

HOLIZMUS, INTERIORIZMUS A AMBÍCIA TRANSCENDENCIE

RICHARD RORTY, Virginská univerzita, USA

I. Spor o interiorizmus. Akým spôsobom by sme sformulovali úplné kauzálne vysvetlenie, ak toto musí obsahovať výpoveď o X a ak úplne stačí vysvetliť, prečo ľudia veria, že X existuje, prečo „X“ je v jazyku? Stúpenci Koperníka si mysleli, že nepotrebnú vysvetľovať pohyb slnka, ale úplne stačí vysvetliť, prečo ľudia verili, že slnko sa pohybuje. Ich aristotelovskí kritici tvrdili, že si pletú prediktívnu užitočnosť heliocentrického systému s požiadavkou skutočného kauzálneho vysvetlenia. Dennett si myslí, že úplne stačí vysvetliť, prečo si niekto myslí, že existuje fenomenológia – prečo sa zdá, „že je rozdiel medzi tým, či si niekto myslí, že sa vám niečo zdá byť ružové, a tým, že sa vám niečo skutočne zdá byť ružové“ ([1], 364). Jeho kritici sa domnievajú, že vďaka tejto stratégii *Consciousness explained* (názov poslednej Dennettovej knihy – pozn. prekl.) vlastne iba eliminuje vedomie z našich explanačných schém.

Zdá sa byť rozumné, keď Dennett na túto námietku odpovedá, že eliminovať niečo z explanačných schém – vysvetliť, prečo nie je potrebné uvažovať o jeho existencii, ale iba o presvedčení, že existuje – je často užitočná vec. Keby sme to Koperníkovým stúpencom alebo mysliteľom, ktorí v sedemnástom storočí útočili na tradičné predstavy o bosorkách, zakázali, malo by to katastrofálne dôsledky pre naše poznávanie sveta. Podľa Dennetta veríme, že existuje fenomenológia a že sú kvaliá preto, lebo keď hovoríme o ľuďoch, používame určitý súbor metafor; podobne, ako Aristotelovi stúpenci verili, že slnko obieha okolo zeme a prenasledovatelia bosoriek verili, že existujú bosorky, lebo boli v zajatí určitých predstáv o kozme. Hovoríme o „fenomenologických dátach“, o tom, aké to je, mať niečo ružové na javisku karteziánskeho divadla. Keď ale dokážeme jazykové a iné správanie ľudí prerozprávať napríklad metaforami Dennettovho modelu *multiple drafts*, oslobodí nás to od nutnosti vysvetľovať kvaliá. Podobne, ako v súvislosti s Koperníkovou teóriou stačí uviesť historickú poznámku, prečo ľudia voľakedy hovorili o veciach, o ktorých už dnes nie je potrebné hovoriť.

Tým, ktorých Dennett nazýva „new mysterians“ („noví milovníci tajomstiev“ – pozn. prekl.), termínom ktorý prevzal od Owena Flagalana, pripadá táto stratégia smiešna. Domnievajú sa, že človek nemôže zachraňovať javy odmietnutím fenomenologických dát. Tieto dáta sú totiž vlastne javmi. V recenzii Dennettovej knihy *Consciousness explained* Thomas Nagel napísal, že „teória vedomia ktorá neberie do úvahy mentálne údaje, je ako kniha o Picassovi, v ktorej sa nespomínajú jeho obrazy“. Dennettovo tvrdenie, že „neexistujú kvality, iba súdy“, je podľa Nagela produktom jeho „uniformistickej koncepcie vedeckej objektivity“. V neuniformistickej koncepcii sa podľa Nagela musí nájsť miesto pre fenomenologické dáta uznaním „objektívnych kritérií spájajúcich hľadisko prvej a tretej osoby“ [2].

Trhová hodnota termínu „hľadisko prvej osoby“, ako ho používajú Nagel, Searle a iní, je: hľadisko, kde sa tvorí poznanie vnútorných, nevzťahových vlastností mentálnych udalostí. Nagelovi aj Searlovi je jasné, že keby akceptovali zásadu, podľa ktorej „vysvetliť nejakú vec znamená vysvetliť všetky jej vzťahové vlastnosti, všetky príčiny a všetky dôsledky“, stratia argument. Takže nevzťahové vlastnosti a ich neredukovateľnosť na vzťahové je pre nich principiálna záležitosť. Keď Nagel hovorí, že „prirodzene by sme mohli veriť, že čokoľvek, čo

fyzikálne a behaviorálne funguje, ako napríklad dospelá ľudská bytosť, má vedomie. Táto viera by ale bola záverom odvodeným z evidencie, nebola by to viera v evidenciu,“ hovorí vlastne, že vnútorný nevztáhový charakter explananda nemožno redukovať na vzťahové charakteristiky, ktoré by sme mohli považovať za evidenciu jeho prítomnosti. Medzera, ktorú Nagel vidí medzi evidenciou a záverom postaveným na evidencii, je medzerou medzi totalitou relácií vedomia k zvyšku sveta a tým, čo vedomie *vnútorne* je.

Searle to vidí podobne ako Nagel. Domnieva sa, že problematické tvrdenie „Mentálne stavy možno úplne definovať v zmysle ich kauzálnych vzťahov“ sa dá vyvrátiť poukázaním na skutočnosť, že takéto tvrdenie sa nikdy nepodarilo zdôvodniť „dôsledným vymedzením (close scrutiny) príslušných javov. Nikto nikdy nepovažoval vlastnú krutú bolesť alebo veľkú starosť za čisté stavy Turingovho stroja, ani za stavy, ktoré možno bezo zvyšku definovať v zmysle ich príčin a dôsledkov alebo tým, že ich budeme považovať iba za dôsledok istého postoja k sebe samým“ ([3], 262)¹. Holisti ako Dennett však považujú samotný predpoklad, že by sme „mohli dôsledne vymedziť javy“, za problematický. Tento výraz už totiž predpokladá ideu vnútorných, nevztáhových vlastností, ktorú Dennett problematizuje – ideu vlastností, ktoré možno jasne vymedziť a pozorovať na monitore karteziánskeho divadla ešte skôr, ako sa naučíme rozprávať. Je otázka, či to, čo Searle považuje za výsledok vymedzenia, možno najlepšie vysvetliť, ak predpokladáme že niečo také naozaj existuje. Či predstava o možnosti takéhoto vymedzenia nie je rovnako iluzórna ako predstava fenomenológie.

Na rozdiel od Searla a Nagela Dennett akceptuje Wittgensteinovu tézu, že ostenzivná definícia musí byť vždy sprevádzaná popisom scény v jazyku a že ostenziou, bez tohoto popisu (keď napríklad niekto povie „Zabudni na to, ako o tom možno hovoriť, sústreď sa len na pocit, ktorý to v tebe vyvoláva, na to, *aké to je*“), nemožno žiadnu entitu rozpoznať. Holisti ako Wittgenstein, Ryle a Dennett – ktorí sa špecializujú na nahrádzanie vnútorných charakteristík vzťahovými – považujú za svoje poslanie vysvetľovať všetko, o čom ľudia kedy rozprávali. Domnievajú sa však, že rovnako ako na vysvetlenie pohybu slnka stačí, keď vysvetlíme, prečo ľudia používali termín „pohyb slnka“, stačí pre vysvetlenie kváľii, ak vysvetlíme, prečo ľudia hovoria o vnútorných, nevztáhových črtách vedomých skúseností. Ak táto stratégia uspeje, pripisovanie vedomia iným ľuďom (alebo neľuďom) sa nebude chápať ako dedukcia na základe behaviorálnej evidencie, ale ako reformulácia tejto evidencie.

Tento protiklad medzi dedukciou na základe evidencie a reformuláciou evidencie nie je však presne to, o čo nám, holistom, ide. Takáto formulácia by totiž mohla vyvolať dojem nequínovského, neholistického protikladu medzi faktami a jazykom. Mohla by vyvolať dojem, že je rozdiel, či z jedného faktu dedukujeme iný fakt, alebo či zmeníme opis toho istého faktu. Holisti si nemôžu dovoliť takéto rozlišovanie medzi opisom a faktom. Nemôžu si dovoliť otázky typu „Je skutočné alebo možné správanie organizmu jedným faktom a jeho vedomie iným faktom, alebo v oboch prípadoch ide o ten istý fakt?“ Takéto otázky sa pokúšajú o niečo, o čo, ako nám radí Wittgenstein, sa nemáme pokúšať: dostať sa medzi jazyk a jeho objekt. Holisti si môžu dovoliť jedine otázky typu „Má sa naše najadekvátnejšie kauzálne vysvetlenie týkať vzťahu medzi X a Y, alebo vzťahu medzi X a pojmi, ktoré používame, keď hovoríme o Y?“ V našom konkrétnom prípade: „Má naše vysvetlenie zahrnúť vzťah medzi mozgom, správaním a udalosťami odohrávajúcimi sa v karteziánskom divadle, alebo iba vzťah medzi mozgom, správaním a pojmi, ktoré používame, keď hovoríme o týchto udalostiach?“

¹ Moju analógiu medzi posunom od Aristotela ku Kopernikovi a od Descarta k Dennettovi podporil aj Dennett alúziou na známu Wittgensteinovu otázku „Ako by to vyzeralo, keby slnko stálo a zem by sa pohybovala?“ ([1], 410) pri diskusii o kváľiach. Podobne sa pýtali aj J. J. C. Smart a U. T. Place: „Čo myslíte, ako by to vyzeralo, ak by to bola iba kombinácia elektrochemických dejov vo vašom mozgu?“

