

## 10 Koherenční teorie pravdy a poznání (1983)

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

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

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

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

epistemologií totiž můžeme být realisty ve vším všudy. Můžeme přimnout to, že klíčem k významu jsou objektivní pravdivostní podmínky, můžeme zastávat realistickou koncepci pravdy a můžeme i tvrdit, že poznání se týká objektivního světa nezávislého na našem myšlení a jazyce.

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

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

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

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

Chtěl bych však podotknout, že nemám v úmyslu prostřednictvím koherence a přesvědčení pravdu definovat. Ve srovnání s přesvědčením i koherencí je pravda pojem dokonale transparentnější a já s ní pracuji jako s primitivním pojmem, který už dále neanalyzuji. V kontextu užívání vět charakterizuje pravdu princip diskvotace, který zachytil Tarski ve svém T-schématu. Toto schéma nám také úplně stačí k tomu, abychom určili, za jakých okolností je ta která promlu-

va pravdivá. T-schéma přitom ovšem musíme relativizovat vzhledem k mluvčímu a příslušnému jazyku, takže ani ono samo nedokáže postihnout povahu pravdy zcela beze zbytku – ta totiž spočívá v tom, co je všem jazykům a mluvčím společné. T-schéma a ony notoricky známé věty, které jsou podle něho pravdivé (tedy věty typu „Věta „Tráva je zelená“ pronesená českým mluvčím je pravdivá tehdy a jen tehdy, když je tráva zelená“), jsou však důležité především proto, že nám jasně ukazují, že pravdivost promluvy závisí pouze na dvou faktorech: na tom, co slova mluvčího znamenají, a na tom, jak je to na světě uspořádáno. Žádný další „relativismus“ na scénu nevstupuje – pravda není relativní ani vzhledem k pojmovému schématu, ani vzhledem ke způsobu, jakým věci chápeme, ani vzhledem k naší perspektivě. Běžně se samozřejmě stává, že se dva lidé neshodnou na tom, zda je určitá promluva pravdivá. Přitom však nehraje roli, jakými jazyky mluví a z jakých kultur či stanovisek vycházejí – jejich nesouhlas může pramenit pouze z toho, že mají buď odlišné názory na to, jak se to má s věcmi ve světě, který oba sdílejí, anebo odlišné názory na to, co daná promluva znamená.

Myslím, že z těchto jednoduchých úvah můžeme vyvodit dva závěry. V první řadě vychází najevo, že pravda je korespondence s tím, jak se věci mají. (To se však nedá přímočaře vyjádřit tak, aby to zároveň nebylo zavádějící; abychom dospěli k přijatelné formulaci, je třeba postupovat oklikou a charakterizovat pravdu pomocí pojmu splňování.)<sup>1</sup> Koherenční teorii pravdy proto budeme moci přijmout pouze v případě, že bude v souladu s korespondenční teorií. Druhý závěr s tím prvním souvisí: každá teorie poznání, podle které dokážeme dospět k poznání pravdy, musí představovat nerelativizovaný, neinterntní typ realismu. Koherenční teorii poznání proto budeme moci přijmout pouze v případě, že bude v souladu s takovýmto druhem realismu. Nezdá se, že by realismus, o kterém tu mluvíme, spadl pod některou z Putnamových nálepek – ať už pod interní nebo metafyzický realismus.<sup>2</sup> Interní realismus relativizuje pravdu vzhledem k pojmovému schématu, což je představa, která podle mého názoru nedává smysl.<sup>3</sup> Koneckonců jedním z hlavních důvodů pro přijetí koherenční teorie je

nesmyslnost dualismu, který na jednu stranu staví pojmové schéma a na druhou klade „svět čekající na to, až se s ním toto schéma vypořádá. Můj realismus však rozhodně není ani Putnamových metafyzickým realismem; ten je totiž pro změnu charakteristický tím, že je „radikálně neepistemický“, což znamená, že podle něho mohou být i naše nejpropracovanější a nejdokonaleji zdůvodněné myšlenky a teorie nepravdivé. Souhlasím s tím, že je důležité, abychom nesměšovali pojmy pravdy a přesvědčení, ale domnívám se, že povaha jejich vzájemné nezávislosti si vyžaduje jen to, aby mohlo být nepravdivé *kterékoli* z našich přesvědčení. Koherenční teorie samozřejmě nemůže připustit, že by mohla být nepravdivá všechna přesvědčení najednou.

