

Richard Rorty

FILozOFIA

A

ZRKADLO PRÍRODY

Kalligram  
Bratislava 2000

### III. KAPITOLA

## Idea „teórie poznania“

### 1. Epistemológia a sebaobraz filozofie

Predstava, že existuje autonómna disciplína — filozofia, odlišná od náboženstva i vedy, ktorá má k obom kritický vzťah, je pomerne nová. Keď Descartes s Humom odsudzovali „školskú filozofiu“, nemysleli si, že ju nahrádzajú novou a lepšou podobou filozofie — lepšou teóriou poznania, lepšou metafyzikou či lepšou etikou. Toto rozlišovanie medzi jednotlivými oblasťami filozofie ešte neexistovalo. Ani idea „filozofie“ ako takej, ako ju chápeme od 19. storočia, keď sa stala štandardnou akademickou disciplínou, nebola ešte poruke. Pri spätom pohľade sú pre nás Descartes s Hobbesom „zakladateľmi modernej filozofie“, oni sami však chápali svoju kultúrnu úlohu ako akýsi „súboj medzi vedou a teológiou“ (Lecky). Bojovali za to, aby sa Kopernik s Galileim cítili v intelektuálnom svete bezpečne. Nemysleli si, že ponúkajú „filozofické systémy“, ale domnievali sa, že prispievajú k rozvoju výtvarnému v matematike a mechanike a že oslobodzujú intelektuálny život od cirkevných inštitúcií. Hobbes definoval filozofiu ako „poznanie účinkov alebo javov, získané správnyim uvažovaním z pochopenia ich príčin alebo vzniku...“<sup>1</sup> Svoju činnosť vôbec nechcel odlišiť od toho, čo sa označovalo

<sup>1</sup>Thomas Hobbes: *O relese*. Bratislava, Vydavateľstvo SAV 1965, s. 20.



za „vedu“. Naše moderné rozlišovanie medzi filozofiou a vedou sa presadilo až po Kantovi. Pokým sa nepodarilo zlomiť moc cirkvi nad vedou a vzdelanosťou, tí, ktorých dnes považujeme za „filozofov“, venovali svoju energiu vyryčovaniu demarkáčnej čiary medzi svojou činnosťou a náboženstvom. Len po víťazstve v tejto bitke mohla vzniknúť otázka oddelenia filozofie od vedy.

Konečné oddelenie filozofie od vedy umožnila predstava, že jadrom filozofie je „teória poznania“ odlišná od prírodných vied, pretože je ich *základom*. Dnes kladieme pôvod tejto predstavy až do Descartových *Meditácií* a Spinozovej práce *De Emendatione Intellectus*, svoje sebauvedomenie však dosiahla až u Kanta. Do štruktúry akademických inštitúcií ani do uhladených, bezduchých sebaopisov profesorov filozofie sa táto predstava nedostala ešte ani koncom 19. storočia. Ťažko si predstavíte, čím by filozofia mohla byť bez tejto idey „teórie poznania“ vo veku modernej vedy. Metafyziku ako opis súvislosti medzi nebom a zemou nahradila fyzika. Sekularizácia morálneho myslenia, ktoré bolo prevládajúcim predmetom záujmu európskych intelektuálov v 17. a 18. storočí, sa teda nechápala ako hľadanie nového metafyzického základu – náhrady za teistickú metafyziku. Kantovi sa však podarilo premeniť starý pojem filozofie – metafyziky ako „kráľovnej vied“, keďže sa zaoberala tými najuniverzálnejšími a najmenej materiálными entitami – na pojem filozofie ako „najzákladnejšej“, *základovej disciplíny*. Filozofia sa stala „primárnou“ už nie ako „najvyššia“, ale v zmysle „základu“. Po Kantových prácach mohli historici filozofie charakterizovať mysliteľov 17. a 18. storočia ako tých, čo sa pokúšajú odpovedať na otázku „Ako je možné naše poznanie?“, ba dokonca mohli túto otázku späťne oktrojovať antickým filozofom.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>O rozdiely v prácach z dejín filozofie pred Kantom a po Kantovi pozri Maurice Mandelbaum: *On the Historiography of Philosophy*. In: *Philosophy Research Archives*, zv. II, 1976; článok Johna Passmorea *Historiography of Philosophy*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*, New York 1967; Lucien Braunt. *Histoire de l'histoire de la Philosophie*. Paris 1973, najmä 5. kap.; Victor Cousin. *Introduction à l'histoire de la Philosophie*. Paris 1868, douzième leçon, Des Historiens de la Philosophie. Madelbaum (v citovanom diele na s. 713) hovorí v súvislosti s tým, ako často sa v Nemecku za posledných desať rokov 18. storočia hovorilo o koncepcii dejín filozofie, toto: „Som presvedčený, hoci môj dokumentačný materiál stačí iba na domnienku, že onú diskusiu podnietili v tomto období Kantove práce a to v tom zmysle, že jeho systém bol zároveň cieľom i novým začiatkom.“ Všetať tieto autori zdôrazňujú rozdiel medzi Bruckerovou prácou *Historia Critica Philosophiae* z r. 1742–1767 a Tiedemannovým (*Geist der spekulativen Philosophie*,

Tento kantovský obraz filozofie sústredený okolo epistemológie bol však všeobecne prijatý až vtedy, keď už v intelektuálnom živote Nemecka nedominoval Hegel a špekulatívny idealizmus. Filozofia sa mohla dôkladne profesionalizovať až potom, čo mysliteľia ako Zeller začali tvrdiť, že už je načase prestať chrtiť systémy a začať trpezlivo triediť, čo je „dané“, a čo sú „subjektívne dodatky“ mysle.<sup>3</sup>

Hnutie „Späť ku Kantovi“ v 60. rokoch 19. storočia v Nemecku bolo aj hnutím pod heslom „Dajme sa do práce“ – bolo cestou oddelovania autonómnej neempirickej disciplíny – filozofie od ideológie na jednej strane a od vznikajúcej empirickej psychológie na strane druhej. Obraz „epistemológie-a-metafyziky“ ako „centra filozofie“ (a „metafyziky“ ako toho, čo sa vynára z epistemológie, a nie naopak), ktorý vytvorili novokantovci, je dnes pevnou súčasťou

1791–1797) a Tennemannovým (*Geschichte der Philosophie*, 1789–1819) dejinami filozofie. Brucker venuje jednu desatinu svojej práce moderným „synkretickým filozofom“ (t. j. tým, čo nezapadajú ani do jednej z antických škôl) a zaraďuje medzi nich (okrem dnes už štandardného radu filozofov – Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza atď.) výše dvadsať ďalších (napr. Machiavelliho, Keplera, Boyla). Tiedemann, ktorý začína zosťavovať známy krátky zoznam „veľkých moderných filozofov“, ich nespomína. Tennemann hovorí, že „dejiny filozofie sú po sebe idúcimi štádiami vývinu filozofie, bojom rozumu o realizáciu idey vedy o konečných základoch a zákonoch prírody a slobody“, keď predtým konšatoval, že rozum začína schopnosťou „zjednotiť rôznorodosť reprezentácií“ a smeruje ďalej ku konečnému zjednoteniu vedeckého myslenia. (*Geschichte der Philosophie*, zv. I, Leipzig 1789, s. XXIX, XXVI.) Jeho dejiny filozofie majú už onen „dramatický“ náboj, ktorý spájame s Hegelom. Poskytuje nám kritérium, na základe ktorého sa má stanoviť status filozofa – podľa toho, ako blízko má jeho dielo k dielu Kantovmu – ako aj predstavu o pokroku vo filozofii od staroveku až po novovek.

<sup>3</sup>Pozri Edouard Zeller: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. In: *Vorträge und Abhandlungen*, Zweite Sammlung, Leipzig 1877, s. 495. Zellerov článok je jedným z dlhého radu článkov datujúcich sa od Kanta, ktoré hlásali, že s filozofickým amaterizmom je koniec a že vedenia sa ujímajú profesionáli. Neskoršiu verziu tohto postoja pozri v G. J. Warlock: *English Philosophy since 1900*, London 1958, s. 171: „... filozofia získala profesionálny status iba nedávno“, a na s. 172: „... predmet či skôr úlohy filozofie boli jasne oddištene od predmetu a úloh iných disciplín iba celkom nedávno.“ (Warlock hovorí o období výrazu Ernsta Reinholda *Philosophen von Profession* kontrastuje s výrazom *alle wissenschaftlich Gebildete*, ktorým je jeho *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie* určená. (*Handbuch*.... Erster Teil, Gotha 1828, s. V.) *Einteilung* k Reinholdovým dejinám porovdzuje Mandelbaumovo tvrdenie (pozri pozn. č. 2) o vzťahu medzi kantovským myslením a nahradením „záznamov názorov filozofov“ „dejinnami filozofie“ v modernom zmysle.