Nagel by mohol obhájiť svoje presvedčenie, že to, čo Dennett nazýva „heterofenomenológiu“ nestačí, ak by sa odvolal na svoju metafyzickú tézu „Zdroje filozofie sú predverbálne a často predkultúrne; jednou z najťažších úloh filozofie je vyjadriť ešte nesformované, ale intuitívne cítené problémy v jazyku a pritom ich nestratiť“ ([4], 11). Táto metafyzická téza je ukážkou neholistickej, antiwittgensteinovskej predstavy o jazyku, podľa ktorej hranice jazyka nie sú hranicami myslenia. Podľa tejto predstavy totiž, ako hovorí Nagel, „obsah niektorých myšlienok transcenduje každú formu, ktorú by mohli nadobudnúť v ľudskej myslí“ ([4], 102). Táto dichotómia medzi obsahom a formou je základom všetkých pokusov o obranu pred holizmom. Holista totiž zvíťazí v okamžiku, keď vás presvedčí, aby ste sa vzdali toho, čo Davidson nazýva „dichotómiou schémy a obsahu“ zvlášť keď vás presvedčí, že to, čo nedokážete povedať, nedokážete ani myslieť. Zvíťazí, ak dosiahne, že akceptujete Sellarsovo tvrdenie (v práci *Empiricism and the Philosophy of Mind*), že samotné javy, ktoré vedecká explanačia musí zachraňovať, sú relatívne vzhľadom k jazyku: to, čo sa vám javí, závisí od toho, ako ste o svete zvyknutí hovoriť. Psychologický nominalizmus, spoločný Sellersovi a Davidsonovi, podľa ktorého, ako napísal Sellars, „všetko vedenie je záležitosťou jazyka“, je holizmus aplikovaný na vzťah medzi jazykom a myslením. Existenciu vnútorných, nevztáho- vých vlastností možno obhájiť len vtedy, ak prijmeme tvrdenie, že je rozdiel medzi poznatkami o týchto vlastnostiach a poznatkami o tom, ako používať slová, ktorými ich opisujeme.

Už v úvodnej časti *Consciousness explained* cituje Dennett Nagelovu myšlienku, že „úsilie o úplný opis sveta v objektívnych termínoch... nevyhnutne vedie k nesprávnym redukciám alebo priam k popretiu existencie niektorých zjavne reálnych fenoménov vôbec“ ([1], 71). Ďalej píše, že Nagel by mohol vyvrátiť jeho vlastné tvrdenia, keby sa pokúsil pochopiť teóriu, o ktorej vo svojej knihe píše. Predpokladá tiež, že Nagel by mohol akceptovať heterofenomenológiu „ako neutrálny opis dát“. Sú to však mylné predpoklady. Heterofenomenológ je totiž presvedčený o svojej možnosti ukázať, že to, čo Nagel považuje za nepochybné, také v skutočnosti nie je. Nagel by odôvodnene mohol takéto tvrdenie považovať za zaujímavý spôsob formulácie problému. Z jeho hľadiska však neobstoí, lebo nie je dosť neutrálne tvrdiť, ako tvrdí Dennett: „Ak mi namietnete „Ja netvrdím“, Tvrdím, že ja to nedokážem opísať“, ja tvrdím, že je to neopísateľné“, my, heterofenomenológovia, poznamenáme, že iba vy to nedokážete teraz opísať a nakoľko vy jediný ste v situácii, v ktorej by sa to dalo spraviť, je to nateraz neopísateľné. Neskôr to snád dokážete a potom to už, prirodzene, bude niečo iné, niečo opísateľné“ ([1], 97). Nagel môže, prirodzene, namietat, že jeho nezaujímá „niečo iné, niečo opísateľné“. Jeho záujmom je zabrániť, aby sa niečo nepochybné, niečo vnútorne nepochybné nahradzovalo niečím pochybným. Presvedčať ho, že keby zvládol Dennettovu teóriu, dokázal by niečo, čo predtým nedokázal, je ako presvedčať Kanta, že keby zvládol teóriu niekoho iného (Hegela alebo snád Sellarsa), dokázal by opísať to, o čom predtým tvrdil, že je neopísateľné, vec osebe.

V stati *Aké je byť netopierom* Nagel píše: „Je veľmi nepravdepodobné, že by sme sa dostali bližšie k skutočnej povahe ľudskej skúsenosti tým že budeme ignorovať zvláštnosti nášho ľudského hľadiska a budeme sa pokúšať o opis v slovníku bytostí, ktoré si nedokážu predstaviť, aké je to byť nami“ ([5], 17). Nagel si nemyslí, že „skutočnú povahu ľudskej skúsenosti“ lepšie uchopíme jazykom, ak pripustíme, že to, o čom skutočne hovoríme, keď používame metafory karteziánskeho divadla, je niečo, o čom sa dá lepšie hovoriť bez týchto metafor. Pravdepodobne by pripustil, že tvrdenie Kopernikových stúpencov a Dennetta – „To, čo opisujete ako A, je v skutočnosti B“ – má zmysel, ak ide o veci, ktoré nie sú určované vnútornými vlastnosťami, ale nie, ak ide o veci určované vnútornými vlastnosťami. Keď sa však my, holisti, opýtame Nagela, čo znamená „vnútorný“, dostaneme sa do bludného kruhu: vnútorné sú všetky tie a len tie vlastnosti, o ktorých vieme, že ich nedokážeme vysvetliť. Sú to vlastnosti, o ktorých vieme, že ich veci majú, bez ohľadu na to, či ich dokážeme v jazyku opísať.

Toto sa môže zdať zvláštna definícia „vnútorných vlastností“, pretože je epistemologická, na rozdiel od metafyzických definícií, ako je napríklad: vnútorné vlastnosti sú „vlastnosti, ktoré veci nevyhnutne musia mať, aby boli tým, čím sú“. Je to však jediná definícia, ktorú my, holisti, môžeme akceptovať. Ak sa totiž chceme vyhnúť fatálnemu dôsledku Nagelovho esencializmu, musíme trvať na tom, že „identita“ je vždy identitou toho, o čom hovoríme. Holista môže akceptovať predstavu „vlastnosti, ktorá je nevyhnutná pre určitý opis objektu“, ale nie „vlastnosti, ktorá je nevyhnutná pre identitu objektu, bez ohľadu na to, ako tento objekt my opisujeme“. Ak neholista povie, že prvá z týchto definícií nevystihuje relevantne zmysel pojmu „vnútorný“, musí holista odpovedať, že jediný iný zmysel tohto pojmu, ktorý si dokáže predstaviť, je druhý zo spomenutých, je to stále ešte epistemologická definícia, ale predpokladá neholistovu definíciu nelingvistického vedenia.

Otázka, či metafyzika a epistemológia sú odlišné oblasti skúmania, je ďalšia vec, v ktorej sa holista a neholista nezhodnú. Je rovnako zbytočné presviedčať holistu, že si mylí metafyziku s epistemológiou, ako je pre aristotelovca zbytočné presviedčať stúpenca korpuskulárnej teórie zo sedemnásteho storočia, že si substanciálnu zmenu mylí s priestorovým pohybom. Antiholistická a antiverifikacionistická predstava, že veci majú reálnu povahu bez ohľadu na naše znalosti, predstava, na ktorú sa Nagel a Kripke odvolávajú pri svojej obrane karteziizmu, si vyžaduje ostré odlíšenie medzi metafyzikou a epistemológiou, ostré odlíšenie medzi vecami a vetami, ktoré sú o nich pravdivé. Holizmus a antiesencializmus, spoločný Wittgensteinovi, Quinovi a Sellarsovi, ruší túto dichotómiu tým, že nás učí, že jediný spôsob, ako vyčleniť objekt, je povedať o ňom čo najväčšie množstvo pravdivých viet. V nasledujúcej časti využijem dôsledok tohto tvrdenia, ktoré považujem za jadro holizmu.

Ak by sme pripustili existenciu vnútorných vlastností ako vlastností, ktorých znalosť nezávisí od použitého jazyka, nemohli by sme heterofenomenológiu považovať za neutrálnu metódu. Kompetencia heterofenomenológa povedať vám, o čom *skutočne* hovoríte, je nesúmerateľná s tvrdením, že naše znalosti o niektorých veciach – napríklad o existencii kváľí – nezávisia od spôsobu, ako o nich hovoríme. Takže Dennett sa mylí, ak si myslí, že našiel neutrálne východisko pre svoje argumenty v polemike s Nagelom. Tým, že jeden pripúšťa existenciu vzťahu medzi našimi znalosťami a jazykom, ktorým o nich hovoríme, a druhý ju odmieta, si Dennett a Nagel navzájom predpisujú, aké odpovede na svoje otázky očakávajú.

Akým spôsobom by mohol Dennett dosiahnuť, aby jeho odmietavý postoj k existencii takých vlastností, ktorých znalosť nezávisí od jazyka, mohol byť považovaný za niečo viac ako zaslepenú tvrdohlavosť, z ktorej sa s Nagelom navzájom občas upodozrievajú? Myslím, že taký spôsob neexistuje, pretože každý z nich hrá s inými kartami. Nemá totiž zmysel presviedčať Nagela, že „čím lepšie sa oboznámi s mojou teóriou, tým prijateľnejšie sa mu budú zdať moje metafyzické predpoklady“. Bolo by to, ako keby galileovský vedec presviedčal aristotelovského filozofa, že keď sa naučí viac o elegantnom vysvetlení ekliptík a paralaxii heliocentrického modelu, ochotnejšie sa vzdá svojho sveta konečných a formálnych príčin v prospech sveta atómov a prázdna. Možno sa ho vzdá, ale vôbec nie je jasné, prečo by to mal robiť, neexistujú žiadne zjavné dôvody pre takéto rozhodnutie. Nie je totiž vôbec jasné, či a kedy má človek zmeniť svoje predstavy o tom, čo možno očakávať od explanačných teórií, nakoľko paradoxná môže byť veda, ako ďaleko môžeme zájsť pri nahradzovaní explanácií X explanáciami pojmov, ktoré používame pri rozprávaní o X. Neexistujú univerzálne odpovede na otázky, ktorými som začal tento článok. Neexistujú žiadne ahistorické bezkontextové kritériá, na ktoré by sme sa mohli odvolať, ak od niekoho vyžadujeme nahradenie jednej explanačnej paradigmy inou.

