rozdíl mezi tím, když se zřikáme světa (jak jej vidí zdravý rozum), a tím, když se zřikáme světa s velkým S (jako věci o sobě – něčeho, co možná nikdy správně nepojme), jsem se pokusil vylíčit v článku The World Well Lost. *Journal of Philosophy* 69, 1972, s. 649–666, zejm. s. 662n.

se Deweyho zeptáte, proč má podle něj západní kultura vůbec nějakou představu o tom, co je dobro, nebo když se zeptáte Davidsona, proč podle něj vůbec mluvíme o tom, co skutečně existuje, nebo proč o tom říkáme něco pravdivého, pravděpodobně vám položí otázku, proč o těchto věcech pochybujete. Pokud opáčíte, že důkazní břemeno je na jejich straně a že z faktu, že kdyby měl skeptik pravdu, nikdy bychom to nepoznali, nemohou vyvozovat, že pravdu mít nemůže, pak Dewey i Davidson mohou odpovědět, že tímto způsobem skutečně argumentovat *nebudou*. Nemusejí se dovolávat verifikacionistických argumentů; jednoduše se zeptají, proč by se měli znepokojovat skeptickou alternativou, pokud neexistují konkrétní důvody k pochybnostem. Označíme-li tento pokus o přesunutí důkazního břemene zpět na skeptika za „verifikacionismus“ nebo za záměnu řádu poznání a řádu bytí, pak je to, jako kdybychom za „verifikacionistu“ označili člověka, který říká, že se nebude znepokojovat otázkou, zda věci, jež nazývá „červené“, skutečně jsou červené, dokud někdo nenabídne nějakou konkrétní alternativu. O rozhodnutí, zda máme mít vyšší než obvyklá kritéria aplikace slov, jako je „pravdivý“, „dobrý“ či „červený“, nelze debatovat. Mám však podezření, že ve sporu mezi realisty a pragmatisty zbývá pouze tento problém, a jsem si poměrně jistý, že filosofie jazyka nám nepřinesla žádné nové zajímavé náměty do diskuse.

TŘETÍ ČÁST  
FILOSOFIE

## VII. kapitola

# OD EPISTEMOLOGIE K HERMENEUTICE

### 1. Souměřitelnost a rozhovor

Ve třetí kapitole jsem se snažil ukázat, že touha po teorii poznání je touhou po omezení – touhou nalézt „základy“, o něž bychom se mohli opřít, rámec, který nelze překročit, předměty, jež se kladou samy, reprezentace, které nelze popřít. Když jsem ve čtvrté kapitole označil nedávnou reakci proti hledání základů za „epistemologický behaviorismus“, netvrdil jsem, že Quine a Sellars nabízejí nový, lepší, „behavioristický“ typ epistemologie. Ukazují nám spíše, jak to vypadá, když se touhy po konfrontaci a omezení vzdáme. Často však panuje dojem, že zánik fundacionalistické epistemologie po sobě zanechal vakuum, které je třeba zaplnit. Různé pokusy o jeho zaplnění jsem kritizoval v páté a šesté kapitole. Jelikož v této kapitole budu hovořit o hermeneutice, chtěl bych hned zpočátku říci, že hermeneutiku *nepředkládám* jako „nástupce“ epistemologie, *nepokládám* ji za činnost zaplňující uvolněné místo v rámci kultury, jež kdysi zaujímala filosofie soustředěná kolem epistemologie. V interpretaci, kterou zde nabízím, není „hermeneutika“ označením oboru ani metody k dosažení výsledků, jichž epistemologie dosáhnout nedokázala, ani názvem výzkumného programu. Hermeneutika je naopak výrazem naděje, že kulturní prostor, který zůstal

po zániku epistemologie, zaplněn nebude – že naše kultura bude mít takovou podobu, abychom potřebovali omezení a konfrontace již nepociťovali. Představa, že existuje trvalý neutrální rámec, jehož „strukturu“ dokáže filosofie předvést, je představou, že předměty, s nimiž se mysl střetává, nebo pravidla, která omezují výzkum, jsou společně všem diskurzům nebo alespoň všem diskurzům k danému tématu. Tak se epistemologie drží předpokladu, že všechny příspěvky do určitého diskurzu jsou souměřitelné. Hermeneutika je do značné míry bojem proti tomuto předpokladu.

„Souměřitelným“ míním to, co lze podřídit souboru pravidel, která nám říkají, jak lze dosáhnout racionální shody o tom, co vyřeší spor všude tam, kde se různé teze dostávají do konfliktu.<sup>268</sup> Tato pravidla nám ukazují, jak vytvořit ideální situaci, v níž bude veškerý zbytkový nesoulad vyřízen jako „nekognitivní“ nebo pouze verbální anebo jen dočasný – řešitelný tím, že uděláme ještě něco. Měli bychom dospět ke shodě o tom, co musíme vykonat, *máme-li* dospět k rozhodnutí. Do té doby se účastníci diskuse dokážou shodnout na tom, že spolu nesouhlasí – uznávají totiž racionální toho druhého. Vládnoucí představa epistemologie je taková, že máme-li být racionální, plně lidští, máme-li dělat to, co bychom dělat měli, musíme se umět dohodnout s ostatními lidskými bytostmi. Vytvářet epistemologii znamená hledat co nejrozsáhlejší společnou půdu s druhými. Předpoklad, že lze vytvořit epistemologii, je předpokladem existence takového společného základu. Lidé se někdy domnívali, že tento společný základ leží mimo nás, například v říši bytí na rozdíl od říše vznikání, ve sféře idejí, jimiž se řídí zkoumání a které jsou zároveň jeho cílem. Jindy soudili, že tento základ je v nás; to je příklad koncepce sedmáctého století – pokud pochopíme svou

<sup>268</sup> Povšimněme si, že tento smysl „souměřitelnosti“ není totožný s „připisováním téhož významu jednotlivým termínům“. Toto pojetí, často uplatňované při rozbořech Kuhna, mi vzhledem ke křehkosti pojmu „totožnosti významu“ nepřípadá příliš užitečné. Pokud řekneme, že obě strany sporu „používají termíny různými způsoby“, pak to podle mého názoru není příliš osvětlující způsob popisu skutečnosti, že se nedokážou dohodnout na tom, co by vyřešilo spornou otázku. Viz k tomu třetí oddíl šesté kapitoly.

vlastní mysl, dokážeme pochopit správnou metodu objevování pravdy. V rámci analytické filosofie často panovala představa, že tento základ je v jazyce, který má skýtat univerzální schéma veškerého možného obsahu. Pokud naznačujeme, že *žádný* takový společný základ neexistuje, pak tím podle všeho ohrožujeme racionální. Zpochybňování potřeby souměřitelnosti vypadá jako první krok na cestě zpět do stavu boje všech proti všem. Tak se Kuhnovi a Feyerabendovi obvykle vyčítá, že obhajují používání síly místo přesvědčování.

Holistický, antifundacionalistický, pragmatický přístup k poznání a významu, který nacházíme u Deweyho, Wittgensteina, Quina, Sellarse a Davidsona, připadá mnohým filosofům téměř stejně nepřijatelný, a to právě proto, že se vzdává úsilí o souměřitelnost, takže jde o „relativismus“. Popíráme-li existenci základů, které by sloužily jako společná půda posuzování pravdivostních nároků, pak je podle všeho ohrožena představa filosofa jakožto strážce racionality. Obecněji řečeno, pokud tvrdíme, že neexistuje nic takového jako epistemologie ani žádná její náhražka (jíž není ani empirická psychologie, ani filosofie jazyka), může se zdát, jako bychom tvrdili, že neexistuje nic takového jako racionální shoda či neshoda. Vypadá to, jako by holistické teorie dávaly všem lidem právo vytvořit si svůj vlastní malý celek – své vlastní malé paradigma, svou vlastní malou praxi, svou vlastní malou jazykovou hru – a pak se do něj ponořit.

Přesvědčení, že epistemologie – nebo nějaký vhodný náhražkový obor – je pro kulturu nezbytná, podle mého názoru zaměňuje dvě role, které filosof může hrát. První rolí je funkce informovaného diletanty, všetečného, sokratovského prostředníka mezi různými diskurzy. V salonu tohoto diletanty jsou hermetičtí myslitelé takřkajíc lákáni ze svých do sebe uzavřených praktik. Během rozhovoru se dosahuje kompromisu nebo se překonávají rozpory mezi obory a diskurzy. Druhou rolí je úloha kulturního dozorce, který zná půdu společnou všem: platónského filosofa vládce, jenž ví, co všichni ostatní dělají, ať už to *oni sami* vědí nebo ne, protože zná nejzazší kontext (ideje, mysl, jazyk), v jehož rámci to dělají. První role přísluší hermeneutice,

druhá epistemologii. Hermeneutika vnímá vztahy mezi různými diskurzemi jako vztahy mezi nitkami v potenciálním rozhovoru, v rozhovoru, který sice nepředpokládá žádnou oborovou matici sjednocující všechny účastníky, avšak dokud probíhá, udržuje naději na shodu. Nejde o naději, že objevíme předchůdně existující společnou půdu, nýbrž *prostě* o naději na shodu nebo alespoň na vzrušující a plodný nesoulad. Pro epistemologii je naděje na shodu příznakem existence společného základu, jenž všechny účastníky rozhovoru, možná bez jejich vědomí, sjednocuje ve společné racionalitě. Podle hermeneutiky jsme racionální tehdy, pokud jsme ochotni upustit od epistemologie – od myšlenky, že existuje zvláštní soubor pojmů, jimiž bychom měli vyjádřit všechny příspěvky do rozhovoru – a přijmout hantýrku našeho společníka, místo abychom ji překládali do své vlastní. Podle epistemologie jsme racionální tehdy, pokud objevujeme patřičný soubor pojmů, do nichž bychom měli všechny příspěvky přeložit, má-li být možná shoda. Pro epistemologii je rozhovor implicitním zkoumáním. Pro hermeneutiku je zkoumání rutinním rozhovorem. Podle epistemologie spojuje účastníky rozhovoru to, co Oakeshott označuje za *universitas* – účastníci rozhovoru tvoří skupinu sjednocenou zájmem o společný cíl. Podle hermeneutiky je slučuje to, co Oakeshott označuje za *societas* – jsou to lidé, jejichž životní cesty se setkaly a které spojuje spíše zdvořilost než společný cíl, o společném základu ani nemluvě.<sup>269</sup>

To, že používám *epistemologii* a *hermeneutiku* jako zástupce výše popsaných ideálních protikladů, může působit nuceně. Pokusím se to ospravedlnit tím, že uvedu několik styčných bodů mezi holismem a „hermeneutickým kruhem“. Samotná představa poznání jako přesné reprezentace přirozeně vede k domněnce, že určitý druh reprezentací, určité výrazy, určité procesy jsou „základní“, „privilegované“ a „fundamentální“. Kritiku této představy, kterou jsem předložil v předchozích kapitolách, podepírá následující holistický argument: elementární prvky můžeme

<sup>269</sup> Srv. kapitolu „On the Character of a Modern European State“ v knize M. Oakeshotta *On Human Conduct*. Oxford 1975.

izolovat jedině na základě předchozího poznání celkové struktury, v níž se vyskytují. Pojem úspěšné praxe tudíž nemůžeme nahradit pojmem „přesné reprezentace“ (prvek po prvku). Praxe není „legitimována“ „racionální rekonstrukcí“ prvků; volbu prvků nám předepisuje to, jak pojmáme svou praxi. Podle této holistické argumentační linie se nikdy nemůžeme vyhnout „hermeneutickému kruhu“: skutečnosti, že nedokážeme porozumět částem cizí kultury, praxe, teorie, jazyka či čehokoli jiného, nevíme-li něco o tom, jak funguje celek, a že nejsme schopni pochopit fungování celku, pokud nemáme určité porozumění pro části. Pokud dospíváme k porozumění, pak se to podobá spíše tomu, když se s někým seznamujeme, než tomu, když sledujeme důkaz. V obou případech přecházíme od úvah o tom, jak vyložit jednotlivá tvrzení či jiné projevy, k odhadování smyslu celé situace a zase zpátky, dokud nedosáhneme stavu, v němž nás již neznepokojuje to, co dosud působilo podivně. Tomuto hermeneutickému pojetí poznání odpovídá chápání kultury jakožto rozhovoru, nikoli jako struktury postavené na nějakých základech, protože navazování rozhovoru s cizinci je podobně jako nabývání nové ctnosti či jako osvojování dovednosti prostřednictvím napodobování vzoru spíše věcí *φρόνησις* než *ἐπιστήμη*.

Podle obvyklého pojetí vztahu mezi hermeneutikou a epistemologií by si tyto obory měly mezi sebou kulturu rozdělit: epistemologie se má postarat o seriózní a vážnou „kognitivní“ část kultury (v níž plníme své závazky vůči racionalitě) a hermeneutika o všechno ostatní. Za tímto rozdělením se skrývá představa, že k poznání v přísném slova smyslu – *ἐπιστήμη* – musí patřit *λόγος*, jehož lze dosáhnout jedině objevením metody „souměření“. Představa souměřitelnosti vnitřně patří k pojmu „pravého poznání“, takže to, co je „věcí pouhého vkusu“ nebo „mínění“, patrně nenáleží do sféry epistemologie, a naopak to, co epistemologie nedokáže postihnout jako souměřitelné, je oceňováno jako pouze „subjektivní“.

Pragmatický přístup k poznání navrhovaný epistemologickým behaviorismem pojmá hranici mezi diskurzemi, které lze pochopit jako souměřitelné, a těmi, u nichž to možné není, pouze jako



hranici mezi „normálním“ a „abnormálním“ diskurzem – což je distinkce, která zobecňuje Kuhnovo rozlišení mezi „normální“ a „revoluční“ vědou. „Normální“ věda představuje praxi řešení problémů na pozadí konsenzu o tom, co je dobrým vysvětlením fenoménů a kdy lze problém považovat za vyřešený. „Revoluční“ věda znamená zavedení nového „paradigmatu“ výkladu, a tudíž nového souboru problémů. Normální věda má k epistemologické představě o tom, co znamená být racionální, stejně blízko jako normální život. Všichni se shodnou na tom, jak hodnotit to, co řeknou druzí. Obecněji řečeno, normální diskurz je diskurzem, který probíhá v rámci všeobecně akceptovaného souboru konvencí, jež stanovují, co je relevantní příspěvek, co znamená zodpovídat otázku, co se považuje za dobrou argumentaci na podporu určité odpovědi a co za její dobrou kritiku. Abnormální diskurz nastává tehdy, když do debaty vstoupí někdo, kdo tyto konvence nezná nebo jich nedbá. *Επιστήμη* je výsledkem normálního diskurzu: jde o takovou tezi, na jejíž pravdivosti se dokážou shodnout všichni účastníci diskuse, které ostatní účastníci považují za „racionální“. Výsledkem abnormálního diskurzu může být cokoli od nesmyslu po intelektuální revoluci; a neexistuje žádný obor, který by to popisoval, stejně jako neexistuje žádný obor zasvěcený studiu nepředvídatelného či „kreativity“. Hermeneutika ovšem zkoumá abnormální diskurz z hlediska určitého normálního diskurzu – pokouší se dát smysl tomu, co se děje, ve stadiu, kdy si ještě nejsme dost jisti na to, abychom to popsali a tak započali epistemologický výklad. Hermeneutika nevyhnutelně předpokládá platnost určité normy a potud je „whigovská“. Nakolik však postupuje nereduktivně a v naději na získání nového úhlu pohledu, dokáže své vlastní „whigovství“ překročit.

Z tohoto hlediska není hranice mezi obory působnosti epistemologie a hermeneutiky otázkou rozdílu mezi „přírodními vědami“ a „vědami o člověku“, mezi fakty a hodnotami, mezi teoretickým a praktickým či mezi „objektivním poznáním“ a čímsi rozbředlejším a pochybnějším. Jde čistě o to, jak důvěrně jsme s věcí obeznámeni. Postupujeme epistemologicky, pokud velmi dobře víme, co se děje, avšak chceme své poznání

kodifikovat, abychom je mohli rozšířit, posílit, vyučovat či „založit“. Postupujeme hermeneuticky, pokud nerozumíme tomu, co se děje, ale poctivě to připustíme, místo abychom byli *nestoudně* „whigovští“. Jinak řečeno, k epistemologické souměřitelnosti dokážeme dospět pouze tehdy, pokud již máme výzkumné praktiky (či obecněji diskurzivní praktiky), na nichž se všichni shodnou – pro „akademické“ umění, „scholastickou“ filosofii i „whigovskou“ politiku to platí stejně jako pro „normální“ vědu. Dokážeme dospět k souměřitelnosti nikoli proto, že jsme objevili něco o „povaze lidského poznání“, nýbrž prostě proto, že pokud praxe trvá dostatečně dlouho, lze poměrně snadno identifikovat konvence, které ji umožňují a díky nimž se shodneme na tom, jak tuto praxi rozdělit na jednotlivé části. Nelson Goodman o indukčním a deduktivním odvozování prohlašuje, že jeho pravidla odhalujeme zjišťováním toho, jaké úsudky obvykle přijímáme;<sup>270</sup> a tak je to s epistemologií obecně. V teologii, morálce či literární kritice snadno dospějeme k souměřitelnosti, pokud jsou tyto oblasti kultury „normální“. V určitých obdobích bylo stejně snadné určit, kteří kritikové „správně vnímají“ hodnotu básně, jako když dnes říkáme, kteří experimentátoři dokážou provést správná pozorování a přesná měření. V jiných obdobích – například při posunech mezi „archeologickými vrstvami“, které Foucault rozlišil v nedávných intelektuálních dějinách Evropy – může být stejně obtížné poznat, kteří vědci skutečně podávají rozumná vysvětlení, jako určit, kteří malíři budou nesmrtelní.

## 2. Kuhn a nesouměřitelnost

V posledních letech získaly diskuse o možnosti epistemologie v protikladu k hermeneutice novou konkrétnost díky dílu T. S. Kuhna. *Struktura vědeckých revolucí* částečně vychází

<sup>270</sup> Pragmatistický přístup Nelsona Goodmana k logice pěkně shrnuje pasáž, která nám opět připomene „hermeneutický kruh“: „Vypadá to jako do očí bijící kruh. [...] Je to však chvályhodný kruh. [...] Pozměňujeme pravidlo, pokud vede k nepřijatelnému závěru; odmítáme závěr, pokud porušuje pravidlo, které nechceme změnit.“ (*Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Mass., 1955, s. 67)

z Wittgensteinovy kritiky standardní epistemologie, avšak tato kritika v ní byla podána tak, že ovlivnila obecně přijímané názory. Od osvícenství, a především od Kanta, byly fyzikální vědy považovány za paradigma poznání, jemuž se má zbytek kultury vyrovnat. Kuhnovy lekce z dějin vědy ukázaly, že spor v rámci fyzikálních věd se podobá běžnému rozhovoru (o hanebnosti jednání, kvalifikačních předpokladech uchazeče, hodnotě básně, vhodnosti legislativy) mnohem více, než jak to naznačovalo osvícenství. Kuhn zpochybnil zejména to, že filosofie vědy dokáže vytvořit algoritmus, podle něhož bude možné volit mezi vědeckými teoriemi. Kvůli této pochybnosti čtenáři Kuhna dvojnásob zapochybovali o tom, zda by si epistemologie, vycházející z vědy, byla schopna najít cestu ven ke zbytku kultury tím, že objeví společný základ lidského diskurzu, který lze považovat za „kognitivní“ a „racionální“.

Kuhnovy příklady „revolučních“ změn ve vědě představovaly, jak poznamenal sám autor, případy, jejichž rozbor hermeneutika vždy považovala za svůj specifický úkol – situace, kdy vědci říkají cosi, co zní tak pošetile, že je těžké uvěřit, že jsme je správně pochopili. Kuhn nabízí studentům tuto maximu:

„Čtete-li dílo důležitého myslitele, dívejte se nejdříve na zjevné absurdity v textu a položte si otázku, jak toto kdy mohl napsat rozumný člověk. Jakmile objevíte odpověď, [...] jakmile tyto pasáže začnou dávat smysl, možná zjistíte, že některé centrálnější pasáže, o nichž jste si dosud mysleli, že jim rozumíte, svůj smysl změnily.“<sup>271</sup>

Kuhn pokračuje tvrzením, že tuto maximu netřeba sdělovat historikům, kteří „všichni, ať už vědomě či nevědomě, praktikují hermeneutickou metodu“. Fakt, že se dovolával této maximy, však znepokojoval filosofy vědy, kteří vyznávali epistemologickou tradici, a tudíž byli nuceni myslet v pojmosloví neutrálního schématu („jazyka pozorování“, „překlenovacích zákonů“ atd.),

<sup>271</sup> T. S. Kuhn, *The Essential Tension*, s. xii.

na jehož základě se například Aristotelés a Newton stanou souměřitelnými. Neutrální schéma mělo zaručovat nepotřebnost hermeneutických dohadů. Mezi mnoha těmito filosofy vědy panoval názor, že pokud přijmeme Kuhnovu tezi, podle ní neexistuje souměřitelnost mezi vědci, kteří mají různá paradigma úspěšného výkladu nebo nesdílejí stejnou oborovou matici či obojí,<sup>272</sup> pak tím ohrožujeme myšlenku volby vědecké teorie. „Filosofie vědy“ – označení, jež na sebe „epistemologie“ vzala poté, co se ukryla v řadách logických empiristů – totiž sebe samu pojímala tak, že této volbě skýtá algoritmus.

Kuhnova teze, podle níž žádný algoritmus není možný – vyjma algoritmu *post factum* a algoritmu whigovského (tj. algoritmu vytvořivšího epistemologii na základě slovníku či předpokladů strany, jež zvítězila ve vědecké diskusi) –, však byla zatemněna autorovými dalšími, „idealisticky“ znějícími tvrzeními. Jedna věc je tvrdit, že nám „neutrální jazyk pozorování“, jímž mohou stoupenci rozdílných teorií formulovat své evidence, nijak nepomůže při volbě mezi těmito teoriemi. A něco jiného znamená prohlašovat, že žádný takový jazyk nemůže existovat, protože zastánci rozdílných teorií „vidí různé věci“ a „žijí v odlišných světech“. Kuhn se bohužel občas vyjadřoval tímto způsobem a filosofové toho využili. Tento autor se stavěl proti tradiční tezi, že „změny paradigmatu jsou pouze vědeckou interpretací pozorování, která sama jsou jednou provždy fixována povahou prostředí a nástroji vnímání“.<sup>273</sup> Tato teze je neškodná, znamenali pouze tolik, že výsledky pozorování dokážeme vždy vyjádřit pojmoslovím přijatelným pro obě strany („kapalina vypadá tmavší“, „ručička se pohnula napravo“ nebo alespoň „červená tady a teď!“). Kuhn se měl spokojit s vykázaním toho, že tento

<sup>272</sup> K rozlišení mezi dvěma „ústředními“ významy „paradigmatu“, které byly ve *Struktuře vědeckých revolucí* směřovány, nicméně nyní je Kuhn diferencuje, tj. mezi „paradigmatem“ jako dosaženým výsledkem a paradigmatem jako „oborovou maticí“, viz *Second Thoughts on Paradigms* (tamtéž).

<sup>273</sup> T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1970, s. 120 [citováno podle T. S. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*. Přel. T. Jeníček. Praha 1997, s. 123n.].

neškodný jazyk nám nikterak nepomůže, chceme-li volbu mezi vědeckými teoriemi podříditi určitému algoritmu, stejně jako nám – a to z týchž důvodů – nepomůže k tomu, abychom nějakému algoritmu podřídili rozhodování o vině či nevině u soudu. Problém spočívá v tom, že propast mezi neutrálním jazykem a jazyky, které jsou při rozhodování o těchto věcech užitečné, je příliš veliká, než aby ji přemostily „významové postuláty“ či jakékoli jiné mytologické entity, jichž se dovolávala tradiční empiristická epistemologie.

Kuhn měl celý epistemologický projekt jednoduše pustit z hlavy. Místo toho volal po „životaschopné alternativě k tradičnímu epistemologickému paradigmatu“ a prohlašoval, že „se musíme naučit dávat smysl [...] tvrzením“ podobným výroku, že „vědci po takové změně [po revoluci] pracují v odlišném světě“.<sup>274</sup> Zastával také myšlenku, že musíme pochopit teze: „... když se Aristotelés a Galileo dívali na kývající se kámen, viděl Aristotelés vázaný pád a Galileo kyvadlo“ a „kyvadlo se prolomilo do existence něčím, co se velmi podobalo paradigmatem způsobené změně *Gestalt*“.<sup>275</sup> Kvůli podobným tezím se bohužel znovu rozhořel spor mezi realismem a idealismem. Máme-li se vyhnout zmatkům tradičního empirismu, stačí, když pochopíme změnu *Gestalt* jednoduše tak, že lidé začali reagovat na smyslové podněty zmínkami o kyvadlech, aniž by přitom museli usuzovat. Kuhn oprávněně tvrdí, že „filosofické paradigma, které začalo u Descarta a rozvíjelo se ve stejné době jako newtonská dynamika“,<sup>276</sup> bylo zapotřebí překonat, nezabránil však tomu, aby jeho pojetí toho, co platí za „filosofické paradigma“, vystřídala kantovská koncepce, podle níž jedinou náhradou realistického výkladu úspěšného zrcadlení je idealistický výklad kujnosti zrcadleného světa. Jistěže se musíme vzdát představy „dat a interpretace“, která vyvolává dojem, že kdybychom se dokázali dostat ke *skutečným* datům, nepokřiveným naším

<sup>274</sup> Tamtéž, 120n. [český překl. s. 124].

<sup>275</sup> Tamtéž [český překl. s. 124, 123].

<sup>276</sup> Tamtéž [český překl. s. 124].

jazykem, „založili“ bychom svou racionální volbu. Této představy se však dokážeme zbavit spíše tehdy, pokud se staneme behavioristy, a nikoli idealisty. Hermeneutika nepotřebuje nové epistemologické paradigma, stejně jako liberální politické myšlení nepotřebuje nové paradigma svrchovanosti. Hermeneutika je naopak to, co získáváme, pokud již nejsme epistemology.