ťou študijných plánov filozofie.<sup>4</sup> Samotný výraz *teória poznania* sa začal bežne používať a rešpektovať až vtedy, keď už Hegel zastaral. Prvá generácia Kantových obdivovateľov používala *Vernunftkritik* ako vhodné označenie toho, čo uskutočnil Kant, kým výrazy *Erkenntnistheorie* a *Erkenntnistheorie* sa objavili až o niečo neskôr (prvý z nich v r. 1808 a druhý v r. 1832).<sup>5</sup> Potom však prišiel Hegel a budovanie idealistických systémov a otrážka „Aký je vzťah filozofie k iným disciplinám?“ sa zahmlila. Hegelovstvo viedlo k obrazu filozofie ako disciplíny, ktorá je akýmsi završením iných disciplín, ktorá ich však zároveň pohlcuje — nie je teda ich *základom*. Filozofia sa vďaka hegelovstvu stala aj príliš populárnou, príliš zaujímavou a dôležitou na to, aby bola aj dostatočne profesionálna; hegelovstvo viedlo profesorov filozofie skôr k stelesňovaniu svetového ducha, nie k tomu, aby sa jednoducho venovali svojmu *Fachu*. Zellerov článok, ktorý (podľa Mauthnera) „ako prvý dodal termínu ‚Erkenntnistheorie‘ jeho dnešnú akademickú vážnosť“<sup>6</sup>, sa končí konštatovaním, že tí, čo si myslia, že všetky vedy môžeme vyprísať z nášho vlastného ducha, môžu pokračovať ďalej spolu s Hegelom, ale čo múdrejší by si mali uvedomiť, že skutočnou úlohou filozofie (keď už odmietame pojem veci osebe, a tým aj lákadlá idealizmu) je etablovať objektivnosť nárokov poznania v rôznych empirických

<sup>4</sup>Ako podrobnejšie ukážem neskôr, najmä v 6. kapitole, súčasná predstava o filozofii jazyka ako „prvej filozofii“ sa nevelmi líši od staršieho tvrdenia, že epistemológia tu bola „skôr“ — je skôr jeho mladším variantom. Základným tvrdením filozofie od Kanta bolo tvrdenie, že vysvetlenie si vyžaduje práve „možnosť reprezentovať realitu“, a z hľadiska tohto zámetu nie je rozdiel medzi mentálnymi a jazykovými reprezentáciami až taký dôležitý.

<sup>5</sup>K histórii tohto termínu pozri Hans Vaihinger: *Über den Ursprung des Wortes ‚Erkenntnistheorie‘*. In: *Philosophische Monatshefte*, vo. XII, Leipzig 1876, s. 84–90. Vaihinger tu zastáva názor, ktorý zastávala zrejme aj väčšina novokantovcov a ktorý tu zastávajú aj ja, podľa ktorého Locke si ako prvý „jasne uvedomil, že všetky metafyzické a etické analýzy musí predchádzať epistemologické skúmanie“, kým Descartes a Spinoza sa k tomuto problému vyjadrovali iba príležitostne a nesytematicky (s. 84). Za informáciu o Vaihingerovi (ako aj za mnoho ďalších informácií a inštruktívnych myšlienok) vďačím článku Jana Hackinga venovanému vzniku epistemológie ako disciplíny.

<sup>6</sup>Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie*. Minchov — Leipzig 1910, ako aj *Erkenntnistheorie*, vol. I, s. 196: „ein ausschließlicher deutscher Ausdruck von Reinhold der Sohne (nach Eisler) geprägt, aber erst durch Zeller zu seiner jetzigen akademischen Würde promoviert.“ To isté tvrdí o Zellerovi Vaihinger vo svojej práci „Wortes ‚Erkenntnistheorie‘“ na s. 89. Vaihingerov článok hovorí o novom „profesionalizovanom“ sebaobrazu, ktorý si novokantovci práve vytvárali, a zároveň je aj jeho príkladom.

disciplinách. Cestou k tomuto cieľu je uplatňovanie správnych apriórnych foriem pri vnímaní.<sup>7</sup>

*Erkenntnistheorie* sa tak v r. 1862 objavuje ako cesta prekonania „idealizmu“ i „špekulácie“. O pätnásť rokov neskôr Zeller poznamenáva, že už netreba zdôrazňovať vlastnú úlohu *Erkenntnistheorie*, pretože je už všeobecne prijatá — najmä zo strany „našich mladších kolegov“.<sup>8</sup> O ďalších tridsať rokov sa bude William James sťažovať na „fádnosť našich plešatých mladých doktorov filozofie, ktorí sa vzájomne nudia na seminároch, píšú do *Philosophical Review* a iných časopisov tie príserčné zoznamy literatúry, sú odchovaní na „odporúčanej literatúre“ a nikdy si nepomýlia ‚Aesthetic‘ s ‚Erkenntnistheorie‘.“<sup>9</sup>

V tejto kapitole chcem ukázať niektoré rozhodujúce štádiá prechodu od Descartovho a Hobbesovho ťaženia proti „školskej filozofii“ k znovuetablovaniu filozofie ako autonómnej, svojbytnej, „učnej“ disciplíny v 19. storočí. Pokúsim sa podporiť tvrdenie (spájajúce Wittgensteina s Deweyom), že chápanie poznania ako „problému“ a ako čohosi, čo si vyžaduje „teóriu“, je výsledkom chápania poznania ako súboru reprezentácií a že takéto chápanie je, ako som už povedal, produktom 17. storočia. Pre nás z toho plynie poučenie, že ak je takéto chápanie vecou voľby, potom je vecou voľby aj epistemológia a aj filozofia a jej sebachápanie od polovice minulého storočia. A tu je môj príbeh o tom, ako filozofia ako epistemológia nabudula v novoveku svoju sebaistotu:

Descartov objav mysle — jeho zjednotenie presvedčení a pocitov do lockovských ideí — poskytol filozofom nový základ, na ktorom mohli stavať. Priniesol im novú oblasť skúmania, ktorá, ako sa zdalo, „predchádzala“ témy, o ktorých hovorili starovekí filozofi. Descartes navyše postuloval oblasť, v ktorej bola *státa* na rozdiel od číreho *názoru možná*.

Locke urobil z Descartovej novo poňatej „mysle“ predmet „vedy o človeku“ — morálnej filozofie ako protikladu prírodnej filozofie. Vychádzal pritom z domnienky, že ak Newtonovu mechaniku častic analogicky uplatníme vo „vnútornom priestore“, „budeme vedieť

<sup>7</sup>Zeller: *Erkenntnistheorie*, s. 494–495.

<sup>8</sup>Tamže, s. 496.

<sup>9</sup>William James: *Letters*. Vyd. Henry James. Boston 1920, s. 228 (list Georgovi Santayanovi z 2. mája 1905).



zamerať svoje myšlienky na hľadanie iných vecí”<sup>10</sup> a dokážeme zistiť, „akými predmetmi je náš rozum schopný zaoberať sa.“<sup>11</sup>

Tento plán dozvedieť sa na základe skúmania našej mysle viac o tom, čo môžeme vedieť, a zistiť, ako by sme to mohli vedieť lepšie, dostal napokon meno „epistemológia“. Aby však tento projekt mohol nadobudnúť úplné sebavedomie, bolo treba nájsť spôsob, ako z neho urobiť *neempirický* projekt. Mala to byť čisto teoretická reflexia, nezávislá od fyziologických objavov, ktorá by viedla k nevyhnutným pravdám. Locke síce zachoval tento nový vnútorný výskumný priestor — pochody novoobjavenej karteziánskej mysle, nedokázal však zotrvať pri karteziánskej istote. Lockov „senzualizmus“ ešte nebol vhodným kandidátom na uprázdnené miesto „kráľovnej vied“.

Kant nasmeroval filozofiu „na bezpečnú cestu vedy“, keď vonkajší priestor umiestnil do vnútorného priestoru (do priestoru konštitujúcej aktivity transcendentálneho ega) a potom karteziánsku istotu vnútorného vyhlásil za zákonnosť toho, čo sa dovedy považovalo za vonkajšie. Zmieriť tak karteziánske tvrdenie, podľa ktorého istotu môžeme mať iba o našich ideách, s faktom, že o tom, čo zjavne idey nie sú, už istotu — t. j. apriórne poznanie — máme. Kopernikovská revolúcia sa zakladala na predstave, že o objektoch môžeme mať apriórne poznanie iba vtedy, ak ich konštitujeme — a Kanta nikdy netrápila otázka, ako môžeme mať apodiktické poznanie o týchto „konštitujúcich aktivitách“, pretože to bolo vecou karteziánskeho privilegovaného prístupu.<sup>12</sup> Potom, čo Kant nahradil „fyziológiu ľudského rozumu slávneho pána Locka“ „mystickým subjektom transcendentálnej psychológie“ (ako hovorí Strawson), dosiahla „epistemológia“ ako disciplína svoju plnoletosť.

Kant nielenže pozdvihol „vedu o človeku“ z empirickej na apriórnu úroveň, ale urobil aj ďalšie tri kroky, ktoré pomohli filozofii ako

<sup>10</sup>John Locke: *Rozprava o ľudskom rozume*. Bratislava, Pravda 1983, s. 49.

<sup>11</sup>Tamže, *List čitateľovi*, s. 39.