Veci sa stanú ešte nejasnejšie a neutrálna pôda ešte ťažšie lokalizovateľná, ak opustíme filozofiu vedy a vystúpime na abstraktnejšiu a explicitnejšiu úroveň. Vystúpili by sme vyššie, keby sme sa prestali pýtať na najlepšie fenomenologické vysvetlenie a položili by sme si otázku, či *vôbec* existuje také niečo ako vnútorné nevztáhové vlastnosti? Či *akékoľvek* pripi-

sovanie akýchkoľvek vlastností akémukoľvek objektu nie je implicitný opis jeho vzťahov k niečomu inému? Wittgenstein a Sellars predpokladajú, že je, lebo byť si vedomý kváľii je pre nich to isté, ako vedieť o kváľiách vytvárať súdy, ako nájsť vzťahy medzi kváľiami a nekváľiami. Ale otázka, či Wittgenstein a Sellars majú pravdu, nás vrhne naspäť do starého sporu medzi holistickými a neholistickými intuíciami. Niektorým z nás je jasné, že ostenzívna definícia predpokladá množstvo vecí povedaných v jazyku. Nagel na druhej strane považuje wittgensteinovské tvrdenie, že „otázka, či niekto používa, alebo nepoužíva určitý pojem správne, má zmysel iba na pozadí novej zhody a identifikovateľnej nezhody v názoroch na súdy, v ktorých sa príslušný pojem používa“, za predzvesť katastrofy. Akceptovať toto tvrdenie by znamenalo pripustiť, že „čo je alebo čo je pravdivé“ závisí od toho, „čo dokážeme zistiť alebo si predstaviť alebo opísať ľudskou rečou“ ([4], 105-106). Uveriť takému niečomu by znamenalo vzdať sa toho, čo Nagel nazýva „ambíciou transcendencie“. Nagel sa domnieva, že ochota súčasných filozofov (ako sú Wittgenstein, Ryle, Sellars, Davidson a Dennett) vzdať sa tejto ambície je znakom duchovnej degenerácie.

II. Deskriptívne ťažiská. Aj keď je metafizika iba ďalším miestom, kde dochádza ku konfliktu intuícii, domnievam sa, že prípadu holizmu, ktorému sa s Dennettom venujeme, poslúži, ak sa ho pokúsime obhájiť aj na tomto fóre. Bola by škoda vzdať sa takého vznešeného metafizického terénu iba preto, že sa nedostavíme na súdne pojednávanie. Chcel by som preto Dennettovi odporučiť odvážny metafizický argument, ktorý by mu mohol pomôcť ukoristiť tento terén Nagelovi.

Môj návrh je, aby Dennett zvoľebnil svoju predstavu, podľa ktorej „ja“ je „naratívnym ťažiskom“ ([1], kap.11), v tom zmysle, že všetky objekty sú *deskriptívnymi* ťažiskami. Príbehy sú iba zvláštne formy opisu – formy používané autormi románov a autobiografií –, ale činnosť týchto autorov sa nevelmi odlišuje od činnosti logikov, fyzikov alebo etikov. Všetci títo ľudia spleťajú a rozpleťajú množiny opisov objektov. Jediná univerzálna pravda, ktorú vieme a ktorú potrebujeme vedieť o vzťahu medzi objektami a opismi, je, že objekt X je to, o čom je väčšina tvrdení používajúcich termín „X“ pravdivá². Rovnako, ako sa príbeh hrdinky odvíja do rozličných budúcností v závislosti od toho, či ho rozpráva spisovateľ, alebo či sa odohráva v jej vlastnom vedomí, menia sa objekty v závislosti od toho, ako sa menia naše opisy týchto objektov. Deskriptívne ťažiská menia svoju polohu v závislosti od toho, ako postupujú naše skúmania. Podobné dôvody, aké mal Sartre, keď odmietol predstavu vnútorne nemenného charakteru ľudského ja, predstavu *skutočného ja*, ja *en soi*, ktoré by sa dalo pochopiť, mali aj Wittgenstein a Sellars, keď vo svojom psychologickom nominalizme odmietli predstavu vnútorného charakteru *akéhokoľvek* objektu, ktorý by bolo možné pochopiť. Nagelova ambícia transcendencie teda nesúvisí natoľko s odhodlaním plniť si záväzky kladené našou intelektuálnou poctivosťou, ako skôr s malichernou túžbou dosiahnuť stabilitu a poriadok, s túžbou, ktorú William James oželel už v prvej kapitole svojho *Pragmatizmu*.³

Môj názor na tieto veci sa zjavne podobá názoru idealistov – zakladateľov holistickej tradície v modernej filozofii –, ktorí ako prví problematizovali rozlišovanie medzi vnútornými

² Podrobnejšie sa zaoberám niektorými implikáciami tohto tvrdenia v ([6], 96).

³ Tieto hodnotiace súdy sú, samozrejme, povrchné. Ani som nimi nič nesledoval, iba som chcel čitateľovi pripomenúť, aké je pre ktorúkoľvek stranu ľahké uchýliť sa k takýmto súdom a ako málo také súdy vypovedajú. Predsa však je užitočné poukázať na paralely medzi Dennettovou obhajobou „antisencializmu, ktorý sa uspokojí s napoly jasnými prípadmi a s nepresne vymedzenými hranicami“ ([1], 421) – antisencializmu, ktorý, ako poznamenáva Dennett, hľadá podporu v Darwinovej reinterpretácii bilogickej klasifikácie, a Jamesovu obľubu hladieť na veci neurčitým pohľadom pragmatistu, obľubou neostrých, nie celkom jasných hraníc.

a vzťahovými vlastnosťami vecí. Téza idealistov o vnútre všetkých vzťahov predpokladá, že rozmyšľame o všetkých objektoch tak, ako fyzici rozmyšľajú o ťažiskách. Podľa tohto názoru všetky objekty sú tým, čím sú, vďaka ich reláciám ku všetkému ostatnému svetu. To je dôvod, prečo idealisti hovorievali, že „realita“ je Jeden Veľký Objekt – Absolútne –, ktorý sa nemení, lebo nie je v čase a priestore, je *totum simul*.

Aby sme zachovali holizmus idealistov a zbavili sa ich metafyziky, stačí nám iba vzdať sa ambícií transcendentalizmu. Skoncovat' s predpokladom, že štvorrozmerné Všetko je „reálnejšie“ ako zrnko prachu, ružová škvrna, ťažisko Dennettových stratených ponožiek (najmenší kruh, v ktorom sa nachádzajú všetky ponožky, ktoré Dennett v živote stratil). Podarí sa nám to, ak prestaneme rozmyšľať v termínoch Zdania a Skutočnosti, ako rozmyšľali Bradley a Royce, alebo v termínoch viet, ktorých pravdivosť závisí od Nás, a viet, ktorých pravdivosť závisí od Sveta – ako rozmyšľa Dummett a jeho nasledovníci. Ak sa vzdáme takých reprezentationalistických termínov, ako je „zdanie“ a „pripisovanie pravdivosti“, budeme môcť považovať čísla, stoly, kvarky a hviezdy, Dennettove ponožky a morálne hodnoty za rovnako „objektívne“. Jediným zaujímavým rozdielom medzi nimi bude rozdiel medzi našimi (často sa meniacimi) predstavami o tom, čo je relevantné a čo je irelevantné pre pravdivosť našich presvedčení o každom odlišnom objekte. Tieto predstavy nebudú za svoju existenciu vďačiť ničomu takému, ako „vnútorná povaha skúmaného objektu“, ale iba obyčajnému procesu spleťania siete našich presvedčení a túžob; a to často spôsobom, ktorý sa nedá predvídať (ako keď začneme rozmyšľať o relevantnosti Riemannových axióm pre medzihviezdne vzdialenosti alebo o irelevantnosti teórií o pôvode ľudského druhu pre morálne hodnoty)⁴.

Idealizmus sa potopil pod ťarchou idey, že filozofická reflexia by mohla byť skratkou na ceste k transcencii, a stiahol na krátko so sebou aj holizmus. Holizmus sa opäť začal vynárať, keď sme sa postupne oslobodzovali od dichotómií analytické- syntetické a jazyk-fakt, ktorými nás zahrnuli neoempiristické, antiidealistické polemiky (napríklad Russellova a Aye-rova). Quine, White, Putnam, Wittgenstein Kuhn a iní osloboditelia nám odporúčili, aby sme sa vzdali skamenených súborov tvrdení („analytických“ tvrdení, ktorými možno uchopiť „vnútorné“ vlastnosti objektov).

Quinova predstava „siete presvedčení“, podobne ako Putnamova predstava „pojmových zhlukov“ a Wittgensteinov obraz „prekrývajúcich sa prameňov“, nám pomohla oslobodiť sa od mylienky, že niekde v našich hlavách máme sémantické pravidlá, ktoré nám umožňujú vytvárať pekné definície ako odpovede na otázky typu „Je to tá istá ponožka ako predtým, keď už je taká zodratá?“, „Hovoril Dalton o tých istých atónoch ako Demokritos?“ a pod. Idea oficiálneho zoznamu sémantických pravidiel pre používanie slov „ponožka“ alebo „atóm“ bola pokusom urobiť s významom týchto termínov niečo podobné ako s významom termínov „Sherlock Holmes“ alebo „číslo sedemnást“ – totiž, zaistiť ich stabilitu tým, že do holmesovského kánonu nepripustíme nové prvky a nepripustíme, aby fyzika ovplyvnila matematiku. To, čo Carnap nazýval „jazykom“ a Husserl „eidetickými štruktúrami“, malo hrať úlohu stabilizátora kánonu, podobnú úlohu, akú hral Conan Doyle pre Sherlocka Holmesa.