Ponecháme-li Kuhnův občasný „idealismus“ stranou, můžeme se zaměřit pouze na jeho tezi, že pro volbu teorie neexistuje žádný algoritmus. Podle Kuhnových kritiků to znamená, že každý vědec může zavést své vlastní paradigma a poté definovat objektivitu a racionalitu na jeho základě. Jak jsem ukázal výše, na tuto kritiku obvykle narážejí všechny holistické, nefundacionalistické teorie poznání. Kuhn píše:

„Učí-li se vědec paradigmatu, osvojuje si teorii, metody a standardy, a to vše najednou, obyčejně ve spleťtí směsici. [...] Toto pozorování [...] nám poskytuje první výslovný náznak toho, proč se při volbě mezi dvěma soupeřícími paradigmaty pravidelně objevují otázky, jež není možno řešit za použití kritérií normální vědy. [...] Stejně jako při problému soupeřících standardů, může být tato otázka hodnoty vyřešena pouze za použití kritérií, která leží vně normální vědy, a právě toto odvolání se na vnější kritéria naprosto zřejmě činí diskusi mezi paradigmaty revoluční.“<sup>277</sup>

A kritikové jako Scheffler to často komentovali následujícím způsobem:

„Komparativní hodnocení konkurenčních paradigmat si lze vcelku plausibilně představit jako proces zvažování, jenž probíhá na vyšší úrovni diskurzu [...], kde alespoň do jisté míry platí standardy odpovídající diskusi na této úrovni. Právě citovaná pasáž však naznačuje, že podobné společné standardy na vyšší úrovni nejsou možné. Pokud totiž přijmeme určité paradigma, pak přijímáme nejenom teorii a metody, nýbrž i vládnoucí standardy kritérií, jimiž se paradigma ospravedlňuje vůči svým konkurentům. [...]

<sup>277</sup> Tamtéž, s. 108n. [český překl. s. 113n.].

Rozdíly v paradigmatu se tudíž nevyhnutelně odrážejí i na dalších stupních, v rozdílech kritérií na vyšší úrovni. Z toho vyplývá, že každé paradigma je nakonec sebezdůvodňující a že diskuse o paradigmatu musejí postrádat objektivitu: opět se tedy zdá, že nejzazší charakteristikou změny paradigmatu v rámci společenství vědy je neracionální proměna.<sup>278</sup>

Jistě lze dokazovat, že „rozdíly v paradigmatu se [...] nevyhnutelně odrážejí i na dalších stupních“, Kuhn však argumentaci tímto směrem nevede. Říká pouze tolik, že v důsledku tohoto zrcadlení v metadiskurzu se spory provázející změnu paradigmatu řeší obtížněji než spory v rámci normální vědy. Potud jsou s ním kritikové jako Scheffler zajedno. Jak ostatně poznamenává sám Kuhn, „většina dnešních filosofů vědy by [...] tradičně hledaný typ algoritmu považovala za ne zcela dosažitelný ideál“.<sup>279</sup> Kuhn se od svých kritiků skutečně liší pouze v otázce, zda se onen „proces zvažování“, jenž provází posun paradigmatu ve vědě (proces, který může trvat, jak vysvítá z Kuhnovy knihy *The Copernican Revolution*, více než století), druhově liší od procesu zvažování, který provází například posun od *ancien régime* k buržoazní demokracii nebo posun od klasicismu k romantice.

Kuhn píše, že kritéria volby mezi teoriemi (a to i v rámci normální vědy, kde nemusejí vyvstávat hermeneutické problémy) „nefungují jako pravidla určující volbu, nýbrž jako hodnoty, které ji ovlivňují“.<sup>280</sup> Mnozí Kuhnovi kritici by připustili i toto, avšak trvali by na tom, že klíčová otázka zní, zda existují specificky vědecké hodnoty, jež by měly takovou volbu ovlivňovat, na rozdíl od „irelevantních úvah“ (dopad vědy na teologii, budoucnost života na Zemi apod.), které by do „procesu zvažování“ zasahovat neměly. Podle Kuhna jsou těmito kritérii „přesnost, soudržnost, dosah, jednoduše a plodnost“<sup>281</sup> – víceméně standardní seznam – a skoro bychom mohli říci, že naši „vědeckou“

<sup>278</sup> I. Scheffler, *Science and Subjectivity*. Indianapolis 1967, s. 84.

<sup>279</sup> T. S. Kuhn, *Essential Tension*, s. 326.

<sup>280</sup> Tamtéž, s. 331.

<sup>281</sup> Tamtéž, s. 322.

volbu nesmějí ovlivňovat výhradně tyto hodnoty. Kompromisy při naplňování těchto rozličných kritérií však otevírají prostor nekonečné racionální diskusi. Jak píše Kuhn:

„Přestože dějepisec může vždy nalézt lidi, kteří nerozumným způsobem vzdorují [nové teorii] tak dlouho, jak jen mohou – například Priestley –, nelze najít žádný důvod, proč by takový odpor měl být nelogický nebo nevědecký.“<sup>282</sup>

Avšak můžeme pak smysluplně tvrdit, že námitky, které proti kopernikánské teorii vyslovil kardinál Bellarmin – na základě biblického popisu uspořádání nebes –, byly „nelogické nebo nevědecké“?<sup>283</sup> Právě zde snad můžeme frontovou linii mezi Kuhnem a jeho kritiky vymezit nejostřeji. Značná část představy sedmnáctého století o tom, co znamená být „filosofem“, a značná část osvícenské představy o tom, co znamená být „racionální“, se odvíjí od toho, že Galileo měl absolutní pravdu a církev byla absolutně na omylu. Pokud naznačujeme, že zde existuje prostor pro racionální nesouhlas – nejen pro černobílý boj mezi rozumem a pověrou –, pak tím ohrožujeme samotnou představu „filosofie“. Ohrožujeme totiž představu hledání „metody objevování pravdy“, pro niž je galileovská a newtonovská mechanika paradigmatická.<sup>284</sup> Celý komplex navzájem se podpírajících idejí – filosofie coby metodologická disciplína odlišná od věd, epistemologie jakožto zajišťování souměřitelnosti, racionalita, která je

<sup>282</sup> T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 159 [citováno podle T. S. Kuhna, *Struktura vědeckých revolucí*, s. 158].

<sup>283</sup> Historickou úlohu Bellarminových sofistických námitek vůči kopernikánským teoriím rozebírá Giorgio de Santillana v knize *The Crime of Galileo*. Chicago 1955. Význam Bellarminova stanoviska analyzuje Michael Polanyi v práci *Personal Knowledge*. Chicago 1958.

<sup>284</sup> Zakladatelé „moderní filosofie“ považovali mechaniku za paradigmatickou ve dvojím smyslu. Na jedné straně musela být „metoda objevování pravdy“ takovou metodou, kterou sledoval Newton nebo která alespoň dosáhne newtonovských výsledků. Na druhé straně byla newtonovská mechanika u takových autorů, jako byl Locke, modelem mechaniky „vnitřního prostoru“ („paramechanických“ mentálních operací, jimž se vysmívá Reid a Ryle).

možná jedině na společném základě zajišťujícím souměřitelnost – je podle všeho ohrožen, pokud otázku položenou v souvislosti s Bellarminem zodpovíme záporně.

Kuhn na tuto otázku nepodává výslovnou odpověď, jeho spisy však skýtají mnoho argumentů ve prospěch negativní odpovědi. Zápornou odpověď každopádně implikuje argumentační linie této knihy. Klíčová otázka zní, zda dokážeme vést hraniční linii mezi vědou a teologií tak, aby správné poznání nebes bylo „vědeckou“ hodnotou, zatímco zachování církve – a celé kulturní struktury Evropy – bylo hodnotou „nevědeckou“.<sup>285</sup> Tvrzení, že to nedokážeme, pramení v tezi, podle níž podstatné nové myšlenky ohrožují samotné hranice mezi obory, tématy, součástmi kultury. Tento argument lze vyjádřit z hlediska kritéria „dosahu“, jednoho ze standardních požadavků kladených na teorii, jež byly uvedeny výše. Bellarmin se domníval, že dosah Koperníkovy teorie je menší, než bychom si snad mohli myslet. Tvrdil, že kopernikánská teorie je ve skutečnosti pouze důmyslným heuristickým nástrojem například pro navigační účely a pro další typy prakticky zaměřených nebeských propočtů, avšak zároveň uznával, že tato teorie je ve svých vlastních náležitých mezích správná, konzistentní, jednoduchá a snad i plodná. Podle Bellarmina bychom jí neměli připisovat větší dosah, protože máme znamenitou nezávislou (biblickou) evidenci pro přesvědčení, že nebesa jsou v podstatě ptolemaiovská. Přišla tato evidence z jiné sféry, a bylo tedy jím navrhované omezení dosahu „nevědecké“? Čím je dáno, že Písmo *není* znamenitým zdrojem evidence, pokud jde o uspořádání nebes? Příčin je mnoho, zejména pak osví-

<sup>285</sup> Analogickým případem je problém „objektivit“ tradičního rozlišování kulturních oblastí, nastolený marxistickými kritiky. Viz například H. Marcuse, *One-Dimensional Man*. Boston 1964, kap. 6–7 [český překl.: H. Marcuse, *Jedno-rozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha 1991]. Konkrétněji řečeno, můžeme klást otázku, zda lze jasným způsobem oddělit „vědeckou“ hodnotu pochopení dědičnosti inteligence od „politické“ hodnoty boje proti rasismu. Marcuse podle mého názoru správně píše, že k ustanovení tohoto rozlišení je zapotřebí značné části („buržoazního“) intelektuálního aparátu osvícenství. Na rozdíl od něj si však myslím, že toto rozlišení je možné zachovat i po vyřazení určité části zmiňovaného aparátu, totiž „fundacionalistické“ filosofie soustředěné kolem epistemologie.

censké rozhodnutí, že křesťanství znamená především kněžskou politiku. Co však měli Bellarminovi odpovědět jeho současníci, kteří si většinou mysleli, že Písmo je skutečně slovem božím? Říkali mimo jiné to, že věrnost Písmu lze oddělit od věrnosti různým nahodilým (například aristotelským a ptolemaiovským) nástrojům interpretace Písma. (Něco podobného tvrdili liberální duchovní devatenáctého století v souvislosti s knihou Genesis a Darwinem.) Byla veškerá tato argumentace o tom, jak liberální může být naše biblická hermeneutika, naprosto scestná? Šlo tu takříkajíc o omezení dosahu Písma (a tudíž i církve), tj. o opačnou reakci ve srovnání s Bellarminovým vlastním pokusem omezit dosah Koperníka. Otázka, zda Bellarmin (a nutně i obhájci Galilea) přišel s vnějšími „nevědeckými“ úvahami, je tedy patrně otázkou, zda existuje nějaký předchůdný způsob, jak určit význam jednoho tvrzení ve srovnání s druhým, nějaká „mřížka“ (řečeno s Foucaultem), která určuje, jaký druh evidence *může* existovat pro výroky o pohybech planet.

Samozřejmě směřuji k závěru, že na „mřížku“, která se objevila na konci sedmnáctého a v osmnáctém století, se nebylo možné odvolávat na počátku sedmnáctého století, tedy v době, kdy probíhal soud s Galileem. Žádná myslitelná epistemologie, žádný výzkum povahy lidského poznání ji nemohl „objevit“ předtím, než byla ukována. Představa o tom, co znamená být „vědecký“, se teprve utvářela. Pokud přijímáme hodnoty – či spíše klasifikaci konkurenčních hodnot – společně Galileovi a Kantovi, pak byl Bellarmin skutečně „nevědecký“. A jistěže je většina z nás (včetně Kuhna, i když snad s výjimkou Feyerabenda) ráda přijímá. Jsme dědicové třísetleté rétoriky, podle níž je důležité osvěte oddělovat vědu a náboženství, vědu a politiku, vědu a umění, vědu a filosofii atd. Tato rétorika zformovala evropskou kulturu. Udělala z nás to, čím dnes jsme. Menší zmatky v epistemologii nebo v historiografii vědy ji naštěstí nemohou rozvrátit. Pokud se ovšem hlásíme ke zmíněným rozlišením, pak tím netvrdíme, že existují „objektivní“ a „racionální“ standardy jejich přijetí. Galileo takříkajíc vyhrál svůj spor a my všichni stojíme na společné půdě „mřížky“ relevance a irelevance, kterou „moderní filosofie“

vytvořila v důsledku tohoto vítězství. Avšak čím bychom mohli dokázat, že spor mezi Bellarminem a Galileem se „druhově liší“ od sporů mezi Kerenským a Leninem nebo mezi Královskou akademií (kolem roku 1910) a Bloomsbury?

Představu „druhového rozdílu“, o níž tu jde, lze vysvětlit pomocí pojmu souměřitelnosti. Takový rozdíl by nám umožnil tvrdit, že každý rozumný nezaujatý pozorovatel sporu mezi Bellarminem a Galileem, jenž vezme v úvahu všechny relevantní momenty, se přikloní na stranu Galilea, kdežto v názorech na další sporné otázky, které jsem zmínil, se rozumní lidé budou i nadále různit. Tím se ovšem pouze oklikou vracíme k otázce, zda hodnoty vzývané Bellarminem byly skutečně „vědecké“, zda lze jeho postoj považovat za „nezaujatý“ a jeho evidenci za „relevantní“. Podle mého názoru bychom se měli vzdát představy, že určité hodnoty („racionálnost“, „nezaujatost“) jsou nezávislé na vzdělávacích a institucionálních vzorcích dané doby. Můžeme říci pouze tolik, že Galileo svým působením vytvářel představu „vědeckých hodnot“, že bylo skvělé, že tak činil, a že otázka, zda byl při tom „racionální“, není na místě.

Jak píše Kuhn v souvislosti s jiným méně podstatným, ale zjevně příbuzným tématem, nemůžeme rozlišovat vědecké komunity podle jejich „předmětných oborů“, nýbrž podle jejich „vzorů vzdělávání a komunikace“.<sup>286</sup> Představa o tom, co je relevantní při volbě teorie v určitém předmětném oboru, je v dobách normálního výzkumu součástí toho, co Kuhn označuje za „oborovou matici“. Pokud začíná být sporné, kdo patří do relevantní komunity badatelů, pokud se hranice mezi „vzdělanými lidmi“, „pouhými praktiky“ a cvoky (nebo, abych tento příklad upravil, mezi „seriózními politickými mysliteli“ a „revolučními pamfletisty“) rozostřuje, pak se otázka relevance stává naléhavou. Relevanci již nelze určit tím, že se soustředíme na daný problém a například řekneme: „Neobtěžujte se tím, co podle bible učinil Bůh, prostě se podívejte na planety a sledujte, co dělají ony.“ *Pouhé* sledování planet nám při volbě modelu nebes ne-

<sup>286</sup> T. S. Kuhn, *Essential Tension*, s. xvi.

pomůže o nic více než *pouhé* čtení Písma. V roce 1550 byl pro „racionální“ astronomické názory relevantní určitý soubor úvah, zatímco v roce 1750 byl tento soubor značně odlišný. Tuto změnu názoru na to, co je relevantní, lze zpětně vnímat jako vytyčení náležitých distinkcí týkajících se toho, co ve světě skutečně existuje (jako „objev“, že astronomie je autonomní sférou vědeckého bádání), nebo ji můžeme chápat jako změnu kulturního klimatu. Na tom, čemu z toho dáme přednost, příliš nezáleží, pokud si uvědomujeme, že za touto změnou nestojí „racionální argument“ v tom smyslu, v němž například změny ve společenském postoji vůči otroctví, vůči abstraktnímu umění, homosexuálům nebo ohroženým druhům *nejsou* považovány za „racionální“.

Shrnu-li svou argumentační linii v případě Kuhna a jeho kritiků: spor zde spočívá v tom, zda se věda jako objevování toho, co ve světě skutečně existuje, ve svých argumentačních vzorcích odlišuje od diskurzů, pro něž není představa „korespondence s realitou“ tak přiléhavá (například od politiky a literární kritiky). Filosofie vědy vyznávaná logickým empirismem a celá epistemologická tradice počínaje Descartem chtěla tvrdit, že proces získávání přesných reprezentací v zrcadle přírody se nějak hluboce liší od procesu dospívání ke shodě v „praktických“ či „estetických“ záležitostech. Díky Kuhnovi máme důvod zastávat názor, že tu neexistuje hlubší rozdíl než mezi děním v „normálním“ a „abnormálním“ diskurzu. Tento rozdíl přetíná rozlišení mezi vědou a tím, co vědou není. Naprosté pobouření, na něž narazilo Kuhnovo dílo,<sup>287</sup> bylo přirozené, protože ideály osvícenství nejenže jsou našim nejdrahocennějším kulturním dědictvím, ale navíc jsou v ohrožení, protože totalitní státy polykají stále větší část lidstva. Skutečnost, že osvícenství spojilo ideál vědecké

<sup>287</sup> Pobouření však byli převážně profesionální filosofové. Vědce, jejichž racionalitu se filosofové snažili hájit, Kuhnův popis fungování vědy nepřekvapil. U filosofů se však spojila profesní náklonnost k metaforám zrcadla s pochopením toho, že v osvícenství sehrály tyto metafory ústřední roli a tím poskytly institucionální základnu moderní vědě. Filosofové správně nahlédli, že Kuhnova kritika tradice sahá hluboko a ohrožuje ideologii, pod jejíž ochranou vznikla moderní věda. Mýlili se v tom, že tato instituce ještě potřebuje ideologii.

autonomie a nezávislosti na teologii a politice s obrazem vědecké teorie coby zrcadla přírody, však není důvodem k udržování této konfuze. Mřížka relevance a irelevance, kterou jsme téměř nedotčenou zdědili z osmnáctého století, se stane přitažlivější, pokud ji oddělíme od tohoto obrazu. Máme-li zachovat odkaz Galilea, a to jak morální, tak vědecký, pak nám obnošená metaforika zrcadla nijak nepomůže.

### 3. Objektivita jako korespondence a jako shoda

Kuhnovi kritici napomohli zachování dogmatu, že racionální shoda – v tom specifickém smyslu racionality, jehož paradigmatickým je věda – je možná pouze na základě korespondence s realitou. K této konfuzi přispívá i to, jak používáme slovo „objektivní“, jímž charakterizujeme jak „názor, na němž se shodneme díky argumentu, jenž nebyl ovlivněn irelevantními úvahami“, tak „reprezentaci věcí, jak skutečně jsou“. Extenze obou významů je do značné míry táž, a pokud je nepoužíváme k filosofickým účelům, pak jejich spojování nevyvolává žádné problémy. Jakmile však začneme brát vážně otázky typu „V jakém smyslu je dobro kdesi mimo nás a čeká jen na to, až ho budeme přesně reprezentovat racionálním argumentem, který se snaží řešit morální problémy?“ či „V jakém smyslu existovaly fyzikální rysy reality, které lze přesně reprezentovat pouze diferenciálními rovnicemi či tenzory, ještě předtím, než lidi napadlo je takto reprezentovat?“, vyvstane mezi těmito dvěma významy napětí. Platónovi vděčíme za první typ otázek, idealismu a pragmatismu za druhý. Vyřešit však nelze ani jeden z nich. I když přirozeně inklinujeme k tomu, abychom první otázku zodpověděli kategorickým „v žádném smyslu“, zatímco druhou stejně kategorickým „v tom nejsilnějším smyslu“, nikterak nám to nepomůže k tomu, abychom se těchto otázek zbavili, pokud stále pocítujeme potřebu tyto odpovědi *zdůvodňovat* konstruováním epistemologických a metafyzických teorií.

Počínaje Kantem sloužily tyto teorie hlavně na podporu intuicí spjatých s rozlišením mezi subjektivním a objektivním. S jejich pomocí se dokazovalo buď to, že „objektivní“ není nic mimo

přírodní vědy, nebo že tento úctyhodný pojem lze použít i pro morálku, politiku či básně. Metafyzika jakožto snaha najít něco objektivního se musí ptát na to, v čem se podobá a v čem se liší například objev nového článku morálního zákona (pokud jsme konečně vyřešili prastaré morální dilema), objev nového druhu čísel nebo nových prostorů (v případě matematiků), objev kvantové neurčitosti či objev, že kočka je na rohožce. Tento poslední objev – důvěrně známý *point d'appui* představ o „styku s realitou“, „pravdě jako korespondenci“ a „přesnosti reprezentace“ – tvoří standard, jímž se v otázce objektivnosti poměřují všechny ostatní standardy. Metafyzik si proto musí dělat starosti s tím, v jakém ohledu hodnoty, čísla a vlnové komplexy připomínají kočky. Epistemolog se nutně znepokojuje tím, v jakém ohledu sdílí zajímavější tvrzení onu objektivitu, kterou si vydobyl tento triumf zrcadlení: správné pronesení věty „kočka je na rohožce“. V koncepci, jež vyplývá z epistemologického behaviorismu, není důležité zjišťovat, zda existuje například morální zákon, s nímž bychom měli být ve shodě. Pokud například zjistíme, že „morální standardy dané přirozeností člověka“ jsou více doma v Aristotelově hylemorfickém než v Newtonově mechanistickém univerzu, pak to není důvod k domněnce, že existuje nebo naopak neexistuje „objektivní“ morální zákon. Žádný takový důvod neexistuje. Problém metafyziky – přesně, jak tvrdili pozitivisté – spočívá v tom, že nikdo úplně neví, co se v ní pokládá za uspokojivý argument. Totéž ovšem platí i pro „smíšenou“ filosofii jazyka, již praktikovali sami pozitivisté (příkladem budiž Quinova teze o „nefaktičnosti“ toho, co je intencionální). Podle mého názoru je možné, že v imaginárním věku, kdy bude v těchto oblastech panovat téměř dokonalý konsenzus, budeme považovat morálku, fyziku a psychologii za stejně „objektivní“. Spornější oblasti literární kritiky, chemie a sociologie pak možná vykážeme do říše „nekognitivního“ nebo je budeme „interpretovat operacionalisticky“, případně je budeme „redukovat“ na ten či onen „objektivní“ obor. Použití úctyhodných pojmů, jako je „objektivní“ či „kognitivní“, je vždy pouze výrazem toho, že mezi všemi účastníky diskuse panuje shoda nebo že existuje naděje na její dosažení.

Ačkoli se tím budu zčásti opakovat, považuji za vhodné, abychom debatu mezi Kuhnem a jeho kritiky probrali ještě jednou v kontextu diskusí o rozdílu „objektivní–subjektivní“, a to jednoduše proto, že nás tato distinkce drží v mocném sevření a má silný morální náboj. A opět, tento morální náboj pramení z (naprosto oprávněné) domněnky, že zachování osvícenských hodnot je to nejlepší, v co můžeme doufat. V této části se proto znovu pokusím zpřetrhat všechny vazby mezi těmito hodnotami a obrazem zrcadla přírody.

Nejlepší bude začít Kuhnovým vypořádáním se s námitkou, že jeho pojetí otevírá stavidla „subjektivitě“. Kuhn píše:

„Subjektivní“ se používá několika způsoby: v jednom smyslu je opakem ‚objektivního‘, v jiném opakem toho, co se zakládá na usuzování. Pokud moji kritikové hovoří o tom, že idiosynkratické charakteristiky, jež zmiňuji, jsou subjektivní, mají na mysli, podle mého mínění chybně, druhý smysl. Jestliže mi vyčítají, že jsem připravil vědu o objektivitu, spojují druhý smysl subjektivního s prvním.<sup>288</sup>

V tom smyslu, v němž se „subjektivní charakteristiky“ nezakládají na usuzování, jsou podle Kuhna „otázkou vkusu“: nediskutuje se o nich, jsou to prostě výpovědi o stavu mysli určitého člověka. V tomto smyslu však hodnota básně či člověka samozřejmě není otázkou vkusu. Kuhn proto může říci, že hodnota vědecké teorie – opět v tomto smyslu – „není otázkou vkusu, nýbrž věcí usuzování“.

Tato odpověď na výtku „subjektivnosti“ svým způsobem platí, avšak neřeší hlubší obavu, která se za touto námitkou skrývá. Jde o obavu, že ve skutečnosti neexistuje žádný meziprostor mezi otázkami vkusu a tím, co lze vyřešit předem stanovitelným algoritmem. Filosof, který tento meziprostor nevidí, uvažuje po mém soudu asi takto:

(1) Všechna tvrzení popisují buď vnitřní stavy lidí (jejich skleněnou esenci, zrcadlo, které může být zakalené), nebo stavy vnější skutečnosti (přírodu).

<sup>288</sup> T. S. Kuhn, *Essential Tension*, s. 336.

(2) Jednotlivá tvrzení můžeme takto třídít podle toho, zda víme, jak u daného tvrzení dospět k univerzální shodě.

(3) Možnost trvale rozdílných názorů je tedy příznakem toho, že ať už diskuse působí jakkoli racionálně, ve skutečnosti tu není o čem diskutovat – může jít totiž jediné o vnitřní stavy.

Tento způsob uvažování, společný platonikům a pozitivistům, vedl u druhé skupiny k představě, že „analýzou“ tvrzení dokážeme zjistit, zda vyjadřují to, co je „subjektivní“, nebo to, co je „objektivní“. „Analýza“ přitom znamená zjištění, zda se všichni příčetní a racionální lidé shodnou na tom, co by platilo za potvrzení jejich pravdy. Tradiční epistemologie jenom zřídka nahlédla, co tato druhá koncepce vlastně znamená, totiž že naší jedinou použitelnou představou „objektivitě“ je představa „shody“, nikoli zrcadlení. I v Ayerově mile upřímném konstatování, že „racionální je takové přesvědčení, k němuž jsme dospěli prostřednictvím metod, jež v současnosti považujeme za spolehlivé“,<sup>289</sup> má pojem „spolehlivosti“ naznačovat, že racionální můžeme být jediné na základě korespondence se skutečností. Ani stejně upřímné konstatování, že ani všechny privilegované reprezentace světa nám nezabrání v tom, abychom „zastávali svá přesvědčení vůči zjevně protichůdné evidenci, učiníme-li nezbytné předpoklady *ad hoc*“,<sup>290</sup> nestačí na to, aby se Ayer zbavil své domněnky, že oddělováním „empirického“ od „emotivního“ a „analytického“ oddělujeme „pravdu o světě“ od čehosi jiného. Ayer totiž stejně jako Platón přidává další, fundacionalistickou premisu:

(4) Možnost trvale rozdílných názorů, o jejichž pravdivosti nelze rozhodnout, lze vyloučit pouze v těch oblastech, kde nezpochybnitelné spojení s vnější realitou skýtá společnou půdu všem účastníkům diskuse.

<sup>289</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*. New York 1970, s. 100.

<sup>290</sup> Tamtéž, s. 95.



Tvrzení, že nedokážeme-li navázat nezpochybnitelné spojení se zrcadlenými předměty (například díky privilegovaným reprezentacím), není možný žádný algoritmus, ve spojení s tvrzením, že není-li možný algoritmus, může se jednat jedinečně o zdání racionální shody, vede k závěru, že nepřítomnost relevantních privilegovaných reprezentací je dokladem toho, že jde pouze o „otázku vkusu“. Kuhn právem píše, že tato koncepce je dosti vzdálená běžnému pojetí „vkusu“, avšak ve filosofii má dlouhou historii, stejně jako podobně neobvyklé pojetí pravdy jakožto něčeho, co vůbec nemusí souviset se shodou.<sup>291</sup> Musíme pochopit tuto historii, máme-li nahlédnout, proč tak nekonfliktní historiografické teze jako Kuhnovy zasáhly hlubší, nevědomé úrovně vycvičené filosofické mysli.