Můžeme si být ale skutečně jisti, že by takový případ nemohl nastat? Jistěže, můžeme celkem bez problémů předpokládat, že pravdivé je každé přesvědčení, které není v rozporu s určitou dostatečně rozsáhlou koherenční skupinou dalších přesvědčení – musíme mít ovšem nejprve dobrý důvod domnívat se, že je tato koherenční množina přesvědčení sama pravdivá anebo převážně pravdivá. Jak by nám však takový dobrý důvod mohla poskytnout pouze samotná koherence? Možná, že platnost jednotlivých přesvědčení lze opravdu odvodit jen tím, že se obrátíme k dalším přesvědčením: Pak to ale vypadá, že nám v důsledku toho nezbyvá nic jiného než uznat argumenty filosofických skeptiků – bez ohledu na to, jak pevně se budeme dál v praxi svých přesvědčení držet.

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

Koherenční teorie bývají od ostatních teorií odlišovány celkem přirozeně na základě toho, jak odpovídají na otázku, zda proces odůvodňování může v určitém bodě skončit (případně zda je nutné, aby někdy skončil). To však samo o sobě jádro koherenčních teorií neposti-

1/ Viz můj článek „True to the Facts“, který vyšel jako esej 3 v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*. Srovnej rovněž „Post scriptum“ v této knize.

2/ Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, s. 125.

3/ Viz můj článek „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, esej 13 v *Inquiries into Truth and Interpretation*.

huje – ukazuje to pouze směr, kterým se mohou argumenty ve prospěch těchto teorií ubírat. Našli bychom totiž jak zastánod určitých forem koherenční teorie, kteří se domnívají, že některá přesvědčení představují pevný základ pro ostatní přesvědčení, tak filosofy, kteří koherenční teorie odmítají, přestože mají za to, že proces odůvodňování nikdy nekončí. Koherenční teorie jsou charakterizovány jednoduše tím, že podle nich může být důvodem pro určité přesvědčení zase jen další přesvědčení. Zastánci těchto teorií považují požadavky, aby odůvodnění přesvědčení vycházelo z něčeho jiného, než jsou samotná přesvědčení, za nesmyslný. Jak říká Rorty, „odůvodnění svých přesvědčení můžeme očekávat pouze od toho, co už jako platné uznáváme; v žádném případě nemůžeme z našich přesvědčení a našeho jazyka vystoupit, abychom se pak mohli poohlédnout po jiném kritériu platnosti, než jaké představuje koherence.“<sup>4</sup> Je vidět, že v tomto ohledu jsem s Rortym zajedno. Pokud se naše názory někde rozcházejí, pak se to týká toho, zda má i v případě, kdy „nemůžeme z našich přesvědčení a našeho jazyka vystoupit, abychom se pak mohli poohlédnout po jiném kritériu platnosti, než jaké představuje koherence“, stále ještě cenu mluvit o objektivním veřejně dostupném světě, který není našim výtvozem, a zda má smysl ptát se, jak takový svět poznáváme. Podle mého je tato otázka legitimní, ale obávám se, že Rorty si to nemyslí. A jestli si to nemyslí, budu podle něho dělat velkou chybu, když se na tuto otázku pokusím odpovědět. Nicméně, má odpověď je zde.

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

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

Nejjednodušší je samozřejmě určitá přesvědčení s vjemy ztotožnit. Hume tak třeba nerozlišoval mezi vnímáním zelené skvrny a vnímáním, že skvrna je zelená. (Dost mu v tom pomohla množoznač-

nost slova „idea“.) Další filosofové si tohoto nedostatku povšimli, ale snažili se dosáhnout stejných výsledků jako Hume tím, že rozdíl mezi vnímáním a souzením minimalizovali. Pokušili se totiž zformulovat takové soudy, které by nefkaly nic víc než to, že daný vjem, počítec nebo mentální obraz existuje (ať už to znamená cokoliv). Takové teorie neodůvodňují přesvědčení na základě vjemů, ale pokoušejí se určitá přesvědčení odůvodnit tím, že o nich prohlásí, že mají naprosto stejný epistemický obsah jako vjemy, jichž se týkají. S tím jsou však spojeny dva problémy: za prvé by se z těchto základních přesvědčení, jejichž obsah podle předpokladu v ničem nepřesahuje obsah daného vjemu, nedalo odvodit nic o objektivním světě; a za druhé: žádná taková přesvědčení neexistují.