<sup>12</sup>Pozri *Kritiku čistého rozumu*: Kant hovorí, že predpoklad, že „predmety sa musia riadiť podľa nášho poznania...; sa lepšie zhoduje s požadovanou množstvom ich apriórneho poznania, ktoré má o nich konštatovať niečo skôr, než sú nám dané“ (Slov. preklad Kritika čistého rozumu, Bratislava 1979, s. 43. Pozn. prekl.) Otázka, odkiaľ vieme, akým podmienkam sa musia podriaďiť, t. j. otázka, ako potvrdiť planosť poznávacích tvrdení vyslovených z transcendentálneho hľadiska, sa tu ani nikde inde v prvej Kritike neanalyzuje.

epistemológiu získať sebavedomie a sebadôveru. Po prvé, základný problém epistemológie definoval ako vzťahy medzi dvoma rovnako reálnymi, ale neredukovateľne odlišnými druhmi reprezentácie — medzi „formálnou“ (pojmy) a materiálou (nazertania) reprezentáciou —, a odkryl tak dôležitú kontinuitu medzi novou epistemologickou problematikou a problémami rozumu a univerzálií), ktoré znepokojovali antických a stredovekých filozofov. Umožnil tak písanie „dejín filozofie“ moderného typu. Po druhé, spojil epistemológiu s morálkou, a to vo svojom programe „deštrukcie rozumu, aby sa uvoľnilo miesto pre vieru“ (t. j. deštrukcie newtonovského determinizmu, aby sa uvoľnilo miesto pre každodenné morálne vedomie), a tak oživil pojem „dokonalého filozofického systému“, v ktorom sa morálka „zakladala“ na čomsi menej protirečivom a vedeckejšom. Kým každá antická škola mala svoj vlastný pohľad na ľudskú cnosť, harmonizujúci s jej názorom na svet, Newton okupoval práve túto oblasť názorov na svet. U Kanta sa epistemológia mohla zhosťiť úlohy metafyziky ako garanta predpokladov morálky. Po tretie, všetko povedané chápal Kant ako povedané o tom, čo sme sami „konštitovali“, a tak sa epistemológia mohla chápať ako základná veda, čisto reoretická disciplína schopná odhaľovať „formálne“ (v neskorších verzách potom „štrukturálne“, „fenomenologické“, „gramatické“, „logické“ či „konceptuálne“) charakteristiky každej oblasti ľudského života. Profesori filozofie sa tak mohli cítiť ako predsedajúci tribunálu čistého rozumu, ktorý mohol rozhodovať o tom, či iné disciplíny spadajú do oblasti legálne ohraničenej „štruktúrou“ ich predmetu.<sup>13</sup>

<sup>13</sup>Často sa poukazovalo na Kantovu záľubu v užívaní právnických metafor. Strečákame sa s ňou aj u novokantovcov. Pozri napr. Zeller: *Über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften*. In: *Vorträge und Abhandlungen, Zweite Sammlung*, s. 445–466. Keď Zeller vysvetľuje nárok filozofa na úlohu kultúrneho dozorcú, hovorí o *Rechtstiel*, ktorý by si každá disciplína mala zabezpečiť od filozofie, a tvrdí, že „neexistuje oblasť ľudského poznania, ktorá by svojimi koreňmi nesiahala do filozofie, pretože celá veda pochádza z poznávacieho ducha a jej zákonnosti odrážajú procesy jeho vývinu“ (s. 465).



## 2. Lockovo zamieňanie vysvetlenia a zdôvodnenia

Descartov „epistemologický obrat“ by nebol tak veľmi ovládol európsku predstavivosť, nebýt krízy dôvery v existujúce inštitúcie, ktorú paradigmaticky vykreslil Montaigne. Mali by sme však rozlišovať medzi tradičným pyrrhonovským skepticizmom voči našej schopnosti dosiahnuť istotu a novým skepticizmom založeným na predstave závoja ideí, ktorému otvoril cestu Descartes so svojím jasne vyznačeným vnútorným priestorom. Tradičný skepticizmus sa zaujímal predovšetkým o „problém kritéria“, t. j. o to, ako potvrdiť platnosť procedúr skúmania, a pritom sa vyhýňal bludnému kruhu i dogmatizmu. Tento problém, o ktorom sa Descartes domnieval, že ho vyrieši „metódou jasných a zreteľných ideí“, nemá takmer nič spoločné s problémom, ako sa z vnútorného priestoru dostať do priestoru vonkajšieho, t. j. s „problémom vonkajšieho sveta“, ktorý sa pre modernú filozofiu stal paradigmatom.<sup>14</sup>

Idea „teórie poznania“ dozrieva okolo tohto druhého problému — ako poznáme, že naše vnútorné reprezentácie sú verné? Idea disciplíny, ktorá by sa zaoberala „povahou, pôvodom a hranicami ľudského poznania“ — čo je učebnicová definícia „epistemológie“ — si vyzadovovala oblasť skúmania označovanú ako „ľudská myseľ“ — a túto oblasť skúmania vytvoril Descartes. Karteziánska myseľ umožňovala skepticizmus vychádzajúci z predstavy závoja ideí a zároveň disciplínu, ktorá mala tento skepticizmus oklamať.

To však neznamená, že objav karteziánskej mysle je *dostatočnou*

<sup>14</sup>Príkladom zložitých vzťahov medzi týmito dvoma druhmi skepticizmu je XII. časť Humovho diela *Enquiry Concerning Human Understanding* s názvom *On the Academical or Sceptical Philosophy*. Humme chce odlišiť skepticizmus Descartovej *Prvej meditácie* (ktorý považoval za prehnany a neudržateľný) od svojho vlastného skepticizmu založeného na predstave závoja ideí a na názore, že „v myšli nemôže byť nič okrem obrazu alebo vnemu“ (David Humme: *Philosophical Works*. Boston and Edinburgh 1854, vol. 4, s. 173), ako aj od pyrrhonovského či *excessívneho* skepticizmu (s. 183). Úzkostlivo oddeloval svoj vlastný skepticizmus od skepticizmu pyrrhonovského a následne oddeľoval na tom, že by sme čisto „profesionálny“ a „odborný“ skepticizmus „novej esey ideí“ nemali brať vážne. Humme sa nedomnieval, že našiel nový argument proti Sextovi; chcel skôr ukázať, že skepticizmus ako dôsledok Lockovho programu nepoukázaval (ako boli pre-svedčení Kant s Russellom) na potrebu nového a lepšieho typu epistemológie, ale na to, že si musíme uvedomiť, aká neďôležitá je epistemológia a aké dôležité je porozumenie. O pyrrhonizme v období pred Descartom pozri Richard Hopkin. *History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York 1964.

podmienkou vývoja epistemológie. Tento objav nám priniesol pojem vnútornej reprezentácie, epistemológia by sa však z tohto pojmu nezrodila, nebýt Lockovho zamieňania dvoch vecí, za ktoré Descartes takmer vôbec nemože; ide o zamieňanie mechanického výkladu fungovania našej mysle a „zdôvodňovania“ nášho poznania. T. H. Green ho nazval

„fundamentálnym nedorozumením, na ktorom stojí celá empirická psychológia, zamieňaním dvoch podstatne odlišných otázok — jednej metafyzickej: Čo je najjednoduchším prvkom poznania? a druhej fyzickej: Vďaka akým podmienkam sa individuálny ľudský organizmus stáva nositeľom poznania?“<sup>15</sup>

Greenovo rozlíšenie medzi „prvkom poznania“ a „podmienkami organizmu“ nám pripomína, že nárok na poznanie znamená mať zdôvodnené presvedčenie a že pri zdôvodňovaní sa iba zriedka odvolávame na správne fungovanie nášho organizmu. Aj keď niekedy zdôvodňujeme presvedčenie napr. konštatovaním „Mám dobrý zrak“, preto by sme sa mali domnievať, že chronologické či kompozíčné „vzťahy medzi ideami“ chápané ako *idealita* vo vnútornom priestore by nám mohli niečo povedať o logických vzťahoch medzi *výrokmi*? Napokon, ako hovorí Sellars,

„keď nejakú epizódu či stav charakterizujeme ako *poznávanie*, nejde o empirický opis, ale o začlenenie danej epizódy či stavu do logického priestoru dôvodov, zdôvodňovania a schopnosti zdôvodniť to, čo hovoríme.“<sup>16</sup>

Ako sa Locke mohol dopustiť tejto, ako hovorí Sellars, „chyby, ktorá sa v etike nazýva ‚naturalistickým omylom‘“, ako mohol chcieť „rozložiť epistemické fakty bezo zvyšku na fakty mimoeπισtemické?“<sup>17</sup>

Ako sa mohol domnievať, že kauzálny výklad nadobúdania isté-

<sup>15</sup>T. H. Green: *Humme and Locke* (Greenov „Úvod“ k Humovej práci *Treatise...*) New York 1968, s. 19.

<sup>16</sup>Wilfrid Sellars: *Science, Perception and Reality*. London — New York 1963, s. 196.

<sup>17</sup>Tamže, s. 131. O vývoji tejto Sellarsovej myšlienky a jej uplatnení v najnovších formách fenomenalizmu pozri Michael Williams: *Groundless Belief*. Oxford 1977, najmä 2. kapitola.



ho presvedčenia by mal znamenať, že človek môže toto presvedčenie aj zdôvodniť?

Podľa mňa príčinou bolo to, že Locke a mysliteľia 17. storočia všeobecne jednoducho *neháľali* poznanie ako zdôvodnené pravdivé presvedčenie. Bol to dôsledok toho, že poznanie pre nich nebolo vzťahom medzi človekom a výrokom. *My* prirodzene považujeme „to, čo vie S“ za súbor výrokov zasťrešujúci pravdivé výpovede S začínajúce sa výpoveďou „Viem, že ...“. Keď si uvedomíme, že na prázdne miesto môžeme dosadiť také rôzne veci ako „toto je červené“, „e = mc<sup>2</sup>“, „môj Spasiteľ žije“, či „oženíím sa s Jané“, môžeme byť oprávnené skeptickí voči „povahе, pôvodu a hraniciam ľudského poznania“ i voči „oblasti myslenia“, ktorá sa zaoberá týmto problémom. Locke však nepovažoval poznanie typu „vedieť, že“ za primárnu formu poznania. Tak ako podľa Aristotela aj podľa neho „poznaniu, že“ predchádzalo „poznanie o“ — poznanie bolo teda preňho skôr vzťahom medzi poznávajúcimi a predmetmi, a nie medzi poznávajúcimi a výrokmi. Podľa tohto obrazu má teda predstava o skúmaní našej „schopnosti rozumu“ zmysel — rovnako ako predstava, že táto schopnosť sa týka len určitého druhu predmetov. A ešte väčší zmysel má vtedy, ak je človek presvedčený, že táto schopnosť je ako vosková tabuľka, do ktorej predmety vtláčajú svoje *odtlačky*, a že „mať odtlačok“ je vlastne *poznávaním* samotným, a nie kauzálnym antecedentom poznávania.