S obviněním Kuhnova přístupu ze „subjektivismu“ se patrně vypořádáme nejlépe tehdy, pokud rozlišíme ještě další významy slova „subjektivní“ kromě těch, jež v citované pasáži uvádí sám Kuhn. Můžeme uvést dva významy „subjektivního“, které jsou v podstatě protikladem obou výše rozlišených významů „objektivního“. „Objektivita“ v prvním smyslu je vlastnost teorií, jež si po důkladném rozboru vybereme na základě konsenzu racionálních účastníků diskuse. Naopak „subjektivní“ úvaha je taková, kterou racionální účastníci diskuse opomíjejí, případně by ji měli opomíjet: úvaha, již vzhledem k předmětu teorie považují nebo by měli považovat za irelevantní. Pokud řekneme, že někdo vnáší do diskuse, v níž usilujeme o objektivitu, „subjektivní“ úvahy, pak tím říkáme přibližně tolik, že hovoří o něčem, co je podle ostatních mimo souvislost. Pokud na těchto *outré* úvahách trvá,

<sup>291</sup> Kant vnesl toto pojetí pravdy do německé filosofie (*a fortiori* pak do filosofie coby profesionalizovaného oboru, jehož modelem byly německé univerzity). Dosáhl toho rozlišením mezi pouhým zvládnutím fenoménů a intelektuálním nadržáním noumen. Do evropské kultury také zavedl rozlišení mezi kognitivním a estetickým soudem, jakož i rozlišení mezi estetickým soudem a pouhým vkusem. Vzhledem k našemu problému však není Kantovo rozlišení mezi „estetickým soudem“, který může být správný nebo nesprávný, a „vkusem“, u něhož to možné není, podstatné. Kuhnovi odpůrci by Kuhna mohli kritizovat obezřetněji (podle jejich vlastního názoru však stejně drtivě) za to, že volba vědecké teorie je u něj věcí estetického, a nikoli kognitivního soudu.

pak tím normální zkoumání proměňuje v abnormální diskurz: buďto je „pomatený“ (pokud neuspěje), nebo „revoluční“ (pokud dosáhne svého). Úvaha, která je v tomto smyslu subjektivní, je prostě neobvyklá. Posuzování subjektivity je tudíž stejně riskantní jako posuzování relevance.

Na druhou stranu v tradičnějším smyslu je „subjektivní“ opakem toho, co „koresponduje s něčím mimo nás“; znamená tudíž v podstatě „to, co je jenom uvnitř“ (v srdci nebo ve „zmatené“ části mysli, jež postrádá privilegované reprezentace, a tudíž nepřesně zrcadlí to, co je mimo nás). V tomto smyslu bývá „subjektivní“ spojováno s „emocionálním“ či „fantastickým“, protože naše srdce a představivost jsou poněkud idiosynkratické, kdežto intelekt jednoho každého z nás dokáže zcela identicky zrcadlit tytéž vnější předměty. V tomto bodě se stýkáme s „otázkami vkusu“, protože naše emoce jsou v daném okamžiku skutečně nesporné (příkladem budiž nereflektovaná okamžitá reakce na umělecké dílo). Máme privilegovaný přístup k tomu, co se děje uvnitř nás. Tímto způsobem filosofická tradice počínaje Platónem spojuje rozlišení „algoritmus versus bez algoritmu“ s rozlišením „rozum versus vášně“. Různé dvojznačnosti „objektivního“ a „subjektivního“ ilustrují, jakým způsobem mohou vznikat konfuze. Nebýt tradičního spojování těchto rozlišení, nikdo by si nemyslel, že historik zkoumání, jenž poukázal na podobnost mezi spory vědců a spory literární kritiků, ohrožuje naši mysl tím, že povyšuje srdce.

Ovšem i Kuhn někdy příliš ustupuje tradici, zejména tehdy, když za vážný a nevyřešený problém pokládá otázku, proč se vědě v poslední době tak daří. Kuhn píše:

„I lidé, kteří mě následovali až sem, budou chtít vědět, jak se činnost založená na hodnotách, kterou jsem popsal, může vyvíjet tak, jako se vyvíjí věda, jež opakovaně produkuje mocné nové techniky předpovídání a kontroly. Na tuto otázku bohužel nemám žádnou odpověď, to je ale jen jiný způsob jak říci, že si nečiním nárok na to, že bych vyřešil problém indukce. I kdyby věda dělala pokroky díky určitému sdílenému a závaznému algoritmu volby, stejně bych její úspěch nedokázal vysvětlit. Tuto mezeru

sice vnímám jako vážnou, nicméně v tradici se vyskytuje neméně než v mém vlastním stanovisku.<sup>292</sup>

Jak jsem dokazoval v předchozí kapitole v souvislosti s Putnamovým „metafyzickým realismem“, tuto mezeru bychom neměli považovat za vážnou. Neměli bychom litovat toho, že nedokážeme něco, o čem nikdo neví, jak bychom to mohli udělat. Představa, že tuto mezeru je zapotřebí zaplnit, opět vychází z hypostazování platónského *focus imaginarius* – pravdy jakožto oddělené od shody – a z toho, že jsme připustili, aby mezera mezi námi a oním nepodmíněným ideálem vyvolávala pocit, že dosud nechápeme svou vlastní existenci.

V mém pojetí se otázka „Pokud je věda pouze..., jak to, že neustále produkuje mocné nové techniky předpovídání a kontroly?“ podobá otázce „Pokud je změna morálního vědomí na Západě od roku 1750 pouze..., jak to, že tolik udělala pro lidskou svobodu?“ V prvním případě lze na prázdné místo dosadit například „sledováním tohoto závazného algoritmu...“ nebo „posloupností kuhnovských institucionalizovaných oborových matric“. Ve druhém případě můžeme dosadit „aplikací sekulárního myšlení na morální otázky“ nebo „špatným svědomím buržoazie“ či „změnou v emocionálním založení těch, kteří ovládají mocenské páky“ anebo spoustu jiných frází. Každopádně nikdo neví, jak by mohla vypadat dobrá odpověď. Ve zpětném pohledu, „whigovsky“ a „realisticky“, dokážeme vždy pojmout žádoucí úspěch (předpovídání a kontrolu přírody, emancipaci

<sup>292</sup> T. S. Kuhn, *Essential Tension*, s. 332n. V této knize najdeme i další pasáže, ve kterých Kuhn příliš ustupuje epistemologické tradici. Jedna pasáž se nachází na s. xxiii, kde autor vyjadřuje naději, že filosofické pochopení „překlada a určení reference“ pomůže objasnit sporné otázky. Další pasáž je na s. 14, kde naznačuje, že filosofie vědy má poslání značně odlišné od hermeneutických aktivit historika vědy: „Filosofie má za úkol racionální rekonstrukci a musí zachovat pouze ty prvky svého předmětu, jež jsou podstatné pro vědu jakožto řádné poznání.“ V této pasáži se podle mého názoru udržuje při životě mýtus, že existuje něco jako „přirozenost řádného poznání“, kterou má filosof popsat, což je aktivita značně odlišná od popisu toho, co se považuje za zdůvodnění v rámci různých oborových matric vytvářejících kulturu dané doby.

utlačovaných) jako výsledek toho, že jsme jasněji pochopili to, co je (elektrony, galaxie, morální zákon, lidská práva). Taková vysvětlení ale filosofové nikdy neuspokojí. Jsou to, putnamovsky řečeno, „interní“ vysvětlení: uspokojují potřebu koherentního kauzálního popisu naší interakce se světem, nikoli však transcendentální potřebu zaručit naše zrcadlení předvedením toho, jak se blíží pravdě. „Vyřešit problém indukce“ v tom smyslu, který má na mysli Kuhn, by bylo jako „vyřešit problém faktu a hodnoty“; oba problémy zůstávají při životě jen jako označení jisté neartikulované nespokojenosti. Takové problémy nelze formulovat v rámci „normální filosofie“. Pouze je za jejich „řešení“ semtam označen ten či onen technický trik v mlhavé naději, že navážeme spojení s minulostí či s věčností.

Spíše než vyřešení „problému indukce“ potřebujeme takové pojetí vědy, jež nás zbaví překvapení vyvolaného skutečností, že je to „podnik založený na hodnotách“. Brání nám v tom pouze hluboko zakořeněná představa, že „hodnoty“ jsou „vnitřní“, zatímco „fakta“ jsou „vnější“ a že je stejnou záhadou, jak dokážeme vytvořit bomby, začneme-li hodnotami, jako je záhadou to, že nevrážíme do věcí, začneme-li u soukromých vnitřních událostí. Opět se zde vracíme ke strašidlu „idealismu“ a k představě, že pátrání po algoritmu jde ruku v ruce s „realistickým“ přístupem k vědě, kdežto poklesnutí na úroveň pouhé hermeneutické metody historika zrazuje věc ve prospěch idealisty. Kdykoli někdo naznačí, že rozlišení teorie a praxe, faktu a hodnoty, metody a rozhovoru není nepropustné, vyvstává podezření, že se jedná o snahu učinit svět „poddajným lidské vůli“. To pak znovu vede k pozitivistickému tvrzení, že musíme buď zavést jasné rozlišení mezi „nekognitivním“ a „kognitivním“, nebo to první „redukovat“ na to druhé. Třetí možnost – redukce „kognitivního“ na „nekognitivní“ – totiž působí jako „zduchovnění“ přírody jejím připodobněním dějinám či literatuře, něčemu, co lidé spíše dělají, než nalézají. Některým Kuhnovým kritikům se zdá, že Kuhn navrhuje tuto třetí možnost.

Tato opětovná snaha klást Kuhna do blízkosti „idealismu“ je ovšem jen dalším zmateným opakováním teze, že platí cosi jako

výše uvedená premisa (4): vědce musíme pojmut tak, že jsou „ve styku s vnější realitou“, a proto dokážou dospět k racionální shodě pomocí prostředků, jimiž nevládnou politici a básníci. Zmatek tu tkví v představě, že Kuhn „redukcí“ vědeckých metod na metody politiků „redukoval“ „objevený“ svět neutronů na „vytvořený“ svět sociálních vztahů. Opět zde narážíme na domněnku, že to, co nedokáže objevit stroj naprogramovaný odpovídajícím algoritmem, nemůže existovat „objektivně“, takže je tak či onak „lidským výtvořem“. V následující části se pokusím propojit to, co jsem řekl o objektivitě, s některými tezemi z předchozích částí této knihy, a to v naději, že se mi podaří ukázat, že rozlišení mezi epistemologií a hermeneutikou bychom neměli chápat jako paralelu rozlišení mezi tím, co „existuje mimo nás“, a tím, co jsme „vytvořili“.

#### 4. Duch a příroda

Nutno přiznat, že představa, podle níž existuje zvláštní soubor metod odpovídajících „měkkým“ oborům – *Geisteswissenschaften* –, historicky souvisí s idealismem. Jak píše Apel, dnešní opozice mezi filosofickými strategiemi analytické filosofie a „hermeneutiky“ působí přirozeně, protože:

„... pozdní Wittgenstein pojal metafyziku ducha a subjektu, jak ji známe z idealismu devatenáctého století, jež bychom měli považovat za základ *Geisteswissenschaften* (třebaže tyto *Geisteswissenschaften* nepochybně kladly větší důraz na materiální výzkum), jako ‚nemoc‘ jazyka (stejně jako všechny ostatní koncepce metafyziky v západní filosofii).“<sup>293</sup>

Představa, že přírodním vědám můžeme přenechat empirické já, nikoli však já transcendentální, které vytváří fenomenální svět a (možná) působí jako morální činitel, skutečně silně napomohla

<sup>293</sup> K.-O. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht 1967, s. 35; srv. též s. 53.

tomu, aby se rozlišení mezi duchem a přírodou stalo smysluplným. Tato metafyzická distinkce se tak skrývá v pozadí všech diskusí o vztahu mezi *Geistes-* a *Naturwissenschaften*. Celý obrazek navíc komplikuje vágní představa, že ti, kteří s oblibou mluví o „hermeneutice“, chtějí určitou metodu („vědeckou metodu“ nebo možná „filosofickou analýzu“) nahradit metodou novou (podezřele „měkkou“). V této části bych chtěl ukázat, že hermeneutika jakožto diskurz o dosud nesouměřitelných diskurzech nijak zvlášť nesouvisí ani (a) s „myslí“ v rámci karteziánského dualismu, ani (b) s „konstitutivní“ stránkou kantovského rozlišení konstitutivní a strukturující mohutnosti spontaneity a pasivní mohutnosti receptivity, ani (c) s představou metody odhalování pravdivosti vět, která by konkurovala normálním metodám mimofilosofických oborů. (Jsem ovšem přesvědčen, že omezený a očištěný význam „hermeneutiky“, s nímž zde pracuji, *souvisí* s tím, jak tento pojem používají autoři jako Gadamer, Apel a Habermas. Tuto souvislost se pokusím osvětlit v následující kapitole.)

Obavu z „pádu do idealismu“, jež trápí ty, kteří by kvůli Kuhnovi chtěli odmítnout standardní představy filosofie vědy (a obecněji epistemologie), ještě stupňuje myšlenka, že pokud výzkum vědeckého hledání pravdy o fyzickém světě pojmem hermeneuticky, pochopíme toto hledání jako činnost ducha – schopnosti, která *tvorí* –, nikoli jako aplikaci schopností zrcadlení, která *objevuje* to, co příroda již vytvořila. Tento latentní protiklad mezi romantickým a klasickým, jenž se skrývá v pozadí debat o Kuhnovi, se dostává do popředí kvůli jeho nešťastnému používání romantických výrazů (kritizovaných výše ve druhém oddílu této kapitoly) ve stylu „otevřít se před ním nový svět“ místo klasického vyjádření „používá nový popis světa“. Podle mého pojetí v podstatě nezáleží na tom, kterou formulaci zvolíme: zda představu tvorby, nebo objevování. Jde totiž o podobný protiklad jako mezi „objektivním“ a „neobjektivním“ či mezi „kognitivním“ a „nekognitivním“, jemuž jsem se věnoval v předchozí části. S ohledem na fyziku je ovšem vhodnější zůstat u klasické koncepce „lepšího popisu toho, co již existuje“. Ne snad

z hlubokých epistemologických či metafyzických důvodů, nýbrž prostě proto, že vyprávíme-li whigovské příběhy o tom, jak naši předchůdci postupně zdolávali horu, na jejímž vrcholu (možná nesprávném) nyní stojíme, potřebujeme mít v celém příběhu některé věci konstantní. Přírodní síly a malé částičky hmoty, jak je pojímá současná fyzikální teorie, jsou dobrým adeptem na tuto roli. Fyzika je paradigmatickým „objevováním“ jednoduše proto, že je obtížné (alespoň na Západě) vyprávět příběh o měnících se fyzikálních světech na pozadí neměnného morálního zákona či poetického kánonu, ale je naopak velmi snadné vyprávět příběh opačný. Naše tvrdošíjná „naturalistická“ představa, že duch na přírodě přinejmenším parazituje, pokud ho na ni nelze redukovat, je nanejvýš nahlédnutím, že fyzika poskytuje dobré pozadí pro vyprávění příběhů o historické změně. Nejde o to, že bychom měli hluboký vhled do povahy přírody, jenž by nám říkal, že všechno kromě atomů a prázdna je věcí „konvence“ (či že je to „duchovní“ nebo „vytvořené“). Démokritův náhled spočíval v tom, že vyprávění o nejmenších částicích věcí je dobrým pozadím vyprávění o změnách věcí, které se z těchto částí skládají. Přijetí tohoto žánru vyprávění o světě (jehož představiteli byli postupně Lucretius, Newton a Bohr) je pro Západ možná určující, ale nejde o volbu, již by se mohlo dostat epistemologických či metafyzických záruk, respektive která by tyto záruky potřebovala.

Podle mého názoru by tudíž kuhnovci měli odolat pokušení vypořádat se s whigy mluvením o „odlišných světech“. Jestliže se takových vyjádření zřeknou, nebude to žádný ústupek epistemologické tradici. Pokud tvrdíme, že zkoumání dějin vědy musí být stejně jako zkoumání všech ostatních dějin hermeneutické, a přitom popíráme (jak to činím já, nikoli však Kuhn), že existuje něco speciálního, čemu se říká „racionální rekonstrukce“, jež dokáže legitimizovat současnou vědeckou praxi, pak tím ještě ne-  
tvrdíme, že atomy, vlnové komplexy atd., objevené fyzikálními vědci, jsou výtvoři lidského ducha. Pokud při konstrukci nejširší možné teorie, jejímž prostřednictvím vypravujeme dějiny našeho rodu, používáme normální vědu své doby, pak tím ještě neříkáme –

pokud zároveň nepracujeme s různými platónskými dogmaty zmíněnými v předchozí části –, že fyzika je „objektivní“ takovým způsobem, jímž politika či poezie objektivní být nemůže. Hraniční linie mezi tvorbou a objevováním totiž nesouvisí s hranicí mezi nesouměřitelností a souměřitelností. Nebo abych to vyjádřil jinak, člověk je v jistém smyslu duchovní, nikoli pouze přírodní bytostí (tomu věnovali pozornost antiredukcionisté jako Alasdair MacIntyre, Charles Taylor a Marjorie Greneová), avšak tento smysl není totéž co schopnost lidské bytosti vytvářet světy. Řekneme-li stejně jako Sartre, že člověk tvoří sám sebe a že se tím liší od atomů a kalamářů, pak to lze bez problémů sloučit s odmítnutím představy, že součástí jeho sebetvorby je „konstituce“ atomů a kalamářů. Konfuzi mezi romantickým pojetím člověka tvořícího sebe sama, kantovským pojetím člověka konstituujícího fenomenální svět a karteziánským pojetím člověka, jenž obsahuje zvláštní imateriální složku, je ale nutno prozkoumat trochu podrobněji. Značná část debat o „povaze ducha“, „neredukovatelnosti osoby“, rozlišení mezi jednáním a pohybem a o rozdílu mezi *Geistes-* a *Naturwissenschaften* je ztělesněním zde přítomných zmatků. Jelikož poslední rozdíl se údajně kryje s rozdílem mezi hermeneutickými a ostatními metodami, je obzvláště důležité vystihnout jej pro osvětlení koncepce hermeneutiky, kterou zde předkládám.

Tuto trojnásobnou konfuzi začnu rozplétat rozborem teze, že hermeneutika je obzvláště vhodná v případě „ducha“, „věd o člověku“, zatímco pro „přírodu“ se hodí jiná metoda (metoda „objektivizujících“ a „pozitivních“ věd). Vedeme-li hraniční linii mezi epistemologií a hermeneutikou v souladu s mým přístupem – podle nějž jde o rozdíl mezi diskurzem o normálním nebo abnormálním diskurzu –, zdá se být jasné, že si obojí nekonkuruje, nýbrž si naopak vzájemně napomáhá. Pro hermeneutika zkoumajícího exotickou kulturu není nic cennějšího než objev epistemologie, již tato kultura používá. Chceme-li určit, zda lidé žijící v této kultuře vyjadřují nějaké zajímavé pravdy (podle standardů – jak jinak – normálního diskurzu naší vlastní doby a místa), pak není nic cennějšího než hermeneutický objev, jak přeložit jejich

slova, aniž by působili jako hlupáci. Mám proto podezření, že zmíněná představa konkurenčních metod vychází z názoru, že svět je rozdělen na dvě oblasti: jednu z nich lze nejlépe popsat normálním diskurzem („konceptuálním schématem“, abychom použili preddavidsonovský výraz) naší vlastní kultury, kdežto druhou nikoli. Konkrétněji řečeno, podle tohoto pojetí budou lidé vždy natolik kluzcí a viskózní (Sartrova „lepkavost“), že uniknou „objektivnímu“ výkladu. Ale opět, vytyčíme-li rozdíl mezi hermeneutikou a epistemologií tak, jak navrhuje tato kniha, není třeba, aby lidé byli obtížněji pochopitelní než věci. Jde pouze o to, že hermeneutiku potřebujeme v případě nesouměřitelných diskurzů a že lidé diskurz vedou, zatímco věci nikoli. Podstatný není protiklad mezi vedením diskurzu a tichem, nýbrž protiklad mezi nesouměřitelnými a souměřitelnými diskurzemi. Jak správně zdůrazňují fyzikalisté, jakmile dokážeme přijít na to, jak přeložit to, co se říká, není žádný důvod myslet si, že vysvětlení toho, proč se to říká, by se mělo druhově lišit (nebo používat jiné metody) od vysvětlení lokomoce či trávení. Neexistuje žádný metafyzický důvod, proč by lidé měli být schopni říkat nesouměřitelné věci, ani žádná záruka toho, že v tom budou pokračovat. Je pouze věcí štěstěny (z hermeneutického hlediska) či zlého osudu (z epistemologického hlediska), že k tomu v minulosti docházelo.

Tradiční spor o „filosofii společenských věd“ probíhá asi takto: jedna strana tvrdí, že „vysvětlení“ (zhruba řečeno subsumpce pod prediktivní zákony) předpokládá a nemůže nahradit „rozumění“. Druhá strana říká, že rozumění jednoduše je schopnost vysvětlovat a že to, co jejich protivníci označují za „rozumění“, je toliko primitivní stádium tápavého ohledávání výkladových hypotéz. Obě strany mají úplnou pravdu. Apel právem poznamenává, že

„... zastánci ‚rozumění‘ (tj. *Geisteswissenschaften*) vždy útočí na stoupence vysvětlovací teorie (tj. teorie objektivních sociálních nebo behaviorálních věd) ze zadu – a naopak. ‚Objektivní vědci‘ zdůrazňují, že výsledky ‚rozumění‘ mají pouze předvědeckou, subjektivně heuristickou platnost a že je přinejmenším

musíme ověřovat a doplňovat objektivními analytickými metodami. Na druhé straně zastánci rozumění trvají na tom, že máme-li ve společenských vědách získat nějaká data – a tudíž jakkoli objektivně ověřovat hypotézy –, pak to předpokládá ‚aktuální porozumění‘ [...] významu.“<sup>294</sup>

Autoři, kteří hermeneutice nedůvěřují, chtějí říci, že pokud některé bytosti mluví, neznamená to ještě, že nepodléhají jednotné síti zákonů s velkou prediktivní silou; tyto zákony totiž dokážou předpovídat, co řeknou, stejně jako dokážou předpovídat, co budou jíst. Podle autorů hájících hermeneutiku se otázka, co řeknou, skládá ze dvou částí: jaké budou jejich zvukové či písemné projevy (to by snad bylo lze předpovídat, možná díky neurofyzilogii) a co tyto zvukové či písemné projevy *znamenají*, což je něco zcela jiného. Přirozenou reakcí zastánců „jednotné vědy“ je tvrzení, že v tom *není* rozdíl, protože existují postupy, jak přeložit jakýkoli významuplný projev do jednoho jazyka – jazyka jednotné vědy samotné. Pokud existuje jeden jazyk obsahující vše, co může kdokoli říci (Carnap usiloval o sestavení takového jazyka ve své *Aufbau*), pak otázka, jakou větu tohoto jazyka určitý člověk použije, není nijak „speciálnější“ než otázka, co bude mít k obědu. Překlad do jazyka jednotné vědy je obtížný, ale pokud se o tento překlad snažíme, nepotřebujeme jiné techniky vytváření či testování teorie, než když se pokoušíme vysvětlit stravovací návyky.

Obhájci hermeneutiky by měli říci pouze tolik, že nic takového jako „jazyk jednotné vědy“ neexistuje, přičemž jde o prostý fakt, nikoli o metafyzickou nutnost. Nemáme jazyk, který by sloužil jako trvalá neutrální matrice k vyjádření všech dobrých výkladových hypotéz, a nemáme nejmenší ponětí o tom, jak jej získat. (Tato teze je slučitelná s tvrzením, že *máme* neutrální, třebaže neúčinný pozorovací jazyk.) Epistemologie – jakožto pokus učinit všechny diskurzemi souměřitelnými tím, že je přeložíme do upřednostňovaného souboru pojmů – tak patrně nebude

<sup>294</sup> Tamtéž, s. 30.

účinnou strategií. Nejde o to, že „jednotná věda“ funguje pouze pro jednu, a ne pro jinou metafyzickou říši, nýbrž o to, že whigovský předpoklad disponování takovým jazykem stojí v cestě dalšímu zkoumání. Kdykoli může nastat situace, že budeme chtít změnit jazyk, v němž formulujeme svá vysvětlení. Může k tomu dojít zejména tehdy, pokud zjistíme, jak přeložit jazyk, jímž hovoří subjekty našeho vysvětlování. To je ovšem pouze jednotlivý případ ustavičné možnosti, že někoho napadne lepší přístup. Pokud porozumíme jazyku, jímž mluví dotyčné subjekty, pokud pochopíme jejich vysvětlení, proč dělají to či ono, pak to může být ku pomoci nebo nikoli. Vysvětlení od obzvlášť hloupých či psychotických lidí právem odbýváme mávnutím ruky. Připisujeme jim intence a jednání na základě pojmosloví, s nímž nepracují a možná mu ani nerozumějí. Dobře známá teze, že chceme-li určit, co člověk právě dělá, je obvykle zapotřebí vzít v úvahu popis, který sám o sobě podává, zní dosti přesvědčivě. Jeho popis však také naprosto oprávněně můžeme ponechat stranou. Výsada, kterou tomuto popisu připisujeme, je morální, nikoli epistemická. Rozdíl mezi jeho a naším popisem může znamenat například to, že bychom ho neměli soudit podle svých zákonů. Neznamená to, že ho nelze vysvětlit naší vědou.

Tvrzení, že nedokážeme pochopit cizí kulturu, pokud ji interpretujeme whigovsky – jako obnášející „příliš mnoho“ našich vlastních přesvědčení a tužeb –, je toliko zobecněním kuhnovské teze, že nedokážeme pochopit vědce minulosti, pokud trváme na tom, že děláme totéž co oni. A to lze opět zobecnit v tezi, že bychom neměli předpokládat, že dosud používaný slovník bude fungovat, ať už se objeví cokoli. Problém není v tom, že by duchové byli bytostně imunní vůči předpovídání, nýbrž prostě v tom, že není důvod, abychom si mysleli (a naopak je mnoho důvodů, proč bychom si to myslet neměli), že náš vlastní duch se nyní zmocnil nejlepšího slovníku k formulování hypotéz, jimiž lze vysvětlit a předpovědět všechny ostatní duchy (nebo snad ostatní těla). Tuto tezi zastává Charles Taylor, jenž formuluje následující otázku:

„... představa této hermeneutické vědy by nás mohla natolik pohoršovat, že se budeme chtít navrátit k modelu verifikace. Proč nepřistoupit k našemu porozumění významům tak, že jde o součást logiky objeovávání (jak to navrhuji logičtí empiristé v případech neformalizovatelných náhledů), přitom však nadále trvat na tom, že se věda zakládá na přesnosti našich predikcí?“<sup>295</sup>

Taylor následně vypočítává tři důvody, proč „je taková přesná predikce radikálně nemožná“:

„... třetí a nejzásadnější důvod nemožnosti pevné predikce spočívá v tom, že člověk je sebedefinující se živočich. Spolu se změnami jeho sebedefinice probíhá proměna toho, co člověk je, takže je zapotřebí pochopit jej prostřednictvím odlišných pojmů. Pojmové mutace, k nimž dochází v lidských dějinách, však mohou vytvářet – a často k tomu dochází – konceptuální sítě, jež jsou nesouměřitelné, což znamená, že pojmy zde nelze definovat vztahem ke společné vrstvě výrazů.“<sup>296</sup>

Teze, podle níž snaze předpovídat chování příslušníků neznámé kultury stojí v cestě prostě nesouměřitelnost jejich jazyka, mi připadá naprosto správná. Taylor však podle mého názoru zatemňuje svou vlastní myšlenku, když pokračuje:

„Úspěch předpovědi v přírodních vědách je svázán s faktem, že všechny stavy systému, minulé i budoucí, lze popsat totožnou škálou pojmů, řekněme jako hodnoty týchž proměnných. Všechny budoucí stavy solárního systému je tudíž možné charakterizovat, stejně jako ty minulé, jazykem newtonovské mechaniky. [...] Pouze za předpokladu, že minulé a budoucí je podřízeno téže konceptuální síti, můžeme pochopit pozdější stavy jako určité funkce stavů předchozích, a tedy je předpovídat.