⁴ Členenie na „fyzikálne objekty“ a „nefyzikálne objekty“, ak by sme ho chápali odlišne od členenia na My a Svet, by mohlo vyzeráť aj tak, že by sme do jednej triedy zahrnuli Sherlocka Holmesa, číslo sedemnást, pravidlá šachu a zahraničnú obchodnú klauzulu americkej ústavy ako „nefyzikálne“ entity – nie preto, že to nie sú časovo-priestorové objekty, ani nie preto, lebo sú to objekty „subjektívne“ alebo „konvenčné“, ale preto, lebo neočakávame, že naše presvedčenia o týchto objektoch sa budú meniť so zmenami kultúrnej aktivity známej, ako „fyzikálna veda“. Môžeme sa v tomto očakávaní myliť, ale to je v poriadku. Holizmus a omylnosť (falibilizmus) idú ruka v ruku a objekty známe ako „fyzikálna objektovosť“ (známa tiež ako „zmysel termínu ‚fyzikálny objekt‘“) nie sú o nič menej deskriptívnymi ťažiskami ako ktorýkoľvek iný objekt.

Po odstránení týchto entít, ale zvlášť potom, čo Davidson začal likvidovať „hranice medzi znalosťou jazyka a znalosťou sveta vo všeobecnosti“ ([7], 445-46), sme sa ocitli na najlepšej ceste k likvidácii poslednej dichotómie, ktorá pomáhala udržiavať nádej, že ambície transcendentie sú uskutočniteľné, dichotómie medzi Nami a tým, s Čím Nemôžeme Byť V Kontakte.

Tvrdenie, že všetky objekty sú deskriptívne ťažiská, môže niekomu pripadať ako pozostatok zlej, metafyzickej stránky idealizmu. Môže vyvolávať dojem, akoby sa objekty menili nie tým, že sa do nich naráža, že sa premiestňujú alebo prefarbujú inými objektami, ale tým, že ich inak opisujeme. Predstava, že sa menia takto, odporuje našej intuíci o „objektoch existujúcich nezávisle od myslenia“, intuícií, ktorú sa idealisti pokúšali spochybniť. Ak sú však používané slová a presvedčenia tiež iba objektami v stálych kauzálnych interakciách s inými objektami, či už pohybujúcimi sa, alebo nehybnými, potom už nie je celkom jasné, čo by termín „nezávislosť“ mohol znamenať. Zjavne nemôže znamenať „kauzálnu nezávislosť“, ale jediný iný známy význam termínu „nezávislý od myslenia“ je „mať vnútorné vlastnosti, ktorých zmeny nezávisia od našich opisov“. Odkiaľ vnútorné vlastnosti znamenajú zriecť sa ambície realizmu, transcendentovať „ľudské hľadisko“ a uchopiť objekty spôsobom úplne nezávislým od spôsobu, ako o nich hovoríme. Tým sa však človek nestáva ani „idealistom“, ani „antirealistom“. Tým iba „vnútorné vlastnosti X“ nahrádza „vlastnosťami, ktoré sa nedajú vplieť do siete našich opisov X“ presne v tom istom zmysle, v akom Quine nahradil pojem „analytický“ pojmom „centrálny v systéme našich presvedčení“. Trvať na silnejšom význame slova „vnútorný“, zohľadňujúcim trhlínu, ktorú vidí Nagel medzi behaviorálnou evidenciou a prisudzovaním vedomia, na význame, ktorý podnecuje naše ambície transcendentovať, je to isté, ako trvať na tom že „život“ má vnútorné vlastnosti, vzhľadom ku ktorým sú všetky zmienky o DNK úplne irelevantné (viď [1], 25, kde sa hovorí o *elan vital*). Toto je postoj, ktorý nám, holistom, hovorí iba toľko, že „jedného dňa dokážeme o živote rozprávať spôsobom, ktorý si teraz nedokážeme predstaviť“, ale takéto gesto možnosti rozšírenia jazyka v budúcnosti Nagela ani Royca neuspokojuje. Oni chcú transcendentovať svoje poznanie smerom k niečomu, čo už je *tu*, nie iba smerom k budúcej kontingencii.

Mohlo by sa zdať, že nerozlišovanie medzi „mäkkými“ a „tvrdými“ spôsobmi, ako meniť veci, súvisí s nerozlišovaním medzi reálnymi a intencionálnymi objektami. Ak sme ale holistami natoľko, aby sme sa podobne ako Davidson dokázali vzdať dichotómie medzi schémou a obsahom (t. j. napríklad dichotómie medzi tým, čo objektom pridáva jazyk, a tým, čo im pridáva svet, alebo medzi výkonmi mysle pri konštitúcii objektov a výkonmi ne-myslí pri ovplyvňovaní správania konštituovaných objektov), potom rozlišovanie medzi intencionálnym a reálnym stráca pre nás zmysel. Keď raz prijme Davidsonovu myšlienku, že jedine presvedčenie nám umožňuje zdôvodniť pravdivosť presvedčenia, nemáme už žiadne problémy s tým, čo sa zvykne nazývať intencionálnymi objektami. Prestaneme ich ale označovať týmto termínom, lebo nevidíme spôsob, ako by bola dichotómia reálne-intencionálne použiteľná. Budeme ich jednoducho nazývať objektami *tot court*. Úplne analogicky môžeme odmietnuť tvrdenie idealistov, že všetky vzťahy sú vnútorné, nakoľko nemáme použitie pre dichotómiu vnútorné-vonkajšie.

Neodmietame tým nejaké užitočné, nevyhnutné rozlíšenie? Nie. Odmietame neužitočné rozlíšenia, ktoré prinášali viac problémov, ako boli samé hodné. Ambícia transcendentie v tej forme, akú nadobudla v modernej filozofii, nám ponúkla rozlíšenie medzi svetom a naším poňatím sveta, medzi obsahom a schémou, ktorú na príslušný obsah používame, medzi skutočne objektívnym a iba intersubjektívnym. Tieto rozlíšenia priniesli so sebou také nepríjemnosti, ako sú epistemologický skepticizmus, transcendentálny idealizmus, absolútny idealizmus, logický konštrukcionizmus a fenomenológia. Návyk používať tieto rozlíšenia nás zväzda k domnienke, že ak sa vzdáme vnútorných kvalít – ak prestaneme obsah považovať za niečo

odlišné od schémy – stratíme to, čo Nagel nazýva „robustný zmysel pre realitu“⁵. Keď sa však k tomu odhodláme, ak sa oslobodíme od dichotómie schéma-obsah, budeme robustnosť môcť považovať za vôľu chápať deskriptívne ťažiská ako niečo, čo sa neustále mení. Ak si kladiete otázku, kto je duchovne degenerovanejší, vaša odpoveď bude závisieť od toho, či považujete za robustnejšie hovoriť o sebe v termínoch darvinizmu, ako napríklad Dewey, Davidson a Dennett, alebo si myslíte, že je robustnejšie upriať sa na niečo, čo je na druhom brehu, na taký druh objektov, ktoré sú niečím viac než iba deskriptívnymi ťažiskami.

Vaša odpoveď na otázku, čo považujete za robustnejšie, bude do istej miery ovplyvnená a do istej miery ovplyvní vašu reakciu na spôsob, akým Dennett analyzuje Searlov príklad s čínskou izbou, na príklad Franka Johnsona s Mary, bádatelkou, ktorá skúma vnímanie farieb, a na všetky ostatné generátory intuícii, ktoré boli skonštruované, aby podporili alebo potlačili váš zmysel pre fenomenológiu, kválie a vnútorné obsahy. Vaše rozhodnutie vzdať sa alebo nevzdať sa ambícií transcencie nezávisí od toho, či nájdete v prácach Nagela a Searla alebo Dennetta a Davidsona „zmätky“ alebo „omyly“⁶. Diagnózy ilúzií a omylov sú iba spôsoby polemiky, ktoré človek používa, keď hovorí o rozlíšeníach svojich oponentov alebo o ich neschopnosti rozlišovať tak, ako to robí on. Existujú len spojité prechody medzi malými generátormi intuícii (napríklad Jacksonovou verziou príbehu o Mary a Dennettovou verziou ([1], 399)) a veľkými generátormi intuícii, veľkými metaforickými zovšeobecneniami, ako je napríklad to, ktoré som citoval z Nagela, a to, ktoré som sformuloval ako jeho protiklad. Môžeme iba dúfať, že reflexívnu rovnováhu dosiahneme, ak budeme prechádzať medzi nižším poschodím, kde ide o to, akým spôsobom opísať čínsku izbu, a vyšším poschodím, kde vytvárame navzájom súperiace seba potvrdzujúce definície takých cností, ako je robustnosť.

III. Mysel ako posledné útočisko interiorizmu⁷. Príkladom principiálneho holizmu, aplikovaného na problémy filozofie mysle, je Davidsonov antidualizmus. „Najsľubnejšou a najzaujímavejšou zmenou v súčasnej filozofii“, píše Davidson, „je, že tieto dualizmy (dualizmus schémy a obsahu, subjektívneho a objektívneho) sa problematizujú novým spôsobom. Tieto dualizmy, pokračuje, majú spoločný pôvod „v pojme mysle s jej privátnymi stavmi a objektami“ ([8], 163). V komentári k Fodorovi Davidson píše: „Je poučné vidieť, ako sa snaha o vedeckú filozofiu mení na skúmanie propozíčných stavov, ktoré možno evidovať a identifikovať nezávisle od vzťahov k ostatnému svetu, podobne, ako predtým filozofi hľadali niečo, čo je

⁵ Pozri ([4], 5), kde Nagel píše, že „súčasnú intelektuálnu klímu“ vytvárajú tí, ktorí nepovažujú objektivitu „za spôsob chápania sveta osebe“, ako aj tí, ktorí si myslia, že objektivita „nám môže poskytnúť úplný obraz sveta osebe“. Táto klíma je podľa Nagela dôsledkom „absencie robustného zmyslu pre skutočnosť a jeho závislosti od partikulárnych foriem ľudského chápania“.