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

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

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

Pojďme zkrátka rovnou k věci a předpokládejme, že vjemy (ať už jsou nebo nejsou verbalizovány) jsou skutečně samy o sobě schopné odůvodnit určitá přesvědčení, která se netýkají jen procesu vnímání, ale svým obsahem přesahují to, co je nám ve vnímání dáno. Za urči-

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

tých okolností by tak vjem blikajícího zeleného světla odůvodňoval přesvědčení, že někde před námi bliká zelené světlo. Problém je v tom, že stále není jasné, na základě čeho by měl takový vjem zmíněné přesvědčení odůvodnit. Samozřejmě, že když má někdo vjem blikajícího zeleného světla (a jsou splněny určité podmínky), je pravděpodobné, že někde v jeho okolí bliká zelené světlo. My to říct můžeme, protože víme, že dotyčný člověk příslušný vjem má. On však na rozdíl od nás nic takového říct nemůže, protože jeho přesvědčení by podle našeho předpokladu měla být odůvodněna samotnými vjemy – bez ohledu na to, zda je o tom, že příslušné vjemy má, přesvědčen. Představme si, že by si myslel, že vjem blikajícího zeleného světla nemá. Odůvodňoval by i potom tento vjem jeho přesvědčení, že někde v jeho okolí bliká zelené světlo?

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

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

Podle Quina nám moderní věda jasně říká, že „naším jediným zdrojem informací o vnějším světě jsou nárazy molekul a paprsků světla na naše smyslová zakončení“.<sup>5</sup> Trochu mě trápí, jak mám v této formulaci rozumět výrazům „zdroj“ a „informace“. Je jisté pravda, že

události a objekty ve vnějším světě jsou příčinami našich přesvědčení, která se vnějšího světa týkají; stejně tak není pochyb o tom, že tento kauzální proces probíhá z velké části – ne-li zcela – prostřednictvím smyslových orgánů. Pojem informace se však může v tomto kontextu vztahovat nemetaforycicky jenom k výsledným přesvědčením. „Zdroj“ bychom tak měli chápat jednoduše jako „příčinu“ a „informaci“ jako „pravdivé přesvědčení“ nebo „poznatek“. Samotné odůvodnění přesvědčení způsobených našimi smysly je však stále v nedohlednu.

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

5/ W. V. Quine, „The Nature of Natural Knowledge“, s. 68. V Quinových textech je mnoho dalších pasáží, ze kterých je zřejmé, jak stále doufá, že se mu sensorické příčiny a epistemickou evidenci podaří ztožnit. Ve *Word and Object* píše na straně 22, že „jednotlivá podráždění smyslových zakončení ... jsou našim jediným vodítkem v externím světě“. V knize *Ontological Relativity* je možné nalézt na straně 75 tuto formulaci: „Veškerou evidenci, o kterou se při vytváření vlastního obrazu světa musíme nakonec všichni opírat, představuje stimulace našich sensorických receptorů.“ Na stejné straně stojí: „Dva hlavní principy empirismu zkrátka nelze zpochybnit ... Podle prvního z nich je smyslová evidence jedinou skutečnou

evidenci, kterou má věda k dispozici. Podle druhého ... si můžeme význam slova osvojit výhradně na základě smyslové evidence.“ Na stranách 37–38 knihy *The Roots of Reference* Quine říká, že „jednotlivá pozorování“ hrají klíčovou roli „jak v rámci potvrzování teorie, tak v rámci učení se jazyku“, a pokračuje: „jaká pozorování známe? Zraková, sluchová, hmatová, čichová. Pozorování jsou tedy evidentně smyslová, a proto subjektivní ... Měli bychom snad tvrdit, že pozorování není vnímání ...? Ne ...“ Quine udá potom nemluví přímo o samotných pozorováních, ale zabývá se raději pozorovacími větami. Pozorovací věty však na rozdíl od pozorování mohou sloužit jako evidence samozřejmě jen v tomto případě, že máme důvod pokládat je za pravdivé.

představy podobných mezičlánků úplně vzdali. Samozřejmě, že existují mezičlánky kauzální. Na pozor se musíme mít pouze před představou epistemických mezičlánků.

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

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

Důležité však je, že se Quine i Dummett shodnou na základním principu, podle kterého musí všechno, co se dá o významu říct, vycházet nějakým způsobem ze zkušenosti, z toho, co je nám v ní dáno, nebo z jednotlivých typů sensorických stimulací – zkrátka z něčeho, co stojí na půl cesty mezi přesvědčeními a běžnými objekty, kterých se naše přesvědčení týkají. Jakmile se však na povahu významu začneme dívat tímto způsobem, otevřeme tím dveře skepticizmu; budeme pak totiž nuceni připustit, že věty, které pokládáme za pravdivé, mohou být ve skutečnosti z velké části nepravdivé. Je v tom kus ironie: člověk se snaží zajistit si cestu k bezprostřednímu poznání významu, a nemožní si tím poznat pravdu. Jestliže povahu významu zalo-

žíme na takovéto epistemologii, budou se pravda a význam muset rozjet. Samozřejmě, vždycky je tu ještě možnost zinscenovat jejich bleskovou svatbu tím, že jako pravdivé definujeme všechno, co jsme oprávněni tvrdit. Pak už ale k oltaři nepovedeme původní snoubence.