Práve na túto predstavu „odtlačku“ (slovo „impression“ — odtlačok budem podľa kontextu ďalej prekladať aj ako zmyslový vnem, príp. vnem — pozn. prekl.) sústredil svoju pozornosť Reid, veľký odporca „idey idey“ z 18. storočia, jeho nasledovník v 19. storočí Green, ako aj mnohí jeho ďalší nasledovníci v tomto storočí (H. A. Prichard, Wilfrid Sellars, J. L. Austin, Jonathan Bennett). Reid hovorí:

„Nejestvuje azda prirudzenejší ľudský predsudok ako domnienka, že myseľ funguje podobne ako teleso. Ľudia si teda radi predstavujú, že tak, ako teleso sa dostáva do pohybu v dôsledku nejakého impulzu či odtlačku iného blízkeho telesa, aj myseľ myslí a vníma v dôsledku nejakého takéhoto odtlačku či impulzu.“<sup>18</sup>

Green v časti nasledujúcej po pasáži, ktorú sme tu citovali, hovorí, že „ideu možno vôbec opísať ako „odtlačok“ iba v dôsledku zamieňania prvkov poznania (výrok) a fyziologických podmienok ... Základom (Lockovho) filozofického systému sa stáva metafóra interpretovaná ako fakt.<sup>19</sup> Podľa Sellarsa (ktorý hovorí skôr o Humovi, nie o Lockovi) ide o zámennu medzi:

1. vnemom (impression) červeného trojuholníka ako černej trojuholníkovej entity, o ktorej bezprostredne a bez odvodzovania vieme, že existuje a že je červená a trojuholníková,
- (a)
2. vnemom (impression) červeného trojuholníka ako poznáním, že existuje červená a trojuholníková entita.<sup>20</sup>

Každá z týchto troch kritik je protestom proti predstave, že nejaký kvázimechanický výklad vzniku odtlačkov materiálneho sveta na našich nehmotných tabuľkách nám pomôže identifikovať to, o čom môžeme byť oprávnené presvedčeni.

Locke sa zrejme domnieval, že tieto dva významy „odtlačku“ (ako ich rozlišuje Sellars) stotožňuje oprávnenne, pretože podľa neho tieto odtlačky v našej kvázitabuľke svedčia o sebe samých, ako hovorí Ryle. Locke hovorí: „Vtláčť do mysle, ak to vôbec čosi znamená, nie je nič iné, ako spôsobiť, aby sa iste pravdy vnímali. Neviem si totiž vôbec predstaviť, že by sa do mysle niečo vtláčilo a myseľ si to nevyšmála.“<sup>21</sup>

Ako keby Myseľ neustrále upierala na *tabuľku rasu* svoj nehybný znak — ako hovorí Descartes, nič nemôže byť myslí bližšie ako ona sama. Pri takejto interpretácii danej metafory však vtláčanie zrejme nebude až také zaujímavé ako pozorovanie odtlačku — všetko poznanie zaobstaráva takpovediac *znak*, pozorujúci tabuľku s odtlačkami, nie samotná tabuľka. Lockov úspech spočíval teda v tom, že túto metafóru *medesifonoval*, že neanalyzoval nejednoznačnosť vzťahu medzi kvázicerveným a kvázitrojuholníkovým kváziobjektom vo vnútornom priestore a poznaním, že takýto predmet tu existuje.

<sup>18</sup>Green: *Hume and Locke*, s. 11.

<sup>19</sup>Wilfrid Sellars: *Philosophical Perspectives*, Springfield, Ill., 1967, s. 211.

<sup>21</sup>J. Locke: *Rozprava o ľudskom rozume*, Bratislava, Pravda 1983, s. 57.

<sup>18</sup>Thomas Reid: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Nové vydanie s úvodom Barucha Brodyho, Cambridge, Mass. 1969, s. 100.



Kým Aristotela nemuselo obo mysle znepokojovať, pretože bol presvedčený, že poznanie je zbytočné myslenia s poznávaným predmetom, pre Locka táto alternatíva neexistovala. Podľa neho odltačky boli reprezentáciami, preto potreboval schopnosť, ktorá by si tieto reprezentácie uvedomovala a ktorá by ich posudzovala, nielen jednoducho mala; táto schopnosť mala posúdiť, či reprezentácie existujú, či sú spoľahlivé a aké sú ich vzťahy k iným reprezentáciám. Pre takúto schopnosť tu však nebolo miesta, pretože jej postulovaním by sa do kváziostroja, ktorého fungovanie chcel opísať, vtriel duch. Na to, aby si zachoval ideu poznania spočívajúceho v tom, že čosi podobné predmetu vstupuje do duše, mal k Aristotelovi stále dosť blízko, ale nie dosť blízko na to, aby sa vyhol problémom súvisiacim so skepticizmom, s vernosťou reprezentácií či kantovskej otázke o rozdiel medzi intuitívnymi spojenými s výrazom „Myslím“ a inými intuitívnymi. Inými slovami, karreziánska myseľ ako konglomerát, ktorú Locke považoval za samozrejmosť, sa na Aristotela voľg, ponášala práve do tej miery, že pojmu „odltačku“ dodala tradičnú príchuť; zároveň sa však od neho natoľko odlišovala, že umožnila vznik hui-movského skepticizmu a kantovského transcendentálneho. Locke neobratne kolísal medzi poznaním ako totožnosťou s predmetom a poznaním ako pravdivým súdom o predmete – a práve tento nevyhranený postoj umožňoval nejasnú ideu „morálnej filozofie“ ako „empirickej vedy o človeku“.<sup>23</sup>

Napätie v Lockovom myslení možno vysvetliť aj ako príklon k fyziológii na jednej strane a k Aristotelovi na strane druhej. Aj v tomto bode sa Reid s Greenom vo svojej diagnóze zhodujú. Reid o Descartovi hovorí, že

„niekedy umiestňuje idey materiálnych predmetov do mozgu ... napriek tomu však niekedy tvrdí, že obrázky či stopy v mozgu si nemáme predstavovať ako nejaké oči mozgu; tieto stopy sú iba podnetmi, na základe ktorých podľa zákonov jednoty

<sup>22</sup>Podľa Reida začal Aristoteles učením o úližiach zostup dolu strmým svahom, ktorý viedol k Humovi. Pozri *Essays*, s. 133.

<sup>23</sup>Vo svojej príkopnickej práci *The Emergence of Probability*. Cambridge 1975 Ian Hacking tvrdí, že idea *evidencie* ako vzťahu potvrdenia platného medzi propozíciami sa v 17. storočí práve začala rodiť. Ak má Hacking pravdu, potom tento fakt do značnej miery vysvetľuje rôzne nevydarené kompozície propozícií (a zároveň) nepopozícií poznania v dielach britských empiristov. Pozri najmä Hackingove poznámky k Lockovi, Berkeleymu a Humovi v 19. kapitole.

duše a tela vznikajú v mysli myšlienky... Descartes zrejme váhal medzi týmito dvoma názormi, resp. prechádzal od jedného k druhému. A takisto zrejme aj pán Locke: niekedy sa jeho idey materiálnych vecí nachádzajú v mozgu, no častejšie v samotnej mysli.“<sup>24</sup>

Keď Green analyzuje Lockove „idey odrazu“, hovorí o jeho „nejasnom rozlišovaní medzi myslením a hmotou v imaginárnej mozgovej tabuľke“ a tvrdí, že

„Locke zakrýva tento problém pred sebou i pred čitateľom neustálym presúvaním prijímajúceho subjektu a pôsobiacej látky. Tabuľka je čoraz nejasnšia. Najprv je ňou, vonkajšia časť telesného orgánu. Potom je ňou mozog ... Neskôr je ňou vnímajúca myseľ, do ktorej sa vlietajú pocity a v ktorej vznikajú idey týchto pocitov. A napokon je ňou odtráajúca myseľ ...“<sup>25</sup>

Dôvodom tohto kľučkovania, ktoré Reid s Greenom tak kritizujú, je to, že ak sa (podobne ako Aristoteles a Locke) pokúsime vytvoriť model *celého* poznania podľa zmyslového vnímania, dostaneme sa do rozporu medzi doslovným významom, v akom môže mať časť tela (napr. sieťnica) rovnakú vlastnosť ako vonkajší predmet, a metafyzickým významom, v akom má človek ako celok, keď hovorí napr. o žabách, „na myslí“ žabovitosť. Predstava „nehmotnej tabuľky“ je kompromisom medzi jednoduchým fyziologickým faktom a špekulatívnou metafyzikou a každá filozofia, ktorá s ňou pracuje, musí byť rozpoltená. Aristoteles a Locke zvolili ako model zmyslové vnímanie, konkrétne zrakové zobrazovanie, a to ich viedlo k pokusu redukovať „poznanie, že“, t. j. zdôvodnené pravdivé presvedčenie o výrokoch, na „poznanie o“, ktoré chápal ako „mať v mysli“. Locke sa pokladal za moderného vedca, preto chcel vyjadriť metafyziku s „tabuľkou“ vo fyziologických termínoch. To však nešlo, a tak musel iba kľučkovať. Keď sa takouto kľučkou vracia späť k Aristotelovi, začína hovoriť o „odtráajúcej mysli“, ktorá sa už na tabuľku veru veľmi neponáša.