⁶ Nagel aj Dennett sa občas navzájom obviňujú z „nepochopenia“, „omylov“ a „ilúzií“. V recenzii [1] Nagel napísal, že Dennett „si mylí vedomie so seba-vedomím“, a obviňuje ho, že „nechápe objektivitu“. V ([1], 455) Dennett píše, že ilúzia, že „vedomie je výnimkou (z pravidiel, podľa ktorého všetko, čo je, sa dá vysvetliť vo vzťahu k iným veciam), vyplýva z nepochopenia základnej vlastnosti úspešného vysvetlenia (vysvetlenie má byť vyjadrené v termínoch odlišných od explananda)“. Takáto forma diskusie je možno nevyhnutná, ale ak presiahne istú hranicu, prispieva k pretrvávaniu čohosi, čo J. Moultonová nazýva „kultúra protivníkov“ v analytickej filozofii. Je to kultúra, ktorej príslušníkov znervózňuje bezvýslednosť hľadania reflexívnej rovnováhy a snívajú o argumentoch, na ktoré by sa nedalo odpovedať – o argumentoch, ktoré už nemožno vyvrátiť novými rozlíšeniami.

⁷ Časti tohto paragrafu boli publikované v stati *Consciousness, intentionality and pragmatism*, ktorá vyšla v *Modelos de la Mente*. Vyd. Jose Quiros, Madrid 1990. V tomto článku píšem o spore medzi Fodorom a Dennettom a obsiahne sa tu tiež zmieňujem o mieste D. Dennetta vo vývine filozofie mysle po Rylovi.

„dané v skúsenosti“ a neobsahuje ani stopy ničoho, čo sa odohráva vonku. V oboch prípadoch ide o podobné motívy: je to myšlienka, že skutočný základ, či už poznania, alebo psychológie, vyžaduje niečo vnútorné v zmysle nevzťahového“ ([8], 170).

Predpokladajme, že by sme nadobudli presvedčenie (napríklad čítaním [1]), že ľudia nemajú ani propozičné, ani iné stavy, ktoré vyhovujú tejto požiadavke, a že všetky vlastnosti, ktoré možno ľuďom pripísať, sú vzťahové a žiadna nie je vnútorná. Aj napriek takémuto presvedčeniu, ako zdôrazňuje Davidson, budeme schopní odlišiť a špecifikovať stavy organizmu, vzhľadom ku ktorým je on sám autoritou a má k nim bezprostredný prístup. Nemali by sme však tento prístup a autoritu vysvetľovať „subjektivitou“ alebo „mentálnym“ charakterom stavov, pretože tieto termíny samotné možno vysvetliť iba odkazom na takúto autoritu alebo prístup.

V knihe *Philosophy and the mirror of nature* som vyslovil domnienku, že túto myšlienku sme mohli prijať už o pár storočia skôr, v procese asimilácie dôsledkov Galileovej mechaniky v oblasti vedeckého vysvetlenia. Keby k tomu prišlo, dávno by sme už boli oslobodení od metafory karteziánskeho divadla aj od fodorovskej predstavy „psychologicky reálnych stavov“. Naozaj by sme sa nikdy nepokúšali o vedu, ktorá sa nazýva psychológia a ktorá sama seba chápe ako niečo odlišné od ľudskej múdrosti aj od neurofyziológie. V časoch, keď zástancovia korpuskulárnej teórie zbavovali kamene, planéty a telá organizmov vnútorných vlastností, karteziánski filozofi tvrdo pracovali (sledovaní nedôverčivým pohľadom ľudí, ako boli Hobbes a Gassendi) na tvorbe „vedomia“ ako útočiska pre aristotelovské predstavy substancie, esencie a interiornosti. A mali úspech. Aj potom, keď pestré a rozmanité aristotelovské obsahy boli strhnuté do jedného veľkého víru korpuskulí – jednej veľkej substancie nazwanej „hmota“ –, ostala tu dole jedna ďalšia substancia: myseľ. Myseľ, ktorú títo filozofi vytvorili, sa stala miestom seba samej, lebo, ako píše Davidson, obsahovala „prvotný zdroj evidencie, ktorého charakter možno špecifikovať bez akéhokoľvek odkazu na to, čoho je evidenciou“ ([8], 162). Táto myseľ pozná svoj vlastný obsah a svoju vlastnú vnútornú povahu nezávisle od poznania čohokoľvek iného.

Trhovou hodnotou predstavy o mysli, ako o mieste seba samej, je jej schopnosť fungovať nezávisle od svojho prostredia – schopnosť „reprezentovať“ alebo „evidovať“ všetky druhy vecí, aj také veci, ktoré nemajú nič spoločné s jej prostredím, ako je napríklad jednorozec alebo transfinite kardinálne čísla. Ale táto schopnosť fungovať nezávisle od prostredia – schopnosť, ktorú Husserl považoval za Achilovu pätu každého naturalizmu – je podľa tých, čo (ako Davidson a Dennett) považujú intencionalitu za exteriórnu⁸, rovnako „naturalistická“ ako schopnosť odrážať svetlo alebo využívať gravitačnú silu. Lebo aj keď jednorozci neexistujú, vety, v ktorých je použité slovo „jedorozec“, áno a takéto vety nie sú o nič tajomnejšie alebo neprirodzenejšie ako zrážky atómov. Pripisovať niekomu vieru v jednorozcov znamená chápať ho vo vzťahu k výroku, podobne, ako pripisovať mu dolárovú hodnotu znamená chápať ho vo vzťahu k obchodníkovi s otrokmi alebo k banke ľudských orgánov. Prvý spôsob opisu nie je o nič „neprirodzenejší“ ako druhý. Hovoriť o viere v jednorozcov, a teda aj o jednorozcoch, je užitočné pri úvahách o tom, čo čítame v stredovekých knihách a vidíme na tapisériách, práve tak, ako je užitočné hovoriť o dolárových hodnotách pri úvahách o obchodníkoch, o výrokoch pri úvahách o jazykovom správaní cudzincov a o atómoch pri úvahách napríklad o chemických reakciách. Nehovoríme o vnútornej štruktúre alebo o ekologickej nike jednorozcov, lebo keď sa zaoberáme biológiou, necítíme potrebu o tom hovoriť. Nehovoríme o vnútornej povahe dolárovej hodnoty alebo dolára ani o vnútornej

⁸ Viď Dennettovu klasifikáciu súčasných filozofov mysle podľa toho, či intencionalitu považujú za interiórnu, alebo nie, v ([9], 287-321).

povahe výrokov alebo transfinitných kardinálnych čísiel. Hodnoty a výroky sú podobne ako čísla *očividne* iba útržky z obrovskej siete vzťahov⁹.

Pohľad na veci z tejto Davidsonovej naturalistickej perspektívy nám pomôže v úvahách o analógii medzi tým, že prisudzujeme nejaké stavy mozgu, a tým, že ich prisudzujeme mysli. Nik nepredpokladá, že *mozog* je miestom seba samého alebo že by mohol stratiť kontakt s vonkajším svetom. Lebo je irelevantné, či je mozog napojený na počítač, fotoelektrické cely alebo či je spojený so zvyškom centrálnej nervovej sústavy a nejakými protoplazmatickými zmyslovými orgánmi¹⁰. Vždy je totiž napojený na niečo vonkajšie. Keby sme ho odpojili, prestal by fungovať ako mozog. Bol by iba hromadou buniek. Analogicky, ak by centrálny procesor, vytvorený z kovu, silikónu a plastov, nebol pripojený na nejaké vstupné a výstupné zariadenie, nefungoval by ako centrálny procesor, ale iba ako hromada čipov. Ak je teda myseľ iba mozgom opisovaným inými termínmi, potom je podľa Davidsona rovnako ťažké predstaviť si myseľ bez týchto spojení, ako je ťažké predstaviť si bez nich mozog. Nahradenie neurofyziologického opisu mentalistickým môže mať jedine ten účel, že nám umožní opísať väčšie množstvo a komplikovanejších vzťahov, a nie eliminovanie všetkých vzťahov¹¹. Davidsonovo vysvetlenie, prečo myseľ nie je niečo, čo existuje iba samo v sebe, sa dá veľmi pekne spojiť s Dennettovým kvázineurologickým opisom vedomia v zmysle paralelného distribuovaného spracovania. Prácu týchto dvoch holistov, ak ich budeme považovať za tandem, môžeme chápať ako poslednú fázu útoku proti karteziizmu, ktorý začal Ryle. Ak tento útok uspeje, naši potomkovia budú považovať za nešťastie, že sedemnásť storočie nedotiahlo svoj projekt rekontextualizácie všetkého a že nepovažovalo aj myseľ iba za ďalší útržok z obrovskej siete vzťahov. Keby v sedemnástom storočí chápali Descartove *Meditácie* ako nešťastný zvyšok aristotelizmu, odpustiteľný u autora veľkých štúdií o korpuskulárnej mechanike, nemuseli by sme sa nikdy trápiť predstavou „vedomia“ a vedeckej psychológie.¹²

⁹ Analógiu medzi prisudzovaním intencionálnych stavov a prisudzovaním dolárovej hodnoty som prevzal od Dennetta (viď [16], 208).