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

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

Když Quine smazal hranici mezi analytickými a syntetickými větami, zachránil podle mého názoru filosofii jazyka jako obor, který je stále ještě možné brát vážně; ukázal totiž, že se jí můžeme věnovat bez nutnosti opírat se přitom o něco, co zkrátka nemůže existovat: o dokonale určité významy. Myslím si však, že bychom se měli vzdát i rozlišení mezi pozorovacími a všemi ostatními větami. Koherentista si nemůže dovolit dávat na jednu stranu věty, v jejichž případě je přesvědčení o jejich pravdivosti odůvodněno samotnými vjemy, a proti nim stavět věty, u nichž se odpovídající přesvědčení odůvodňují poukazem k jiným větám považovaným za pravdivé. Něco takového jde přímo proti smyslu koherenční teorie; pak bychom totiž museli stejným způsobem rozdělovat do dvou skupin i svá přesvědčení – do jedné řadit přesvědčení odůvodněná na základě vjemů, do druhé přesvědčení, jejichž odůvodnění spočívá v odkazu k dalším přesvědčením. To je také důvod, proč si myslím, že je třeba vzdát se i představy, že význam a poznání jsou založeny na něčem, co by bylo možné považovat za konečný zdroj evidence. Nepochybně – význam a poznání závisí na zkušenosti a ta zase vpsledku na vnímání. Slovo „závisí“ tu však vyjadřuje kauzální závislost, nikoli závislost evidence nebo odůvodnění.

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

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

Můj argument se skládá ze dvou částí. V první řadě trvám na tom, že správné chápání povahy řeči, přesvědčení, přání, záměrů a dalších

propozičních postojů vede k závěru, že většinu zastáváných přesvědčení musí tvořit přesvědčení, jež jsou pravdivá. Proto také můžeme o kterékoli osobě legitimně předpokládat, že pravdivé je každé její přesvědčení, které není v rozporu s většinou ostatních přesvědčení, jež zastává. Dále tvrdím, že každý člověk, který má myšlenky – a zvláště takový člověk, který si říká, zda má vůbec nějaký důvod domnívat se, že se po většinu času nemýlí v názorech na povahu svého okolí –, musí bezpochyby vědět, co to přesvědčení je; přičemž součástí této znalosti je také to, že ví, jak je obecně možné přesvědčení rozpoznat a interpretovat. Tohle všechno jsou dokonale obecná fakta, o něž se musíme opírat vždy, když komunikujeme s dalšími mluvčími, vždycky, když se s někým dalším komunikovat snažíme, a dokonce i tehdy, když si pouze myslíme, že s někým dalším komunikujeme. Vzhledem k tomu tedy můžeme skutečně ve velmi silném smyslu slova říct, že *víme*, že přesvědčení jsou jako taková převážně pravdivá. Když tedy někdo bude požadovat další záruky, bude to činit zbytečně, každé další ujištění jen rozšíří řady jeho přesvědčení. Je třeba jen to, aby si uvědomil, že přesvědčení ze své povahy odpovídá skutečnosti.

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

Vezměme si například takovou provázanost přesvědčení a významu. Co určitá věta znamená, závisí částečně na vnějších okolnostech, které představují více či méně rozumné důvody pro to, aby ji bylo možné zastávat, a částečně na gramatických nebo logických vztazích, jež má tato věta k dalším větám, které jsou opět na základě různých průkazných důvodů pokládány za pravdivé. Jelikož se tyto vztahy promí-