Najdôležitejšou kľučkou v Lockovom chápaní poznania však nie

<sup>24</sup>T. Reid: *Essays*, s. 147–148.

<sup>25</sup>T. H. Green: *Hume and Locke*, s. 11; pozri aj s. 163.



je kľúčovanie medzi mozgom a voľou, ale, ako som už povedal, medzi poznáním, ktoré znamená jednotného *mat'* ideu a ktoré teda môže prebiehať bez akýchkoľvek súdov, a poznáním ako výsledkom formulovania zdôvodnených súdov. Túto kľučku Kant odhalil ako základný omyl empirizmu — najjasnejšie ho identifikoval vo svojej kritike zamieňania „postupnosti aprehenzií s aprehenziou postupnosti“. Táto kľučka sa však vzťahuje aj na zamieňanie faktu, že jednoducho máme dve „syntézou“ týchto dvoch ideí v súde „Žaby sú obvykle zelené“. Ani Aristoteles, ani Locke nedokázali nájsť jasný vzťah medzi uchopovaním univerzálií a usudzovaním, medzi schopnosťou mysle prijímať formy a konštruovaním výrokov. To je základný nedostatok *každého* pokusu redukovať „poznanie, že“ na „poznanie o“, budovať model poznania podľa procesu videnia.

Green a väčšina epistemológov 19. storočia sa domnievala, že tento Lockov nedostatok napravil Kant. Svoju kritiku britského empirizmu zhrňa Green v tejto pasáži:

„Lockov empirizmus sa stáva nevyvráteným, len čo pripustíme, že isté veci, nachádzame v prírode<sup>26</sup> bez akékoľvek konštitujúcej činnosti mysle. Jediným efektívnym spôsobom, ako pristupovať k Lockovi, je otázka: Ak abstrahujeme od všetkého, čo sám považoval za výtvor mysle, čo tu zostane ako čisto nájdene? Humovi potom *in limine* musíme položiť otázku, či okrem ideí vzťahu, ktoré, ako sám ukazuje, nie sú jednoduchými odlačkami, je možné čosi také ako singulárny výrok. Ak nie, potom singulárta takéhoto výroku nevyjadruje singulárny pocit (sensation).“<sup>26</sup>

Greenov vlastný pohľad na vec avizuje výraz „konštitujúca činnosť mysle“, ktorý v skratke vyjadruje heslo britských idealistov: iba myslenie uvádza veci do vzťahu (Only Thought Relates). Túto tézu pokladali za skrátene vyjadrenie Kantovho hesla, že „nazerania bez pojmov sú slepé“. Podľa nich Kant odhalil fakt, že „konštitujúcu činnosť mysle“ nepredchádzajú žiadne „konkrétne veci“, t. j. predmety. Predmet, t. j. to, čo má viacero pravdivých predikátov, je teda vždy výsledkom syntézy. Kant posunul úsilie o formulovanie „teórie poznania“ na polestu smerom ku koncepcii poznania ako „vede-

<sup>26</sup>Tamže, s. 185–186.

nia, že“, a nie „vedenia o“, t. j. poznania, ktorého model *nevychádzal* z procesu vnímania. Spôsob, akým Kant uskutočnil tento posun, však, žiaľ, neprekročil karteziansky rámec uvažovania: stále mal podobu odpovede na otázku, ako sa z vnútorného sveta môžeme dostať do sveta vonkajšieho. Kant paradoxne odpovedal, že vonkajší svet vznikol z našich *Vorstellungen* prebývajúcich vo vnútornom svete. Ani pokusy mysliteľov 19. storočia zachovať náhľad, že poznanie je vzťahom k výrokom, a nie k predmetom, a pritom sa vyhnúť Kantovmu paradoxu, neprekráčovali karteziansky rámec a boli teda rôznymi formami „idealizmu“. Jediným predmetom, o ktorom mohli uvažovať, bol predmet vytvorený syntézou lockovských ideí, a tak sa zaoberali tým, že súbor takýchto predmetov stotožnili s vecou osebe. Aby sme teda pochopili ideu „epistemológie“, ktorú zdedilo 20. storočie, musíme od Lockovho zamieňania vysvetlenia a zdôvodnenia prejsť ku Kantovmu zamieňaniu predikácie (vzrušenia o nejakom predmete) a syntézy (umiestnenia všetkých predstáv do vnútorného priestoru).

### 3. Kantovo zamieňanie predikácie a syntézy

Formulovať predikatívny súd znamená nadobudnúť presvedčenie o pravdivosti istej vety. Byť presvedčený o pravdivosti istej vety znamená pre kantovské transcendentálne ego uviesť reprezentácie (*Vorstellungen*), t. j. dva radikálne odlišné druhy predstáv: pojmy na jednej strane a nazerania na strane druhej, do vzájomného vzťahu. Kant poskytol rámec pre pochopenie zmätenej intelektuálnej situácie 17. storočia svojím tvrdením, že „*Leibniz* javy *intelektualizoval* tak, ako Locke ... všetky umové pojmy *sensualizoval*.“<sup>27</sup> Vytvoril tak štandardnú verziu „dejin modernej filozofie“, podľa ktorej predkantovská filozofia bola bojom medzi „racionalizmom“, ktorý chcel pocity zredukovať na pojmy, a „empirizmom“, ktorý chcel pravý opak. Keby bol Kant namiesto toho konštatoval, že racionalisti chceli nájsť spôsob, ako nahradiť výroky o sekundárnych kvalitách vlastne rovnakými výrokmí, ktoré by sme však poznávali s istotou, a že empi-

<sup>27</sup>Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava, Pravda, 1983, s. 223.



tisti boli proti tomuto projektu, nasledujúce dve storočia filozofického myslenia by možno boli úplne iné. Keby sa bol totiž „problém poznania“ formuloval v zmysle vzťahov medzi výroknmi a stupňom ich istoty, a nie v zmysle akýchsi *komponentov* výrokov, možno by sme boli zdedili celkom inú predstavu o „dejniách filozofie“. Podľa klasickej novokantovskej historiografie sa vyslovene *filozofická* reflexia počína *Faidonom* a *Metafyzikou* cez Abélarda a Anselma, Locka a Leibniza až po Quina a Strawsona zaoberala vzťahom medzi univerzáliami a partikularitami. Nebyť tejto zjednocujúcej témy, možno by sme nedokázali vidieť oné večné problémy, ktoré odhalili Gréci a ku ktorým sa dodnes neustále vraciame, a tak by možno nikdy nevznikol pojem „filozofie“ ako čohosi, čo má dvaapoltisícročnú históriu. Grécke myslenie by sa nám možno zdalo také odlišné od myslenia 17. storočia i od toho, čo nás zaujíma dnes, ako povedzme hinduistická teológia od mayskej numerológie.

Tak či onak, Kant tento pragmatický obrat neuskutočnil. Hovoril o vnútorných reprezentáciách, nie o vetách. Zároveň nám predložil dejiny našej vlastnej disciplíny, fixoval jej problematiku a profesionalizoval ju (už len tým, že ako „filozofa“ vás neberú vážne, kým nezvládnete prvú *Kritiku*). To všetko dosiahol tak, že do našej koncepcie „teórie poznania“ (a teda do našej koncepcie odlišnosti filozofov od vedcov) zabudoval, ako hovorí C. I. Lewis, „jeden z najstarších a najuniverzálnejších filozofických náhľadov“:

„Naša kognitívna skúsenosť má dve zložky: bezprostredné dáta, ako sú napríklad zmyslové dáta, poskytované mysli, a formu, konštrukciu či interpretáciu, ktorá predstavuje činnosť myslenia.“<sup>28</sup>

Tento „vhlad“ však nie je ani starý, ani univerzálny. Nie je o nič starší ako predstava, že máme akúsi „kognitívnu skúsenosť“. Výraz *skúsenosť* začali epistemológovia používať ako označenie pre svoj predmet, pre súbor karteziánskych *cogitationes*, lockovských ideí. V tomto zmysle je „skúsenosť“ filozofickým pojmom (celkom odlišným od jeho používania v každodennom živote, ako napríklad v spojení „pracovná skúsenosť“, kde znamená grécke *ἐμπειρία*). Vyhadzajúc z Lewisovho tvrdenia, ktoré tento súbor delí na dva druhy, by sme obyčajného človeka, nezvedlaného vo filozofii, mohli

<sup>28</sup>Lewis, C. I.: *Mind and the World Order*. New York 1956, s. 38.

jednoducho požiadať, aby uprel svoj mentálny zrak dovnútra a všimol si tento rozdiel. Človek, ktorý nevie, že Lockova „skúsenosť“ zahŕňovala iba „idey a odraz“ a vylučovala súdy a že u Kanta zahŕňala „predmet i metódu poznania, spojenie všetkých funkcií poznania podľa zákonov myslenia“,“<sup>29</sup> môže byť zmätený a nebude vedieť, na čo má uprieť svoj zrak, nehovoriac už o rozdiely, ktorý si má všimnúť. Strawson sa pripája k Lewisovmu tvrdeniu a hovorí, že „dualita všeobecných pojmov ... a konkrétnych príkladov všeobecných pojmov, s akou sa stretávame v skúsenosti“, je „základnou dualitou, ktorej sa žiadne filozofické myslenie zaoberajúce sa skúsenosťou či empirickým poznaním, nemôže vyhnúť.“<sup>30</sup>

