

pomohol prekonať. Príbeh opätovného zrušenia týchto rozlíšení neopragmatistami pod Quinovým vedením je príbehom re-pragmatizácie – t. j. de-kantizácie a re-hegelizácie – americkej filozofie.<sup>19</sup>

Pokúsil som sa prehľadne načrtnúť Deweyho miesto v intelektuálnom svete istým vymedzením jeho vzťahu k Emersonovi, Whitmanovi, Kantovi, Hegelovi a Marxovi. Teraz by som chcel preladiť na trochu odbornejšiu strunu a predložiť interpretáciu najslávnejšej pragmatistickej doktríny – pragmatistickej teórie pravdy. Chcel by som ukázať, ako táto doktrína zapadá do všeobecnejšieho programu, a to do programu nahradenia gréckeho a kantovského dualizmu nemennej štruktúry a premenlivého obsahu rozlíšením medzi minulosťou a budúcnosťou. Pokúsim sa ukázať, ako Jamesove a Deweyho názory na pravdu istým spôsobom nahradili úlohu zdôvodňovať minulé zvyky a tradície odvolávaním sa na nemennú štruktúru inou úlohou: úlohou nahrádzať neuspokojivú súčasnosť uspokojivejšou budúcnosťou; bola to úloha nahradiť istotu nádejou. James s Deweyom sa nazdávali, že toto nahradenie povedie k amerikanizácii filozofie. Zhodovali sa totiž s Whitmanom v tom, že Amerika je krajina, ktorá očakáva naplnenie svojho „zmyslu a svojej existencie“ od budúcnosti, a jedine od budúcnosti.

Pravda má odlišovať poznanie od názoru postaveného na dobrých základoch – od zdôvodneného presvedčenia.<sup>20</sup> No ak pravda, ako povedal James, je „meno pre čokoľvek,

<sup>19</sup> Jednu verziu tohto príbehu som načrtol v knihe *Philosophy and the Mirror of Nature* (slovenský preklad *Filozofia a zrkadlo prírody*, Bratislava, Kalligram 2000), pokus Sidneyho Hooka (Deweyho obľúbeného a najtalentovanejšieho žiaka) zmieriť pragmatizmus s logickým empirizmom som analyzoval v texte *Pragmatism without Method*. In: *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.

<sup>20</sup> Pre naše účely môžeme vynechať takzvanú štvrtú podmienku poznania, navrhovanú Edmundom Gettierom: presvedčenie musí byť nielen niekým zastávané, zdôvodnené a pravdivé, ale musí sa aj predkladať vhodnými spôsobmi.

čo sa ukáže medzi našimi presvedčeniami ako dobré, navyše dobré z konkrétnych a dokázateľných dôvodov,<sup>21</sup> potom nie je jasné, v akom zmysle sa pravdivé presvedčenie líši od presvedčenia, ktoré je iba zdôvodnené. O pragmatistoch sa preto často hovorí, že zamietajú pravdu, ktorá je absolútna a večná, so zdôvodnením, ktoré je dočasné, pretože je relatívne vzhľadom na to, komu je určené.

Odpoveď pragmatistov na túto kritiku má dve základné podoby. Jedni, napríklad Peirce, James a Putnam, hovoria, že absolútny zmysel slova „pravdivý“ môžeme zachovať jeho stotožnením so „zdôvodnením v ideálnej situácii“ – v situácii, ktorú Peirce nazval „záver skúmania“. Iní, napríklad Dewey (a podľa mňa aj Davidson),<sup>22</sup> tvrdia, že o pravde veľa

<sup>21</sup> William James: *Pragmatism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1978, s. 43. (Český preklad *Pragmatismus. Nové jméno pro staré způsoby myšlení*, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003.)

<sup>22</sup> Davidson povedal, že „pravdivé“ by sa malo chápať ako očividne jasné a ako jednoduché a nedefinovatelné. Vo svojich textoch o Davidsonovi ho interpretujem ako súhlasiaceho s Deweyom v tom, že filozofi nemajú o pravde veľa čo povedať. Davidson túto interpretáciu, ako aj tvrdenie, že vo veci pravdy je „diskvotacionalista“, odmietol (*The Structure and Content of Truth*, *Journal of Philosophy*, 87, jún 1990, s. 288, 302). J. E. Malpas v knihe *Donald Davidson and the Mirror of Meaning* (Cambridge, Cambridge University Press 1992) cituje Davidsonovo odmietnutie mojej interpretácie a tvrdí, že ním prezrádzam, v čom sú moje opätovné pokusy zaradiť Davidsona do zoznamu súčasných neopragmatistov chybné (pozri Malpas, s. 357, 7 a n.) Davidson v podstate tvrdí, že o pravde možno povedať viac, ako o nej hovorí Tarski, a že pravda je explanačný pojem (ja, naopak, v texte *Pragmatism*, Davidson and Truth tvrdím, že „teória pravdy [pre daný prirodzený jazyk, napríklad pre angličtinu alebo francúzštinu] je teóriou opisovania, vysvetľovania, chápania a predpovedania základného prvku verbálneho správania“ (*Structure and Content*, s. 313). Tento fakt, pokračuje Davidson, potvrdzuje, že „pravda je pojem, ktorý má z explanačného hľadiska kľúčový význam“.