tají přímo do samotných přesvědčení, není těžké pochopit, nakolik význam na přesvědčení závisí. Na druhé straně však stejnou měrou závisí i přesvědčení na významu. Přesvědčení je totiž možné individualizovat jen prostřednictvím vět, které mluvčí a interpreti mluvčích používají k tomu, aby dané přesvědčení vyjádřili nebo charakterizovali; k celkové struktuře přesvědčení máme ostatně přístup rovněž jen díky těmto větám. Jestliže chceme osvětlit povahu významu a přesvědčení, potřebujeme se odrazit od něčeho, co samo na významu ani přesvědčení nezávisí. Quinův návrh, kterého se tu budu v podstatě držet, spočívá v tom, že bychom měli za základní považovat okolnostmi *podněcovaný souhlas* – jinými slovy, že bychom měli vycházet z kauzálního vztahu mezi souhlasem s určitou větou a příčinou, která tento souhlas vyvolala. Souhlas mluvčího s určitou větou závisí jak na tom, co touto větou míní, tak na tom, jaká přesvědčení týkající se světa zastává, takže pro určování významů a přesvědčení si snad ani lepší východisko nemůžeme přát. Hlavní výhoda však spočívá v tom, že díky chování mluvčího můžeme zjistit, zda s danou větou souhlasí, aniž bychom při tom věděli, co tato věta v jeho ústech znamená, nebo jaké přesvědčení jejím prostřednictvím vyjadřuje. Stejně tak je zřejmé, že jakmile jedinou interpretujeme větu, s níž mluvčí souhlasí, přisoudíme mu tím i příslušné přesvědčení. Pokud tedy neexistuje jenom jediná správná teorie interpretace (tj. teorie, která by nás dovedla k jediným správným interpretacím), bude se výsledná „neurčitost“ vztahovat samozřejmě i na přisuzování daných přesvědčení, které souvisí s přijetím jednotlivých vět.

Jestliže si mluvčí přeje, aby bylo rozumět jeho slovům, nemůže ty, které se jeho promluvy snaží interpretovat, systematicky klatat a zakrývat, kdy s příslušnými větami souhlasí – a kdy je tudíž považuje za pravdivé. Význam a díky spojení s významem i přesvědčení musí být tedy už ze zásady možné určit zcela veřejně. V následujících pasážích toho využiji a budu se povahou přesvědčení zabývat z perspektivy radikálního interpreta. Všechno, k čemu by mohl dospět plně informovaný interpret ve snaze dovědět se, co mluvčí svými slovy míní, je nakopec také všim, co se lze o významu dozvědět; totéž platí i pro poznatky, které může interpret získat o tom, jaká přesvědčení mluvčí zastává.<sup>6</sup>

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

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

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

Cílem radikální interpretace (která se v mnohém – i když ne úplně ve všem – podobá radikálnímu překladu) je s pomocí Tarského metody definovat predikát pravdivosti pro jazyk, kterým hovoří interpretovaný mluvčí, a vytvořit systematickou teorii přesvědčení, jež tento mluvčí zastává. (Tuto „mapu“ zastávaných přesvědčení získáme přímo z rekurzivní definice pravdy – na základě předpokladu, že mluvčí rozumí větám svého vlastního jazyka.) Tím se Quinův překladový program o něco rozšíří, ale nijak zásadně. K teorii pravdy pro určitého mluvčího lze totiž dospět jednoduše tím, že k překladu jeho jazyka do našeho jazyka přidáme teorii pravdy pro náš vlastní jazyk. Díky přechodu od syntaktického pojmu překladu k sémantickému pojmu pravdy však vyniknou formální principy, které musí teorie pravdy respektovat, a zároveň se tím zdůrazní jeden z aspektů těsného svazku mezi pravdou a významem.

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



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

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

Věty a predikáty, které nesouvisí s probíhajícími a snadno rozpoznatelnými událostmi ve světě podobně bezprostředně, už podle Quina můžeme interpretovat jak se nám zlíbí – musíme při tom pouze respektovat závazky, které vyplývají z toho, že tyto věty jsou propojeny s větami, které se světa přímo týkají. Podle mě bychom však měli princip vstřícnosti dále rozšířit a preferovat takové teorie, které budou udržovat pravdivost co největšího množství interpretovaných vět: myslím, že k vzájemnému porozumění, a tedy i k lepší interpretaci přispěje, když to, co mluvčí považuje za pravdivé, budeme také jako pravdivé interpretovat – a to všude, kde to bude možné. Mohu si v tomto ohledu vybrat ještě méně než Quine, protože si nemyslím, že by bylo možné pozorovací a teoretické věty rozlišit ještě před zahájením samotné interpretace. Důvodů, které pro toto své stanovisko mám, je několik, ale ten, který je pro nás v tuto chvíli nejdůležitější, spočívá v tom, že takové apriorní rozlišení stojí vposledku na epistemologickém principu, kterého jsem se vzdal: na představě, že pozorovací věty se bezprostředně opírají o něco takového, jako je vnímání (nejspíš o jednotlivé typy senzoričké stimulace), což je, jak jsem upozorňoval, představa, která vede ke skeptickým závěrům. Bez podobné přímé vazby k vnímání nebo smyslové stimulaci se ale ztrácí jakýkoli epistemologický významný základ, který by nám umožnil odlišit pozorovací věty od těch ostatních. To nás však nezbavuje možnosti pustit se v interpretaci slov a vět i za formálnělogický rámec – stále totiž přetrvává rozdíl mezi větami, s nimiž mluvčí souhlasí v závislosti na tom, jaké pozorovatelné okolnosti zrovna nastaly, a větami, jejichž pravdivosti se mluvčí drží bez ohledu na to, co se kolem něj děje.