Táto verzia nie je až taká závädzajúca ako Lewisova — zavádza totiž slovo *filozofické*. Tejo dualite sa vo *filozofickom* myslení zaoberajúcom sa skúsenosťou totiž nemožno vyhnúť preto, že tí, čo ju nenachádzajú, sa neoznačujú za „filozofov“. Čo je „filozofické myslenie zaoberajúce sa skúsenosťou“ — to môžeme vysvetliť iba odvolaním sa na onú známú Kantovu vec. Psychológovia môžu ešte hovoriť o podnetoch a reakciách, to je však *blosse Naturalismus* a nič „filozofické“. Zdravý rozum môže hovoriť o skúsenosti svojím návným spôsobom — môže sa napríklad zamýšľať nad tým, či máme s niečím dosť skúsenosti na to, aby sme o tom mohli vyniešť súd. Ani to však nie je filozofické. Myslenie je *filozofické* iba vtedy, keď tak ako Kant hľadá príčiny, a nie iba dôvody nárokov na empirické poznanie, a keď je výsledný kauzálny výklad zlučiteľný s nejakým potenciálnym výsledkom psychologického skúmania.<sup>31</sup> Od filozozo-

<sup>29</sup>Heinrich Ratke: *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg 1929, s. 62: „Erfahrung bezeichnet sowohl den *Gegenstand* als die *Methoden* der Erkenntnis, den denkgesetzlichen Zusammenhang aller Funktionen der Erkenntnis.“ Kant skutočne používa tento pojem takto a nijaká jasnejšia ani výstižnejšia definícia by to nemohla vyschnúť lepšie. O filozofickom zmysle „skúsenosti“ pozri John Dewey: *Experience and Nature*. New York 1858, s. 11.

<sup>30</sup>Strawson, P. F.: *The Bounds of Sense*. London 1966, s. 20.

<sup>31</sup>Nazvať Kantov výklad „kauzálnym“ sa môže zdať šokujúce, pojem „transcendentalnej konštitúcie“ sa však jednoznačne prízvuje na Descartovej a Lockovej predstave vnútorného priestoru a Kantove sebaklamné používanie výrazu „základ“ namiesto výrazu „príčina“ nám nemôže tento fakt zashteráť. Ak z Kanta odstránime to, čo Strawson nazýva „mystickým subjektom transcendentálnej psychológie“, nepochopíme kopernikovskú revolúciu. O Strawsonovej verzii toho, čo zostane z Kanta, keď zabudneme na kopernikovskú revolúciu, hovorme vo svojom článku *Strawson's Objectivity Argument*. In: *Review of Metaphysics* 24, 1970, s. 207–244.



fického myslenia, pre ktoré je táto dualita nevyhnutná, očakávame viac než konštatovanie, že spravidla máme isté poznanie vedy, keď máme zdôvodnené pravdivé presvedčenie, pričom ak sa chceme o tomto zdôvodnení dozvedieť viac, odkáže nás na zdravý rozum a bežnú prax. Toto myslenie by malo vysvetliť, ako je možné poznanie, a to nejakým apriórnym spôsobom, ktorý prekračuje zdravý rozum a pritom sa nemusí bávať s neurótmami, myšami ani s dotazníkmi.

Keby tu boli len takéto skromné požiadavky a keby sme vôbec nepoznali dejiny filozofie, nemuseli by sme presne vedieť, čo od nás chcú a kde máme začať. Týchto rozpakov sa nezabavíme, kým neodhalíme význam výrazov ako „bytie versus stávanie sa“, „zmysly versus intelekt“, „jasné vnemy versus nejasné vnemy“, „jednoduché idey versus zložené idey“, „idey a zmyslové vnemy“, „pojmy a nazerania“. Vstúpime tak do epistemologickej jazykovej hry a do profesionálneho života istého druhu, ktorý označujeme ako „filozofia“. Keď začneme uvažovať filozoficky, nemusíme hneď nazariť, ako tvrdia Lewis so Strawsonom, na rozlíšenie medzi nazeraním a pojmom. Kým si však s týmto rozlíšením neporadíme, nebudeme vedieť, čo sa považovalo za „skúsenosť“, nehovoriac o tom, čo znamenalo pristupovať k nej *filozoficky*. Opakujem ešte raz, že pojem „teória poznania“ nebude mať zmysel, pokiaľ v lockovskom duchu nezameníme kauzálnu súvislosť za zdôvodnenie, a ešte aj potom bude pre nás nejasný, až kým vo vnútornom priestore neidentifikujeme isté entity, ktorých kauzálna vzťahy sa nám zdajú nejasné. Takýmito entitami sú práve „pojmy“ a „nazerania“. Keby bol Kant prešiel od názoru, že „singulárny výrok“ nemožno stotožňovať so „singulárnym pocitom“ (a v tomto prípade ani so singulárnou intelektuálnou operáciou), priamo k chápaniu poznania ako vzťahu medzi jednotlivcami a výrokmi, nebol by potreboval pojem „syntézy“. Mohol chápať jednotlivca ako čiernu skrinku produkujúcu vety, pričom zdôvodnenie týchto produktov mohol nájsť vo vzťahu tohto jednotlivca k jeho prostrediu (zahrnujúcemu aj produkty iných čiernych skriniek). Otázka „Ako je možné poznanie?“ by sa potom podobala otázke „Ako sú možné telefóny?“, čo by približne znamenalo: „Ako môže niekto vytvoriť niečo s takými schopnosťami?“ Jedným legitímnym pokračovaním prác *De Anima* a *Essays Concerning Human Understanding* by potom zrejme bola fyziologická psychológia, a nie „epistemológia“.

Než však skončíme s Kantom, musíme si položiť otázku, ako sa

mu podarilo, že toto rozlíšenie medzi pojmom a nazeraním vyzerať udržateľne a zároveň znepokojivo a problematicky. Aby sme to pochopili, musíme si všimnúť, že kantovská „syntéza“, akú si vyžadujú súdy, sa líši od Humových „združených ideí“, pretože je vzťahom, ktorý môže existovať iba medzi dvoma odlišnými druhmi ideí – medzi všeobecnými ideami a konkrétnymi ideami. „Syntéza“ a rozlíšenie medzi pojmom a nazeraním sú si tak vzájomne šité na mieru, pričom oboje vzniklo preto, aby onen nespojitý predpoklad, ktorý sa vinie pravou *Kritikou* a podľa ktorého rôznorodosť je „daná“ a rovnakosť vytvárame, nadobudol zmysel. Tento predpoklad je vyjadrený v tvrdení, že vnútorný priestor skutočne obsahuje čosi podobné tomu, čo v ňom nachádzal Hume, totiž súbor „singulárnych pocitov“, ale že tieto „nazerania“ sa nemôžu „dosťat do vedomia“, pokiaľ ich „nesyntetizujeme“ ďalším súborom predstáv (tie si Hume nevsímal), t. j. pojmaním, z ktorých každý súvisí s nejakou skupinou nazeraní. Neoficiálne, pravda, vychádza tento predpoklad z toho, že podľa stratégie kopersnikovskej revolúcie sa predmety majú podriaďovať nášmu poznaniu a nemôžu vyžadovať našu podriadenosť.<sup>32</sup> Oficiálne sa však v „Transcendentálnej dedukcii“ používa ako premisa dokazujúca fungovanie „kopersnikovskej“ stratégie. „Dedukcia“ má ukázať, že si môžeme uvedomovať iba predmety vytvorené našou vlastnou syntetizujúcou činnosťou. Oficiálne teda máme iba *pochopiť*, že

„späťjanie je jediná zo všetkých predstáv, ktorú nemôžu poskytnúť predmety ... Lebo kde um predtým nič nespojil, tam ani nemôže nič rozložiť, lebo on to mohol predstavivosti poskytnúť ako spojené.“<sup>33</sup>

Ak sme však nečítali Locka ani Huma, ako vieme, že myseľ sa vyznáčaje rozmanitosťou?

Prečo by sme sa mali domnievať, že vďaka našej citlivosti v jej „pôvodnej receptivite“<sup>34</sup> získame kópiu, ktorá však „nemôže byť reprezentovaná ako kópia“, <sup>35</sup> pokiaľ rozum nepoužije na jej syntetizáciu pojmy?

<sup>32</sup>Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava, Pravda 1979, s. 43.

<sup>33</sup>Tamže, s. 124.

<sup>34</sup>K. d. r. V., A 100 (v slovenskom preklade nie je zahrnuté – pozn. prekl.).