Moja odpoveď znie takto: Fakt, že empirická teória, ktorá ukazuje vzťah medzi verbálnym správaním a situáciou, resp. prostredím, ako aj jazykovým správaním zástancu tejto teórie (tak vytvára „trojuholník“ tvorený hovoriacim, počúvajúcim a prostredím, o ktorom Davidson hovorí ako o „primárnom zdroji objektivitu a komunikácie“, s. 325), je skutočne explanačná, neznamená, že aj pojem pravdy je skutočne explanačný. Aj keď túto teóriu nazývame „teóriou pravdy“, a nie „teóriou významu“ alebo jednoducho „teóriou jazy-

povedať nemožno a že filozofi by sa mali explicitne a vedome obmedziť na zdôvodnenie, na to, čo Dewey nazval „zaručená tvrditeľnosť“ (warranted assertibility).

Ja dávam prednosť tejto druhej stratégii. Napriek Putnamovmu a Habermasovmu úsiliu objasniť pojem „ideálnej epistemickej situácie“ nie je tento pojem podľa mňa o nič užitočnejší ako pojem „korešpondencie so skutočnosťou“ či ktorýkoľvek iný pojem používaný filozofmi, ktorí chcú nejakú zaujímavosť vysvetliť slovom „pravdivý“. Navyše „absolútnosť“, ktorú vraj dosiahneme odvolávaním sa na takéto pojmy, dosiahneme podľa mňa aj vtedy, keď budeme spolu s Davidsonom trvať na tom, že naše presvedčenia sa nemôžu voľne meniť bez ohľadu na mimo-ludské prostredie a že, ako tvrdí Davidson, väčšina našich presvedčení (väčšina presvedčení kohokolvek) musí byť pravdivá.<sup>23</sup> Tak totiž získame všetko, čo

kového správania určitej skupiny“, nevyplýva z toho Malpasova „klúčovosť“ pojmu pravdy. Ukazuje to len nevyhnutnosť mať takúto teóriu, aby sme mohli účinne použiť akýkoľvek sémantický pojem. Všimnime si Davidsonovu indiferentnosť vo vzťahu k otázke, či máme teóriu vytvárajúcu vety T pre jazyk L nazývať „teóriou významu“, alebo „teóriou pravdy“ (Truth and Meaning. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Oxford University Press 1984, s. 24). Otázka, čoho teóriou je teória vytvárajúca relevantné vety T, sa tu považuje za zanedbateľnú – a taká podľa mňa aj je. Davidson končí svoj článok *Structure and Content* konštatovaním: „Z konceptuálneho hľadiska podporuje interpretáciu teória pravdy“, no podľa mňa by mal skôr povedať: „Naša interpretačná schopnosť vysvetľuje naša schopnosť vytvárať trojuholníky“ – a tým by mal aj skončiť.

Tak či onak, pre moju verziu pragmatizmu a pre moje tvrdenie, že o pravde nemožno povedať toľko, ako sa filozofi tradične domnievajú, je dôležité len jedno – a v tom sa plne zhodujem s Davidsonom i Malpasom. Davidson to vyjadruje takto: „Nemali by sme tvrdiť, že pravda je korešpondencia, koherencia, zaručená tvrditeľnosť, ideálne zdôvodnená tvrditeľnosť, to, čo sa akceptuje v rozhovore tých správnych ľudí, že je to to, k čomu napokon dospeje veda, čo vo vede vysvetľuje tendenciu k jednotným teóriám alebo efektívnosť našich obyčajných presvedčení. Ak realizmus a antirealizmus závisia od niektorého z týchto názorov na pravdu, mali by sme sa od oboch dištancovať“ (*Structure and Content*, s. 309).