¹⁰ Rozdiel medzi týmito dvoma alternatívami vytvára analogický problém – ako vieme, že nie sme onými mozgami v laboratórnej banke? Podľa Davidsonovho riešenia bude mať mozog, ktorý bol stále v laboratórnej banke, väčšinu presvedčení o prostredí tvorenom kačou a počítačom, ktoré ho v skutočnosti obklopuje, bez ohľadu na to, aké sú vstupy dostáva z počítača. C. McGinn kritizuje tento Davidsonov argument v článku *Radical Interpretation and Epistemology* ([10], 369-386). Dôležité je, že McGinn si myslí, že Davidsonov argument môžeme vyvrátiť, ak oživíme rozlíšenie medzi „skúsenosťou“ a „presvedčením“, ktoré sa Davidson pokúša pochovať. McGinn si myslí, že ak má „interpretácia rešpektovať premisy skepticizmu“, musí pripustiť, že „(fenomenologický) obsah skúsenosti je fixovaný vnútornými podmienkami v mozgu“ ([10], 362). Davidson naopak považuje za svoj cieľ zaoberať sa bez premis skepticizmu. „Problém vonkajšieho sveta“ a „problém iných myslí“ sú pre neho problémy, ktoré spočívajú na tradičnom, ale zlom rozlišovaní medzi „fenomenologickým obsahom skúsenosti“ a intencionálnymi stavmi, ktoré pripisujeme ľuďom na základe ich kauzálnych interakcií s prostredím.

¹¹ Obranu idey vnútorných mentálnych stavov proti Davidsonovi možno nájsť v stati Marka Johnstona *Why Having a Mind Matters?* ([11], 422). Johnston má pravdu, keď tvrdí, že Davidsonov „anomálny monizmus“ považuje „propozičné postoje za konstitutívne charakteristiky mentálneho“ ([11], 429). Zdôrazňuje, že by sme mohli pripustiť absenciu zákonitých spojení medzi mentálnymi a fyzikálnymi udalosťami, na ktorej Davidson stavia, ak by sme ukázali, že slovník propozičných postojov nebol vytvorený na elimináciu prirodzených mentálnych vlastností, ktoré sú v zákonitých vzťahoch k fyzikálnym vlastnostiam“ ([11], 425). To by sme, prirodzene, mohli. Ale potom by sme tiež mohli použiť nesúmerateľnosť medzi aristotelovským a korpuskulárnym vysvetlením, aby sme ukázali, že slovník korpuskulárneho vysvetlenia nie je vhodný na elimináciu *verae causae*.

¹² Nemyslím tým, že Wundt, Helmholtz alebo James by neboli uskutočňovali svoje experimenty, skôr si myslím, že by túto svoju činnosť opisovali (podobne, ako Freud vo svojich *Prednáškach*) ako vytváranie miest, ktoré má zaplniť neurológia budúcnosti.

IV. Dennett o realizme. Keby sme sa prestali trápiť spormi medzi realizmom a antirealizmom a akceptovali by sme metafizofický postoj, ktorý som načrtol v druhej časti, mohli by sme zavŕšiť obrat vo filozofickom myslení, ktorý predvídala Davidson ([8], 159). Žiaľ, Dennett stále berie tieto spory vážne. V poslednej časti sa sústredím na zvyšky Dennettovej náklonnosti k *ontológii* (odpustiteľnej u autora veľkej štúdie o mozgu), zvlášť na jeho rozlišovanie medzi illátami a abstraktami.

Začnem polemikou s tým, čo Dennett hovorí o mojich vlastných názoroch. Dennett o mne píše ako o niekom, kto verí, že rozdiel medzi ľudovou psychológiou a astrológiou „nie je významným rozdielom“ ([11], 50). Píše tiež o mojej nechote priznať užívateľom ľudovej psychológie, že ich nástroj im poskytuje „moc chápať a anticipovať živý svet“. Prekvapuje ma, keď sú mi pripisované takéto názory, a rovnako ma prekvapuje, ak sa Dennett domnieva, že tieto názory vyplývajú z môjho tvrdenia, že „žiadny druh ‚realizmu‘ nedokáže vysvetliť (zdanlivý?) úspech intencionálneho postoja.“ V polemike s názormi, ktoré mi pripisuje, argumentuje Dennett nasledovne: 1. Rorty musí pripustiť, že ak je ľudová psychológia nástroj, ktorý nám skutočne dáva túto moc, potom je to vďaka tomu, že dokonale reprezentuje niečo reálne, a nie iba zdanlivé. 2. No ak pripustí, že to dokáže iba vďaka dokonalej reprezentácii, potom musí tiež pripustiť, že je to v rozpore s jeho odmietavým postojom k realizmu a jeho explanačnej sile. 3. Ak teda odmieta realizmus, nemôže pripustiť, že nám ľudová psychológia dáva takú moc.

Ja však neprípúšťam, čo musím podľa bodu 1. pripustiť. Dennett si myslí, že na to nemám právo, lebo: „Aj niekto, kto transcenduje dichotómiu schéma/obsah a považuje korešpondenčnú teóriu pravdy za nepotrebnú (ako Rorty), musí akceptovať fakt, že v rámci prirodzeného ontologického postoja vysvetľujeme niekedy úspech korešpondencie: človek napríklad dokáže lepšie navigovať loď pri pobreží štátu Maine, ak používa aktualizovanú námornú mapu, ako keby použil automapu Kansasu. Prečo? Lebo námorná mapa lepšie reprezentuje nebezpečená, hĺbku vody a tvar pobrežia Maine ako automapa. Prečo potom človek lepšie naviguje v plytčinách medziľudských vzťahov, ak používa ľudovú psychológiu, ako keď používa astrológiu?“

Sila Dennettovej analógie závisí od toho, či výraz „lepšie reprezentuje“ znamená to isté, ak ide o mapu a ak ide o vzory, ktoré my, ľudoví psychológovia, rozpoznáme v ľudskom správaní, keď zaujmeme intencionálny postoj. V prvom prípade možno dokonalosť reprezentácie určiť tým, že časť po časti porovnávame jednu vec (mapu) s inou (s pobrežím štátu Maine), nájdeme procedúru, ktorá nám umožní predvídať charakteristické črty jednej z charakteristických čŕt druhej. Môj argument, že „žiadny druh ‚realizmu‘“ nedokáže vysvetliť úspechy fyziky elementárnych častíc alebo ľudovej psychológie ako nástroja umožňujúceho chápať a anticipovať svet, je práve v tom, že takéto porovnávanie považujem za neuskutočniteľné.

Otrepaný argument proti takémuto porovnávaní, argument idealistov aj pragmatikov, je takýto: nemôžeme prechádzať sem a tam medzi našimi výpoveďami o elektrónoch a elektrónmi alebo naším pripisovaním presvedčení a presvedčeniami a porovnávať ich tak, ako porovnávame časti mapy s časťami pobrežia Maine. Bolo by to podľa Wittgensteina, ako keby sme porovnávali článok v novinách s kópiou toho istého článku publikovanou niekde inde. Existujú rozličné testy, ktoré nám umožňujú porovnávať krivky na mape so zakrivením pobrežia, ale neexistujú procedúry, ktoré by nám umožnili porovnať presvedčenia, ktoré niekomu pripisujeme, s presvedčeniami, ktoré naozaj má. Toto je dôvod, prečo si myslím, že výrok „Ľudová psychológia reprezentuje dokonale“ nič nepridáva k výroku „Ľudová psychológia nám umožňuje anticipovať svet“.

Dennett neurobil nič pre to, aby svoju analógiu medzi námorníkom a ľudovým psychológom podporil nejakým relevantným príkladom, na ktorom by ukázal, ako také porovnávanie má vyzeráť. Málo tiež spravil pre to, aby ukázal, čo to znamená „nájsť vzťah medzi skutoč-

nosťou a existenciou hrubých vzorov“, čo podľa jeho slov spolu s Davidsonom robia, ale Paul Churchland a ja nie. Jediný spôsob, ako „zviazať realitu s existenciou vzorov“, ktorý si viem predstaviť, je „aplikovať *ceteris paribus* termín ‚reálny‘ na ľubovoľný vzor, ktorý nám pomôže anticipovať a chápať svet“. Aj ja by som rovnako rád použil túto stratégiu, tak ako Dennett a Davidson, ale potreboval by som odpoveď na otázku, čo myšlienka o vzoroch ako niečom reálnom prináša okrem toho, že nám pripomína ich užitočnosť pre anticipovanie sveta. Skutočné vysvetlenie by sa malo odvolávať na niečo, čoho prítomnosť alebo neprítomnosť možno testovať nezávisle od našich testov explananda – a to pseudovysvetlenia odvolávajúce sa na filozofický ‚realizmus‘ nedokážu.¹³

Rád by som tiež vedel, čo Dennett myslí termínom „závisí od“, keď píše, že „úspechy predikcií ľudskej psychológie, podobne ako úspechy akýchkoľvek iných predikcií, závisia od toho, či vo svete existuje nejaký systém alebo vzor, ktorý by sa dal pri predikcii využiť.“ Je toto ten typ výrazu „závisí od“, aký používajú v Oxforde, keď hovoria „závisí od počasia, či sa ukáže, alebo nie“? Nie, pretože tento typ závislosti závisí od toho, či dokážeme vopred určiť prediktívne užitočné pravidelnosti. Nikto nikdy nedokázal vopred určiť, ktoré z pravidielností daných koreláciou nezávisle izolovateľných objektov sú prediktívne užitočné. Dobrí quincovi, akými sme ja s Dennettom, nemôžu, prirodzene, hovoriť o „protiklade konceptuálnych a empirických vzťahov“, môžeme však hovoriť o neužitočných a užitočných vysvetleniach. Povedať, že „teória je úspešná, lebo poukazuje na niečo reálne“, sa mi zdá rovnako neužitočné, ako keď povieme, že „sa smeje, lebo podnet bol veselý“ (Dennettov príklad v [1], 32).