<sup>295</sup> Ch. Taylor, *Interpretation and the Science of Man. Review of Metaphysics* 25, 1971, s. 48.

<sup>296</sup> Tamtéž, s. 49.

Tato pojmová jednota je ve vědách o člověku narušena skutečností pojmové inovace, která následně proměňuje lidskou realitu.<sup>297</sup>

Taylor se zde vrací k pojetí člověka jako bytosti, která se mění zevnitř tím, že nachází lepší (nebo alespoň nové) způsoby popisu, předpovídání a vysvětlování sebe samé. Nelidské bytosti, jakožto pouhá *êtres-en-soi*, se zevnitř nemění, prostě je popisujeme, předpovídáme jejich jednání a vysvětlujeme je lepším slovníkem. Vrací se tím stará a špatná metafyzická představa, podle níž se svět skládá ze dvou druhů věcí. Lidské bytosti se do zajista proměňují změnou svého vlastního popisu, metafyzicky to ovšem není o nic pozoruhodnější ani mysterióznější než to, že se mění změnou své stravy, sexuálních partnerů nebo bydliště. Jde přesně o totéž: začínají o nich platit nová a zajímavější tvrzení. Taylor pokračuje tezí, že „v současnosti nedisponujeme právě těmi pojmy, jimiž bychom museli popisovat budoucnost, pokud bychom jí měli správně porozumět“,<sup>298</sup> přičemž si myslí, že se to vztahuje pouze na lidské bytosti. Ovšem je možné, že lidská kreativita vymizí a že v budoucnu nelidský svět vytlačí naši konceptuální síť. Nelze vyloučit, že všechny budoucí lidské společnosti budou (snad v důsledku všudypřítomného technokratického totalitarismu) jednotvárnými variacemi naší vlastní společnosti. Současná věda – beztak neschopná vysvětlit akupunkturu, migraci motýlů atd. – může záhy začít působit stejně chatrně jako Aristotelův hylemorfismus. Hraniční linie, kterou popisuje Taylor, není hranicí mezi lidským a nelidským, nýbrž mezi těmi částmi výzkumného pole, kde si nejsme příliš jisti, zda máme k dispozici správný slovník, a těmi částmi, kde takovou jistotu cítíme. V dané chvíli tento rozdíl *skutečně* zhruba odpovídá rozdílu mezi oblastmi *Geistes-* a *Naturwissenschaften*. Tato shoda však může být *pouhou* shodou okolností. V dostatečně dlouhodobé perspektivě se může ukázat, že člověk není

<sup>297</sup> Tamtéž.

<sup>298</sup> Tamtéž, s. 50.

tak *δεινός*, jak si myslel Sofoklés, a že elementární částičky jsou naopak hrozivější, než si dokážou představit moderní fyzikalisté.

Máme-li tuto skutečnost nahlédnout, stojí za připomenutí, že při spoustě příležitostí je v pořádku *pour-soi* lidských bytostí prostě ignorovat. Činíme tak v případě obzvláště nenápaditých a konvenčních lidí, jejichž slova a činy jsou natolik předvídatelné, že je bez váhání „objektivizujeme“. A naopak narazíme-li na něco nelidského, co se vymyká právě používané pojmové síti, je přirozené začít mluvit o neznámém jazyce – představovat si například, že migrující motýli mají jazyk, jímž popisují takové rysy světa, pro něž nemá newtonovská mechanika žádné jméno. Či pokud nezajdeme tak daleko, přinejmenším nás napadne, že kniha přírody dosud nebyla rozluštna – že kupříkladu neobsahuje „gravitaci“ o nic víc než „přirozený pohyb“. Jakmile vyjde najevo, že nehovoříme „stejnou řečí“, jsme podobně jako v případě člověka z exotické kultury nebo génia, jehož řeč překračuje naše chápání, v pokušení antropomorfizovat nelidský svět či určitou jeho část. Přírodou je to, co je natolik běžné, důvěrně známé a snadno ovladatelné, že implicitně důvěřujeme svému vlastnímu jazyku. Duchem je to, co je natolik neznámé a neovladatelné, že začínáme mít pochybnosti, zda je v tomto případě náš „jazyk“ „adekvátní“. Naše pochybnost, pokud ji zbavíme obrazu zrcadla, tkví prostě v tom, zda něco či někdo náhodou nepojímá svět takovými „pojmy“, pro něž náš jazyk nemá vhodné ekvivalenty. Ba je to ještě prostší: jde pouze o pochybnost, zda nemusíme změnit i svůj slovník, nejen svá tvrzení.

Na začátku této kapitoly jsem uvedl, že hermeneutika zhruba řečeno popisuje naše zkoumání neobvyklého a epistemologie naše zkoumání toho, co je známé. Vyjdeme-li z poněkud vypjaté interpretace „ducha“ a „přírody“, kterou jsem právě nabídl, mohli bychom nyní souhlasit s tradičním pojetím, podle něhož hermeneutika popisuje naše zkoumání ducha, zatímco epistemologie naše zkoumání přírody. Podle mého názoru by však bylo lepší, kdybychom se rozlišení mezi duchem a přírodou zcela vzdali. Jak jsem již uvedl, toto rozlišení slučuje (a) rozdíl mezi tím, co dobře zapadá do našeho současného způsobu vysvětlování

a předpovídání věcí, a tím, co nikoli, a (b) rozdíl mezi tím, co shrnuje všechny možné vlastnosti (uvedené ve třetím oddílu první kapitoly), jež se kdy považovaly za typicky lidské, a vším ostatním. Obě tyto distinkce jsou pak spojovány s (c) rozdílem (kritizovaným ve třetím oddílu třetí kapitoly) mezi mohutností spontaneity (transcendentální aktivitou konstituce) a mohutností receptivity. (Slučuje se tu totiž transcendentální receptivní mohutnost smyslovosti s polem smyslových prezentací, jež tvoří „empirické já“ – čemuž se nedokázal vyhnout ani Kant.) Výsledkem propletení ducha coby romantické sebetranscendující kreativity (jež může kdykoli začít mluvit způsobem nesouměřitelným s naším současným jazykem) s duchem, který je totožný s lidskou skleněnou esencí (s veškerou metafyzickou svobodou a nezávislostí na fyzickém výkladu), a s duchem jakožto „konstituujícím“ fenomenální skutečností byla metafyzika německého idealismu devatenáctého století. Tento soubor asimilací přinesl své plody, jedním z méně šťastných důsledků však byla představa, že filosofie má svou vlastní sféru působnosti zcela nezávislou na vědě. Tato asimilace pomohla udržet při životě pojetí „filosofie“ jako disciplíny, jejímž centrem je epistemologie. Dokud představu ducha coby transcendentálního konstitutivního já (v kantovském smyslu) posiloval na jedné straně karteziánský dualismus a na straně druhé romantismus, nebyla ničím ohrožena představa rozhodčího oboru zvaného „epistemologie“ nebo „transcendentální filosofie“, kterou nelze redukovat ani na *Naturwissenschaft* (psychofyzilogii), ani na *Geisteswissenschaft* (sociologii vědění). Dalším nešťastným dědictvím bylo sloučení potřeby nemechanického překladu (a obecněji imaginativní tvorby pojmů) s „neredukovatelností konstituujícího transcendentálního já“. Tato konfuze udržovala při životě spor mezi idealismem a realismem ještě dlouho poté, co měl být uzavřen. Příznivci hermeneutiky si totiž mysleli (jak ukazuje citát z Apela uvedený na s. 322), že privilegiem jejich činnosti je cosi podobného idealismu, zatímco jejich nepřátelé předpokládali, že každý, kdo otevřeně praktikuje hermeneutiku, je nutně „antinaturalista“ a chybí mu smysl pro surovou exterioritu fyzického univerza.

Mám-li shrnout to, co jsem chtěl říci na téma „neredukovatelnost *Geisteswissenschaften*“, musím formulovat následující teze:

Fyzikalismus má nejspíš pravdu, že jednou „v principu“ dokážeme předpovědět každý pohyb lidského těla (včetně pohybů hrdla a píšící ruky) odkazem na mikrostruktury uvnitř něj.

Takový úspěch jen minimálně ohrožuje lidskou svobodu: klauzule „v principu“ totiž připouští pravděpodobnou možnost, že určení výchozích podmínek (předchozích stavů mikrostruktury) bude příliš obtížné – snad s výjimkou příležitostného pedagogického využití. Každopádně učitelé a vymývači mozků mohou již dnes zasahovat do lidské svobody tak účinně, jak si jen mohou přát; další vědecký pokrok nemůže jejich pozici vylepšit.

Za tradičním rozlišením přírody a ducha a také za romantismem se skrývá intuice, že dokážeme předpovědět, jaké zvuky vyjdou z něčích úst, aniž bychom věděli, co tyto zvuky znamenají. Takže i kdybychom dokázali předpovědět, jaké zvuky bude vydávat komunita vědeckých badatelů v roce 4000, stejně bychom nebyli schopni zapojit se do jejich rozhovoru. Tato intuice je naprosto správná.<sup>299</sup>

Skutečnost, že dokážeme předpovědět zvuk, aniž bychom věděli, co znamená, je jednoduše skutečností, že nutné a postačující mikrostrukturální podmínky vydání zvuku budou jen zřídka kdy provázeny materiální ekvivalencí mezi tvrzením v jazyce používaném k popisu mikrostruktury a tvrzením vyjadřovaným tímto zvukem. Důvod nespočívá v principiální nepředpověditelnosti určitých věcí, neřkuli v ontologickém rozdílu přírody a ducha, nýbrž prostě v rozdílu mezi jazykem vhodným k tomu, abychom se vypořádali s neurony, a jazykem vhodným k tomu, abychom si poradili s lidmi.

<sup>299</sup> Toto zrnko pravdy se skrývá v quinovské tezi, podle níž *Geisteswissenschaften* neobsahují žádná „fakta“. Dobře to ve svém rozboru Quina vyjadřuje Raymond Geuss: „I kdybychom měli teorii přírody, která by nám umožnila na celou věčnost předpovídat verbální dispozice určitého člověka, ještě bychom tím nechápali, co *mní*.“ (Quine und die Unbestimmtheit der Ontologie. *Neue Hefte für Philosophie*, 1973, č. 8, s. 44, pozn.)



Můžeme vědět, jak odpovědět na kryptickou poznámku v odlišné jazykové hře, aniž bychom věděli nebo se starali o to, jaká věta v naší běžné jazykové hře je této poznámce materiálně ekvivalentní.<sup>300</sup> Vytvářet souměřitelnost objevováním materiálních ekvivalencí mezi větami, které čerpáme z různých jazykových her, je pouze jednou z mnoha technik, jak vycházet se svými bližními. Když to nefunguje, uchylujeme se k čemukoli, co fungovat bude – kupříkladu se dostáváme na kloub nové jazykové hře a třeba i zapomínáme na starou. Jde o tutéž techniku, kterou používáme tehdy, když se sama nelidská příroda vzpouzí předpovědím formulovaným slovníkem tradiční vědy.

Hermeneutika není „jiným způsobem poznání“ – „rozumění“ v protikladu k (prediktivnímu) „vysvětlování“. Je lepší chápat ji jako jiný způsob zvládnání. K filosofické jasnosti by přispělo, kdybychom pojem „kognice“ přenechali prediktivním vědám a přestali si dělat starosti s „alternativními kognitivními metodami“. Nebýt kantovské tradice, podle níž být filosofem znamená mít „teorii poznání“, a nebýt platónské tradice, podle níž jednáni, které se nezakládá na poznání pravdy propozic, je „iracionální“, boj za slovo *poznání* by nestál za to.

<sup>300</sup> Skutečnost, že všechny jazyky jsou navzájem přeložitelné (z davidsonovských důvodů uvedených v šesté kapitole), ještě neznamená, že lze takové ekvivalence nalézt (a to ani „v principu“). Znamená to pouze tolik, že nedokážeme dát smysluplný obsah tezi, že jde o něco více než o dočasné meze našeho vlastního know-how, tedy že cosi jako „odlišné pojmové schéma“ brání tomu, abychom se naučili konverzovat s jiným uživatelem jazyka. A nakonec tato skutečnost neruší ani intuici stojící v pozadí nesprávné romantické teze, že velké básně jsou nepřeložitelné. Ovšemže jsou přeložitelné; problém je v tom, že samotné překlady nejsou velkými básněmi.

## VIII. kapitola

# FILOSOFIE BEZ ZRCADEL

## 1. Hermeneutika a kultivace

Naše dnešní představy o tom, co znamená být filosofem, jsou tak úzce spojeny s kantovským úsilím o souměřitelnost všech poznávacích nároků, že si lze jen obtížně představit, čím by mohla být filosofie bez epistemologie. Obecněji řečeno, jenom obtížně si dokážeme představit, že by si určitá činnost zasloužila jméno „filosofie“, kdyby nesouvisela s poznáním: kdyby nebyla v nějakém smyslu teorií poznání, metodou nabývání poznatků nebo alespoň poukazem na to, kde je snad možné nějaký vrcholně důležitý druh poznání hledat. Tato obtížnost pramení v představě sdílené platoniky, kantovci a pozitivisty, že člověk má esenci – a touto esencí je objevování esencí. Představa, že máme především za úkol přesně zrcadlit – svou vlastní skleněnou esenci – svět kolem sebe, je komplementární představě sdílené Démokritem a Descartem, podle níž se svět skládá z naprosto jednoduchých, jasně a rozlišeně poznatelných věcí. Díky poznání jejich esencí získáváme všeobjímající slovník, který umožňuje souměřitelnost všech diskurzů.

Pokud se chceme zbavit filosofie soustředěné kolem epistemologie, musíme nejprve odstranit tento klasický obraz lidské bytosti. „Hermeneutika“, jakožto polemický termín v rámci současné filosofie, znamená právě takovou snahu. Termín

„hermeneutika“ získal zmíněný význam především díky jedné knize: Gadamerově *Pravdě a metodě*. Gadamer v ní objasňuje, že hermeneutika není „metodou dospívání k pravdě“, která by zapadala do klasického obrazu člověka: „Hermeneutický fenomén původně není vůbec problémem metody.“<sup>301</sup> Gadamer si naopak, zhruba řečeno, klade otázku, jaké závěry lze vyvodit z toho, že musíme provádět hermeneutiku: z „hermeneutického fenoménu“ jakožto faktu o lidech, jež se epistemologická tradice snažila odsunout stranou. „Proto také hermeneutika, kterou zde rozvíjíme,“ píše, „není [...] metodologií humanitních věd, nýbrž pokusem dorozumět se o tom, čím tyto vědy – nadto, jak si metodologicky samy sebe uvědomují – vpravdě jsou a co je spojuje s celkem naší zkušenosti světa.“<sup>302</sup> Gadamerova kniha je novým popisem člověka, v němž jde o to umístit jeho klasický obraz do širšího rámce, a tudíž spíše „odsunout“ standardní filosofickou problematiku než ji vyřešit.

Z hlediska cílů mé knihy spočívá hlavní Gadamerův přínos v tom, že dokázal oddělit jedno ze tří vláken filosofického pojetí „ducha“ – romantické pojetí člověka jakožto sebetvůrce – od zbylých dvou, s nimiž se propletlo. Gadamer (podobně jako Heidegger, z něhož částečně vychází) nečiní ústupky ani kar-teziánskému dualismu, ani koncepci „transcendentální konstituce“ (v žádném smyslu, který by bylo možné vyložit idealisticky).<sup>303</sup> Pomáhá tak smířit „naturalistickou“ tezi, kterou jsem formuloval v předchozí kapitole – že „neredukovatelnost“ *Geisteswissenschaften* není otázkou metafyzického dualismu –, s naší „existencialistickou“ intuicí, že nabídnout nový popis

<sup>301</sup> H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda*. Přel. D. Mik. Praha 2010, s. 15. Gadamerovu knihu bychom vlastně mohli smysluplně označit za traktát proti samotné ideji metody, pokud je chápána jako úsilí o souměřitelnost. Je poučné zaznamenat paralely mezi touto knihou a Feyerabendovou *Rozpravou proti metodě*. Ve svém rozboru Gadamera vděčím za mnohé Alasdairu MacIntyreovi; viz jeho *Contexts of Interpretation*. *Boston University Journal* 24, 1976, s. 41–46.

<sup>302</sup> H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 16.

<sup>303</sup> Srv. tamtéž, s. 30: „Avšak poznání, že vzdělání je jako určitý prvek ducha, není vázáno na Hegelovu filosofii absolutního ducha, stejně jako ani vhléd do dějinosti vědomí není vázán na jeho filosofii světových dějin.“

sebe sama je to nejdůležitější, co můžeme udělat. Daří se mu to díky tomu, že pojem „poznání“ jakožto cíl myšlení nahrazuje koncepcí *Bildung* (vzdělávání, sebetvářeni). Pokud říkáme, že se z nás stávají jiní lidé, že „přetváříme“ sebe samé tím, že více čteme, rozmlouváme, píšeme, pak je to jen dramatický způsob vyjádření skutečnosti, že věty, které o nás díky podobným aktivitám začnou platit, jsou pro nás často důležitější než věty, jež o nás začínají platit, když více pijeme, vyděláváme atd. Události, díky nimž o sobě dokážeme říkat nové a zajímavé věci, jsou pro nás (alespoň pro nás poměrně zahálčivé intelektuály, obývací stabilní a prosperující část světa) v tomto nemetafyzickém smyslu „podstatnější“ než události, které mění naše vzezření či životní standardy (tj. „přetvářejí“ nás méně „duchovním“ způsobem). Gadamer rozvíjí svou koncepci *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (vědomí minulosti, jež nás mění), aby popsal takový postoj, v němž nejde ani tak o to, co je ve světě mimo nás nebo co se stalo v dějinách, nýbrž spíše o to, co si můžeme z přírody a dějin vzít ke svému prospěchu. V tomto přístupu je správné zjištění fakt (o atomech a prázdnu či o dějinách Evropy) pouhou propedeutikou k tomu, abychom objevili nové a zajímavější způsoby sebevychování, a tudíž i nové způsoby zvládnutí světa. Ze vzdělávacího hlediska, v protikladu k epistemologickému nebo technologickému přístupu, je způsob, jak věci říkáme, důležitější než to, že vlastněme pravdu.<sup>304</sup>

Jelikož „vzdělávání“ zní poněkud ploše a *Bildung* příliš cize, budu tuto snahu objevovat nové, lepší, zajímavější, plodnější způsoby řeči označovat slovem „kultivace“. Snaha kultivovat (sebe sama či druhé) může spočívat v hermeneutické činnosti

<sup>304</sup> Tentýž protiklad vládne i v tradičním sváru mezi „klasickým“ a „vědeckým“ vzděláním, jež zmiňuje Gadamer v úvodním oddílu „Význam humanistické tradice pro humanitní vědy“. Obecněji ho lze vnímat jako spor mezi poezií (která je v klasickém typu vzdělání neopomenutelná) a filosofií (jež by chtěla být, chápe-li sebe samu jako supervědu, základem druhého typu vzdělání). Yeats se táže duchů (kteří mu, jak se domnívá, diktují text *A Vision* prostřednictvím média jeho ženy), proč přišli. Duchové odpovídají: „Abychom ti snesli básnické metafory.“ Filosofof by možná očekával tvrdá fakta o tom, jak to vypadá na druhé straně, Yeats ovšem zklamán nebyl.

vytváření vazeb mezi naší vlastní a exotickou kulturou nebo jiným historickým obdobím, případně mezi naším vlastním oborem a oborem jiným, u něhož se zdá, že v nesouměřitelném slovníku sleduje nesouměřitelné cíle. Může však také spočívat v „poetické“ činnosti vymýšlení těchto nových cílů, slov či oborů, následované takřka opakem hermeneutiky: snahou reinterpretovat naše důvěrně známé okolí neobvyklými pojmy vzeššími z nových nápadů. V obou případech je tato činnost kultivující, aniž by byla konstruktivní – alespoň pokud „konstruktivní“ znamená onu spolupráci při realizaci výzkumných programů, k níž dochází v normálním diskurzu. U kultivujícího diskurzu se totiž *předpokládá*, že bude abnormální, aby na nás zapůsobil svou neobvyklostí, zbavil nás našeho starého já a pomohl nám stát se novými bytostmi.

Rozdíl mezi touhou po kultivaci a touhou po pravdě není podle Gadamera výrazem napětí, jež by bylo zapotřebí zrušit nebo urovnat. Pokud tu nějaký konflikt existuje, pak je to konflikt mezi platónsko-aristotelským pojetím, že *jediným* možným způsobem kultivace je poznávání toho, co existuje mimo nás (přesné zrcadlení fakt – uskutečňování vlastní esence poznávaním esencí), a pojetím, podle kterého je hledání pravdy pouze jedním z mnoha způsobů této kultivace. Gadamer oprávněně připisuje Heideggerovi zásluhu na tom, že nám umožnil pochopit objektivní poznání (které jako první rozvinuli Řekové, přičemž modelem jim byla matematika) jen jako jeden z mnoha lidských rozvrhů.<sup>305</sup> Ještě plastičtěji to však vyjádřil Sartre, pro něhož je snaha dospět k objektivnímu poznání světa, a tak i sebe sama, snahou uniknout zodpovědnosti za volbu vlastního rozvrhu.<sup>306</sup> Sartre tím nechce říci, že touha po objektivním poznání přírody, dějin či čehokoli jiného je odsouzena k nezdaru ani že je nutně sebeklamná. Říká pouze tolik, že v sobě skrývá pokušení sebe-

<sup>305</sup> Viz kapitolu „Překonání epistemologického tázání fenomenologickým bádáním“ v *Pravdě a metodě*, s. 217nn., a srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*. Praha 1996, s. 176–181 („Rozumění a výklad“).

<sup>306</sup> Viz J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*. Přel. O. Kuba. Praha 2006, 2. část, kap. 3, odd. 5, a „Závěr“.

klamu, kdybychom si snad začali myslet, že pokud poznáme, které popisy v rámci daného souboru normálních diskurzů pro nás platí, poznáme tím sebe sama. Objektivní bádání je podle Heideggera, Sartra a Gadamera veskrze možné a často reálně probíhá – jenom je třeba říci, že podává pouze některé z mnoha způsobů sebepopisu a že některé z nich mohou bránit procesu kultivace.

Pokud toto „existencialistické“ pojetí objektivní shru: objektivitu bychom měli posuzovat jako soulad s pro nás existujícími normami zdůvodňování (tvrzení i skutků). Taková konformita se stává pochybnou a sebeklamnou pouze tehdy, když ji chápeme jako něco víc – jako cestu k něčemu, co „zakládá“ stávající praktiky zdůvodňování v něčem jiném. Takový „základ“ údajně nepotřebuje zdůvodnění, protože byl nahlédnut tak jasně a rozlišeně, že platí za „filosofické založení“. To je však sebeklam: nejenže je obecně absurdní představa nejzazšího zdůvodnění, které se opírá o něco nezdůvodnitelného; absurdní je také konkrétnější představa, že slovník používaný současnou vědou, morálkou či čímkoli jiným je jaksi privilegovaně svázán s realitou, takže je čímsi *víc* než jen dalším souborem popisů. Souhlasíme-li s naturalisty, že nový popis není „změnou esence“, pak se v důsledku toho musíme pojmu „esence“ zcela vzdát.<sup>307</sup> Většina naturalistů se však snaží nějakým způsobem ukázat, že naše vlastní kultura se skutečně zmocnila esence člověka, a ze všech nových a nesouměřitelných slovníků tak činí pouhé „nekognitivní“ ornamenty.<sup>308</sup> „Existencialistické“ pojetí, podle

<sup>307</sup> Sartre měl doprovodit svou tezi, podle níž člověk je bytost, jejíž esencí je to, že žádnou esenci nemá, dovětkem, že totéž platí pro všechny ostatní bytosti. Bez tohoto dovětku se zdá, jako by podržoval v novém hávu staré dobré metafyzické rozlišení ducha a přírody, a ne jen říkal, že člověk je vždy svobodou zvolit nové popisy (mimo jiné i sebe).

<sup>308</sup> Dewey je po mém soudu jedním z autorů, obvykle označovaných za „naturalisty“, kteří tento reduktivní postoj nezastávali, a to navzdory svým neustálým řečem o „vědecké metodě“. Jeho zvláštní výkon spočívá v tom, že zůstal dostatečným hegelianem na to, aby si nemyslel, že přírodní věda sleduje vnitřní esence věcí, přitom se však stal dostatečným naturalistou, aby pojímal lidské bytosti darwinovským způsobem.

něhož lidé nemají esenci, je přínosné tím, že nám dovoluje stavět popisy člověka, které nacházíme v jedné z přírodních věd nebo v celku *Naturwissenschaften*, naroveň s různými alternativními popisy, jež nabízejí básníci, romanopisci, hlubinní psychologové, sochaři, antropologové a mystici. Vědecké popisy nejsou privilegovanými reprezentacemi díky tomu, že (v této chvíli) existuje větší konsenzus ve vědách než v umění. Jednoduše patří do repertoáru popisů nás samých, které máme k dispozici.

Lze to vyjádřit také extrapolací otřepané pravdy, že člověka nelze považovat za vzdělaného, *gebildet*, pokud zná pouze výsledky normálních *Naturwissenschaften* své doby. Gadamer začíná *Pravdu a metodu* rozbořením toho, jakým způsobem humanitní tradice přispěla k tomu, aby se stalo smysluplným pojetí *Bildung* jakožto něčeho, co „nezná cíle spočívající mimo ně samo“.<sup>309</sup> Má-li mít toto pojetí smysl, musíme mít cit pro to, že deskriptivní slovníky jsou relativní vůči historickým obdobím, tradicím a nahodilostem dějin. Tento cit získáváme právě díky kultivaci humanistickou tradicí, nikoli školením ve výsledcích přírodních věd. Máme-li tento smysl pro relativitu, nemůžeme brát vážně ani pojem „esence“, ani představu, že lidským úkolem je správně reprezentovat esence. Přírodní vědy samy o sobě v nás zanechávají přesvědčení, že víme, co jsme i čím můžeme být – že nejen víme, jak předpovídat a kontrolovat své chování, nýbrž že známe i jeho meze (zejména meze naší významuplné řeči). Pokud se Gadamer snaží odrazit požadavek (společný Millovi a Carnapovi) „objektivitu“ *Geisteswissenschaften*, pak se tím pokouší ochránit vzdělávání před jeho redukcí na výuku výsledků normálního bádání. V širší perspektivě se snaží zabránit tomu, aby bylo abnormální bádání vnímáno jako podezřelé pouze pro svou abnormálnost.