<sup>23</sup> Davidsonove argumenty podporujúce toto jeho tvrdenie pozri v jeho práci: A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Truth and Interpretation*:

sme si slubovali od „realizmu“, pričom sa celkom zaobídeme bez hesla „Skutočné a pravdivé je nezávislé od našich presvedčení“ – čiže od sloganu, o ktorom Davidson oprávnené tvrdí, že jeho prijatie či odmietnutie nemá nijaký zmysel.<sup>24</sup>

Davidsonovo tvrdenie, že teória pravdy pre prirodzený jazyk je iba empirickým vysvetlením kauzálnych vzťahov medzi charakterom prostredia a tvrdeniami, ktoré považujeme za pravdivé, je podľa mňa dostatočnou zárukou toho, že sme vždy a všade „v kontakte so skutočnosťou“. A táto záruka je aj dostatočnou poistkou proti „relativizmu“ a „arbitrárnosti“. Davidson nám totiž hovorí, že arbitrárni sme vždy iba natoľko, nakoľko nám to skutočnosť dovolí. Takže ak aj nič také ako „spôsob existencie sveta“, ba dokonca ani vnútorná po-

*Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell 1986. (Slovenský preklad in: Donald Davidson: *Čin, myseľ, jazyk*. Archa, Bratislava 1997.) Napriek Malpasovej kritike (tú uvádzam v predchádzajúcej poznámke) i napriek tomu, že sa nechce označovať za pragmatistu a to, preto, že pre pragmatizmus definitórsky vymedzuje pravdu ako zaručenú tvrditeľnosť, je podľa mňa prínosné považovať Davidsona za zavišiteľa projektu klasických pragmatistov. Jedno zdôvodnenie tohto môjho postoja možno nájsť v práci Roberta Brandoma Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 12, s. 75 – 94). Podľa Brandoma by sme základný vŕhľad klasických pragmatistov nemali vidieť v akomsi, ako hovorí, „fenomenalizme“ vo veci pravdy – ktorý znamená odmietnutie názoru, „že fenomén pravdy zahŕňa viac než len tieto momenty [t. j. považovať čosi za pravdivé, pristupovať k čomusi ako k pravdivému atď.]“ (s. 77). Ak poslednú časť tejto vety upravíme do podoby: „... viac než len vysvetlenia takýchto postojov, ktoré jazyku poskytuje empirická teória T,“ môžeme aj Davidsona zaradiť medzi „fenomenalistov“.

<sup>24</sup> Pozri Davidson: *Structure and Content*, s. 305. Mrzí ma, že Malpas pri opise Davidsonovho (a Heideggerovho) postoja v závere svojej knihy oživuje termín „realizmus“. Ako hovorí Malpas, nie je to realizmus vo význame, „v akom ho používali Nagel, Putnam alebo Dummett“. No podľa mňa je zbytočne zavádzajúce vymýšľať nový význam vhodný pre Davidsona a Heideggera. To, že z *in-der-Welt-sein* nemožno uniknúť, ako tvrdili obaja títo filozofi, by som radšej označil termínom „antiskepticizmus“ alebo „antikartezianizmus“. Nejde tu totiž o pozitívnu tézu, ale jednoducho o zrieknutie sa určitého obrazu, ktorý nás držal v zajatí – obrazu, ktorý som (v úvode ku knihe *Objectivity, Relativism and Truth*) nazval „reprezentacionalizmus“ a ktorý Michael Williams (o jeho diele ešte bude reč) nazýva „epistemologický realizmus“.

vaha skutočnosti neexistuje, sú tu ešte kauzálne tlaky. Tieto tlaky možno opísať v rôznej dobe rôznymi spôsobmi a s rôznymi cieľmi, no vždy sú to len tlaky.

Tvrdenie, že „pragmatisti nedokážu objasniť absolútnosť pravdy“, mieša dohromady dve požiadavky: požiadavku vysvetlenia vzťahu medzi svetom a našimi tvrdeniami, že máme pravdivé presvedčenia, a špecificky epistemologickú požiadavku či už okamžitej istoty, alebo cesty, ktorá zaručene vedie k istote, hoci aj v nekonečne vzdialenej budúcnosti. Prvú požiadavku obvykle uspokojujeme tvrdením, že pravdivosť našich presvedčení je potvrdzovaná skutočnosťou a že naše presvedčenia korešpondujú s tým, aký svet je. Davidson obe požiadavky odmieta. Zhoduje sa s Deweyom v tom, že by sme sa mali vzdať idey poznania ako úsilia o *reprezentovanie* skutočnosti. Skúmanie by sme mali chápať skôr ako využívanie skutočnosti. Vzťah medzi našimi pravdivosťnými tvrdeniami a ostatným svetom je kauzálny, nie je to vzťah reprezentácie. Tento vzťah nás vedie k istým presvedčeniam a z nich si ponechávame tie, ktoré nás spoľahlivo vedú k tomu, čo chceme. Goodman má pravdu, keď vraví, že „svet neexistuje iba jedným spôsobom“, takže neexistuje ani akýsi jediný spôsob jeho adekvátnej reprezentácie. Existuje však veľa spôsobov konania, ktoré vedú k naplneniu ľudských predstáv o šťastí. Dosiachnutie takéhoto šťastia sa ničím neodlišuje od dosiahnutia zdôvodneného presvedčenia; to druhé je špeciálnym prípadom toho prvého.