Detaily teď nejsou důležité. Podstatné je, aby bylo jasné, co vyplývá z toho, že spolu význam a přesvědčení takto vzájemně souvisí. Pokud jsem vztahy mezi nimi vysvětlil správně a pokud jsem rovnou

něž správně popsal to, jak interpret jejich vzájemné závislosti rozumí, znamená to, že věty, které mluvčí pokládá za pravdivé – mezi nimi zvláště ty, které hrají klíčovou úlohu v systému jeho přesvědčení, a drží se jich tedy nejurputněji – také ve většině případů pravdivé budou, alespoň v očích interpreta. Jediná, a proto nepochybnitelná metoda, kterou má interpret k dispozici, totiž dává přesvědčení mluvčího automaticky do souladu s interpretovými logickými standardy, a přisuzuje tak mluvčímu schopnost držet se evidentních logických zásad. Není nutné připomínat, že konzistence, ať už logická nebo jakákoli jiná, je vždy otázkou určité míry, takže bychom na straně mluvčího neměli hledat dokonalou konzistenci. Metodologicky nezbytné je pouze naleznout dostatečnou konzistenci – a to je třeba zdůraznit.

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

Často se stává, že lidé, kteří se nad tímto přístupem k interpretaci zamýšlejí, přehlédnou právě ten jeho aspekt, který pokládám za důležitý. Je to přirozené, protože tento přístup převrací způsob, jakým o komunikaci obvykle uvažujeme – způsob, který je odvozen ze situací, v nichž už je rozumné mezi účastníky komunikace zajištěno. Ve chvíli, kdy je vzájemné rozumění zaručeno, jsme často schopni dozvědět se, co si kdo myslí, víceméně nezávisle na příčinách, které jej k jeho přesvědčení dovedly. To nás pak může dovést až k zásadnímu a v jistém smyslu skutečně fatálnímu závěru, že význam slov, která lidé používají, můžeme určit v zásadě nezávisle na tom, jaká přesvědčení títo lidé zastávají, a bez ohledu na příčiny jejich přesvědčení. Pokud mám ale pravdu, pak není obecně možné významy a přesvědčení nejprve identifikovat a až potom se ptát, co bylo jejich příčinou. V určování obsahu toho, co říkáme a co si myslíme, hraje kauzalita nepostradatelnou roli. A právě to si můžeme uvědomit, když důsledně zaujeme interpretovo stanovisko.

Řekli jsme, že každá úspěšná interpretace může skončit jen jediným výsledkem: interpretovaná řeč a myšlenky se v jejím světle budou jevit jako převážně pravdivé a konzistentní. Pravdivé a konzistentní však budou podle interpretových měřítek. Proč by se tedy nemohlo stát, že by si mluvčí a interpret rozuměli na základě sice sdí-

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

Už jsem poznamenal, že mezi Quinovou metodou radikálního příkladu a metodou radikální interpretace, kterou propaguji já, je klíčový rozdíl. Tento rozdíl se v zásadě týká výběru příčin, kterými se interpretace řídí. Podle Quinovy koncepce závisí interpretace na jednotlivých typech senzoričké stimulace, kdežto v mém pojetí spočívá interpretace přímo na událostech a objektech vnějšího světa, o kterých podle interpreta interpretovaná věta vypovídá. Quinovo chápání významu je tak úzce svázáno se senzoričskými kritérii, tedy s něčím, co podle něho může sloužit i jako evidence. Proto také Quine přikládá takový epistemický význam snaze definovat izolovanou množinu pozorovacích vět – podle jeho předpokladu totiž pozorovací věty mohou být díky své bezprostřední vazbě na smysly v určitém smyslu odůvodněny i s pomocí mimojazykových kritérií. Argumenty proti takovému názoru jsem předložil v první části tohoto eseje, kde jsem se snažil ukázat, že senzoričké stimulace jsou sice skutečně součástí kauzálních řetězců, jejichž výsledkem je přesvědčení, ale že nemohou být v žádném rozumném ohledu považovány za evidenci nebo zdroj odůvodnění těchto výsledných přesvědčení.