Tato „existencialistická“ snaha situovat objektivitu, racionalitu a normální bádání do širšího rámce naší potřeby vzdělání a kultivace často naráží na „pozitivistickou“ snahu rozlišovat mezi tím, kdy se učíme faktům, a tím, kdy si osvojujeme

<sup>309</sup> H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 27.

hodnoty. Z pozitivistického hlediska může Gadamerův výklad *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* působit trochu jako opětovné zdůraznění otřepané pravdy, že i když známe všechny objektivně pravdivé popisy sebe sama, stále nemusíme vědět, co si se sebou počít. Z této perspektivy *Pravda a metoda* (a šestá a sedmá kapitola mé knihy) pouze teatrálně zveličuje skutečnost, že i když splníme všechny požadavky zdůvodnění dané normálním bádáním, přesto můžeme z takto zdůvodněných tvrzení svobodně vyvozovat své vlastní závěry. Z Gadamerova, Heideggerova a Sartrova hlediska však problém rozlišení faktu a hodnoty spočívá v tom, že byl vynalezen právě k zastření skutečnosti, že jsou možné alternativní popisy vedle těch, které jsou nabízeny výsledky normálních zkoumání.<sup>310</sup> Toto rozlišení naznačuje, že jakmile „jsou všechna fakta pohromadě“, nezbyvá nic než „nekognitivní“ zaujetí postoje: volba, o níž nelze racionálně diskutovat. Zastírá se tím skutečnost, že použijeme-li k popisu sebe sama jeden soubor pravdivých vět, již tím volíme určitý postoj vůči sobě, a použijeme-li jiný soubor pravdivých vět, osvojujeme si postoj jiný. Pozitivistické rozlišení faktů a hodnot, přesvědčení a postojů může působit plausibilně pouze za předpokladu existence mimohodnotového slovníku, díky němuž jsou tyto soubory „faktických“ tvrzení souměřitelné. Filosofická fikce, že takový slovník máme vždy již po ruce, je však z výchovného hlediska velmi neblahá. Nutí nás předstírat, že se dokážeme rozštěpit na znalce pravdivých tvrzení na jedné straně a jedince volící životy, jednání či umělecká díla na straně druhé. Tato umělá rozdělení znemožňují, aby se pojem kultivace dostal do ohniska pozornosti. Přesněji řečeno, svádějí nás k domněnce, že kultivace nemá nic společného s racionálními schopnostmi, které používáme v normálním diskurzu.

Gadamerova snaha zbavit se klasického obrazu člověka esenciálně poznávajícího esence je tedy mimo jiné snahou zbavit se rozlišení mezi fakty a hodnotami, abychom „objevování fakt“

<sup>310</sup> Viz Heideggerův rozbor „hodnot“ v *Bytí a čas*, s. 123n., a Sartrovu knihu *Bytí a nicota*, 2. část, 1. kap, odd. 4. Srv. Gadamerovy poznámky o Weberovi (*Wahrheit und Methode*. II. In: Týž, *Gesammelte Werke*. Sv. 2. Tübingen 1993, s. 388n.).

mohli začít pojímat jako jeden kultivační rozvrh z mnoha. Proto Gadamer věnuje tolik úsilí tomu, aby zrušil distinkce, které Kant zavedl mezi poznání, mravnost a estetický soud.<sup>311</sup> Pokud vím, neexistuje žádný způsob, jak *argumentovat* pro nebo proti zachování kantovské „mřížky“. Neexistuje žádný „normální“ filosofický diskurz, jenž by skýtal společnou půdu souměřitelnosti těm, kteří chápou vědu jako „racionální“ a kultivaci jako „iracionální“, i těm, kteří chápou úsilí o objektivitu jako jednu z možností, s níž lze počítat ve *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Jestliže taková společná půda neexistuje, můžeme toliko ukazovat, jak z naší perspektivy vypadá druhá strana. Jinak řečeno, k tomuto protikladu můžeme přistupovat jedině hermeneuticky: snažit se ukázat, jak ony podivné, paradoxní či nepřístojné věci, které říkají lidé na druhé straně, souvisejí se vším ostatním, co chtějí říci, a jak to, co říkají, vypadá, pokud to zasadíme do našeho vlastního alternativního idiomu. Tato polemicky zacílená hermeneutika je společná Heideggerovu i Derridovu úsilí o dekonstrukci tradice.

## 2. Systematická filosofie a kultivující filosofie

Hermeneutické stanovisko, podle něhož není nabytí pravdy samo o sobě příliš důležité a je prostě nahlíženo jako součást vzdělávání, můžeme zaujmout pouze tehdy, pokud jsme již zastávali stanovisko jiné. Vzdělávání nutně začíná kulturní asimilací. Úsilí o objektivitu a uvědomělé pochopení sociálních praktik, v nichž spočívá objektivita, jsou nezbytnými prvními kroky na cestě k tomu, aby se člověk stal *gebildet*. Nejprve musíme vnímat sebe sama jako *en-soi*: jako osoby, o nichž platí tvrzení, která jsou podle našich bližních objektivně pravdivá; až pak má smysl vnímat sebe sama jako *pour-soi*. Podobně není možné vzdělání, aniž bychom zjistili mnohé o popisech světa, které nabízí

<sup>311</sup> Viz Gadamerovu polemiku proti „subjektivizaci estetiky“ v Kantově třetí kritice (*Pravda a metoda*, s. 53nn.) a srv. Heideggerovy poznámky v *Dopise o humanismu* o Aristotelově rozlišení fyziky, logiky a etiky (M. Heidegger, *O humanismu*. Přel. P. Kurka. Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 43).

naše kultura (například tím, že se učíme výsledkům přírodních věd). Později si snad budeme moci dovolit připisovat „kontaktem s realitou“ menší význam, ovšem teprve poté, co se implicitně – a posléze explicitně a sebe-vědomě – podřídíme normám diskurzu probíhajícího kolem nás.

Zmiňuji tuto banální skutečnost, že vzdělání – dokonce i vzdělání revolucionáře či proroka – nutně začíná kulturní asimilací a konformitou, pouze proto, abych připojil varovný dodatek k „existencialistické“ tezi, podle níž normální podíl na normálním diskurzu je jenom jedním z rozvrhů, jedním ze způsobů bytí ve světě. Jde o to, že abnormální a „existenciální“ diskurz vždy parazituje na normálním diskurzu, že možnost hermeneutiky vždy parazituje na možnosti (a snad i skutečnosti) epistemologie a že kultivace vždy využívá materiál, který skýtá kultura dané doby. Snažit se o abnormální diskurz *de novo*, aniž bychom byli schopni rozpoznat svou vlastní abnormálnost, je šílenstvím v nejdoslovnějším a nejděsivějším smyslu. Trvat na hermeneutickém postupu tam, kde by fungovala epistemologie – nebýt schopen vnímat normální diskurz na základě jeho vlastních motivů a vidět jej pouze zevnitř svého vlastního abnormálního diskurzu –, sice není šílené, avšak ukazuje to na nedostatek vzdělání. Zaujmout „existenciální“ postoj vůči objektivitě a racionalitě, jak to vespolek činí Sartre, Heidegger a Gadamer, dává smysl pouze tehdy, pokud tak činíme vědomým odklonem od normy, již dobře rozumíme. „Existencialismus“ je *vnitřně reaktivní* myšlenkové hnutí, které má smysl jedině v opozici vůči tradici. Nyní bych chtěl tento protiklad mezi filosofy, jejichž dílo je bytostně konstruktivní, a těmi, jejichž dílo je bytostně reaktivní, zobecnit. Rozvinu tím protiklad mezi filosofií, která se zaměřuje na epistemologii, a takovou filosofií, která vychází z nedůvěry vůči epistemologickým nárokům. Jedná se o protiklad mezi „systematickou“ a „kultivující“ filosofií.

V každé dostatečně reflexivní kultuře existují lidé, kteří izolují jednu oblast, jeden soubor praktik a chápou jej jako paradigma lidské činnosti. Poté se snaží ukázat, jakým způsobem může zbytek kultury z tohoto vzoru profitovat. V hlavním proudu

západní filosofické tradice bylo tímto paradigmatem *poznání*: nabývání zdůvodněných pravdivých přesvědčení nebo – ještě lépe – přesvědčení, která jsou vnitřně tak přesvědčivá, že se zdůvodňování stává zbytečným. Filosofické revoluce v rámci tohoto hlavního proudu vyvolávali filosofové, kteří byli nadšení novými poznávacími počiny, například znovuoobjevením Aristotela, galileovskou mechanikou, rozvojem sebevědomé historiografie v devatenáctém století, darwinovskou biologii, matematickou logikou. Tomášovo využití Aristotela ke smíření církevních Otců, Descartova a Hobbesova kritika scholastické filosofie, osvícenská představa, že četba Newtona přirozeně povede k pádu tyranů, Spencerův evolucionismus, Carnapův pokus o překonání metafyziky prostřednictvím logiky – to vše jsou různé pokusy přetvořit ostatní oblasti kultury podle modelu nejnovějších kognitivních výdobytků. Západní filosof „hlavního proudu“ zpravidla říká: nyní, když ta či ona linie zkoumání dosáhla takového úspěchu, přetvořme veškeré zkoumání, a veškerou kulturu, podle jejího modelu, aby tak objektivita a racionalita mohla zvítězit i v oblastech, které dosud pokrývala konvence, pověra a nedostatek náležitého epistemologického pochopení lidské schopnosti přesně reprezentovat přírodu.

Na periférii dějin moderní filosofie nacházíme postavy, které, aniž by vytvořily „tradici“, sdílejí nedůvěru vůči domněnce, že lidskou esencí je poznávat esence. Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, pozdní Wittgenstein, pozdní Heidegger jsou myslitelé tohoto typu. Často bývají obviňováni z relativismu či cynismu. Nežřídka pochybují o pokroku, zejména o posledních prohlášeních, že nějaký obor konečně natolik vyjasnil lidské poznání, že rozum nyní zavládne i ve všech ostatních lidských činnostech. Tito autoři udrželi při životě myšlenku, že i kdybychom měli zdůvodněná pravdivá přesvědčení o všem, co chceme znát, možná by nešlo o nic víc než o soulad s normami dané doby. Udrželi při životě historicky ukotvené vědomí, že to, co je dnes „pověrou“, bylo v minulém století triumfem rozumu, stejně jako relativistický smysl pro to, že nejnovější slovník vypůjčený od nejnovější vědy možná nevyjadřuje

privilegované reprezentace esencí, nýbrž je prostě jen dalším z potenciálně nekonečného množství slovníků, jimiž lze popisovat svět.

Filosofové hlavního proudu jsou filosofové „systematickými“, filosofové na periférii naopak označují za „kultivující“. Tito periferní, pragmatičtí filosofové projevují skepsi především *vůči systematické filosofii*, vůči celému projektu univerzální souměřitelnosti.<sup>312</sup> V naší době byli velkými kultivujícími, periferními mysliteli Dewey, Wittgenstein a Heidegger. Všichni tři prakticky znemožnili, abychom jejich myšlení pojali jako vyjádření názoru na tradiční filosofické problémy či jako konstruktivní návrh, jak provozovat filosofii coby kooperativní a progresivní obor.<sup>313</sup> Tito myslitelé zesměšňují klasický obraz člověka, do něhož patří i systematická filosofie, snaha o univerzální souměřitelnost díky definitivnímu slovníku. Usilovně se věnují holistické myšlence, podle níž slova získávají významy od ostatních slov, nikoli na základě svého reprezentativního charakteru, a jejímu důsledku, že slovníky získávají výsadní postavení díky lidem, kteří je používají, nikoli díky své transparentnosti vůči skutečnosti.<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Srv. pasáž z *Epikúrovy zahrady* Anatola France, kterou cituje Jacques Derrida na začátku svého textu *La mythologie blanche*. In: Týž, *Marges de la philosophie*. Paris 1972: „... metafyzikové se, když si vytvářejí řeč, podobají [...] brusičům, kteří by místo nožů a nůžek brousili medaile a mince, aby z nich zahladili nápis, letopočet a portrét. Když dospějí tak daleko, že na jejich pětifrancích není již vidět ani Viktorii, ani Viléma, ani Republiku, řeknou: ‚Na těchto penězích není nic anglického, ani německého, ani francouzského; vyňali jsme je z času a prostoru; nemají již hodnotu pěti franků; mají neodhadnutelnou cenu a jejich oběh je rozšířen do nekonečna“ [citováno podle J. Derrida, *Bílá mytologie*. In: Týž, *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. Petříček. Bratislava 1993, s. 197].

<sup>313</sup> Viz srovnání Wittgensteina a Heideggera od Karla-Otto Apela, jenž píše, že oba „zpochybnili západní metafyziku coby teoretický obor“ (*Transformation der Philosophie*. Sv. 1. Frankfurt 1973, s. 228). Na tomto místě nepodávám interpretaci Deweyho, Wittgensteina ani Heideggera, již bych podepřel svá tvrzení, avšak pokusil jsem se o ni v článku o Wittgensteinovi *Keeping Philosophy Pure*. *Yale Review*, jaro 1976, s. 336–356, a v textech *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*. *Review of Metaphysics* 30, 1976, s. 280–305, a *Dewey's Metaphysics*. In: *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Ed. S. M. Cahn. Hannover, N. H., 1977.

<sup>314</sup> Tuto heideggerovskou tezi o jazyce obšírně a instruktivně vysvětluje Derrida v textu *Hlas a fenomén*. In: *Texty k dekonstrukci*, s. 48–145. Viz srovnání Derridy

Rozdíl mezi systematickými a kultivujícími filosofy není týž jako rozdíl mezi filosofy normálními a revolučními. Ve druhém rozlišení jsou Husserl, Russell, pozdní Wittgenstein a pozdní Heidegger na stejné („revoluční“) straně barikády. Pro naše účely je podstatný rozdíl mezi dvěma druhy revolučních filosofů. Na jedné straně existují revoluční filosofové, kteří založili nové školy, v jejichž rámci lze provozovat normální, profesionalizovanou filosofii, a pro něž je nesouměřitelnost jejich nového slovníku se starým přechodnou nesnází, za kterou mohou nedostatky předchůdců a kterou je možné překonat institucionalizací jejich vlastního slovníku. Na druhé straně existují velcí filosofové, kteří se děsili myšlenky, že by snad jejich slovník měl být institucionalizován nebo že by se jejich spisy mohly jevit souměřitelnými s tradicí. Husserl a Russell (podobně jako Descartes a Kant) patří do první skupiny, pozdní Wittgenstein a pozdní Heidegger (podobně jako Kierkegaard a Nietzsche) do druhé.<sup>315</sup> Velcí systematictí filosofové jsou konstruktivní a podávají argumenty. Velcí kultivující filosofové jsou reaktivní a dávají k dobru satiry, parodie, aforismy. Vědí, že jejich práce ztratí smysl, jakmile pomine období, na něž reagovali. Jsou záměrně periferní. Velcí systematictí filosofové, podobně jako velcí vědci, pracují pro věčnost. Velcí kultivující filosofové ničí pro dobro své vlastní generace. Systematictí filosofové chtějí dostat svou věc na společlivou cestu vědy. Kultivující filosofové chtějí nechat otevřený prostor smyslu pro údiv, který občas dokážou probudit básníci: údiv, že je cosi nového pod sluncem, něco, co *není* přesnou reprezentací toho, co již je, něco, co (alespoň v dané chvíli) nelze vysvětlit a jenom stěží to lze popsat.

Pojem kultivujícího filosofa je ovšem paradoxní. Platón totiž definoval filosofa protikladem k básníkovi. Filosof má udávat

a Wittgensteina od Newtona Garvera v úvodu k anglickému překladu této stati (in: J. Derrida, *Speech and Phenomenon*. Přel. D. Allison. Evanston 1973).

<sup>315</sup> Neustálá fascinace člověkem, který vymyslel celou ideu západní filosofie, tj. Platónem, je způsobena tím, že dodnes nevíme, do které skupiny patří. I když odmítneme *Sedmý list* jako neautentický, je tato otázka stále živá a otevřená, jelikož ani po tisíciletích komentářů nikdo neví, které pasáže v dialozích jsou míněny ironicky.

důvody, argumentovat pro své názory, hájit sám sebe. Argumentující systematictí filosofové proto o Nietzsche a Heideggerovi tvrdí, že ať už byli čímkoli, nebyli to *filosofové*. Tuto úskočnou taktiku – „nejsou to vlastně filosofové“ – samozřejmě používají i normální filosofové vůči filosofům revolučním. Použili ji pragmatisté proti logickým pozitivistům, pozitivisté proti „filosofům obyčejného jazyka“ a vždy se bude užívat v případě ohrožení pohodlného professionalismismu. V těchto případech jde ovšem pouze o rétorický manévr vyjadřující nesouměřitelnost konkurenčního diskurzu. Avšak v případě kultivujících filosofů má toto obvinění reálný základ. Problém kultivujícího filosofa spočívá v tom, že by měl jakožto filosof podávat argumenty, avšak on pouze nabízí jiný soubor pojmů, *aniž* by tvrdil, že tyto pojmy jsou nově objevenými správnými reprezentacemi esencí (například esence „filosofie“ samé). Porušuje, abych tak řekl, nejenom pravidla normální filosofie (školské filosofie své doby), nýbrž i svého druhu metapravidlo: pravidlo, že člověk může navrhnout jiná pravidla pouze tehdy, pokud si povšiml, že stará pravidla neodpovídají tématu, že jsou neadekvátní vůči realitě, že brání vyřešení věčných problémů. Kultivující filosofové jsou na rozdíl od revolučních systematictů abnormální na této metarovině. Netvrdí, že našli nějakou objektivní pravdu (například o tom, co je filosofie). Podle svých vlastních slov dělají něco jiného a důležitějšího, než je přesná reprezentace stavu věcí. Dělají něco důležitějšího, protože samotnou koncepcí „přesné reprezentace“ nepovažují za správné pojetí výkonu filosofování. Nikoli ovšem proto – dodávají –, že by „hledání přesných reprezentací“ (například „nejobecnějších rysů reality“ či „povahy člověka“) bylo *nepřesnou* reprezentací filosofie.

Zatímco méně nároční revolučníari mohou vyslovovat své názory na různé otázky, které řešili jejich předchůdci, kultivující filosofové musejí ostře vystupovat proti samotné představě zastávání názorů a zároveň se vystříhat toho, aby zastávali názor na zastávání názorů.<sup>316</sup> Jde o ošemetné, nikoli však nemožné

<sup>316</sup> Nejlepším rozbořem tohoto problému je podle mého soudu Heideggerův text *Věk obrazu světa*.

stanovisko. Wittgenstein a Heidegger ho zvládali docela dobře. Mimo jiné proto, že si nemysleli, že pokud něco říkáme, nutně vyslovujeme své názory na nějaké téma. Můžeme prostě *něco říkat*: účastnit se rozhovoru, nikoli napomáhat bádání. Říkat nějaké věci možná vždy neznamená říkat, jak se věci mají. A možná ani tento výrok nevyjadřuje to, jak se věci mají. Podle obou autorů máme vidět lidi tak, že něco říkají – lepší či horší věci –, přitom však nejde o externalizaci vnitřních reprezentací reality. Ale to je jen začátek, protože pak se musíme přestat nahlížet jako ti, co nahlízejí tento fakt, aniž bychom se začali nahlížet jako ti, co nahlízejí něco jiného. Musíme se zcela oprostít od vizuálních metafor, zejména od metaforiky zrcadla.<sup>317</sup> Za tímto účelem je třeba pochopit nejen to, že řeč není externalizací vnitřních reprezentací, nýbrž že vůbec není reprezentací. Musíme opustit představu korespondence jak v případě vět, tak v případě myšlenek a přistupovat k větám tak, že souvisejí s dalšími větami, nikoli se světem. Výraz „odpovídá věcem“ nutno chápat jako bezděčný kompliment na adresu úspěšného normálního diskurzu, nikoli jako vztah, jež bychom měli zkoumat a o nějž bychom měli usilovat ve veškerém diskurzu. Kdybychom se tento kompliment pokusili rozšířit i na *abnormální* diskurz, bylo by to, jako kdybychom vyjadřovali kompliment soudci za jeho moudré rozhodnutí tím, že mu necháme tučné spropitné: projevíli bychom nedostatek taktu. Myslet si, že Wittgenstein a Heidegger vyslovují názory na to, jak se věci mají, neznamená mýlit se v tom, jak se věci skutečně mají; je to pouze výraz špatného vkusu. Heideggera a Wittgensteina tak stavíme do situace, v níž nechtějí být a v níž působí směšně.

Ale možná by *měli* vypadat směšně. Jak vlastně víme, kdy zaujmout taktní postoj a kdy trvat na tom, že člověk má morální povinnost zastávat určitý názor? Je to jako ptát se, jak víme, kdy

<sup>317</sup> Derridovy poslední texty řeší otázku, jak se těmto metaforám vyhnout. Stejně jako Heidegger v textu *Aus einem Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (in: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959), i Derrida si občas pohrává s myšlenkou nadřazeného postavení orientálních jazyků a ideografického písma.

je odmítání našich norem (například norem společenské organizace, sexuálních praktik nebo způsobů dialogu) z morálního hlediska urážlivé a kdy je musíme (alespoň dočasně) respektovat. Tuto otázku nevyřešíme přihlížením k obecným principům. Například dopředu nevíme, zda by mělo vyslovení určité věty nebo vykonání určitého činu, když k němu dojde, způsobit konec rozhovoru nebo přerušeni osobních styků – všechno totiž závisí na tom, co k tomu vedlo. Vnímání kultivujících filosofů jako partnerů v rozhovoru je alternativou k jejich vnímání jako myslitelů s určitými názory na všeobecně zajímavé otázky. Moudrost, již lze milovat, aniž by šlo o lásku k argumentům, a jejíž dosažení není totéž co objevení správného slovníku reprezentace esencí, můžeme pojmut jako praktickou moudrost nezbytnou k účasti na rozhovoru. Kultivující filosofii *jakožto* lásku k moudrosti můžeme pochopit jako snahu zabránit tomu, aby rozhovor zdegeneroval na zkoumání, na výzkumný program. Kultivující filosofové nemohou filosofii završit, ale mohou přispět k tomu, aby se nedostala na bezpečnou cestu vědy.

### 3. Kultivace, relativismus a objektivní pravda

Tezi, že kultivující filosofie usiluje o pokračování rozhovoru spíše než o objeovávání pravdy, chci nyní rozvinout tím, že se na jejím základě pokusím vyvrátit běžné obvinění z „relativismu“, k němuž údajně dospějeme, pokud podřídíme pravdu kultivaci. Budu tvrdit, že rozdíl mezi rozhovorem a zkoumáním je paralelní Sartrovi rozlišení mezi tím, kdy chápeme sebe samé jako *pour-soi* a jako *en-soi* – a že kulturní role kultivujícího filosofa tudíž spočívá v tom, že nám pomáhá uniknout sebeklamu pramenícímu z přesvědčení, že sebe samé poznáváme prostřednictvím poznání souboru objektivních fakt. V další části se budu snažit postupovat v opačném směru. Budu tvrdit, že za pomoci ryzího behaviorismu, naturalismu a fyzikalismu, které jsem obhajoval v předchozích kapitolách, můžeme uniknout sebeklamu domněnky, že máme hlubokou, skrytou, metafyzicky význačnou podstatu, díky níž se „neredukovatelně“ lišíme od kalamářů či atomů.



Lidé si často myslí, že filosofové, kteří mají své pochybnosti o tradiční epistemologii, zpochybňují myšlenku, že pravdivá může být nanejvýš jedna z neslučitelných konkurenčních teorií. Velmi těžko však najdeme někoho, kdo by to skutečně činil. Například pokud někdo prohlásí, že koherenční či pragmatické „teorie pravdy“ připouštějí, aby podmínky „pravdivosti“ splňovaly neslučitelné teorie, koherentisté či pragmatisté obvykle odvědí, že se tím ukazuje pouze to, že nebudeme mít žádné důvody, na jejichž základě bychom si mezi těmito kandidáty na „pravdu“ vybrali. Podle nich z toho neplyne, že by podávali nesprávnou analýzu pojmu „pravdy“, nýbrž že existují jisté termíny – například „pravdivá teorie“, „správný skutek“ –, které jsou intuitivně i gramaticky singulární, nelze však pro ně stanovit soubor nutných a postačujících podmínek, jež by určovaly jedinečný referent. Údajně by nás to nemělo překvapovat. Nikdo si nemyslí, že existují nutné a postačující podmínky, které by stanovovaly například jedinečný referent „toho nejlepšího, co lze udělat v této dosti trapné situaci“, ačkoli můžeme uvést plausibilní podmínky, jež zkrátí seznam neslučitelných konkurenčních kandidátů. Proč by tomu mělo být jinak v případě referentů „toho, co se mělo udělat v tomto strašlivém morálním dilematu“, „dobrého lidského života“ či „toho, z čeho skutečně sestává svět“?

Abychom si začali myslet, že relativismus číhá v každé snaze stanovit podmínky pravdy, reality či dobra, které nejsou podmínkami jedinečnými a individualizujícími, musíme si osvojit „platónskou“ koncepci transcendentálních pojmů rozebíranou výše (v šestém oddílu šesté kapitoly). Musíme si myslet, že pravé referenty těchto pojmů (pravda, skutečnost, dobro) mohou být naprosto nezávislé na faktických praktikách zdůvodňování. Tato platónská hypostaze vede k následujícímu dilematu: filosof se na jedné straně musí snažit najít kritéria, jimiž by bylo možné určit tyto jedinečné referenty, na druhé straně však jediné náznaky těchto kritérií skýtá současná praxe (tj. nejlepší morální a vědecké myšlenky dané doby). Filosofové se tak sami odsuzují k sisyfovské práci, neboť výklad transcendentálního pojmu není možné dovést do konce dříve, než bude označen

za „naturalistický omyl“, za záměnu esence a akcidentu.<sup>318</sup> Podle mého názoru je klíčem k této sebedestruktivní obsesi skutečnost, že dokonce ani filosofové, pro něž je intuitivní nemožnost určit podmínky „správného skutku“ důvodem k odmítnutí „objektivních hodnot“, nejsou ochotni uznat, že nemožnost určit individualizující podmínky jediné pravdivé teorie světa je důvodem k popření „objektivní fyzické reality“. Přitom by to uznat měli, protože formálně jsou tyto dvě koncepce stejné. Důvody pro nebo proti přijetí „korespondenčního“ pojetí morální pravdy platí i v případě pravdy o fyzickém světě. Podle mého názoru to jasně dokládá skutečnost, že špatné jednání obvykle omlouváme tlakem fyzické reality, nikoli hodnot.<sup>319</sup> Ovšem co má nátlak společného s objektivitou, přesnou reprezentací či korespondencí? Myslím, že nic, nezaměňujeme-li *kontakt* s realitou (kauzální, neintencionální vztah, který s popisem nesouvisí) a *vyrovnávání se s realitou* (její popis, vysvětlování, předpovídání a upravování, což vesměs provádíme v rámci určitých popisů). Smysl, v němž je fyzická realita peirceovskou „druhostí“, tj. bezprostředním tlakem, nemá nic společného se smyslem, v němž je jeden ze způsobů popisu fyzické reality, respektive ze způsobů vyrovnávání se s ní, „ten jediný pravý“. Fakt absence zprostředkování se zde zaměřuje s přesností zprostředkování. Absence popisu se zaměřuje s privilegováním jednoho z popisů. Pouze na základě této konfuze lze plést neschopnost určit individualizující podmínky jediné pravdivého popisu materiálních věcí a necitlivost vůči jejich nepoddajnosti.