Očakával by som, že tie isté verifikacionistické pohnútky, ktoré viedli Dennetta k tvrdeniu: „Keby sme neboli verifikacionisti, klesli by sme pod ťarchou rozličných nezmyslov: epifenomenalizmus, zombies, spektrálna inverzia a pod.“ ([1], 246), by ho mali viesť aj k odmietnutiu protikladu medzi „reálnymi vzormi a vzormi, ktoré sú veľmi užitočné, ale iba zdanlivé“, no nestalo sa tak. Aj keď často píše, že termíny „realistický“ a „instrumentalistický“ sú príliš nejasné, aby mohli byť užitočné, predsa sa považuje za realistickejšieho, ako som ja, za menej realistického, ako je Davidson, a podobne. Nikdy sa nerozhodne, či má ostať jemne vyvážený sedieť na plote, ktorý oddeľuje nerealistov, ako som (zdanlivo) ja, a realistov, ako je (zdanlivo) Davidson, alebo či má pomôcť pri demontáži tohto plotu tým, že úplne odmieta dichotómiu „realizmus-antirealizmus“. Ostáva takpovediac sedieť na meta-plote.

Pragmatici ako ja sa domnievajú, že ak prestaneme považovať pravdivé presvedčenia za reprezentácie skutočnosti a budeme ich považovať tak ako Baine a Peirce za zvyky, ktorými sa riadi naše správanie, potom termín „reálne“ bude mať pre nás iba schvaľujúce, neinformatívne, neexplančné použitie – čosi ako potľapkanie po pleci – uznanie vzorom, na ktoré sa spoliehame. A prestaneme tiež používať výraz „iba v očiach pozorovateľa“ (ktorý, žiaľ, Dennett v *Real patterns* na s. 50 pripisuje mne). Predpokladal by som, že Dennett, ktorý je rovnako zapálený verifikacionista ako ja, bude v týchto veciach so mnou súhlasiť. Ale nesúhlasí. Naopak, na otázku „Nakoľko reálna je bolesť?“ nám odpovedá: „Rovnako reálna ako účesy, goliere, príležitosti, ľudia, ale nakoľko sú tieto veci reálne?“

Nik si nepoloží otázku „Nakoľko je to reálne?“, ak nemá v mysli predstavu o protiklade medzi vecami, ktoré sú *reálne* reálne, a vecami, ktoré (ako hovorí Royce) „nie sú až tak prekliato reálne“. Dennett má predstavu o takomto protiklade – o reichenbachovskom protiklade medzi illátami a abstraktami. Účesy, bolesti a ľudia, podobne ako ťažiská, sú si

¹³ Ďalšie argumenty na obhajobu tvrdenia, že sú to pseudovysvetlenia, pozri v ([13], 223-242; [14], 149-179).

podľa Dennetta ([1], 246) podobné tým, že všetky sú abstraktá. A odlišujú sa od elektrónov, ktoré sa tešia statusu illát. Nikde som u Dennetta nenašiel ani náznak použitia tejto abstraktnej, nekonkrétnej dichotómie, s výnimkou príležitostí, kedy potreboval odpovedať na otázku o svojich ontologických záväzkoch¹⁴. Ak však človek raz zaujme Fineov „prirodzený ontologický postoj“, ako sme ho zaujali my s Dennettom, nemal by považovať za potrebné odpovedať na podobné otázky. Človek s týmto postojom nemá „ontologické záväzky“ a nikdy nehovorí, ako to robí občas Dennett, o „nábytku, ktorým je zariadený fyzikálny svet“. Ak raz dokáže anticipovať a chápať svet, necíti už žiadne nutkanie venovať sa novej téme – ontológii – ani hľadať individuálne rozlíšenia medzi rozličnými nástrojmi (napríklad medzi ťažiskami a elektrónmi), aké hľadal predtým.

Na čo je dobré rozlišovanie medzi illátami a abstraktami?¹⁵ V článku *Real Patterns* Dennett píše, že „abstraktá možno definovať v termínoch fyzikálnych síl a iných vlastností“ ([11], 28). Rezonuje to s pasážou z Reichenbacha, citovanou v *The intentional stance* (na s. 53), kde sa píše, že „abstraktá možno redukovať na konkréta“, lebo „abstraktá sú odvodené ekvivalentnou, a nie pravdepodobnostnou dedukciou“. Na inom mieste Reichenbach píše o abstraktách ako o „kombinácii konkrét“; ako príklad uvádza „prosperitu“, termín, ktorý „referuje o totalite pozorovateľných javov ... používa sa ako observačný termín zoskupujúci všetky pozorovania do vzájomných vzťahov“ (pozri [15], 263). Oproti tomu, pokračuje Reichenbach, illáta, ktoré nemožno pozorovať, napríklad elektróny, „nie sú kombináciami konkrét, ale individuálnymi entitami, ktorých existencia je deduktívne odvodená z kontrét. Konkréta určujú pravdepodobnosť existencie illát.“

Reichenbach tu predkladá dve rozlíšenia, ktoré akoby boli koextenzívne. Prvým je rozlíšenie medzi referentami termínov, ktoré sa naučíte používať, akonáhle vám niekto povie krátku výstižnú definíciu v termínoch pozorovateľných veličín a matematických vzťahov – v termínoch ako „ťažisko písacieho stroja“ alebo ťažisko „Dennettových stratených ponožíek“ –, a termínmi ako „elektrón“, „presvedčenie“, „osoba“, „bolest“ alebo „gén“, ktoré sa naučíte používať, iba ak pridete na kĺb celým jazykovým minihráom¹⁶. Druhým je rozlíšenie medzi termínmi, ktorých referenty sú také, že „ich existenciu možno redukovať na existenciu konkrét“, a termínmi, ktorých referenty takto redukovať nemožno. Prvé rozlíšenie je pedagogické, druhé metafyzické.

Nám, postquinoovským holistom, neprináša po *Filozofických skúmaníach* druhé z týchto rozlíšení takú úľavu ako Reichenbachovi. Problém je v tom, že výraz „referent termínu, ktorého existenciu možno redukovať na existenciu pozorovateľných veličín“ je jasný, iba ak

¹⁴ Napríklad v ([16], 72), kde sa Dennett odvoláva na „abstraktá“, keď píše, prečo si nemyslí, že presvedčenie patria k nábytku, ktorým je zariadený fyzikálny svet“, a že prisudzovanie presvedčení je „pravdivé, iba ak ho oslobodíme od istých zaužívaných kritérií doslovnosti“. Myslím, že Dennett by sa cítil pritlačený k múru, keby mal vysvetliť, čo sú to za kritériá. Prial by som si, aby odrazil otázky o svojich ontologických názoroch tým, že by podobne ako ja povedal, že také názory nemá. Ak raz niekto, ako povedal Nietzsche, „aktívne zabudne“ vieru, ktorou bol odkojený, nemá už viac žiadne teologické presvedčenie; kto raz zabudne na Quinovo delenie na kanonické a iba vhodné prívlastky, nemá už žiadne ontologické záväzky.

¹⁵ Svojho času som si myslel, že Dennett odlišuje abstraktá od „nábytku, ktorým je zariadený fyzikálny svet“ preto, lebo nefungujú ako príčiny. Ale aj keď ich snáď takto niekedy rozlišoval, zdá sa, že už od toho upustil. V ([12], 43) píše, že „ak človek nájde vzor umožňujúci predikcie [umožňujúci anticipovať svet], našiel *ipso facto* kauzálnu silu“. Zdá sa, že dnes je ochotný pripísať kauzálnu silu všetkému, čo sa javí ako prediktívne užitočné vysvetlenie, vrátane presvedčení a ťažísk (ako „v prípade lietadla, ktoré sa zrútilo, lebo nával cestujúcich v bare zmenil jeho ťažisko“).

¹⁶ Pripomínam Putnamovo členenie na individuálne pojmy (single-criterion concept) a pojmové zhľuky (cluster concepts), trochu neurčité, ale postačujúce pre tento účel.

poznáme nevyhnutné a postačujúce podmienky použitia príslušných termínov. Takéto podmienky môžeme poznať iba u tých termínov, ktoré sa dajú krátko a výstižne definovať prostredníctvom pozorovateľných veličín (ako je napríklad „ťažisko Dennettových stratených ponožiek“), ak, pravda, príliš nešpekulujeme nad tým, čo možno považovať za pozorovateľnú veličinu.

V Reichenbachovej dobe sa zdalo samozrejmé, že definovateľnosť a ontologický status majú niečo spoločné. Dnes sa to nezdá. Dennett nemá právo pomáhať si Reichenbachovým rozlišovaním medzi illátami a abstraktami v metafyzickej časti svojej filozofie, ale iba v pedagogickej časti (ktorú zvykneme tiež nazývať sémantickou). Ale samotná táto časť mu nemôže pomôcť. Bolesť, ľudia a presvedčenia (v prípade účesov nie som si celkom istý) nie sú totiž entity, o ktorých sa naučíte rozprávať, keď sa dozviete ich krátke a šikovné definície. Z pedagogického hľadiska pripomínajú presvedčenia oveľa viac elektróny ako centrá stratených ponožiek.

Dennett chce zrejme povedať, že otázka, či presvedčenia sú reálne, je rovnako nezmyselná ako otázka, či je reálne ťažisko jeho stratených ponožiek. S tým súhlasím, ale mám pre to iný dôvod ako on. Mojm dôvodom je, že rozlišovať medzi otázkou, či *čokoľvek* je reálne, a otázkou, či je užitočné o tom hovoriť ako o niečom, čo je priestorovo lokalizované, deliteľné, hmatateľné, viditeľné, pozostávajúce z atómov, jedlé, a pod., nemá zmysel. Realita je vodičko, ktoré nehrá rolu v žiadnom mechanizme, ak raz prijmeme prirodzený ontologický postoj. Podobne je to s naším rozhodnutím byť alebo byť „realistom v“ niečom. A podobne je to aj s rozhodnutím, aké miesto zaujať v Dennettovom spektre alternatív (s Fodorovým industriálnym realizmom na jednom konci a „Rortyho miernejším ako miernym nerealizmom“ na druhom). Dennett by sa podľa môjho názoru mal vzdať tvrdenia, že našiel „umierený a sprostredkujúci typ realizmu“ – *juste milieu* v tomto spektre. Mal by toto spektrum pustiť z hlavy ako jednu z tých vecí, o ktorých nie je užitočné hovoriť, ako jednu z metafor, ktoré, podobne ako metafora karteziánskeho divadla, vyzerajú síce sľubne, ale prinášajú viac problémov ako úžitku¹⁷.