Globálnímu skepticizmu, který zpochybnuje věrohodnost našich smyslů, podle mého názoru v cestě stojí fakt, že v těch nejjednodušších

a metodologicky nejzákladnějších případech nemáme jinou možnost než považovat příčiny toho kterého přesvědčení za objekty, kterých se toto přesvědčení týká. A tím, za co je jako interpreti považovat musíme, také ve skutečnosti jsou. Komunikace začíná tam, kde se jednotlivé příčiny a jejich rozpoznání sbíhají: vím, že vaše promluva znamená totéž co moje promluva, pokud vím, že přesvědčení o jejich pravdivosti jsou systematicky zapříčiňována týmiž událostmi a objekty.<sup>7</sup>

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

S těmito problémy souvisí problematika chyby, koneckonců dost pochopitelně. I v těch nejjednodušších případech je totiž jasné, že tatáž příčina, např. králik, který peláší kolem mluvčího a jeho interpreta, může v každém z nich vzbudit odlišná přesvědčení, a podnítit tak souhlas s větami, které nemohou znamenat totéž. Bezpochyby právě tohle přimělo Quina, aby klíč k interpretaci nehledal u králíků, ale u jednotlivých typů smyslové stimulace. Nejsem si jistý, zda se dá z čistě statistického hlediska říct, které z obou přístupů je lepší. Je snad relativní četnost, s níž identické typy smyslové stimulace spustí sou-

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

hlas s větami „Gavagai!“ a „Králík!“, větší než relativní četnost, s níž na straně mluvčího a interpreta spustí tytéž dvě reakce pelášíci králík? Těžko říct, jak by se něco takového dalo testovat. Ale dejme tomu, že bychom nějaký přesvědčivý test našli a že by jeho výsledky mluvily v Quinův prospěch. Pak bych musel říct to, co budu muset říct tak jako tak – že problém, který před nás možnost chyby postavila, není prostě možné vyřešit větou po větě, a to ani na té nejjednodušší úrovni. Jediné, co můžeme udělat, je vypořádat se s problémem chyby holisticky; to znamená, že při interpretaci budeme postupovat tak, aby se podle ní interpretovaná osoba – s přihlédnutím k jejímu jednání, promluvám a pozici ve světě – chovala co nejracionálněji. Nutnou daní našeho zjištění, že je interpretovaný se ve většině věcí nemýlí, pak bude i zjištění, že v určitých věcech se mylí. Zhruba řečeno – zjistit, co si interpretovaná osoba myslí, znamená ztotožnit příčiny jejích přesvědčení s předměty těchto přesvědčení, klást při tom zvláštní důraz na ty nejjednodušší případy a tolerovat chybu tam, kde je možné ji nejlépe vysvětlit.

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

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

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

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

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

## Post scriptum (1987)

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

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

V roce 1983 jsem se s ním během diskuse na setkání Pacifické divize Americké filosofické asociace dohodl, že přestanu označovat svou pozici jako koherenční nebo korespondenční teorii v případě, že se on sám vzdá pragmatické teorie pravdy. Rorty naši dohodu dodržel – v současnosti už explicitně odmítá jak Jamesovy, tak Peircovy názory na pravdu, takže já teď velice rád splním to, co jsem mu slíbil. Dnes bych už svůj esej nenazval „Koherenční teorie pravdy a poznání“ ani bych nenapsal, že mým záměrem je ukázat, jak „korespondence vychází z koherence“. Rorty poznamenává, že mou pozici není možné označovat za korespondenční teorii už jen kvůli tomu, co o pravdě tvrdím. Už v roce 1969 (v článku „True to the Facts“<sup>1</sup>) jsem dokazoval, že neexistuje nic, o čem by se dalo v nějakém dobrém a užitečném smyslu říct, že to koresponduje s pravdivou větou; a zopakoval jsem to i v „Koherenční teorii pravdy a poznání“. Přitom však platí, že bychom mohli predikát pravdivosti pro určitý jazyk charakterizovat, musíme vztáhnout výrazy tohoto jazyka k objektům, a já jsem se do-

mníval, že díky tomu mohu ve svém textu představu korespondence celkem rozumně využít. Teď vidím, že to byla chyba – v podstatě terminologická chyba, ale nešťastná terminologie vede často ke zmatení pojmů a přesně tak to dopadlo i v tomto případě. Cílem korespondenčních teorií bylo vždy poskytnout vysvětlení nebo analýzu pravdy a nic takového samozřejmě má teorie vycházející z Tarského nepřináší. Další věcí, kterou bych dnes odmítl, je argument, který bývá proti korespondenčním teoriím zpravidla vznášen a podle kterého neexistuje způsob, jak bychom kdy mohli zjistit, zda naše věty či přesvědčení s realitou skutečně korespondují. To je přinejlepším zavádějící, protože dosud ještě nikdo neovysvětlil, v čem by korespondence měla spočívat; daleko horší však je, že tato kritika je založena na nesprávném předpokladu – na předpokladu, že pravda musí být epistemicky zcela transparentní a za všech okolností postihnutelná.