<sup>35</sup>K. d. r. V., A 99 (v slovenskom preklade nie je zahrnuté – pozn. prekl.). Po-dľa *Transcendentálnej estetiky* je kópia samozrejme od samého začiatku časopries-



Nemôžeme pozorovať vlastné vnútro a vidieť, ako táto syntetizujúca činnosť prebieha, pretože nesyntetizované nazerania ani pojmy bez ich aplikácie na nazerania si nikdy neuvedomujeme. Táto téza predstavuje práve Kantov pokrok v smere chápania poznania ako súvisiaceho s výrokmi, nie s predmetmi — práve tým sa vzdialil od Aristotelových a Lockových pokusov budovať poznanie podľa modelu vnímania. Ak neexistencia takejto kópie nie je evidentným pred-analytickým faktorom, ako môže byť tvrdenie, že vďaka zmyslovej citlivosti získavame kópiu, našou premisou? Inými slovami, ako vieme, že kópia, ktorá nemôže byť reprezentovaná ako kópia, je kópiou? A ešte všeobecnejšie, ak budeme tvrdiť, že uvedomovať si môžeme iba syntetizované nazerania, ako sa dozvedáme o nazeraniach, ktoré túto syntézu predchádzajú? Ako napríklad vieme, že nejde len o jediné nazeranie, ale že ich je viac?<sup>36</sup>

Na túto poslednú otázku možno odpovedať konštatovaním, že keby týchto nazeraní bolo viac, syntéza by nebola potrebná. Práve tu sa však začíname pohybovať v príliš úzkom kruhu. Chceme totiž vedieť, či pojmy *sú* syntetizátormi, a konštatovanie, že bez množstva nazeraní čakajúcich na syntézu by syntetizátormi byť nemohli, nám vôbec nepomôže. Myslím, že na tomto mieste musíme priznať, že „nazeranie a pojem“ v ich kantovskom zmysle možno definovať iba kontextuálne: podobne ako „elektrón“ a „protón“ aj tieto výrazy majú zmysel iba ako prvky teórie, ktorá chce niečo vysvetliť. Ak to však pripustíme, potom, pravdaže, pretrhneme aj tú poslednú nít vedúcu k onej zvláštnej istote (na ktorú sa odvolávali Locke s Descartom), s akou si uvedomujeme to, „čo je našej myslí najbližšie“ a „čo poznávame najľahšie“. Môže sa ukázať, že predpoklad, podľa ktorého rozmanitosť nachádzame a jednotu vytvárame, má svoje *jedine* zdôvodnenie v tvrdení, že iba takáto „kopernikovská“ teória vysvetlí našu schopnosť mať syntetické poznanie a priori.<sup>37</sup>

torová. *Analytika* však tomu protirečí (pozri napr. A 102, B 16 a ďalej) a argumentácia *Analogii* by neplatila, keby sa Kant najprv nezabavil *tézy z Estetiky* (pozri k tomu Wolff R. P.: *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., 1963, s. 151 a n.).

<sup>36</sup>Predstavme si mystika, ktorý tvrdí, že vďaka nazeraniu poznávame jednotu — svetlu žiaru večnosti, kým pojmové myslenie (ako klenba z mnohofarebného skla) všetko rozkladá na rozmanitosť. Ako môžeme rozhodnúť o tom, či odpoveď (mystickova alebo Kantova) na otázku „Súvisí jednotu s receptívnosťou, alebo so spontánnosťou?“ bola správna? A aký význam by to malo?

<sup>37</sup>Inými slovami, Kantov vlastný transcendentálny idealizmus berie pôdu pod

Ak však kantovský príbeh o syntéze pochopíme *iba* ako príbeh, ktorý má vysvetliť možnosť syntetického poznania a priori, ak akceptujeme tvrdenie, že kvázipsychologické procesy opísané v „Dedukcii“ nemajú žiadny introspektívny základ, potom nás už „kopernikovská“ stratégia nebude lákať. Tvrdenie, že poznanie nevyhnutných pravd o vytvorených („konštituovaných“) predmetoch je inteligibilnejšie ako poznanie o predmetoch nachádzaných, závisí od kantovského predpokladu, že máme privilegovaný prístup k činnosti, ktorou vytvárame. Podľa Kantovej interpretácie, o ktorej som práve hovoril, žiadny takýto prístup k našej konštituujucej činnosti nemáme. S našim poznaním nevyhnutných pravd sa už nebude spájať žiadne tajomstvo. Na vysvetlenie toho, ako je takéto poznanie možné, nie sú totiž teoreticky postulované entity vnútorného sveta (práve preto, že sú vnútorné) o nič užitočnejšie než podobné entity sveta vonkajšieho.

#### 4. Poznanie vyžadujúce „základy“

Voči môjmu prístupu ku Kantovi by niekto mohol namietat, že predanalytické rozlíšenie medzi nazeraniami a pojmami tu vlastne existuje už od Platóna. Mohol by tvrdiť, že zmyslové nazerania sú predovšetkým zdrojom poznania náhodných pravd a pojmy zdrojom poznania pravd nevyhnutných. Z tohto hľadiska nie je konflikt medzi racionalizmom a empirizmom podľa mňa Kantovou zlomyseľnou charakteristikou jeho predhodcov v zmysle jeho vlastného nového rozlíšenia, ale je taký starý ako objav dramatického rozdielu medzi matematickou pravdou a pravdami všednejšími. Vyjadroval som sa tak, ako keby známe protiklady medzi zmyslami a rozumom, nejasnými a jasnými ideami atď. boli súčasťou moderného umelého produktu — „teórie poznania“. Aj keď však uznáme, že „filozofický“ zmysel „skúsenosti“ je moderným umelým produktom, nohami „Transcendentálnej dedukcii“ — proces (syntéza) a surový materiál (pojmy, nazerania) opísané v „Dedukcii“ sú totiž buď nournálne, alebo femennálne. Ak sú femennálne, potom si ich v rozpore s premisami „Dedukcie“ môžeme uvedomovať. Ak sú nournálne, potom o nich nemôžeme vedieť nič (ani to, čo nám hovorí „Dedukcia“).



bolo grécke rozlíšenie medzi zmyslami a rozumom naozaj skutočným objavom – takým ako objav, že geometrická pravda sa dá presne dokázať. A položil Kant naozaj správnu otázku, keď sa pýtal, ako je možná nevyhnutná (napr. matematická) pravda?

Táto námetka ma vedie k poslednému problému, teda k zavíšanú môjho výkladu pôvodu a povahy predstavy o existencii „oblasti myslenia zaberajúcej sa pôvodom a povahou ľudského poznania“. Podľa mňa objaviteľom rozlíšenia medzi dvoma druhmi entít – vnútornými a vonkajšími – nebol Plátón. Ako som už povedal, Plátón skôr ako prvý vyjadril to, čo George Pitcher nazval „plátónskym princípom“ – totiž že rozdielna istota musí zodpovedať rozdielom v poznávaných predmetoch.<sup>38</sup>

Tento princíp je prirodzeným dôsledkom úsilia budovať poznanie podľa modelu vnímania a chápať „poznanie o“ ako základ „poznania, že“. Ak predpokladáme, že na „pochopenie“ odlišných predmetov (napr. tehál a čísel) potrebujeme odlišné schopnosti (podobne ako máme iné orgány na farby a iné na vône), potom objav geometrie bude zrejme objavom novej schopnosti voň. Tým však znovu vznikne problém rozumu, o ktorom sme hovorili v prvej kapitole.

Presvedčenie o zvláštnej povahe matematickej pravdy je takou pevnou súčasťou „filozofického myslenia“, že sa len ťažko vymanieme zo zovretia tohto plátónskeho princípu. Ak však budeme „racionálnu istotu“ považovať skôr za vec víťazstv v spore, a nie za vzťah k poznávanému objektu, budeme sa pri vysvetľovaní tohto javu obarať skôr na účastníkov tohto sporu, nie na naše schopnosti. Keď našu istotu o Pytagorovej vete budeme pokladať za naše presvedčenie (založené na skúsenosti so sporní o podobných problémoch) o tom, že nik nebude môcť namietať proti premisám, z ktorých ju odvodzujeme, nebudeme sa pokúšať vysvetliť ju vzťahom rozumu k trojuholníkovej. Naša istota bude vecou vzájomného rozhovoru, a nie interakcie s mimoludskou realitou. Rozdiel medzi „nevyhnutnými“ a „náhodnými“ pravdami teda nebudeme chápať ako druhový rozdiel. Nanajvýš zaznamenáme, že voči niektorým našim presvedčeniam sa namieta ľahšie a voči iným ťažšie. Ocitneme sa skrátka tam, kde boli sofisti predtým, než Plátón uplatnil svoj princíp a vynasíel „filozofické myslenie“: budeme hľadať skôr alibi, a nie

<sup>38</sup>Pozri 2. kapitola, pozn. 15.

neotrastiteľné základy. Dostaneme sa do onoho Sellarsovho „logického priestoru dôvodov“, nie do kauzálneho vzťahu k predmetom.<sup>39</sup>

Pri rozlíšení medzi nevyhnutným a náhodným chcem zdôrazniť práve to, že pojem „základov poznania“, t. j. právd, ktoré sú isté vďaka svojim príčinám, nie vďaka argumentom v ich prospech, je dieťaťom gréckej (a zvlášť plátónskej) analógie medzi vnímaním a poznávaním. Základným znakom tejto analógie je, že keď vieme, že nejaký výrok je pravdivý, je to vlastne to isté, ako keď nás nejaký predmet prinúti do činnosti. Predmet, o ktorom výrok vypovedá, *stanovuje* pravdu tohto výroku. Idea „nevyhnutnej pravdy“ je iba ideou výroku, o ktorom sme presvedčení, pretože „zovretie“, v ktorom nás drží predmet, je neúprosne. Takáto pravda je nevyhnutná v tom zmysle, v akom je niekedy nevyhnutné byť presvedčený, že to, na čo sa dívame, je červené – núti nás na to istá sila, nie my sami. Predmety matematických právd *nedovoľujú* vynásť o nich štúdy alebo nesprávne o nich vypovedať. Paradigmaticky nevyhnutné pravdy, ako napr. axiomy geometrie, si podľa nás nevyžadujú zdôvodnenie, argumentáciu, ani diskusiu – sú také nespochybiteľné ako Diov povel, ktorým zažňa blesk, či ako Helenino gesto, ktorým vábi do svojej postele. (Údajne racionálne *ἀνώγκη* je takpovediac iba jemnejšou formou hrubého *βία*.)