Pragmatisti si uvedomujú, že pri takomto spôsobe uvažovania o poznání a pravde istotu zrejme nedosiahneme. Podľa nich však hľadanie istoty – dokonca aj ako dlhodobý cieľ – je pokusom o únik zo sveta. Zvyčajné negatívne reakcie na ich chápanie pravdy preto vysvetľujú ako výraz rozhorčenia nad stratou čohosi, čo kedysi filozofi omylom sľubovali. Podľa Deweyho by sa hľadanie istoty malo nahradiť požiadavkou predstavivosti – filozofia by sa už nemala snažiť poskytovať

pocit istoty, a mala by radšej podporovať emersonovskú „sebadôveru“. Podporovať sebadôveru znamená v tomto zmysle podporovať ochotu odvrátiť sa od minulosti, ako aj od úsilia „klasickej európskej filozofie“ zakotviť minulosť vo večnosti. Znamená to emersonovské úsilie o sebautváranie na úrovni spoločenstva. To isté je vlastne obsiahnuté v tvrdení, že poznanie by sme mali nahradiť nádejou; znamená to, že by nás už nemalo znepokojovať, či sú naše presvedčenia dostatočne zdôvodnené – skôr by nás malo zaujímať, či naša predstavivosť stačí na to, aby sme vymysleli zaujímavé alternatívy k našim súčasným presvedčeniam. West hovorí: „Podľa Emersona nie je cieľom činnosti iba nadvláda, ale aj povzbudenie; účelom pohybu a prúdenia nie je len ovládnutie, ale aj stimulácia.“<sup>25</sup>

V kontexte pokantovskej akademickej filozofie znamená nahrádzanie poznania nádejou niečo veľmi špecifické. Znamená to vzdať sa kantovskej predstavy, že filozofi majú skúmať a opísať akúsi „povahu ľudského poznania“, „rozsah a hranice ľudského poznania“ či „našu epistemickú situáciu“. Michael Williams vo svojej najnovšej knihe *Unnatural Doubts* jasne ukazuje, čo všetko môžeme získať, keď sa tejto predstavy vzdáme. Potom totiž Descartovo tvrdenie, podľa ktorého možnosť, že len snívame, vrhá tieň na celé poznanie vonkajšieho sveta, stratí pre nás zmysel. Už totiž nebudeme uznávať akési „naše poznanie vonkajšieho sveta“ ani „prírodnú kauzálnu reťaz“ – reťaz začínajúcu sa napríklad zmyslovými vnemami a pokračujúcu úctyhodne ďalej, ako si to predstavovali empirici od Locka po Quina. Tieto dve predstavy spolu súvisia, keďže, ako hovorí Williams, „hrozba skepticizmu je nerozlučne spojená s fundacionalistickou koncepciou poznania“<sup>26</sup> a táto koncepcia je zasa nerozlučne

<sup>25</sup> West, s. 26.

<sup>26</sup> Michael Williams: *The Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford, Blackwell 1991, s. xx.

spojená s koncepciou zdôvodnenia nezávislého od kontextu. Vzdať sa idey zdôvodnenia nezávislého od kontextu znamená vzdať sa idey „poznania“ ako vhodného predmetu skúmania, t. j. idey, ktorú Descartes a Kant zdedili z Platónovho *Teaiteta*.

Ak raz povieme, podobne ako Platón v tomto svojom dialógu, že *S* vie, že *p* je pravdivé iba vtedy a len vtedy, ak *p* je pravdivé, a ak *S* verí, že *p*, a verí tomu odôvodnene, z epistemologického hľadiska k tomu nemožno dodať nič, iba že by sme boli schopní povedať niečo všeobecné a zaujímavé buď o zdôvodnení, alebo o pravde. Filozofi dúfali, že by mohli povedať niečo zaujímavé o obidvoch, keby objavili medzi nimi isté súvislosti – keby teda spojili dočasné s večným, prechodný ľudský subjekt s tým, čo tu je *vždy*, nezávisle od toho, či sú tu ľudia.<sup>27</sup> To by šlo, keby filozofia dokázala, že so zdôvodnenosťou presvedčenia rastie aj pravdepodobnosť, že je pravdivé. Ak sa jej to nepodarí, môže sa pokúsiť dokázať, že istý postup zdôvodňovania vedie k pravde pravdepodobnejšie ako iné postupy. Dewey chcel ukázať, že takýto postup existuje; Davidson a mnohí ďalší pragmatisti majú podľa mňa pravdu, keď tvrdia, že takýto postup neexistuje.