Sartre nám pomáhá vysvětlit, proč je tato konfuze tak častá a proč se jejím důsledkům přikládá tak velký morální význam. Myšlenka „jediného správného způsobu popisu a vysvětlení reality“, která údajně patří k naší „intuici“ spojené s významem slova „pravdivý“, je podle něj toliko představou takového popisu a vysvětlení, jež jsou na nás *uvaleny* stejně surově, jako když

<sup>318</sup> K tomu viz klasický text W. Frankena *The Naturalistic Fallacy*. *Mind* 68, 1939.

<sup>319</sup> Zdánlivý tlak hodnot je v tomto reduktivním přístupu pouze tlakem přestrojené reality (například dědičně podmíněným tlakem žlázoých výměšků nebo uspořádání neuronů).

nám na nohu spadne kámen. Či pokud přejdeme k vizuálním metaforám, jedná se o představu, že dokážeme nahlédnout realitu ne pouze mlhavě, jako v zrcadle, nýbrž v jakési nepředstavitelné bezprostřednosti, díky níž se diskurz a popis stanou nadbytečnými. Kdybychom z poznání, které je něčím diskurzivním, něčím, čeho dosahujeme neustálým přizpůsobováním idejí či slov, mohli učinit něco tak neúprosného, jako když jsme někam vtlačeni nebo provrtáni pohledem, který nám bere řeč, již bychom nemuseli nést zodpovědnost za volbu z konkurenčních idejí a slov, teorií a slovníků. Tato snaha zbavit se zodpovědnosti je podle Sartra snahou udělat ze sebe samého věc: *être-en-soi*. V epistemologických vizích má tato nekoherentní koncepce podobu myšlenky, že dospívání k pravdě je otázkou *nutnosti*, buďto „logické“ nutnosti transcendentalisty, nebo „fyzické“ nutnosti evolučně „naturalizujícího“ epistemologa. Ze Sartrova hlediska je nutkavá touha odhalit takové nutnosti touhou zbavit se vlastní svobody, vytvořit nějakou další alternativní teorii nebo slovník. Tak je kultivující filosof, zdůrazňující vnitřní rozporuplnost této touhy, nazýván „relativistou“ bez morální vážnosti, protože nesdílí společnou lidskou naději, že břemeno volby zmizí. Podobně jako se vyčítá morálnímu filosofovi, který pojímá ctnost jako aristotelské seberozvíjení, že nemá zájem o své bližní, je ryze behavioristický epistemolog údajně člověkem, jenž nesdílí univerzální lidské úsilí o objektivní pravdu.

Sartre nám pomáhá pochopit vizuální obraznost, jež vytyčila problémy západní filosofie, protože nám umožňuje nahlédnout, proč tato obraznost neustále překračuje sebe samu. Představa nezkaleného zrcadla přírody je představou zrcadla, které by bylo k nerozeznání od toho, co zrcadlí, takže by vůbec žádným zrcadlem nebylo. Jak píše Sartre, představa člověka, jehož mysl je tímto nezkaleným zrcadlem a který o tom *ví*, je obrazem božím. Taková bytost *není* konfrontována s ničím, co by jí bylo cizí, takže nemusí volit, jaký postoj k tomu zaujme či jaký popis zvolí. Nebude mít potřebu ani schopnost volit své jednání či způsoby popisu. Můžeme ji označit za „Boha“, vezmeme-li v úvahu výhody její situace, nebo za „pouhý stroj“, pokud si uvědomíme

její nevýhody. Z tohoto hlediska je úsilí o souměřitelnost, nikoli o prosté pokračování rozhovoru – tj. hledání způsobu, jak redukovat všechny *možné* popisy na jeden, aby už další popisy nebyly zapotřebí – pokusem zbavit se svého lidství. Vzdát se představy, že filosofie ukáže, jak všechny možné diskurzy – stejně jako normální zkoumání – přirozeně směřují ke konsenzu, by pak znamenalo vzdát se naděje, že kdy budeme něčím víc než jenom lidmi. Znamenalo by to opustit platónské pojetí pravdy, skutečnosti a dobra jakožto entit, jež se ve stávajících praktickách a přesvědčeních nemohou ani nezřetelně zrcadlit, a spokojit se s „relativismem“, podle kterého jsou jediné užitečné pojmy „pravdivého“, „skutečného“ a „dobrého“ extrapolacemi těchto praktik a přesvědčení.

Tím se konečně vracím k myšlence, již jsem zakončil poslední část: cílem kultivující filosofie je udržování rozhovoru spíše než objevování objektivní pravdy. Taková pravda je – z hlediska, které zastávám – normálním výsledkem normálního diskurzu. Kultivující filosofie je nejen abnormální, ale též reaktivní. Dává smysl jedině jako protest proti pokusům znemožnit rozhovor kladením univerzální souměřitelnosti na základě hypostaze určitého privilegovaného souboru popisů. Nebezpečí, které se kultivující diskurz snaží odvrátit, spočívá v tom, že určitý slovník, určitý způsob lidského sebepochopení vyvolá klamnou představu, že veškerý diskurz nyní může být – nebo by měl být – normálním diskurzem. Výsledné zmrazení kultury by v očích kultivujících filosofů znamenalo odlidštění lidských bytostí. Kultivující filosofové tudíž souhlasí s Lessingem, který dával přednost nekoherentnímu *úsilí o pravdu* před „celou pravdou“.<sup>320</sup> Kultivujícímu filosofovi připadá absurdní samotná myšlenka, že by nahlédl „celou pravdu“; absurdní se mu totiž zdá sama platónská koncepce pravdy. Je absurdní, ať už by byla pravdou o realitě, jež není realitou popsanou určitým způsobem, nebo pravdou

<sup>320</sup> Pro Kierkegaarda byla tato volba prototypem jeho vlastního upřednostnění „subjektivity“ před „systémem“. Srv. *Concluding Unscientific Postscript*. Přel. D. Swenson – W. Lotrie. Princeton 1941, s. 97.

o realitě v rámci nějakého privilegovaného popisu, díky němuž už další popisy nejsou potřeba, protože tento popis je souměřitelný se všemi ostatními.

Pokud za dostatečný cíl filosofie považujeme udržování rozhovoru, pokud vnímáme moudrost jako schopnost v rozhovoru vytrvat, pak lidské bytosti chápeme jako tvůrce nových popisů, nikoli jako bytosti, jež bychom chtěli umět přesně popsat. Vnímat jako cíl filosofie pravdu – konkrétně pravdu o pojmech zajišťujících úplnou souměřitelnost všech lidských zkoumání a činností – znamená vnímat lidské bytosti jako objekty, a nikoli jako subjekty, vnímat je jako něco, co existuje *en-soi*, nikoli *en-soi* a zároveň *pour-soi*, jako popisovaný objekt i popisující subjekt. Myslet si, že díky filosofii nahlédneme popisující subjekt jako jeden z popisovaných předmětů, znamená domnívat se, že všechny možné popisy lze učinit souměřitelnými pomocí jednoho popisného slovníku – slovníku filosofie samé. Pouze za předpokladu tohoto univerzálního popisu můžeme lidské bytosti popsané jistým způsobem ztotožnit s lidskou „esencí“. Pouze za tohoto předpokladu by dávala smysl představa, že člověk má esenci, ať už je touto esencí poznávání esenci nebo něco jiného. Platí tedy, že naši esenci nevystihuje ani tvrzení, že člověk je zároveň subjektem i objektem, *pour-soi* i *en-soi*. Platonismu nelze uniknout tvrzením, že „naší esencí je nemít esenci“, pokud se následně pokusíme využít tento náhled jako základ konstruktivního a systematického úsilí objevit další pravdy o lidských bytostech.

Právě z tohoto důvodu může být „existencialismus“ – a obecněji kultivující filosofie – *jedině* reaktivní, právě z tohoto důvodu propadá sebeklamu, kdykoli se snaží o něco víc než o nové nasměrování rozhovoru. Tyto nové směry možná zplodí nové normální diskurzy, nové vědy, nové filosofické výzkumné programy a tak i nové objektivní pravdy. V tom však nespočívá smysl kultivující filosofie, jsou to pouze nahodilé vedlejší produkty. Smysl je vždy týž: vykonávat společenskou funkci, již Dewey označil za „rozlamování skořápky konvence“, zabraňovat člověku v tom, aby sám sebe ošálil představou, že zná sebe či cokoli jiného, mimo rámec nějakého popisu, který je věcí volby.

#### 4. Kultivace a naturalismus

V sedmé kapitole jsem se snažil ukázat, že bychom se měli zbavit rozlišení mezi duchem a přírodou, chápaného jako rozdíl mezi lidskými bytostmi a ostatními věcmi, případně jako rozdíl mezi dvěma částmi lidských bytostí, jemuž by odpovídalo rozlišení mezi hermeneutikou a epistemologií. Nyní se chci k tomuto tématu vrátit, abych vyzdvihl skutečnost, že „existencialistické“ nauky, o nichž jsem hovořil, lze sloučit s behaviorismem a materialismem, které jsem hájil v dřívějších kapitolách. Filosofům, kteří chtěli být zároveň systematictí a kultivující, často připadaly neslučitelné, a proto se z faktu, že člověk vnímá sám sebe jako *pour-soi*, jako bytost schopnou reflexe, jako subjekt volící alternativní slovníky, snažili udělat filosofický problém.

Značná část současné filosofie – pod záštitou „fenomenologie“, „hermeneutiky“, anebo obojího – si s touto nešťastnou myšlenkou zadala. Například Habermas a Apel se pokoušeli vytvořit nový typ transcendentálního stanoviska, díky němuž bychom dokázali něco takového jako Kant, aniž bychom ovšem uvízli ve scientismu nebo historismu. Většina filosofů přesvědčených o tom, že Marxe, Freuda nebo je oba musíme dostat do „hlavního proudu“ filosofie, pak rozvinula kvaziepistemologické systémy soustředěné kolem fenoménu, jež Marx a Freud vynesli na světlo: změny chování v důsledku změny popisu nás samých. Tito autoři mají za to, že tradiční epistemologie znamenala „objektivizaci“ lidských bytostí, a doufají, že nástupce epistemologie vykoná pro „reflexi“ to, co tradice vykonala pro „objektivizující poznání“.

Jak jsem se snažil ukázat, není zapotřebí hledat nástupce epistemologie, nýbrž zbavit se představy, že jádrem filosofie je objevování trvalého rámce zkoumání. Především bychom se měli zbavit myšlenky, že filosofie vysvětlí to, co věda ponechává bez vysvětlení. Projekt „univerzální pragmatiky“ či „transcendentální hermeneutiky“ je podle mého názoru značně pochybný. Zřejmě totiž slibuje přesně to, co podle Sartra nikdy nebudeme mít: možnost pojmout svobodu jako přírodu (řeceno jasněji:

možnost přistupovat k našemu vytváření slovníků a k volbě mezi nimi stejně „normálně“, jako přistupujeme sami k sobě v rámci jednoho z nich). Tyto projekty začínají nadějně: úsilí o objektivní poznání v rámci normálního diskurzu chápou jako jeden z prvků kultivace. Poté však často přecházejí k ambicióznějším tvrzením. Příkladem budiž následující pasáž z Habermase:

„... roli poznání v univerzálních souvislostech praktického života lze úspěšně analyzovat jedině v rámci nově pojaté transcendentální filosofie. To ovšem neznamená, že je nezbytné provést empiristickou kritiku nároku na absolutní pravdu. Můžeme-li identifikovat a analyzovat poznávací zájmy na základě reflexe logiky zkoumání v přírodních a kulturních vědách, pak si tyto zájmy mohou legitimně nárokovat ‚transcendentální‘ status. ‚Empirický‘ status získávají tehdy, pokud je analyzujeme jako produkty přirozených dějin – tedy pojmoslovím kulturní antropologie.“<sup>321</sup>

Podle mého názoru naopak nemá smysl hledat všeobecný synoptický způsob „analyzování“ „role poznání“ „v univerzálních souvislostech praktického života“; plně nám postačí kulturní antropologie (v širokém slova smyslu, tj. včetně dějin myšlení).

Podle Habermase a dalších podobně motivovaných autorů je v tvrzení, že postačí empirické bádání, obsažena „objektivistická iluze“. Deweyovský pragmatismus, jakož i Sellarsův a Feyerabendův „vědecký realismus“ mají tito autoři sklon chápat jako výsledek nesprávné epistemologie. Podle mého názoru jsme si díky Deweymu, Sellarsovi a Feyerabendovi uvědomili možnost neepistemologické filosofie (již do jisté míry ztělesňují), která se zcela vzdává naděje na „transcendentálno“. Podle Habermase jde v „transcendentálním sebezaložení teorie“ o to, že:

<sup>321</sup> J. Habermas, „Nachwort“ ke druhému vydání knihy *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1973, s. 410. Kritiku Habermasem zastávané linie, která se podobá mé vlastní, viz in: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin 1969, s. 20nn. (Za odkaz na Theunissena vděčím Raymondůvi Geussovi.)

„... poznáváme řadu nezbytných subjektivních podmínek, jež umožňují teorii a zároveň jí vytyčují meze; tento typ transcendentálního potvrzení je totiž zároveň kritikou příliš sebevědomého sebezapočtení teorie.“<sup>322</sup>

Tato přílišná sebejistota spočívá v domněnce, že:

„... existuje něco takového jako věrnost realitě ve smyslu filosofického realismu. Korespondenční teorie pravdy mají sklon hypostazovat fakta jakožto věci ve světě. Záměr a vnitřní logika epistemologie, která reflektuje podmínky možné zkušenosti jako takové, spočívá v tom, že v takovém pojetí odhalí objektivistickou iluzi. Každá forma transcendentální filosofie si nárokuje určení podmínek objektivní zkušenosti analýzou kategoriální struktury předmětů možné zkušenosti.“<sup>323</sup>

Avšak Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn a ostatní hrdinové této knihy mají své vlastní způsoby, jak demaskovat „věrnost realitě ve smyslu filosofického realismu“, a nikdo z nich si nemyslí, že je k tomu zapotřebí „analýza kategoriální struktury předmětů možné zkušenosti“.

Představa, že příliš sebejistému filosofickému realismu a pozitivistickým redukcím unikneme jedině něčím takovým, jako je Kantovo transcendentální stanovisko, je po mém soudu základním omylem projektů, jako je Habermasův (a platí to i pro Husserlovu koncepci „fenomenologie žitého světa“, jež má člověka popisovat „primárnějším“ způsobem než věda). K dosažení těchto chvályhodných cílů nepotřebujeme Kantovo „epistemologické“ rozlišení mezi transcendentálním a empirickým stanoviskem, nýbrž spíše jeho „existencialistické“ rozlišení mezi člověkem jako empirickým já a člověkem jako morálním činitelem.<sup>324</sup> Normální vědecký diskurz lze vždy pochopit dvěma

<sup>322</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, s. 411 („Nachwort“).

<sup>323</sup> Tamtéž, s. 408n.

<sup>324</sup> W. Sellars úspěšně využívá kantovské rozlišení mezi člověkem jako empirickým já a člověkem jako morálním činitelem, když zdůrazňuje, že v definici osoby

různými způsoby: jako úspěšné hledání objektivní pravdy, nebo jako jeden diskurz z mnoha, jeden z mnoha projektů, jimiž se zabýváme. První pojetí odpovídá normální praxi normální vědy. Problémy morálního rozhodování ani otázky kultivace tu nevznikají; jsou předem vyřízeny nevysloveným a „sebevědomým“ oddáváním se hledání objektivní pravdy o zkoumaném předmětu. Druhé stanovisko umožňuje klást otázky typu: „Co z toho?“, „Jaké závěry máme vyvodit z našeho poznání, jak fungujeme my sami a zbytek přírody?“, „Co máme sami se sebou dělat, jestliže jsme poznali zákony svého vlastního chování?“

Základním omylem systematické filosofie je představa, že takové otázky musí zodpovědět nějaký nový („metafyzický“ či „transcendentální“) popisný nebo vysvětlující diskurz (zabírající se například „člověkem“, „duchem“ či „jazykem“). Tato snaha řešit problémy zdůvodnění objevováním nových objektivních pravd, snaha splnit požadavek zdůvodnění, jejíž vznáší morální činitel, popisem určité privilegované oblasti, je specificky filosofickou formou sebeklamu: specificky filosofickým způsobem, jak nahradit morální rozhodnutí pseudopoznáním. Kantova velikost spočívala v tom, že prohlédl „metafyzickou“ podobu této snahy a že zničil tradiční koncepci rozumu, aby uvolnil prostor morální víře. Díky Kantovi lze pochopit, proč vědecké pravdy nikdy neukojí naši potřebu smysluplnosti a zdůvodnění, proč nám nikdy neumožní tvrdit, že naše rozhodnutí o tom, co dělat, se zakládá na *poznání* povahy světa. Kant bohužel vyjádřil svou diagnózu vědy jako objev „nezbytných subjektivních podmínek“, které mají být odhaleny reflexí vědeckého bádání. Stejně nešťastná byla jeho myšlenka, že skutečně existuje určitá procedura pro rozhodování morálních dilemat (třebaže se nezakládá na *poznání*, protože pochopení kategorického imperativu není

nejde o to, abychom empiricky vyčlenili vlastnosti určitých organismů, nýbrž o ono „být jedním z nás“, o spadání do oblasti praktických imperativů typu „my všichni bychom...“ Právě této teze jsem se zde dovolával již několikrát, zejména ve čtvrtém oddílu čtvrté kapitoly. Pokud jde o její využití u Sellarse samotného, viz *Science and Metaphysics*, kap. 7, a esej *Science and Ethics* v autorově knize *Philosophical Perspectives*.

*poznávací akt*).<sup>325</sup> Kant tak vytvořil nové formy filosofického sebeklamu: „metafyzické“ úsilí o objevení jiného světa nahradil „transcendentální“ snahou najít své vlastní pravé já. Jelikož implicitně ztotožnil morálního činitele s konstitutivním transcendentálním já, nechal otevřenou cestu stále komplikovanějším postkantovským snahám redukovat svobodu na přírodu, volbu na poznání, *pour-soi* na *en-soi*. Právě tuto cestu jsem se snažil uzavřít tím, že jsem trvalá a ahistorická rozlišení mezi přírodou a duchem, „objektivizující vědou“ a reflexí, epistemologií a hermeneutikou vyjádřil jako dočasné a historické rozlišení mezi běžným a neobvyklým, normálním a abnormálním. Pak totiž můžeme nahlédnout, že nejde o rozlišení mezi dvěma oblastmi zkoumání, nýbrž o rozlišení mezi zkoumáním a čímśi, co *není* zkoumáním, ale spíše zárodečným dotazováním, z něhož mohou (ale také nemusí) zkoumání – nové normální diskurzy – vyvstat.

Máme-li pochopit souvislost této teze s naturalismem, můžeme ji vyjádřit také jinak. Pozitivisté si naprosto oprávněně mysleli, že metafyziku nutno vytrhnout i s kořenem, pokud „metafyzika“ znamená snahu poznat to, co nedokáže poznat věda. To je totiž snaha o hledání diskurzu, který slučuje přednosti normality s přednostmi abnormality: intersubjektivní spolehlivost objektivní pravdy a kultivující ráz nezodpovědného, leč nepodmíněného morálního nároku. Nutkavá touha dostat filosofii na bezpečnou cestu vědy je touhou spojit Platónův projekt, v němž se morální volba vyčerpává vypočítáním objektivních pravd o zvláštním druhu předmětu (ideji dobra), s intersubjektivní a demokratickou shodou o předmětech, jak ji známe z normální vědy.<sup>326</sup> Filosofie, která by vůbec nekultivovala, která by neměla co říci k takovým morálním dilematům, jakým

<sup>325</sup> Viz Kantovo rozlišení mezi poznáním a nutnou vírou v *Kritice čistého rozumu*, A 824/B 852nn., a zejména to, že jako synonymum nutné víry používá slova *Unternehmung*. Touto částí první Kritiky lze podle mého názoru nejlépe vyložit smysl známé pasáže o popření rozumu, aby se uvolnil prostor víře (B XXX). V mnoha jiných souvislostech však Kant nekonzistentně popisuje praktický rozum tak, jako bychom díky němu mohli rozšiřovat naše *poznání*.

<sup>326</sup> Tomuto nutkání záhy podlehli i samotní pozitivisté. Ačkoli trvali na tom, že morální otázky nejsou kognitivní povahy, mysleli si, že dodají kvazivědecký

je otázka víry v Boha, by nebyla považována za *filosofii*, ale pouze za zvláštní druh vědy. Pokud se tedy podaří dostat filosofii na bezpečnou cestu vědy, pak se jednoduše promění v nudnou akademickou specializaci. Systematická filosofie se neustále rozpíná přes propast mezi popisem a zdůvodněním, mezi poznáním a volbou, mezi správným pochopením věcí a výpovědí o tom, jak máme žít.

Jakmile vidíme tuto skutečnost, můžeme jasněji nahlédnout, proč epistemologie vyvstala jakožto esence filosofie. Epistemologie je totiž snahou pojmout vzorce zdůvodňování v rámci normálního diskurzu jako něco *více* než takovéto vzorce. Chce je vidět tak, jako by byly úzce svázány s něčím, co vyžaduje morální závazek: se Skutečností, Pravdou, Objektivitou, Rozumem. Pokud jsme v epistemologii behavioristy, pak to naopak znamená, že normální vědecký diskurz své doby vnímáme bifokálně: jako určité vzorce přijaté z rozličných historických důvodů a zároveň jako dospívání k objektivní pravdě, kde „objektivní pravda“ není ničím více ani méně než naší nejlepší současnou představou o tom, jak vysvětlovat, co se kolem nás děje. Z hlediska epistemologického behaviorismu je na Habermasově tezi, že vědecké zkoumání je umožněno a vymezeno „nezbytnými subjektivními podmínkami“, pravdivé pouze to, že máme-li takové zkoumání provádět, musíme si osvojit určité praktiky zdůvodňování a že tyto praktiky mají své alternativy. Tyto „subjektivní podmínky“ však rozhodně nejsou „nezbytné“ a odhalitelné „reflexí logiky zkoumání“. Jsou to prostá fakta o tom, co daná společnost nebo profese či jiná skupina považuje za dobré zdůvodnění tvrzení určitého druhu. Těmto oborovým matricím se věnují obvyklé empirické a hermeneutické metody „kulturní antropologie“. Z hlediska příslušné skupiny jsou tyto subjektivní podmínky spojením praktických imperativů zdravého rozumu (například kmenových tabu, Millových metod) a stávající standardní teorie daného oboru. Z perspektivy historika idejí nebo antropologa se

status svým moralistním útokům na tradiční filosofii – a sami se tak vystavili sebevztahné kritice svého „emotivního“ používání „nekognitivního“.

jedná o empirická fakta týkající se přesvědčení, tužeb a praktik určité skupiny lidských bytostí. Jde o neslučitelné pohledy, nakoľik nelze zastávat obě stanoviska zároveň. Není však žádný důvod k tomu, abychom obě stanoviska podřazovali nějaké vyšší syntéze – a není to ani nutné. Určitá skupina může přejít od jednoho hlediska k druhému („reflexí“ tak „objektivizuje“ své vlastní minulé já a o jejím současném já začnou platit nová tvrzení). Není to ovšem žádný tajuplný proces, který by vyžadoval nové pochopení lidského poznání. Jde o samozřejmý fakt, že lidé mohou začít pochybovat o tom, co dělají, a tím zavést diskurz, který je nesouměřitelný s diskurzem, jež používali dříve.

Platí to i v případě nejsenzačnějších a nejprovokativnějších nových diskurzů. Když takoví kultivující filosofové jako Marx, Freud a Sartre přijdou s novými výklady našich obvyklých způsobů zdůvodňování vlastních skutků a tvrzení a když tyto výklady přijmeme a začleníme je do běžného života, pak se jedná o jasné příklady jevu, kdy reflexe proměňuje slovník a chování. Jak jsem však dokazoval v sedmé kapitole, tento fenomén nevyžaduje nové pochopení toho, jakým způsobem se konstruuje nebo potvrzuje určitá teorie. Jistěže se měníme tím, že internalizujeme nové popisy nás samých (že používáme pojmy jako „buržoazní intelektuál“ nebo „sebedestruktivní“ či „sebeklamný“). Avšak není to o nic podivnější než skutečnost, že lidé změnili data botaniky křížením (přičemž toto křížení umožnila botanická teorie) nebo že změnili své životy vynálezem bomb a očkovacích látek. Přemýšlení o možnosti těchto změn nám stejně jako četba science-fiction pomáhá překonat sebejistotu „filosofického realismu“. Takové přemýšlení však netřeba rozvíjet transcendentálním výkladem povahy reflexe. Stačí kultivující poukaz na skutečnost nebo možnost abnormálních diskurzů, který podkopává naši důvěru v poznání, jehož jsme dosáhli prostřednictvím diskurzů normálních. Tato zpochybnitelná sebejistota je prostě jen tendencí normálního diskurzu bránit volnému rozhovoru tím, že prezentuje sám sebe tak, jako by skýtal kanonický slovník pro rozbor daného tématu; a zejména pak tendencí normální, epistemologicky orientované filosofie, která se

snaží blokovat volnou cestu tím, že představuje sebe samu jako definitivní slovník umožňující souměřitelnost všech *možných* racionálních diskurzů. Sebejistotu prvního, skromnějšího typu rozvracejí kultivující filosofové, kteří zpochybňují samotnou myšlenku univerzální souměřitelnosti a systematické filosofie.