Prečo sa toľko zaoberám tým, ako Dennett používa a ako by mal používať slová „reálny“ a „realizmus“? Prečo nie som tak ako on spokojný s jeho metaontologickým hľadiskom na plote? Hlavne preto, lebo by som ho rád presvedčil, že podobné dôvody, aké máme na to, aby sme sa pokúsili zbaviť predstavy o mysli ako o „karteziánskom divadle“, predstavy ktorá je síce podmanivá, ale spôsobuje iba samé problémy, máme aj na to, aby sme sa pokúsili zbaviť predstavy ľudského skúmania ako „prenikania za závoj zdania“, ktorá je síce podmanivá, ale spôsobuje iba problémy. Všetky dôvody, pre ktoré sa človek rozhodne venovať celú knihu novým metaforám, pomocou ktorých možno lepšie hovoriť o vedomí, existujú aj pre napísanie celej knihy venovanej novým metaforám, pomocou ktorých možno lepšie hovoriť o cieľoch vedy; knihy, ktorá by nahradila metafory karteziánskeho „projektu čistého skúmania“, ako o ňom píše Bernard Williams. Takej knihy, ako je napríklad Deweyova *Reconstruction in philosophy*. Myslím si skrátka, že Dennettov „mestský verifikacionizmus“ je až príliš mestský. Zastavuje sa krátko pred cieľom z pohnútky, ktorá mi pripadá ako nemiestna zhovievavosť k napoly zničenému nepriateľovi.

¹⁷ Pozri úvod k mojej knihe *Objectivism, Relativism and Truth* [6], kde je detailnejšie opísaný tento pokus nasledovať Fina na jeho ceste mimo realizmu a antirealizmu. Navrhujem tam, aby sme sa vzdali predstáv ako „fakticitu“, „bivalencia“ a „determinovaná realita“ pre tie isté dôvody, aké mal Quine, keď sa vzdal takých predstáv ako „analytický“, „synonymický“, „sémantické pravidlo“. To isté by sa dalo navrhnúť, keby sme pripustili, že ten typ „determinovanej reality“, ktorým sa vyznačujú ťažiská, je vlastne všetko, čo môžeme od determinovanej reality akéhokoľvek objektu očakávať. Chcieť viac by znamenalo podľahnúť ambícii transcencie.

Ja mám rád práve ten druh metafyziky, ktorý Dennett zrejme nemá rád. To je dôvod, prečo som sa v druhej časti tohto článku pokúsil zahaliť Dennettovu kritiku „new mysticians“, akým je napríklad Nagel¹⁸, do vznešenej metafyzickej rétoriky. Rétorike milovníkov tajomstiev, akými sú Nagel, McGinn a Gabriel Marcel – antiverifikacionistov, ktorí pestujú nepochybnosť – , možno vzdorovať jedine protichodnou rétorikou na tej istej úrovni, rétorikou, ktorá pranieňuje samotnú ideu nepochybnosti. Takáto rétorika by mala urobiť niečo podobné, ako svojho času urobili pozitívisti: mala by ukázať, že verifikacionizmus je pôvabný, vzrušujúci a že je práve tým, čo dnešná doba vyžaduje. Nemali by sme byť až natoľko mestskí, aby sme tento typ rétoriky prenechali svojim oponentom.

V poslednom paragrafe práce *Consciousness explained* je načrtnutý presne ten typ rétoriky, ktorý tu odporúčam. Je to jedna z mojich najobľúbenejších pasáží. Dennett tu statočne odoláva prirodzenému nutkaniu vyhlásiť, že sa mu konečne podarilo správnym spôsobom uchopiť vedomie, správne ho reprezentovať a zmocniť sa jeho vnútorných charakteristík. Namiesto toho píše, že všetko, čo sa mu podarilo v tejto práci urobiť, je, že „nahradil jednu skupinu metafor a predstáv inou“. A pokračuje tým, že „metafory nie sú iba metafory; metafory sú nástroje myslenia“.

Prial by som si, aby pokročil o krok ďalej, aby dodal, že to je všetko, čo môžeme očakávať od skúmania, lebo skúmanie nikdy nie je „čisté“ v zmysle Wiliamsovho „projektu čistého skúmania“. Poskytuje nám vždy iba to, čo od neho očakávame. Čo očakávame od teórie vedomia? Nie odhalenie vnútornej povahy vedomia (ako napovedá metafora o spojení síl vedy a filozofie pri odkrývaní závoja domnienok), ale iba spôsob hovorenia, ktorý, ak sa dostatočne široko používa, môže zmeniť naše intuície. Prečo by sme vlastne mali chcieť meniť svoje intuície? Z bežných kuhnovských dôvodov: naše staré intuície vyvolávajú príliš mnoho sterilných sporov vedúcich k príliš mnohým rozmanitým teóriám, spájajúcim epicykly (ako napríklad „úzyk obsah“) s inými epicyklami, príliš mnoho špekulácií (ako sú napríklad špekulácie Rogera Penrosa) o potrebe zatiaľ nepredstaviteľného obratu, ktorý by nám umožnil dosiahnuť osvietenosť, príliš mnoho defetistických rečí o „hraniciach vedy“. Potrebujeme, skrátka, nejaké nové intuície, pretože staré nás už nikam nevedú.

Milovníci tajomstiev si, prirodzene, myslia, že nikam ani nemôžeme byť vedení. Bráni nám v tom (ako tvrdí Colin McGinn) „naša nevyliciteľná kognitívna slabosť“. Filozofi, ktorí sa uspokojia so zmenou metafor, aby sa oslobodili od nepohodlných intuícií, majú (ako píše Nagel) „nezdravý subjekt a radi by sa zbavili problémov s ním“ tým, že „pretvorila filozofiu na niečo, čo je menej náročné a plytšie ako naša súčasná filozofia“. Nagel považuje úsilie (ako je napríklad Dennettovo) o takú zmenu jazyka, ktorá by nás zbavila starostí so starými intuíciami, za symptóm detinskej rebélie proti „samotným pohnútkam k filozofovaniu“ ([4], 11-12).

„Pohnútky k filozofovaniu“ spája Nagel s tým, čo inde nazýva „ambíciou transcencie“. Používaním takýchto termínov preraduje Nagel vo svojej debате s Dennettom na ďalšiu metafyzickú úroveň. Myslím, že je to skutočne veľmi užitočný čin. Nagelova kniha *The View from Nowhere* je jednou z veľmi mála súčasných kníh v analytickej tradícii, ktoré artikulujú morálnu citlivosť autora. Jednou z mála kníh považujúcich práve túto citlivosť za kritérium, s ktorým sa bude skôr alebo neskôr musieť vyrovnáť každý filozofický argument. Môj zmysel pre to, čo je cenné a dôležité pre ľudskú bytosť, ma nabáda zrieknuť sa ambíciou transcencie, ktorým Nagel ostáva verný. Názor na to, ktoré intuície nás niekam dovedú a ktoré nie, závisí čiastočne od toho, kam sa chceme dostať, závisí od našej vôle zachovať si, alebo sa

¹⁸ Túto kritiku možno nájsť v *The Intentional Stance* ([16], 5-7).

vzdat' istých intuicí, zachovat' si, alebo sa vzdat' istých ambícií. Žiadne intuície a žiadne ambície nám, holistom, nemôžu poslúžiť ako Archimedov bod.

Z anglického originálu RICHARD RORTY: *Holism, Intrinsicity, and the Ambition of Transcendence* preložil Egon Gál

LITERATÚRA

- [1] DENNETT, D.: *Consciousness explained*. Little, Brown and Company 1991.
- [2] NAGEL, T.: What we have in mind, when we say we're „thinking“. In: *The Wall Street Journal*, 7. november 1991.
- [3] SEARLE, J.: *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- [4] NAGEL, T.: *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press 1986.
- [5] NAGEL, T.: *Mortal Question*. Cambridge, Cambridge University Press 1974.
- [6] RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- [7] DAVIDSON, D.: *A Nice Derangement of Epitaphs*. In: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Vyd. E. LePore. Oxford, Blackwell 1986.
- [8] DAVIDSON, D.: *The Myth of the Subjective*. In: *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Vyd. M. Krausz. Notre Dame University Press 1989.
- [9] DENNETT, D.: *Evolution, Error and Intentionality*. In: [15].
- [10] MCGINN, C.: *Radical Interpretation and Epistemology*. In: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Vyd. E. LePore, Oxford, Blackwell 1986.
- [11] JOHNSTON, M.: *Why Having a Mind Matters?* In: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Vyd. E. LePore, Oxford, Blackwell 1986.
- [12] DENNETT, D.: *Real Patterns*. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 89.
- [13] WILLIAMS, M.: *Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?* In: *Philosophical Topics*, XIV 1986.
- [14] FIN, A.: *Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachment to Science*. *Mind*, XCV 1986.
- [15] REICHENBACH, H.: *The Rise of Scientific Philosophy*. 1951.
- [16] DENNETT, D.: *The Intentional Stance*. MIT Press 1987.

DO VAŠEJ KNIŽNICE

PETŘÍČEK, M. jr.: *Úvod do současné filosofie (11 improvizovaných přednášek)*. Praha, Herrmann a synové 1992.

PEREGRIN, J.: *Úvod do analytické filosofie*. Praha, Herrmann a synové 1992.

SCHOPENHAUER, A.: *Metafyzika lásky*. Olomouc, Nakladatelství Přátel duchovních nauk 1992.

CAPRA, F.: *Tao fyziky*. Bratislava, Gardenia 1992.