Podľa mňa v dejinách pragmatizmu existujú medzi klasickými pragmatistami a neopragmatistami dva veľké rozdiely. Prvý z nich som už spomenul: je to rozdiel medzi rozprávaním o „skúsenosti“ (James a Dewey) a rozprávaním o „jazyku“ (Quine a Davidson). Druhým je rozdiel medzi predpokladom existencie istej „vedeckej metódy“, ktorej použitie zvyšuje pravdepodobnosť, že naše presvedčenia sú pravdivé, a zamlčaným zrieknutím sa takéhoto predpokladu. Peirce sa v práci *The Fixation of Belief*, ktorá je jedným zo zakla-

<sup>27</sup> Výraz „to, čo tu je tak či tak“ použil Bernard Williams pri objasňovaní svojej „absolútnej predstavy skutočnosti“ – pragmatisti urobili všetko, čo bolo v ich silách, aby sa takejto predstavy zbavili.

dajúcich diel pragmatizmu, pokúsil opísať svoju predstavu o „metóde vedy“.<sup>28</sup> Dewey a jeho žiaci, najmä Hook, trvali na dôležitosti tejto metódy. Deweyovský pragmatizmus a logický empirizmus, ktorý ho na amerických katedrách filozofie nakrátko vystriedal, sa prekrývali práve v tejto oblasti. Keď sa však americká filozofia dostala do postpozitivistického štádia, o vedeckej metóde a o rozlišovaní medzi vedou a nevedou bolo počuť čoraz menej.

Toto rozlíšenie bolo oslabené najvplyvnejším po anglicky napísaným filozofickým dielom za posledných 50 rokov – Kuhnovou *Štruktúrou vedeckých revolúcií*, ktorá vyšla v roku 1962. Hoci Kuhn neútočí explicitne na pojem „vedeckej metódy“ (ako neskôr Feyerabend), na tento pojem sa pod vplyvom jeho knihy potichu zabudlo. Prispeli k tomu Davidsonovo tvrdenie, že pravda je jedno a to isté vo fyzike i v etike, ako aj Putnamova polemika so scientizmom, ktorému ho učil Carnap. V rámci nereprezentacionalistického obrazu, spájajúceho Davidsona s Deweyom, nemožno len tak ľahko rekonštruovať rozlíšenie medzi vedou a nevedou v zmysle odlišnej *metódy*.<sup>29</sup> Celý vývoj vo filozofii jazyka od Quina len kompli-

<sup>28</sup> Jeho opis tejto metódy v spomínanej práci z roku 1877 sa nesie vo fundacionalistickom duchu a len ťažko ho možno zosúladiť s antifundacionalizmom jeho článkov z roku 1868 *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man and Some Consequences of Four Incapacities*.

<sup>29</sup> Nejde tu o to, že by predstava „metód dosahovania pravdy“ v súčasnej analytickej filozofii celkom vyšla z módy. Práve naopak, prekvitá tu hnutie zvané „naturalizovaná epistemológia“ (Quinov termín), ktoré vystupuje proti pragmatizmu Kuhnovho prístupu k vede a pokúša sa rehabilitovať pojem „metódy“. Darí sa jej to však len preto, že berie ako samozrejmosť reprezentacionalistický opis poznania.

Ciele a predpoklady tohto hnutia sú dobre sformulované v článku Philipa Kitchera *The Naturalists Return* (*Philosophical Review*, 101, január 1992, s. 53 – 114). V jeho závere formuluje potrebu naturalizovanej epistemológie, ktorá by bola protiváhou zhubného vplyvu ľudí ako Feyerabend a ja. Kitcher píše: „Tradičný naturalizmus nachádza objektívne kritérium epistemologických princípov tak, že skúmanie chápe ako činnosť kognitívne obmedzených bytostí situovaných v skutočnom svete a usilujúcich sa o určitú reprezentá-

kuje rekonštrukciu fundacionalistických predpokladov, od ktorých sa vyžaduje, aby predstavu „metódy“ brali vážne. Na inom mieste som už upozorňoval, že z Peirceovej, Deweyho a Popperovej chvály vedy zostala len chvála určitých morálnych cností – morálnych cností otvorenej spoločnosti –, ale to nie je špecificky epistemická stratégia.<sup>30</sup>