I když riskuji, že se budu nudně opakovat, chtěl bych znovu zdůraznit, že rozlišení mezi normálním a abnormálním diskurzem se nekryje s rozlišením oborů (například příroda versus dějiny, fakta versus hodnoty), metod (například objektivace versus reflexe), schopností (například rozum versus obrazotvornost) ani s jakýmkoli jiným rozlišením, jež systematická filosofie používala k tomu, aby pojala smysl světa tak, že spočívá v objektivní pravdě o určité části světa nebo jeho rysu, jehož jsme si dosud nevšimli. Abnormální diskurz lze vést o *čemkoli*, stejně jako může cokoli být kultivující a cokoli lze systematizovat. Vztah mezi přírodní vědou a ostatními obory jsem rozebíral pouze z toho důvodu, že od dob Descarta a Hobbese byla standardní pohnutkou k filosofování domněnka, že vědecký diskurz je normálním diskurzem a že všechny ostatní diskurzy by měly být utvářeny podle něj. Jakmile však tento předpoklad odstraníme, můžeme odložit také různé formy antinaturalismu, nad nimiž jsem žehral. Přesněji řečeno, můžeme tvrdit toto: u všech řečových projevu, myšlenek, teorií, básní, kompozic i filosofii je možné ukázat, že je lze plně předpovědět ryze naturalistickým způsobem. Výklad mikroprocesů v jednotlivé lidské bytosti pojmoslovím atomů a prázdna umožňuje předvídat všechny zvukové či psané projevy, které kdy budou vykonány. Duchové neexistují.

Nikdy nedokážeme předpovědět své vlastní skutky, myšlenky, teorie, básně atd., dokud se pro ně nerozhodneme nebo je nevymyslíme. (Nejde o zajímavý poznatek o temné přirozenosti lidských bytostí, nýbrž o triviální důsledek toho, co znamená „rozhodovat se“ nebo „vymýšlet“.) Není tudíž naděje (ani obava), že díky poznání sebe sama jako *en-soi* člověk přestane existovat jako *pour-soi*.

Ani celý soubor zákonů, jenž tyto předpovědi umožňuje, spolu se všemi popisy (pojmoslovím atomů a prázdna) všech lidských

bytostí ještě nebude celou „objektivní pravdou“ o lidech ani celým souborem pravdivých předpovědí o nich. Nadále bude existovat právě tolik jiných souborů objektivních pravd (z nichž některé budou vhodné pro předpovídání, jiné nikoli), kolik je nesouměřitelných slovníků, jejichž prostřednictvím lze provádět normální výzkum lidských bytostí (například všechny slovníky, v nichž lidem připisujeme přesvědčení a touhy, ctnosti a krásu).

Z nesouměřitelnosti plyne neredukovatelnost, nikoli však neslučitelnost, takže neúspěch „redukce“ různých slovníků na slovník „základní“ vědy atomů a prázdna nezpochybňuje jejich kognitivní status ani metafyzický status jejich předmětů. (Platí to jak pro estetickou hodnotu básní, tak pro přesvědčení lidí; jak pro ctnosti, tak pro volní akty.)

Ani sbírka, *per impossible*, všech těchto objektivních pravd nemusí být kultivující. Může představovat svět beze smyslu, bez morální dimenze. Zda bude jedinci připadat, že taková sbírka poukazuje k jisté mravnosti, bude záviset na něm. To, že mu tak bude připadat, bude buď pravdivé, nebo nepravdivé. Nebude však objektivně pravdivé ani nepravdivé, že svět „skutečně má“ nebo nemá smysl či morální dimenzi. Lze předpovědět, zda díky tomuto poznání světa bude jedinec vědět, co si se světem či ve světě počít, nelze však předpovědět, zda by to vědět *měl*.

Obava z vědy, ze „scientismu“, z „naturalismu“, ze sebeobjektivace, obava, že přílišné poznání z nás udělá věc, je obavou z toho, že se veškerý diskurz stane normálním diskurzem. Jinak řečeno, jde o obavu, že budou existovat objektivně pravdivé nebo nepravdivé odpovědi na všechny otázky, které si klademe, takže lidská hodnota bude spočívat v poznání pravd a lidská ctnost nebude než zdůvodněným pravdivým přesvědčením. Je to děsivé, protože tak mizí možnost čehokoli nového pod sluncem, možnost lidského života, jenž je poetický, a nikoli pouze kontemplativní.

Abnormální diskurz však neohrožuje ani věda, ani naturalistická filosofie. Ohrožuje jej nedostatek potravy a tajná policie. Bude-li dost volného času a knihoven, nemusíme se obávat, že rozhovor započatý Platónem skončí sebeobjektivací – nikoli

proto, že svět nebo lidské bytosti se vymykají vědeckému zkoumání, nýbrž prostě proto, že svobodný a uvolněný rozhovor plodí abnormální diskurz jako sršící jiskry.

### 5. Filosofie v rozhovoru lidstva

Končím svou knihu narážkou na známý titul Oakeshottova článku,<sup>327</sup> protože podle mého názoru dobře vystihuje, v jakém stylu bychom měli přistupovat k filosofii. Mnohé z toho, co jsem řekl o epistemologii a jejích možných nástupcích, je pokusem vyvodit určité důsledky ze Sellarsovy nauky, podle níž:

„... charakterizujeme-li určitou epizodu nebo stav jakožto *poznávací*, nejde o empirický popis dané epizody či stavu; situujeme jej do logického prostoru důvodů, prostoru zdůvodňování a schopnosti zdůvodnit to, co říkáme.“<sup>328</sup>

Pokud si nemyslíme, že poznávat znamená poznávat esenci popisovanou vědci a filosofy, nýbrž spíše mít oprávnění – podle současných standardů – pro přesvědčení, pak jsme již na dobré cestě k tomu, abychom jako nejzazší kontext, v jehož rámci chápeme poznání, pojali *rozhovor*. Ohnisko pozornosti se při tom přesouvá od vztahu mezi člověkem a předmětem jeho zkoumání ke vztahu mezi alternativními standardy zdůvodňování a odtud k reálným změnám těchto standardů, které utvářejí dějiny myšlení. Díky tomu dokážeme zhodnotit Sellarsův vlastní popis jeho mytického hrdiny Jonese, člověka, jenž vynalezl zrcadlo přírody a umožnil tak moderní filosofii:

„Nepoznává snad čtenář, že Jones je sám Člověk vprostřed své cesty od vzdechů a sténání jeskyně k jemnému a mnohorozměrnému diskurzu salonů, laboratoří a studoven, k jazyku Henryho

<sup>327</sup> Srv. M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*. In: Týž, *Rationalism and Politics*. New York 1975.

<sup>328</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, s. 169.

a Williama Jamese, Einsteina a filosofů, kteří ve snaze překročit jazyk směrem k *ἀρχή* mimo diskurz vytvořili ten nejzvláštnější rozměr ze všech?<sup>329</sup>

Má kniha představuje jakási prolegomena k dějinám epistemologicky zaměřené filosofie jakožto epizody v dějinách evropské kultury. Taková filosofie sahá až k Řekům a zasahuje do mnoha rozličných nefilosofických oborů, které si v tu či onu dobu nahradily nahradit epistemologii, a tudíž filosofii. Zmíněnou epizodu proto nelze jednoduše ztotožnit s „moderní filosofií“ ve smyslu standardní učebnicové posloupnosti velkých filosofů od Descarta k Russellovi a Husserlovi. V tomto období bylo nicméně hledání základů poznání nejvýznamnější. Ve snaze dekonstruovat obraz zrcadla přírody jsem se proto zaměřil převážně na tyto filosofy. Pokusil jsem se ukázat, že jejich potřeba dostat se k *ἀρχή* mimo diskurz pramení z touhy pojímat sociální praktiky zdůvodňování jako něco více než jen sociální praktiky. Soustředil jsem se ovšem hlavně na projevy této touhy v současné analytické filosofii. Proto jsou výsledkem tolika prolegomena. Náležitě historické pojednání by vyžadovalo znalosti a dovednosti, jimiž nedisponuji. Věřím však, že tato prolegomena dokázala alespoň to, abychom dnešní problémy filosofie vnímali jako události v určitém stadiu rozhovoru – rozhovoru, jenž tyto problémy kdysi nekladl a možná už nikdy klást nebude.

Skutečnost, že dokážeme pokračovat v rozhovoru, s nímž začal Platón, aniž bychom rozebírali otázky, jimž se Platón chtěl věnovat, dobře ilustruje rozdíl mezi tím, když filosofii pojímáme jako hlas v rozhovoru a když ji chápeme jako předmětnou oblast, jako *fach*, pole profesionálního bádání. Rozhovor, jenž začal u Platóna, se postupně rozrostl o hlasy, o nichž se Platónovi ani nesnilo, a tudíž o témata, o kterých nic netušil. „Obor“ – astrologie, fyzika, klasická filosofie, design nábytku – může procházet revolucemi, představu o sobě samém však získává na základě svého současného stavu a jeho dějiny jsou nutně

<sup>329</sup> Tamtéž, s. 196.



psány „whigovsky“ jako popis postupného dozrávání. Dějiny filosofie jsou obvykle psány tímto způsobem a nelze říci, že bych se ve svém nárysu dějin, které je zapotřebí napsat, tohoto whigovského přístupu zcela vyvaroval. Ale snad se mi podařilo ukázat, že problémy, jimiž se filosofové v současnosti zabírají a o nichž si whigovsky myslí, že je filosofie řešila vždy (možná bezděky), jsou dány historickými okolnostmi, obratem v rozhovoru.<sup>330</sup> Rozhovor byl obrácen tímto směrem docela dlouho, ale může se obrátit jinam, aniž by proto lidé ztratili svůj rozum nebo kontakt se „skutečnými problémy“.

Konverzační zájmy filosofie jako oboru, případně jednotlivých geniálních filosofů, se měnily a nadále se budou měnit nepředvídatelným způsobem podle nahodilých událostí od fyziky po politiku. Hranice mezi obory se budou rozostřovat a posouvat a vzniknou obory nové, jak to pěkně ilustruje Galileova úspěšná snaha vytvořit v sedmáctém století „čistě vědecké otázky“. Pojmy „filosofického významu“ a „čistě filosofických otázek“, jak se dnes používají, získaly smysl teprve v Kantově době. Naše postkantovská představa, že v centru filosofie stojí epistemologie nebo nějaký její nástupce (a například morální filosofie, estetika a sociální filosofie jsou jaksi odvozené), je odrazem skutečnosti, že představa profesionálního filosofa o sobě samém se odvíjí

<sup>330</sup> U dvou současných autorů – Michela Foucaulta a Harolda Blooma – je tato syrová faktičnost historických počátků centrálním motivem jejich díla. Srv. H. Bloom, *A Map of Misreading*, s. 33: „Všem kontinuitám je společný paradox, že jsou ve svých počátcích absolutně arbitrární a ve svých teleologiích absolutně nevyhnutelné. Všichni to z vlastního života známe tak dobře, že analogickou situaci v literatuře není třeba nijak zvlášť demonstrovat.“ Foucault o svém přístupu k dějinám idejí říká, že „umožňuje uvést do samotného kořene myšlení náhodu, diskontinuitu a materiálně“ [citováno podle M. Foucault, *Řád diskursu*. In: Týž, *Diskurs, autor, genealogie*. Praha 1994, s. 29]. V dějinách filosofie lze syrovou nahodilost odhalit nejhůře, byť jen proto, že počínaje Hegelem byla historiografie filosofie „progresivní“, eventuálně – což je případ Heideggerova převrácení Hegelova výkladu pokroku – „retrogresivní“, nikdy jí však nechyběl moment nevyhnutelnosti. Kdybychom jednou dokázali nahlédnout samu touhu po permanentním, neutrálním, ahistorickém, souměřitelném slovníku jako historický fenomén, pak bychom snad dokázali psát dějiny filosofie méně dialekticky a sentimentálně než dosud.

od jeho profesionální zaujatosti obrazem zrcadla přírody. Bez kantovského předpokladu, že filosof dokáže rozhodnout *quaestiones juris*, pokud jde o nároky ostatních oblastí kultury, se tento obraz hroustí. Zmíněný předpoklad vychází z domněnky, že existuje něco takového jako chápání podstaty poznání – vykonávání toho, co podle Sellarse vykonávat nemůžeme.

Opustíme-li představu, že filosof ví o poznání něco, co nikdo jiný tak dobře neví, pak se tím vzdáme představy, že jeho hlas má vždy nejvyšší nárok na to, aby mu ostatní účastníci diskuse věnovali pozornost. A vzdáme se také představy, že existuje něco takového jako „filosofická metoda“ či „filosofická technika“ nebo „filosofické hledisko“, jež profesionálnímu filosofovi *ex officio* umožňuje, aby měl zajímavé názory kupříkladu na úctyhodnost psychoanalýzy, legitimitu některých kontroverzních zákonů, řešení morálních dilemat, „solidnost“ historiografických nebo literárněkritických škol apod. Filosofové sice mnohdy mívají na tyto otázky zajímavé názory a jejich profesionální výcvik je k tomu často nezbytnou podmínkou. To ovšem neznamená, že disponují zvláštním druhem poznání poznání (nebo čehokoli jiného), z něhož by vyvozovali relevantní důsledky. K různým tématům, která jsem právě zmínil, dokážou vyslovit užitečné připomínky, protože důvěrně znají historické pozadí argumentů k podobným tématům a – což je nejdůležitější – protože argumenty k těmto tématům jsou prokládány zvětralými filosofickými klišé, jež jsou pro ostatní účastníky diskuse kamenem úrazu, zatímco profesionální filosofové znají jejich pro a proti nazpaměť.

Novokantovský obraz filosofie jako profese je tedy ovlivněn představou, že „mysl“ či „jazyk“ zrcadlí přírodu. Mohlo by se proto zdát, že ruku v ruce s epistemologickým behaviorismem a následným odmítnutím zrcadlové obraznosti jde také tvrzení, že podobná profese nemůže nebo by neměla existovat. Ale tak tomu není. Profese mohou přežít pád paradigmat, z nichž vzešly. Potřeba učitelů, kteří přečetli velké mrtvé filosofy, je každopádně dostatečnou zárukou toho, že dokud budou existovat univerzity, budou existovat i filosofické katedry. Pokud všeobecně padne víra v zrcadlovou metaforiku, pak skutečným

výsledkem bude pouze „zapouzdření“ problémů, jež z této metaforiky vzešly, do určitého historického období. Nevím, zda skutečně stojíme na konci jedné éry. Obávám se, že to do značné míry závisí na tom, zda si Deweyho, Wittgensteina a Heideggera vezmeme k srdci. Možná že zrcadlová metaforika a „mainstreamová“, systematická filosofie díky nějakému revolucionáři nebo géniovi ještě jednou ožije. Anebo se možná obraz filosofa, jež nabídl Kant, dočká stejného osudu jako středověký obraz kněze. Jestliže k tomu dojde, ani samotní filosofové již nebudou brát vážně představu, že filosofie poskytuje „základy“ či „zdůvodnění“ ostatním částem kultury nebo že rozhoduje *quaestiones juris* týkající se náležitých domén ostatních oborů.

Ale ať už nastane jakákoli situace, netřeba se obávat, že filosofie „dospěje ke konci“. Náboženství neskončilo s osvícenstvím ani malířství s impresionismem. I kdyby bylo období od Platóna po Nietzscheho zapouzdřeno a „oddáleno“ na heideggerovský způsob a i kdyby filosofie dvacátého století začala působit jako neohrabané přechodné kličkování (jako nám dnes připadá filosofie šestnáctého století), na druhé straně tohoto přechodu bude stát něco, co ponese jméno „filosofie“. I kdyby totiž problémy spojené s reprezentací připadaly našim potomkům stejně zastaralé, jako nám připadají problémy spjaté s hylemorfismem, lidé by i nadále četli Platóna, Aristotela, Descarta, Kanta, Hegela, Wittgensteina a Heideggera. Nikdo neví, jakou roli budou tito autoři hrát v rozhovoru našich potomků. Nikdo také neví, zda tento rozhovor přejme rozdíl mezi systematickou a kultivující filosofii. Filosofie se možná stane ryze kultivující, takže člověk bude identifikovat sám sebe jako filosofa čistě na základě knih, které čte a rozebírá, nikoli na základě problémů, jež se snaží vyřešit. Možná vznikne nová forma systematické filosofie, která nebude mít nic společného s epistemologií, ale přesto umožní normální filosofické bádání. Takové spekulace jsou zcela plané a nic z toho, co jsem řekl, nehovoří pro tu ani pro onu možnost. Jenom bych trval na tom, že filosofové by měli mít morální zájem na tom, aby pokračoval rozhovor Západu, nikoli na tom, aby v něm měly i nadále místo tradiční problémy moderní filosofie.

## RORTYHO ZRCADLO PRAVDY

Tomáš Marvan – Martin Ritter

Richard Rorty (narozen 4. října 1931 v New Yorku) vyrůstal v rodině prodchnuté ideály reformní levice, kde se mísily ideje antikomunismu, amerického patriotismu, ekonomiky přerozdělování a deweyovského pragmatismu. Ve dvanácti letech údajně dospěl k názoru, že posláním lidské bytosti je strávit život bojem proti sociální nespravedlnosti; lze říci, že tento postoj stojí v pozadí mnoha jeho pozdějších myšlenek o podstatě nejen politiky, ale i filosofie. Ve své profesní kariéře vystřídal pozice na několika předních univerzitách, od Wellesley College přes Princeton a Virginii až po Stanford, kde působil do své smrti v roce 2007.

Rorty byl velmi plodný autor. Kromě své nejznámější knihy *Filosofie a zrcadlo přírody* (první vydání v roce 1979) publikoval řadu dalších filosofických prací, jako *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989),<sup>331</sup> *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America* (1998), *Philosophy and Social Hope* (2000), a čtyři svazky sebraných článků vydávaných postupně v nakladatelství Cambridge University Press: *Objectivity, Relativism, and Truth* (1991), *Essays on Heidegger and Others* (1991), *Truth and Progress* (1998) a *Philosophy as Cultural Politics* (2007).

Přestože Rorty byl již za svého života světově známým autorem, jako člověk působil velmi skromným dojmem a zcela postrádal hvězdné manýry některých svých méně proslulých kolegů. Bylo o něm například známé, že na konferencích, nezřídka

<sup>331</sup> Český překl.: R. Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*. Přel. P. Toman. Praha 1996.

pořádaných na počest jeho díla, o přestávce rád zamířil ke stolku obsazenému studenty, aby s nimi zapředl hovor.

Rorty se znovu a znovu vracel k otázce, k čemu je filosofie vlastně dobrá. Tradiční zdůvodnění smyslu filosofické práce, tj. uspokojení intelektuální zvědavosti, odmítá. V tomto duchu se snaží prosadit názor, že odvěké filosofické problémy bychom měli opustit právě proto, že jejich řešení nám v ničem neprospěje. V techničtější zaměřené části svého díla se pak pokouší demaskovat tyto problémy jako pseudoproblémy. Nejvíce ho dráždí představa novověké epistemologie, podle níž je podstatou naší mysli schopnost reprezentovat vnější realitu, která je konstituována nezávisle na nás; kritice této představy se budeme podrobněji věnovat ve druhé části našeho doslovu.

Často bývá zmiňován Rortyho odklon od hlavního proudu analytické filosofie. Tento odklon je patrný nejen v již zmiňovaném odmítnutí pokusů řešit tradičními metodami tradiční filosofické otázky (jakkoli přetvořené vlivem „obratu k jazyku“), ale také v jeho přijetí nástrojů spíše rétorické než argumentační povahy. To druhé pravděpodobně úzce souvisí s tím, že analytická filosofie, která se svou leckdy mravenčí argumentační prací blíží spíše vědě než tradičně pěstovaným humanitním oborům, bohužel selhává v bodě, jenž je pro analytické filosofy obzvlášť citlivý, totiž v téměř naprosté absenci konsensu ohledně předložených řešení v odborné komunitě. Proč za této situace nesáhnout k rétoricky účinným prostředkům, které podpoří věc, již s nejlepším vědomím a svědomím považujeme za dobrou a prospěšnou?

Na mnoho Rortyho odborných i populárnějších prací se proto dobře hodí bonmot, jímž své vlastní dílo charakterizoval Rortyho kolega Nelson Goodman: „I'm not arguing, I'm selling!“ Tento neortodoxní postoj pochopitelně vyvolal v akademické komunitě silně kritické reakce. Rorty byl nejednou onálepkován jako šarlatán, jehož dílo nedostačuje standardům současné analytické filosofie atd. Na druhé straně snad žádný jiný současný filosof nebyl tak hojně čten i mimo úzký okruh svých učených kolegů.

Rorty tak čím dál více působil dojmem jakéhosi hvězdného solitéra, který oficiálně nechce mít s filosofií mnoho společného a raději vystupuje jako profesor srovnávací literatury. Nebylo to však jen prázdné gesto: podle Rortyho filosofie je druhem literatury, která nemá žádné výsadní postavení v záplavě více či méně kvalitních textů, které naše kultura vytváří. Role filosofa je totiž spíše zprostředkovatelská než zakladatelská: filosof se má snažit o sblížení heterogenních diskurzů z různých kultur či oborů, o tvořivé vetkávání myšlenek do nových kontextů.

Rorty s oblibou dával slovům velká počáteční písmena, když je chtěl demaskovat jako fetiše, k nimž se nezdravě upínáme: v jeho pracích tak narazíme nejen na Filosofii, ale i na Pravdu, Skutečnost apod. Úkolem současnosti je podle něj zbavit se těchto novodobých „náhražek božího majestátu“ a přijmout potenciální nestálost všech kategorií myšlení, ať už na nich lpíme sebevíce.

Tváří v tvář i těm sebezvrhlejšími ideologiemi typu fašismu nám totiž dle Rortyho nepomohou argumenty dokazující jejich chybnost odkazem na nadčasové morální pravdy, neměnnou lidskou přirozenost atd. Nic takového podle Rortyho neexistuje. Což na druhou stranu neznamená, že by Rorty neupřednostňoval demokracii jako dosud nejlepší politické zřízení. Hodnotu demokracie však nezakládá její soulad s neměnnou lidskou přirozeností, nýbrž rozsah, v jakém lidem umožňuje žít svobodný a smysluplný život. A přestože Rorty sám sebe označoval za „ironika“, neznamená to, že by nebral vážně věci veřejné. Naopak, o politické dění se živě zajímal a často se také zapojoval do veřejné politické diskuse, zejména prostřednictvím článků do novin a časopisů: známá je například jeho ostrá kritika Bushova vojenského angažmá v Iráku.

Rortyho proklamovaná ironie spočívá v tom, že plně uznává dočasnou, neuniverzální platnost světového názoru, k němuž se přesto zcela vážně hlásí. S tím je samozřejmě dobře sluchitelné známé Rortyho přesvědčení, že budoucnost nemá předvídatelný cíl, že je otevřená a že nám nezbyvá než doufat v další rozšiřování možností rozumného společenského uspořádání.

Rorty zůstal po celý život věrný své levicové orientaci. Úloha levicového hnutí se však v jeho očích během uplynulého století výrazně proměnila. Jeho současnou situaci charakterizoval Rorty v rozhovoru pro slovenský časopis *Kritika & Kontext* těmito slovy: „Levice si už asi nikdy nebude myslet, že má jednoduchou a všeobecně použitelnou formuli na řešení problémů tohoto světa – například řešení typu ‚konec kapitalismu‘. Žádná levice v budoucnosti už nebude mít takový elán jako ta stará revoluční levice. To neznamená, že v některých zemích (například Zair, Barma) nevyvstane ještě potřeba revoluce. Chci tím jen říci, že v prvním světě, čili v průmyslově rozvinutých zemích, se levice musí spokojit s aktivitou v rámci konstituční demokracie, což znamená drobnou práci postupných změn. Tato představa sice otupuje ducha mladých idealistů, ale je to jediná alternativa, kterou máme.“<sup>332</sup>

Vyhraněný, ale nikoli militantní byl i Rortyho postoj vůči náboženství. Byl sice ateistou, respektive „antiklerikálem“ (označení, jemuž postupem času dával přednost), ale nesnažil se pomocí argumentů prokázat iracionální povahu náboženství. Spokojil se s holým konstatováním, že z politického hlediska je náboženství nebezpečné a že je lze tolerovat jediné tehdy, zůstane-li přísně soukromou záležitostí.

Výše zmíněné charakteristiky Rortyho myšlení se projevují i v knize *Filosofie a zrcadlo přírody*, v níž Rorty ukazuje, že západní filosofie počínaje Platónem kladla příliš velký důraz na epistemologii: snažila se hledat a nalézat tzv. „základy poznání“. Oproti tomuto hledání domnělých „základů“ Rorty trvá na tom, že poznání je určitou společenskou praxí, a to praxí řečového vyjadřování důvodů. Místem poznání je tedy řeč specifického typu, řeč podávající důvody; a pokud si poznání nárokují objektivitu, může tak činit proto, že je v souladu s platnými normami zdůvodňování.

<sup>332</sup> R. Rorty, Pramatizmus je politický skrz-naskrz. *Kritika & Kontext* 3, 1998, č. 3–4, s. 13.

Vedle této základní koncepce, podle níž poznávání je primárně praxí zdůvodňování, objektivita se zakládá na souladu s normami zdůvodňování a pravda je to, na čem se „relevantní subjekty“ shodnou, má ovšem Rorty také určitou představu o tom, jakým způsobem, formálně či strukturně vzato, zdůvodňování probíhá. Zdůvodňování se děje v sellarsovském „logickém prostoru důvodů“. Rorty odmítá, že bychom mohli najít důvod pro určitá tvrzení mimo tento „logický prostor“, mimo prostor diskurzu. To mimo jiné znamená, že důvodem nároku určité teze na objektivní pravdivost není kupříkladu existence věčného stavu, jemuž daná teze odpovídá, nýbrž to, že se lze oprávněně dovolávat například normy „korespondence“.

Rorty nepopírá intuitivní předpoklad, že „korespondence s realitou“ patří k našim normám zdůvodňování. Klade však důraz na to, že naše poznání principiálně nemůže korespondovat s „realitou o sobě“, a to (velmi zhruba řečeno) ze dvou důvodů: za prvé je každé poznání popisem a tím jistou strukturací „pozorovaného“, která může být jen sotva totožná se strukturou reality, za druhé, což je podstatnější, věci nemají žádnou svou „esenci“, kterou bychom se mohli a měli snažit poznat.<sup>333</sup> Každé poznání je principiálně popisem a žádný typ popisu si nemůže nárokovat, že je „jaksi privilegovaně svázán s realitou, takže je čímsi víc než jen dalším souborem popisů“ (s. 339).

Rorty by se možná zdráhal vyslovit podobně obecné, ba téměř „metafyzické“ tvrzení, avšak za jeho slovy lze vystopovat přesvědčení, že realita, respektive přirozené prostředí, v němž lidé žijí, nemá žádný inherentní smysl. Platí to přinejmenším v již uvedeném ohledu: realita není oním „logickým prostorem důvodů“, který je „prostředím“ jejího lidského poznávání (v knize *Nahodilost, ironie, solidarita* to Rorty vyjadřuje tak, že svět sám o sobě, bez popisu, není pravdivý ani nepravdivý). Platí to ovšem také v tom ohledu, že realita není prostorem přirozeného řádu, smysluplného, logického pořádku věcí a bytostí, jejichž esence by bylo lze poznávat.