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

Důraz, který jsem kladl na koherenci, nebyl namístě, ale to, že jsem svou pozici označil za „teorii“ – to byla prostě hloupost. Rorty ve svém článku naopak vyzdvihoval minimalistický přístup k pravdě,

1/ Přetištěn v *Inquiries into Truth and Interpretation*.

kteřý s ním, jak se správně domníval, sdílím. Snad by se to dalo vyjádřit takto: pravda je tak jasný a základní pojem, jaký jen můžeme mít. Díky Tarskému jsme si mohli udělat představu, jak bychom mohli tento obecný pojem – za předpokladu, že už mu rozumíme – aplikovat (nebo se pokusit jej aplikovat) v případě jednotlivých jazyků; Tarski však v žádném případě neukázal, jak bychom tento obecný pojem měli definovat (místo toho dokázal, že to není možné). Jakýkoli další pokus vysvětlit, definovat, analyzovat nebo explikovat pojem pravdy bude buď prázdný, nebo nesprávný: korespondenční teorie, koherenční teorie, pragmatické teorie, teorie, které pravdu ztotožňují s opodstatněnou tvrditelností (případně s tvrditelností za „ideálních“ či „optimálních“ podmínek), teorie, které pomocí pravdy vysvětlují úspěch vědy, nebo teorie, pro které je pravda výsledkem vědeckého zkoumání nebo úmluvou nějaké elity – všechny tyto teorie buď k našemu intuitivnímu chápání pravdy nepřidávají nic nového, anebo lze proti nim vystoupit s evidentními protipříklady. Proč bychom měli proboušet, že pravdu dokážeme zredukovat na něco jasnějšího nebo základnějšího? Konečnicou všichni víme, že jediným pojmem, který se podařilo definovat takovému filosofovi, jakým byl Plátón, je pojem bláta (špína a voda). Případá mi, stejně jako Rortymu, velice trefně, když Putnam rozličné pokusy charakterizovat pravdu přirovnává k pokusům definovat naturalistický pojem dobra. Ostatně myslím, že je to příměr, který dobře vystihuje i problémy Putnamovy koncepce pravdy jako ideálně opodstatněné tvrditelnosti.<sup>2</sup>

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

lidských schopnostech a metodách bádání (jak ji vykreslují epistemické teorie). Pravda není „radikálně neepistemická“ (jak to vyjadřuje Putnam): ale ne proto, že je epistemická, nýbrž proto, že přesvědčení díky tomu, jak souvisí s významem, ze své povahy odpovídá skutečnosti.

A nakonec, co s Rortyho výtkou, podle ní bych se neměl pokoušet skeptikovi odpovídat, ale měl mu rovnou říct, aby se sebral a koukal zmizet? Na to se dá odpovědět velice krátce: lidé tohle skeptikovi říkají už stovky let a nezdá se, že by na to nějak reagovali, že to filosof a ten chce slyšet argumenty. Trochu to vysvětlím. V Rortyho článku „Pragmatism, Davidson, and Truth“ jako by se skrývala představa, že „naturalistický“ přístup k problematice významu a propozicních postojů vezme skeptikovi automaticky vítr z plachet. Ať už si to Rorty myslí; anebo ne, není to pravda. Díky tomu, že Quinova naturalizovaná epistemologie stojí na staré premise klasických empiriků, podle níž je to, co si myslíme a co svými slovy mluvíme, konceptuálně (a ne pouze kauzálně) založeno na svědectví našich smyslů, je to koncepce, která je vystavena obvyklým skeptickým útokům. V „Koherenční teorii pravdy a poznání“ jsem velice usiloval o to, představit alternativní přístup k významu a poznání a ukázat, že pokud by to byla alternativní správná, skepticisus by se neměl očopřít. V tomto směru s Rortym souhlasím; mým cílem nebylo „vyvrátit“ skepticisus, ale načrtnout svou představu toho, jak správně vysvětlit základy jazykové komunikace, a ukázat, co z toho plyne pro naše pojetí pravdy, přesvědčení a poznání. Když někdo přijme toto vysvětlení jako správné, může pak skeptikovi s klidem říct, aby koukal zmizet.

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