V súčasnom pragmatizme podľa mňa dnes vďaka postpozitivistickej analytickej filozofii chápeme v porovnaní s Peirceom a Deweyom jasnejšie, že by sme sa nemali usilovať kráčať v šlapajách *Teaiteta* – nemali by sme hľadať, čo zaujímavé možno povedať o súvislosti medzi zdôvodnením a pravdou. Mali by sme súhlasiť s Williamom Jamesom práve v tom, v čom sa líši od Peircea a Deweyho: Veda i náboženstvo predstavujú úctyhodné cesty k nadobudnutiu úctyhodných presvedčení, hoci tieto presvedčenia slúžia pritom na celkom odlišné účely. Naučili sme sa, najmä od Kuhna a Davidsona, že pri zdôvodňovaní presvedčení sa nemôžeme riadiť nijakou Descartovou „prirodzenou kauzálnou reťazou“. Neexistuje činnosť zvaná „poznávanie“, ktorej podstatu by bolo možné objaviť a v ktorej sú mimoriadne zbehlí najmä prírodovedci. Existuje len proces zdôvodňovania presvedčení pred rôznymi skupinami ľudí. Ani jedno z týchto presvedčení nemá bližšie k prírode a ani jedno z nich nie je v porovnaní s iným

ciu tohto sveta. Povaha sveta, povaha týchto bytostí i povaha reprezentácie, o ktorú sa usilujú, určujú potom definitívne odpovede na otázky súvisiace s najlepším možným postupom – a tie sú aj objektívnym epistemologickým kritériom“ (s. 101). Kitcher na s. 93 odmieta kuhnovské opisy, v dôsledku ktorých dejiny vedy nie sú „pokrokom bez určeného smeru“, ale pripomínajú skôr „náhodnú prechádzku“; na s. 96 odmieta zasa spôsob, akým sa „radikálni naturalisti“ „zriekajú Baconovho a Descartovho úsilia pozdvihnúť epistemológiu na vyššiu úroveň a chápu ju ako jednu z kapitol psychológie, sociológie a dejín vedy“. Ja schvaľujem presne to, čo Kitcher odmieta. Rozbor rozdielov medzi jeho reprezentacionalizmom a mojím davidsonovským antireprezentacionalizmom by však presiahol rozsah tejto práce.

<sup>30</sup> Pozri *Science and Solidarity a Is Natural Science a Natural Kind?* v mojej knihe *Objectivity, Relativism and Truth*.

lepším reprezentantom nejakého ahistorického ideálu racionality. Idea predmetu skúmania zvaného „racionalita“ zaniká zároveň s ideou predmetu skúmania zvaného „poznanie“, a to z rovnakých dôvodov.

Keby sa bol Dewey dal presvedčiť Jamesom, aby sa vzdal scientizmu a metodolatrie, bol by mohol súhlasiť s Davidsonom, že o pravde niet čo povedať v tom zmysle, ako to chcú epistemológovia. Ak sme už spolu s Peirceom konštatovali, že presvedčenia sú pravidlá konania, nie pokusy o reprezentáciu skutočnosti, a ak spolu s Davidsonom tvrdíme, že „presvedčenia vo svojej podstate zodpovedajú skutočnosti“, <sup>31</sup> tak sa z naturalizmu môžeme poučiť v tom zmysle, že poznanie nie je prírodný druh, ktorý treba preskúmať a opísať, a nie v tom zmysle, že máme vypracovať akúsi naturalizovanú

<sup>31</sup> A *Coherence Theory of Truth and Knowledge*, s. 314. (Slovenský preklad, s. 148.) Davidson pokračuje: „Presvedčenie môžeme považovať za pravdivé na základe úvahy o tom, čo určuje jeho existenciu a obsah. Presvedčenie, podobne ako iné tzv. propozíčné postoje, nasleduje po faktoch rozmanitých druhov – behaviorálnych, neurofyzilogických, biologických a fyzikálnych.“ Práve v dôsledku tohto naturalizmu vo vzťahu k presvedčeniu (ten by James s Deweyom schválili a ja som sa ho usiloval vysvetliť v práci *Non-Reductive Physicalism*) sa presvedčenie nemôže voľne meniť nezávisle od skutočnosti (čo je možné v prípade snov). Aby sme pochopili, ako súvisí Davidsonova téza s karteziánskym skepticizmom, musíme si uvedomiť, čo všetko snívajúci vie a ako málo z tohto jeho poznania sa spochybňuje tým, že si svoje snívanie uvedomuje – napríklad všetky banality, ktoré nevyjadrujú aktuálne usporiadanie prostredia snívajúceho. Na tento fakt príznačne narážajú tí, podľa ktorých sa vďaka Descartovej Prvej meditácii skepticizmus nestal aktuálnou filozofickou témou. Barry Stroud napríklad v knihe *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, Clarendon Press 1984) hovorí, že snívajúci „by mohol byť fyzik, ktorý na rozdiel od dieťaťa vie toho o svete dosť... Vedenie a snívanie preto nie sú nezlučiteľné“ (s. 16). No potom pokračuje: „Na Descartovu argumentáciu to nemá vplyv“, lebo fyzik nemôže vedieť, čo mu „hovoria zmysly“. To iste nemôže, ale predstava, že fyzika je „založená na zmysloch“, to je presne tá predstava „prirodzenej reťaze dôvodov“, ktorú v 2. kapitole knihy *Unnatural Doubts* oprávnenne kritizuje Williams (vychádzajúc zo Sellarsa). Citovaná pasáž zo Strouda je dobrým príkladom toho, že v Prvej meditácii je všetko postavené na predstave takejto reťaze. O predstave, že človek možno sníva, to povedať nemožno.