<sup>333</sup> Tuto tezi nesmíme zaměňovat s tvrzením, jež je podle Rortyho příliš vyhrocené, tj. že „neexistují věci nezávislé na teorii“.

Hovoří-li Rorty o tom, že každé poznání je vázáno na jistou formu popisu světa, pak tím mimo jiné polemizuje s představou dokonalého poznání jako „takového popisu a vysvětlení, jež jsou na nás *uvaleny* stejně surově, jako když nám na nohu spadne kámen“ (s. 351–352). Poznání není takto bezprostřední, což v Rortyho očích znamená zejména to, že se nemůžeme zbavit odpovědnosti za tvorbu nebo volbu slovníku, jímž svět popisujeme: poznání je něco, „čeho dosahujeme neustálým přizpůsobováním idejí či slov“ (s. 352), a nadto nutně volíme „z konkurenčních idejí a slov, teorií a slovníků“ (tamtéž).

Nesmíme se přitom domnívat, že zmiňovaná „přizpůsobení“ probíhají primárně proto, aby naše poznání odpovídalo realitě. Jak už jsme uvedli, tyto úpravy probíhají v běžném, „normálním“ diskurzu proto, aby náš „obrázek“ reality odpovídal našim zdůvodňovacím normám – a tyto normy mohou být různé, historicky se liší. Nejenže jsou tedy „deskriptivní slovníky [...] relativní vůči historickým obdobím, tradicím a nahodilostem dějin“ (s. 340), ale tato relativita je navíc relativitou hodnot, jimiž se řídí naše zkoumání. Pokud nás tedy zajímají změny našich „deskriptivních“ slovníků, je dle Rortyho důležité přesunout „ohnisko pozornosti [...] od vztahu mezi člověkem a předmětem jeho zkoumání ke vztahu mezi alternativními standardy zdůvodňování“ (s. 364); volba mezi konkurenčními teoriemi je přitom rozhodnutím mezi různými normami, mezi hodnotami, jež chceme, nebo nechceme zastávat.

Čím se řídí naše volba mezi alternativními standardy zdůvodňování? Při rozhodování bychom patrně měli zohlednit, co poznávání ve své podstatě je, a Rorty má v tomto ohledu vcelku jasnou představu: poznání je zvládání prostředí. Nejenže má tedy poznávací vztah k realitě pragmatické a utilitární zabarvení, ale je to také vztah s mocenskými akcenty: zvládáme (přírodu) proto, abychom se ubránili, případně přecházíme do „protiútku“, tj. ovládáme (ji) a využíváme.

K surovému zvládání přírodního i lidského prostředí se ovšem uchylují surovci, nikoli lidé kultivovaní a kulturní. I v této

myšlence snad lze spatřovat jeden z důvodů, proč pragmatický Rorty v závěru své knihy formuluje řadu kritických námitek vůči „systematické filosofii“. Jedním z pozoruhodných ohledů této kritiky je Rortyho víceméně explicitní myšlenka, že i ze systematizujících filosofů se v jejich snaze nalézt „privilegovaný“ slovník, který by umožnil všechny problémy jednoznačně vyřešit, mohou stát svého druhu surovci, kteří budou prosazovat svou jedinou pravou pravdu a bránit tak kultivaci lidstva.

Ve svém úsilí o tuto kultivaci a v boji proti předsudkům, pokleskům, domýšlivostem a iluzím západní filosofie Rorty vyslovil řadu pozoruhodných námitek, jimiž se „tradiční“ filosofové samozřejmě cítili dotčeni a jimž se více či méně úspěšně bránili. Formuloval také řadu pozitivních tezí a východisek, jež bylo naopak možné kriticky zpochybňovat. Rortyho kniha *Filosofie a zrcadlo přírody* je nabitá myšlenkami a jako taková samozřejmě skýtá mnoho možností k polemice. Ať už si však o klíčových Rortyho tezích budeme myslet cokoli, nelze než obdivovat úsilí, s nímž Rorty nastavil filosofii nepřilíš vstřícné zrcadlo. Za připomenutí pak stojí také to, že ve své době byla jeho kniha průkopnickým pokusem o propojení dvou filosofických tradic, kontinentální a analytické, které k sobě dodnes jen obtížně nacházejí cestu; pokud ji ovšem vůbec hledají.

## REJSTRÍK

- Abélard, Petr 145  
abnormální a normální diskurz 20,  
302, 313, 319, 325, 326, 338,  
339, 341–343, 348, 353, 354,  
356, 357, 359–364, 374  
Adler, Mortimer 47, 55  
Akvinský, Tomáš 16, 50, 57–59,  
67, 124  
Aldrich, Virgil 11, 181  
analytická filosofie 16–19, 21, 156,  
158, 159, 162, 163, 165, 166,  
183, 299, 322, 365, 370  
Anaxagorás 49, 50  
Anscombová, G. E. M. 161  
Anselm z Canterbury 145  
Apel, Karl-Otto 322, 323, 326, 332,  
345, 355  
Aristotelés 41, 46, 47, 50–53,  
56–59, 67, 68, 70, 71, 113, 138,  
140–143, 149, 154, 155, 200,  
202, 211, 227, 234, 239, 248,  
251–255, 258, 265, 305, 306,  
315, 330, 342, 344, 368  
Armstrong, David 30, 31, 87, 102,  
115, 117  
Aronald, Antoine 64  
Augustin, svatý 50, 56–58, 289  
Austin, J. L. 57, 64, 70, 139, 163,  
203  
Ayer, A. J. 70, 91, 112, 317  
  
Bacon, Francis 48, 49, 131  
Bain, Alexander 160  
Balz, A. G. A. 62  
Barrett, Robert 256  
Beck, L. J. 68  
behaviorismus 25, 26, 95, 97,  
99–106, 115, 168, 170, 172, 180,  
187, 203, 241, 245, 349, 355  
epistemologický 100, 166–173,  
180, 184, 200–203, 287, 297,  
301, 315, 360, 367  
psychologický 200–202  
Bellarmín, Robert 202, 309–312  
Bennett, Jonathan 54, 139  
Bergmann, Gustav 169, 170  
Bergson, Henri 91, 160  
Berkeley, George 54, 64, 68, 141,  
213, 262, 276  
Bernstein, Richard 10, 119  
Binkley, Robert 256  
Black, Max 226, 287  
Blanshard, Brand 178  
Bloom, Harold 162, 366  
Boorse, Christopher 186  
Bouwisma, O. K. 101, 217  
Boyd, Richard 266, 267  
Boyle, Robert 131  
Bradley, M. C. 116, 160  
Brandt, Robert 172, 283  
Brandt, Richard 85, 86, 88, 95, 117,  
172, 283  
Braun, Lucien 130  
Brentano, Franz 26, 64, 185, 190,  
198, 199  
Broad, C. D. 17, 45  
Brucker, Jakob 131  
Brumbaugh, Robert 9  
Burt, E. A. 68  
Bush, Eric 119  
  
Campbell, Keith 50, 86, 88, 95, 117  
Carnap, Rudolf 9, 10, 17, 162, 165,  
166, 190, 195, 198, 199, 210,  
243, 245, 283, 327, 340, 344  
Carr, David 161  
Caton, Hiram 236  
Coder, David 119, 120  
Commán, James 70, 119  
Cousin, Victor 130  
Cunningham, J. V. 48  
  
danost *viz též* mýtus daného;  
fenomenální vlastnosti 19, 54,

- 105–108, 110–112, 131, 143,  
147, 154, 163, 167, 174, 178,  
208, 231, 240, 254, 259, 260
- Darwin, Charles 311
- Davidson, Donald 17, 124, 186,  
196–198, 245–251, 264, 265, 270,  
271, 278, 282–287, 290–293, 299
- Démokritos 231, 324, 335
- Dennett, Daniel 224, 240, 282
- Derrida, Jacques 342, 345, 346, 348
- Descartes, René 14, 15, 18, 27, 35,  
47, 48, 50–72, 76, 96, 98, 102,  
112, 113, 123, 124, 129–134,  
136, 137, 140, 141, 147, 150,  
153–155, 159, 179, 183, 200,  
201, 203–205, 211, 212, 236,  
239, 240, 248–250, 306, 313,  
335, 344, 346, 362, 365, 368
- Dewey, John 15–17, 19–22, 45, 57,  
91, 133, 146, 154, 157, 160, 167,  
169, 203, 212, 217, 218, 262,  
263, 293, 299, 339, 344, 345,  
354, 356, 357, 368
- Dilthey, Wilhelm 160, 199, 206
- Dodwell, P. C. 206, 222–224, 226,  
228, 230
- Donagan, Alan 104, 105
- Donnellan, Keith 271
- Dummett, Michael 161, 247–250
- epistemologie *viz též* reprezentace  
jako hledání privilegovaných  
reprezentací 155, 158, 161, 317  
jako první filosofie 129–136, 157,  
158, 162, 163, 212, 248, 332,  
360, 366  
jako touha po omezení 153–158,  
297, 351, 352
- essence 41, 44, 48, 50, 65, 66, 111,  
120, 161, 253, 254, 259, 282,  
335, 338–341, 344, 345, 347,  
349, 351, 354, 364, 373  
skleněná 44, 48–51, 57, 71, 88, 90,  
96, 103, 105, 107, 108, 112, 116,  
122, 125, 126, 316, 332, 335
- esencialismus 120, 186, 253
- existencialismus 336, 339, 340, 343,  
354, 355, 357
- extenzionalismus 195, 197
- Feigl, Herbert 42, 52
- Feldman, Fred 81
- fenomenální vlastnosti 30, 31, 35,  
36, 41, 77, 79, 80–89, 92, 98, 110
- fenomenologie 17, 76, 117, 161,  
162, 355, 357
- Feyerabend, Paul 52, 117, 250, 254,  
255, 257–259, 261, 268, 272,  
299, 311, 336, 356
- Field, Hartry 188, 283
- filosofie jazyka  
čistá 243–251, 276, 279, 283,  
290  
jako první filosofie 132, 248–250  
nečistá 243–251, 255, 272, 283,  
290
- Fine, Arthur 256, 276
- Firth, Roderick 177, 178
- Fisk, Milton 282
- Flugel, J. C. 205
- Fodor, Jerry 205, 210, 220, 221,  
226, 227, 229–240
- Føllesdal, Dagfinn 194, 195
- Foucault, Michel 303, 311, 366
- Frankena, William 351
- Frede, Michael 56
- Frege, Gottlob 17, 161, 243, 245,  
248–250, 272
- Freud, Sigmund 212, 237, 250, 355,  
361
- Gadamer, H.-G. 20, 323, 336–343
- Galilei, Galileo 68, 129, 161, 211,  
214, 234, 237, 270, 306, 309,  
311, 312, 314, 366
- Garver, Newton 346
- Gassendi, Pierre 64
- Geertz, Clifford 252
- Geisteswissenschaften* 174, 184,  
191, 192, 199, 200, 206, 209,  
322, 323, 325, 326, 330, 332,  
333, 336, 340

- Gettier, E. L. 240
- Geuss, Raymond 10, 333, 356
- Gibson, E. J. 229
- Gibson, J. J. 229, 232
- Gilson, Étienne 55, 56, 212
- Goethe, J. W. 344
- Goodman, Nelson 192, 265, 278,  
303, 370
- Gould, Josiah B. 52
- Grabes, Herbert 48
- Green, T. H. 47, 54, 64, 137, 139,  
141–143, 240
- Gregory, R. L. 224, 229
- Greneová, Marjorie 47, 325
- Grice, H. P. 168
- Hacking, Ian 63, 132, 141, 248
- Hallie, P. P. 51
- Hampshire, Stuart 56, 70, 181
- Hanson, Norwood 161, 214, 216,  
217
- Harman, Gilbert 81, 167, 189, 192,  
240, 271, 283
- Haré, Rom 161, 269
- Hartshorne, Charles 9, 48, 113, 116
- Hegel, G. W. F. 15, 54, 76, 121,  
131–133, 160–162, 183, 250,  
336, 366, 368
- Heidegger, Martin 15, 16, 17,  
19–22, 76, 154, 157, 161, 172,  
250, 336, 338, 339, 341–348,  
366, 368, 369
- Hellman, Geoffrey 124
- Helmholtz, Herrmann von 224,  
229
- Hempel, C. G. 9
- hermeneutika 297–304, 307, 311,  
322, 323, 325–327, 331, 332,  
334–343, 355, 359
- Hesseová, Mary 161
- Hiley, David 119
- Hobbes, Thomas 63, 64, 129, 131,  
133, 344, 362
- Hofstadter, Albert 205
- holismus 19, 47, 163, 164, 167, 180,  
183, 186, 187, 248, 286, 300
- Homér 50, 52
- Hoy, David 10
- Hume, David 54, 64, 76, 84, 136,  
137, 139–143, 148, 149, 155,  
229, 244, 247, 254
- Husserl, Edmund 14, 65, 160, 161,  
163, 206, 254, 346, 357, 365
- Chisholm, Roderick 26, 34, 35,  
168–170, 177, 185
- Chomsky, Noam 186, 195, 201,  
204, 236, 238–240
- „idea“ ideje 64, 139, 184–200, 215
- idealismus 28, 57, 131, 133, 144,  
150, 157, 159, 201, 244, 249,  
250, 257–268, 289, 306, 307,  
314, 321–323, 332
- intencionalita *viz též* mysl jako  
intencionální entita 30, 33–35,  
42, 44, 58, 97, 126, 168, 195,  
199, 200, 280
- Jaeger, Werner 47
- James, William 14, 19, 91, 133, 160,  
263, 268, 344, 365
- Kalke, William 227
- Kampe, Cornelius 91, 92
- Kant, Immanuel 14–18, 21, 28, 41,  
67, 69, 76, 112, 125, 130–132,  
134–137, 142–151, 155–157,  
159–161, 163, 166, 230, 239,  
241, 244, 247–249, 254, 276,  
291, 292, 304, 311, 314, 318,  
332, 342, 346, 355, 357–359,  
366, 368
- Kenny, Anthony 47, 53–55, 206
- Kepler, Johannes 131
- Kierkegaard, Søren 253, 344, 346,  
353
- Kim, Jaegwon 71, 83
- konceptuální změna 119, 250–257
- Koperník, Mikuláš 129, 310, 311
- Kripke, Saul 38, 80, 81, 83, 98, 111,  
116, 271, 273, 274, 282

- Kuhn, T. S. 16, 17, 20, 63, 161, 200, 214, 216, 217, 250, 254, 255, 259–261, 263, 272, 285, 298, 299, 302–314, 316, 318–324, 357  
 kultivace 335–364, 375  
 kultura, filosofie jako její základ 13, 14, 17, 18, 136, 158, 172, 209, 254, 299, 304, 343, 344, 367, 368
- látka myslí *viz též* mysl jako oddělená substance 25, 28, 29, 37, 38, 65–72  
 Lecky, W. E. H. 129  
 Leibniz, G. W. 33, 34, 59, 144, 145, 249  
 Lessing, Gotthold 353  
 Lévi-Strauss, Claude 236  
 Lewis, C. I. 145–147, 153, 162, 177, 245, 260  
 Locke, John 13–15, 18, 34, 35, 39, 40, 47, 52, 54, 55, 125, 132, 134–147, 149, 150, 154–156, 174, 179, 203, 205, 218, 224, 236, 240, 241, 248, 249, 309  
 Lovejoy, A. O. 45, 57  
 Lycan, William 81, 119, 120
- MacIntyre, Alasdair 325, 336  
 Machiavelli, Niccolò 131  
 Malcolm, Norman 17, 58, 203–206, 208, 219, 221, 223, 228, 230  
 Malebranche, Nicolas 68  
 Mandelbaum, Maurice 113, 130, 131  
 Marcuse, Herbert 310  
 Maritain, Jacques 113  
 Marx, Karel 236, 250, 355, 361  
 materialismus 25–27, 42, 70, 72, 81, 97, 99, 101, 102, 113–124, 355  
 Matson, Wallace 52, 53, 55, 56  
 Matthews, Gareth 56  
 Mauthner, Fritz 132  
 McCulloch, Warren S. 228  
 McDowell, John 195  
 McKeon, Richard 9  
 McRae, Robert 53, 65  
 Meehl, Paul 123
- Mill, J. S. 160, 290, 340, 360  
 Montaigne, Michel de 136  
 Moore, G. E. 65, 264, 288, 289, 290  
 morální filosofie 134, 141, 248, 265, 282, 366  
 mysl  
 jako fenomenální entita 30–32, 35–39, 60, 72  
 jako funkcionální entita 28, 33, 34, 39  
 jako imateriální entita 28, 32–35, 38, 46, 47, 51, 70, 71, 325  
 jako intencionální entita 30–35, 42, 58, 72  
 jako nepochybně poznatelná 36, 54, 59, 60, 62, 63, 66, 72, 79, 80, 82, 83, 97, 208  
 jako neprostorová entita 25–29, 34, 41, 42, 44, 57–59, 66, 67, 69  
 jako oddělená substance 13, 25, 26, 47, 57, 58, 60, 65–67, 69–71, 124, 125  
 jako osoba 41–44, 122, 126, 208  
 jako rozum 41–44, 49, 50, 57, 58, 65, 70, 124, 125, 234, 236  
 jako vědomí 41–44, 53, 56–62, 65, 72, 125, 208  
 konstruovaná podle univerzálií 37–39  
 mýtus daného 9, 97, 102, 174, 177, 184, 200
- Nagel, Thomas 35, 88, 117  
 naturalismus 42, 146, 160, 349, 355–363  
 nekorigovatelnost 36, 43, 54, 82, 90–102, 107, 111, 112, 114, 120–122, 168, 208  
 Nelson, B. J. 227  
 nesouměřitelnost 259, 285, 303–314, 323, 325, 326, 329, 332, 338, 339, 346, 347, 361, 363  
 Neurath, Otto 162

- neurčitost překladu 174, 184, 186, 187, 189, 190, 193, 198  
 neutrální analýza 115–118, 121  
 neutrální monismus 91, 92, 113, 117  
 Newton, Isaac 113, 134, 135, 231, 251, 254, 255, 305, 309, 315, 324, 344  
 Nietzsche, Friedrich 14, 160, 346, 347, 368  
 novodualismus 26, 27, 35–38  
 novokantovství 14, 132, 133, 136, 145, 157–159, 172, 211, 367  
*nús* 45, 46, 49, 51, 60, 68, 71, 141, 142, 152  
 nutná pravda 18, 134, 150–153, 166, 168, 185, 186, 199, 244
- Oakeshott, Michael 249, 300, 364  
 O'Neil, Brian 55  
 Onians, R. B. 46, 50
- Papert, Seymour 228  
 Pappas, George 119, 120  
 Passmore, John 130, 219  
 Pavel, svatý 48, 50  
 Peirce, Ch. S. 48, 219, 279, 280  
 Peursen, C. A. van 46, 50, 65  
 Piaget, Jean 236  
 Pitcher, George 30, 70, 86, 87, 104–106, 151, 172  
 Platón 39, 40, 46, 47, 49, 50, 52, 55, 56, 58, 62–64, 71, 76, 106, 151–155, 160, 172, 211, 230, 243, 288, 289, 291, 314, 317, 319, 346, 359, 363, 365, 368, 372  
 Plótinos 50, 289  
 Polanyi, Michael 214, 216, 217, 309  
 Popkin, Richard 96, 113, 137  
 pragmatismus 19, 169, 186, 250, 314, 356, 369  
 Prichard, H. A. 54, 139  
 psychologie 17, 20, 56, 98, 104, 106, 120, 121, 132, 135, 137, 147, 148, 156, 158, 159, 162, 170, 180, 186, 194, 199–201, 203–210, 212, 213, 215–218, 223, 226–230, 232–237, 240, 241, 244, 299, 315
- Putnam, Hillary 17, 34, 101, 181, 186, 231, 242, 244, 245, 247, 249, 250, 256–258, 261–266, 268, 269, 272–274, 276–281, 290–292, 320
- Quine, W. V. O. 9, 17, 19, 103, 117, 119, 145, 158, 161, 163–174, 184–195, 198–200, 203, 207–218, 224, 232, 233, 239, 245, 247, 248, 251, 253, 254, 259–261, 272, 282, 297, 299, 315, 333
- Randall, J. H. 47, 55, 56  
 Ratke, Heinrich 146  
 realismus 55, 57, 169, 195, 201, 249, 250, 267, 277–281, 292, 306, 320, 332, 356, 357, 361  
 reference 16, 81, 111, 118, 119, 184, 187–190, 201, 243, 255, 259–264, 268–278, 280, 282, 283, 286, 320  
 Reid, Thomas 53, 64, 139–142, 309  
 Reinhold, Ernst 131–133  
 relativismus 22, 160, 171, 264, 288, 292, 299, 344, 349, 350, 353  
 reprezentace  
 jazykové 17, 18, 58, 132  
 mentální 17, 74  
 privilegované 159–202, 209, 317–319, 340, 345  
 psychologické stavy jako 231–242  
 teorie 13, 15, 18, 174  
 vnitřní 52, 102, 137, 154, 155, 167, 200, 201, 209, 210, 230, 234, 236–238, 240, 241, 348
- Robinson, J. A. T. 50  
 Robinson, W. S. 178  
 Rosenberg, Jay 172, 278–280  
 Rosenthal, David 119, 120  
 Royce, Josiah 57, 59, 160



- rozhovor 181, 182, 216, 297–304,  
321, 333, 348, 349, 353, 354,  
361, 363–368
- rozlišení fakt–hodnota 302, 321,  
341, 362
- rozlišení schéma–obsah 245, 251,  
257, 278, 282, 286
- rozlišení subjektivní–objektivní 80,  
92, 314, 316–319
- Russell, Bertrand 14, 17, 91, 112,  
137, 156, 160–163, 165, 166, 244,  
245, 248, 249, 254, 274, 346, 365
- Ryle, Gilbert 17, 25, 26, 56, 70,  
97–100, 102, 103, 112, 113,  
115, 140, 161, 169, 178, 201,  
203–205, 207, 219–223,  
227–230, 309
- Santayana, George 133, 344
- Santillan, Giorgio de 309
- Sartre, J.-P. 20, 161, 325, 326, 338,  
339, 341, 343, 349, 351, 352,  
355, 361
- Savitt, Steven 119
- Searle, John 271–275
- sebeklam 21, 339, 349, 354, 358,  
359
- Sellars, Wilfrid 9, 17, 19, 33–35,  
54, 58, 92, 97, 102, 103, 109,  
123, 138–140, 152, 158, 161,  
163–180, 183, 184, 187, 191,  
195, 200, 203, 208, 209, 225,  
231, 240, 248, 251, 256, 259,  
261, 263, 271, 272, 278–280,  
283, 297, 299, 356–358, 364,  
367
- Sextus Empiricus 137, 212
- Shaffer, Jerome 66
- Shakespeare, William 48
- Scheffler, Israel 260, 307, 308
- Schneewind, J. B. 183
- Sikora, Richard 119
- skepticismus 51, 52, 55, 74, 91,  
96–99, 101, 107–114, 136, 137,  
141, 160, 203, 218, 260, 271,  
276, 277
- Skinner, B. F. 201
- Smart, J. J. C. 17, 25, 38, 113,  
115–117
- Snell, Bruno 46
- sofisté 152
- Sókratés 45, 172, 265, 290
- solipsismus 95, 108, 183
- souměřitelnost 62, 297–303,  
305, 309, 310, 312, 325–327,  
334–336, 341, 342, 345, 346,  
353, 354, 362, 366
- Spencer, Herbert 344
- Spiegelberg, Herbert 161
- Spinoza, Benedictus de 26, 41, 64,  
67, 68, 113, 130–132, 249
- společenská praxe 19, 97, 121, 164,  
171, 179, 247, 372
- Stoughová, Charlotte 51, 52
- Stout, Jeffrey 10
- Strawson, P. F. 26, 28, 67, 76, 109,  
116, 135, 145–147, 153, 168,  
172, 263, 271–275
- Stroud, Barry 287
- Suppe, Fred 256, 260
- syrové pocity 31, 42, 43, 69–71,  
75, 78, 79, 81–83, 85, 89–103,  
105–108, 115, 123, 170, 175,  
177, 178, 180, 182, 184
- systematická filosofie 20, 342–349,  
358, 360, 362, 368, 375
- Tarski, Alfred 245, 264, 271, 277,  
283, 285, 286, 290
- Taylor, Charles 325, 328–330
- Tennemann, Gottlieb 131
- Theunissen, Michael 356
- Thompson, Frank 124
- Tiedemann, Dietrich 131
- Urmson, J. O. 242
- Vaihinger, Hans 132, 133
- vědomí, předjazykové 174–184
- Vendler, Zeno 238, 239
- verifikacionismus 245, 250, 287,  
288, 292, 293

- Versényi, Laszlo 152
- vizuální metaforika 20, 35, 38, 45,  
154, 348, 352
- Wahl, Jean 55
- Wallace, John 283
- Warnock, G. J. 131
- Weber, Max 341
- Weiss, Paul 9, 48
- West, Donald J. 205
- Whitehead, Alfred North 113, 116
- Williams, Michael 10, 138, 240, 260
- Wilson, N. L. 256
- Wilsonová, Margaret 59, 60, 63
- Winch, Peter 206
- Wisdom, John 217
- Wittgenstein, Ludwig 5, 15–17,  
19–22, 26, 33–35, 39, 88, 97,  
98, 101, 103–105, 109–113, 133,  
157, 161, 163, 167, 177, 178,  
180, 181, 195, 200, 203, 210,  
217–219, 243, 250, 251, 272,  
278, 299, 304, 322, 344–346,  
348, 357, 368
- Wolff, Robert Paul 149
- Yeats, W. B. 337
- Yolton, John 54–56, 64
- Zeller, Eduard 131–133, 136, 211
- změna významu 255–258, 261

38

ro

ro

ro

ro

Rt

Ry

Sa

Sa

Sa

Sa

Se

se

Se

Se

St

St

Sc

Sc

Si

sk

edice EUROPA  
sv. 34

## Richard Rorty Filosofie a zrcadlo přírody

Z anglického originálu *Philosophy and the Mirror of Nature* vydaného nakladatelstvím Princeton University Press v roce 2009 přeložil Martin Ritter.  
Odborná redakce Jan Palkoska a Tomáš Marvan.  
Doslov napsali Martin Ritter a Tomáš Marvan.

Vydalo Nakladatelství Academia  
Středisko společných činností AV ČR, v. v. i.  
Vodičkova 40, 110 00 Praha 1

Obálku navrhl Pavel Růt  
Odpovědná redaktorka Michala Lysoňková  
Technická redaktorka Monika Chomiaková  
Vydání první, 2012  
Ediční číslo 10936  
Sazbu zhotovil Vladimír Fára  
Tisk Serifa, s. r. o., Jinonická 80, 150 00 Praha 5

ISBN 978-80-200-2070-3

Knihy Nakladatelství Academia zakoupíte také na:  
[www.academia.cz](http://www.academia.cz)  
[www.academiabooks.com](http://www.academiabooks.com)  
[www.eknihy.academia.cz](http://www.eknihy.academia.cz)