epistemológiu. Takýto reformovaný Dewey by možno uvítal aj Davidsonov názor, že pravda nie je epistemický pojem.<sup>32</sup> Tento názor okrem iného znamená, že medzi pojmom pravdy a pojmom zdôvodnenia nikdy nenájdeme nijakú zaujímavú súvislosť.<sup>33</sup> Jediná súvislosť medzi nimi spočíva v tom, že väčšina presvedčení je zdôvodnená – práve preto, prečo je väčšina z nich pravdivá.

Človek s presvedčeniami, ktorý je (na rozdiel od dieťaťa alebo duševne chorého) právoplatným členom svojho spoločenstva, totiž vždy dokáže zdôvodniť väčšinu svojich presvedčení – a to spôsobom zodpovedajúcim požiadavkám spoločenstva. Nemáme sa však prečo domnievať, že presvedčenia, ktoré vie zdôvodniť najlepšie, budú s najväčšou pravdepodobnosťou aj pravdivé, ani že presvedčenia, ktoré zdôvodní najhoršie, budú s najväčšou pravdepodobnosťou nepravdivé. Fakt, že väčšina presvedčení je zdôvodnená, je rovnako ako fakt, že väčšina presvedčení je pravdivá, iba ďalším dôsledkom toho, že pripisovanie presvedčení má holistický charakter. A ten zas vyplýva z toho, že presvedčenia vyjadrené formou zmysluplných viet majú nevyhnutne mnohoraké spojenia s mnohými ďalšími zmysluplnými

<sup>32</sup> Pozri Davidson: *Structure and Content*, s. 298.

<sup>33</sup> Keby Dewey spolu s touto ideou prijal aj Davidsonovo tvrdenie, že „relativizmus vo vzťahu k pravde je zrejme vždy príznakom infikovanosti epistemologickým vírusom“, nepovedal by toho podľa mňa až tak veľa relativistického, za ktoré nášho ustavične útočili Lovejoy, Russell a iní. Keby bol prijal Williamsovo tvrdenie, bol by si uvedomil, že väčšinu zo svojich námietok proti nesprávosti tradičných epistemologických rozborov pravdy môže vyjadriť tak, že bude hovoriť o povahe zdôvodnenia závislého od kontextu. Na rozdiel od Davidsona, podľa ktorého nevyhnutnou podmienkou príslušnosti k pragmatizmu je infikovanosť spomínaným vírusom, podľa mňa jedinou nevyhnutnú podmienku formuluje Brandom: presvedčenie, že o pravde možno povedať len to, čo možno vypovedať na základe faktov a vysvetlení o pravidlách týkajúcich sa vlastností situácie, keď niečo považujeme za pravdivé. O týchto pravidlách pozri záverečné strany práce *Structure and Content*, kde Davidson rozoberá, akú úlohu zohrávajú normy a afekty pri pripisovaní presvedčenia, t. j. pri vytváraní teórií T.

vetami, pričom tieto spojenia môžeme z nich odvodiť a na ich základe predpovedať.<sup>34</sup> Nech by sme sa akokoľvek snažili, presvedčenie, ktoré sa nám zjavne nepodarilo votkať spolu s ďalšími našimi presvedčeniami do siete zdôvodňovania, si zachovať nedokážeme. Nech by sme akokoľvek chceli veriť nejakému nezdôvodnitelnému presvedčeniu, nedokážeme sa k tomu donútiť. Prinajlepšom môžeme odpútať svoju pozornosť od otázky, prečo máme isté presvedčenia. Keď však ide o vec spoločného záujmu, moje spoločenstvo bude spravidla trvať na tom, aby som sa touto otázkou zaoberal. Takéto odpútanie pozornosti je preto možné iba v prípade utkvelých osobných predstáv – napríklad ak som presvedčený, že moje šťastné číslo jedného dňa vyhrá jackpot.

Tvrdenie, že medzi zdôvodnením a pravdou nie je vôbec nijaká súvislosť, môže znieť čudne. Máme totiž tendenciu tvrdiť, že pravda je cieľom skúmania. Myslím si však, že my, pragmatisti, sa musíme k veci postaviť jednoznačne a konštatovať, že takéto tvrdenie buď nič nehovorí, alebo je nesprávne. Skúmanie a zdôvodňovanie majú mnoho spoločných cieľov, no ich zastrešujúcim cieľom nie je pravda. Skúmanie a zdôvodňovanie sú činnosti, ktorým sa ako používatelia jazyka nemôžeme vyhnúť; nemusí nám však pritom pomáhať cieľ zvaný „pravda“ – podobne ako nášmu tráviacemu ústrojenstvu nemusí pri jeho činnosti pomáhať cieľ zvaný zdravie. Používatelia jazyka jednoducho musia jeden pred druhým zdôvodňovať svoje presvedčenia a túžby – rovnako ako žalúdok jednoducho musí spracovávať potravu. Činnosť

<sup>34</sup> A, samozrejme, súvisia s faktom, že ak nehovoríme nejakým jazykom, nemáme mnoho presvedčení. Podľa Davidsona vtedy nemáme nijaké presvedčenia. No vzhľadom na náš cieľ stačí povedať, že psy a deti nemôžu mať väčšinu presvedčení, ktoré môžeme mať my, ak len neoddelíme presvedčenie od našej schopnosti prisúdiť ich práve nositeľovi presvedčenia (potom by napriek celému nášmu poznaniu aj psy alebo améby mohli mať názory na kozmológiu, transsubstancionalizáciu atď.).

nášho tráviaceho ústrojenstva určuje konkrétna potrava a našej zdôvodňovacej činnosti poskytujú náplň rozmanité presvedčenia a túžby, s ktorými sa stretávame u ostatných používateľov jazyka. „Vyšší“ cieľ skúmania zvaný „pravda“ by mohol existovať iba vtedy, keby existovalo akési *konečné* zdôvodnenie – zdôvodnenie pred Bohom alebo pred tribunálom rozumu (oboje je protikladom akejkoľvek ľudskej inštancie, ktorá je vždy iba konečná).

No vzhľadom na darvinistický obraz sveta takýto tribunál nemôže existovať. Musel by totiž vedieť predpovedať všetky alternatívy daného presvedčenia a musel by vedieť všetko, čo by bolo relevantné pre kritiku každej alternatívy. Musel by sa na veci dívať, ako hovorí Putnam, „pohľadom Božieho oka“, t. j. pohľadom, ktorý by obsahoval nielen každú udalosť odohrávajúcu sa vo svete, opísanú v danej sústave pojmov, ale aj tú istú udalosť opísanú všetkými možnými ostatnými spôsobmi. Inak by tu stále bola možnosť, že tento tribunál je rovnako omylný ako tribunál, ktorý súdil Galileiho, čiže ako tribunál, ktorý odsudzujeme za to, že požadoval zdôvodnenie nových presvedčení v starých pojmoch. Ak má pravdu Darwin, tak predstava takéhoto tribunálu je pre nás už nepochopiteľná – podobne, ako je pre nás nepochopiteľná predstava, že biologická evolúcia má nejaký cieľ. Biologická evolúcia vytvára neustále nové druhy a kultúrna evolúcia vytvára neustále nové publikum, no neexistujú druhy, ktoré by mala evolúcia v pláne, a neexistuje ani nijaký „cieľ skúmania“.

Svoje úvahy by som zhrnul takto: Na tvrdenie, že pragmatisti zamieňajú pravdu so zdôvodnením, odpovedám tým, že toto obvinenie obraciam proti tým, ktorí ho vyslovili. To oni majú v hlave zmätok, lebo o pravde uvažujú ako o niečom, k čomu smerujeme, k čomu máme tým bližšie, čím lepšie je naše zdôvodnenie. Naopak, podľa pragmatistov možno každému publiku zdôvodnenie veľmi detailne vysvetliť, no

o zdôvodnení vo všeobecnosti nemožno povedať nič. Preto nemožno povedať nič všeobecné ani o povahe alebo obmedzeniach ľudského poznania, ani o súvislosti medzi zdôvodnením a pravdou, a to nie preto, že pravda je nadčasová a zdôvodnenie dočasné, ale preto, lebo *jedínym zmyslom porovnávania toho, čo je pravdivé, s tým, čo je len zdôvodnené, je porovnanie možnej budúcnosti s aktuálnou súčasnosťou.*