Výraz „pojem“ môžeme chápať ako „zdroj poznania nevyhnutných právd“, to však neznamená, že Lewis a Strawson majú pravdu, keď sa domnievajú, že rozlíšenie medzi pojmom a nazeraním je dané predanalyticky. Toto rozlíšenie je iba modernou verziou súboru viacerých možných metafor – Plátónových i iných, ktorými sa začalo vymedzovať „filozofické myslenie“. Pôvodné Plátónovo rozlíšenie nebolo rozlíšením medzi dvoma druhmi entít vnútorného sveta, medzi dvoma druhmi vnútorných predstáv. Aj keď sa pohrával s metaforami „vnútorného sveta“ (ako napríklad obraz klieky v *Teaitovi* či používanie výrazu „v duši“ *ἐν τῇ ψυχῇ*) a občas sa priblížil aj k Descartovej metafore *oka mysle*, ktoré pozoruje rôzne, viac či menej nástojčivé vnútorné obrazy, jeho myslenie bolo v podstate „realistické“. Ono plátónske rozlíšenie medzi svetom bytia a svetom

<sup>39</sup>Podobný výklad sofistov a predplátónskeho myslenia všeobecne vychádzajúci z tohto pohľadu pozri v Laszlo Versényi, *Socratic Humanism*, New Haven 1963. Pozri aj Heideggerovu analýzu Protagora v *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Prel. William Lovitt, New York 1977, s. 143–147.



stávania, ktoré sa zrodilo ako dôsledok matematickej pravdy, bolo skôr metafyzické než epistemologické. Metafyzickým rozlíšeniam podľa „deliacej čiary“ z *Ustavy VI* nezodpovedajú rozlíšenia medzi rôznymi nepropozíčnymi vnútornými reprezentáciami, ale medzi stupňami istoty jednotlivých výrokov. Platón sa nesústredoval na ideu nepropozíčných vnútorných entít, ale skôr na predstavu o rôznych častiach duše a tela, z ktorých každú si svojím spôsobom vynucuje jej vlastný predmet. Platón podobne ako Descartes založil svoj model človeka na rozlíšení medzi dvoma druhmi pravdy, boli to však dva celkom odlišné modely. Čo je však ešte dôležitejšie, idea, že existencia matematickej pravdy si vyžaduje takýto explanačný model, nie je ničím predanalytickým, daným na počiatku filozofickej reflexie. Táto idea je výsledkom výberu istého súboru metafor, pomocou ktorých hovoríme o poznani; sú to metafory z oblasti vni- mania a sú základom platónskych i moderných diskusií.<sup>40</sup>

Tolko teda k námierke zo začiatku tejto časti. Rád by som sa teraz podrobnejšie venoval myšlienke, že idea „základov poznania“ je dôsledkom výberu metafor z oblasti vnímania. Pripomeňme si ešte raz, že poznanie môžeme chápať ako vzťah k výrokom a zdôvodnenie ako vzťah medzi danými výrokmí a inými výrokmí, z ktorých dané výroky možno odvodiť. Poznanie i zdôvodnenie však môžeme chápať aj ako privilegované vzťahy k predmetom, o ktorých tieto výroky vypovedajú. Ak ich chápeme prvým spôsobom, nebudeme počítovať potrebu ukončiť potenciálne nekonečnú reťaz výrokov postulovaných na obranu iných výrokov atď. Bolo by hľupe pokračovať v konverzácii o probléme, keď už sú všetci, príp. väčšina alebo tí múdrejší, spokojní, ale aj tak by sme v nej, pravdaže, pokračovať *mohli*. Ak poznanie chápeme druhým spôsobom, budeme sa chcieť dostať cez dôvody k príčinám, od argumentácie k nátlaku vyvíjanému poznávaným predmetom do situácie, kde argumentácia nebude už iba smiešna, ale aj nemožná, pretože nikto, koho, predmet zovriete tým správny spôsobom, už nebude môcť pochybovať či nájsť nejakú alternatívu. Dosiahnúť tento stav znamená dostať sa k základom poznania. Platón ho dosiahol únikom od zmyslov a tým, že otvoril schopnosť rozumu — *oko duše* — svetu Bytia. Pre Descarta to znamenalo odvrátiť *oko mysle* od nejasných vnútorných predstáv

<sup>40</sup>Je zrejme jasné, že moja analýza platónskych zrakových metafor čerpá z Deweya i z Heideggera.

a zameriť ho na jasné predstavy. U Locka to znamenalo zmenu Descartovho smeru uvažovania — Locke chápал „singulárne pocity“ ako to, čo nás „drží v zovretí“, ako čosi, čomu nemôžeme, a ani by sme nemali chcieť, uniknúť. Pred Lockom by nik nebol hľadal základy poznania v oblasti zmyslov. Aristoteles síce poznával, že sa nemôžeme myliť v tom, ako sa nám veci javia, no predstava, že základom poznania sú zdania, by jemu i Platónovi pripadala absurdná. Podľa nás by predmetom poznania malo byť práve niečo, čo zdanim nie je, a predstava, že výroky o jednom druhu predmetov (o zdaniach) by mali byť *evidenciou* pre výroky o inom ich druhu (o tom, čo skutočne existuje), by bola pre oboch nepochopiteľná.

Po Descartovi sa však už rozlíšenie medzi zdanim a skutočnosťou začalo vytrácať z centra pozornosti a nahradilo ho rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším. Otázkou „Ako môžeme uniknúť z riše zdani?“ Na túto otázku Locke odpovedal: Svoju istotu o tom, ako sa veci javia vašim zmyslom, použite rovnako, ako Platón použil axiomy geometrie — ako premisy, z ktorých odvodíte všetko ostatné (ibaže induktívne, a nie deduktívne ako Platón). Táto odpoveď vyzerala prijateľne iba dovtedy, kým sa do nej nepustil Hume — aj tak však bola prítiažlivá práve svojou jednoduchosťou. Uspokojovala onú potrebu byť zovretý, uchopený a dať na seba niečo pôsobiť, ktorú počítoval aj Platón, hoci „jednoduché idey počítov“ vyzerali menej náročne a modernejšie než platónske formy. Za Kantových čias to preto vyzeralo tak, že existujú dva alternatívne základy poznania — bolo si treba vybrať medzi interiorizovanými *formami*, t. j. karteziánskymi jasnými a presnými ideami na jednej strane, a humovskými „odtlačkami“ na strane druhej. V oboch prípadoch si človek sám voľil predmety, ktoré mali naňho pôsobiť. Kant odmietol oba tieto domnelé predmety ako v podstate nedokonale a neschopné na nás pôsobiť, pokiaľ ich „syntézou“ nezlúčime s inými predmetmi, a ako prvý začal chápať základy poznania v zmysle výrokov, a nie v zmysle predmetov. Pred Kantom bolo skúmanie „povahy a pôvodu poznania“ hľadaním privilegovaných vnútorných predstáv. U Kanta sa stalo hľadaním pravidiel, ktoré si myseľ stanovila sama pre seba („princípy čistého rozumu“). To bol jeden z dôvodov, prečo sme si mysleli, že Kant nám ukázal cestu z prírody k slabode. Po Kantovi sme už nemuseli chápať sami seba ako akési newtonovské stroje, ktoré chcú, aby na ne pôsobili tie správne vnútorné enti-



ty a aby tak fungovali podľa plánu prírody, ale ako bytosti rozohdujúce noumenálne, teda nevedome o tom, čo je to príroda. Kant nás však neoslobil od Lockovho zamienania zdôvodnenia a kauzálneho vysvetlenia, od tejto základnej zámeny obsiahnutej v idei „teórie poznania“. Predstava, že naša sloboda závisí od idealistickej epistemológie, t. j. že na to, aby sme sami seba chápali ako bytosti „povznášajúce sa nad čisté fungovanie“, musia sa z nás stať transcendentálne bytosti a musíme tvrdiť, že my sami sme „konštitutívni“ atómy i vzduchoprázdno, je totiž všadeprítomným Lockovým omylom. Znamená to predpokladať, že logický priestor formulovania dôvodov, t. j. zdôvodňovania našich výrokov a iných aktov, si vyžaduje nejaký zvláštny vzťah k logickému priestoru kauzálneho vysvetlenia, ktorý má byť zabezpečený súlad medzi dvoma priestormi (Locke), alebo má zabrániť jednému z nich zasahovať do toho druhého (Kant). Kant sa správne domnieval, že súlad nemá zmysel a zasahovanie nie je možné, ale myšlienka, že druhá časť jeho tvrdenia si vyžaduje „konštituuovanie“ prírody poznávajúcim subjektom. Kant sa na svojej ceste od perceptívneho chápania poznania k jeho chápaniu výrokovému dostal iba do polovice cesty, pretože neprekróčil rámec kauzálnych metafor: „konštituuovanie“, „vytváranie“, „formovanie“, „syntetizovanie“ a pod.

Rozdiel medzi „hlavným prúdom“ anglosaskej tradície a „hlavným prúdom“ tradície nemekej vyjadruje dva protikladné postoje ku Kantovi. Tradícia vychádzajúca z Russella odmieta Kantov problém syntetických apriórnych pravd ako nepochopene povahy matematicky — epistemologiu teda v podstate chápa ako modernizáciu Lockových myšlienok. V procese tejto modernizácie sa epistemológia oddelila od psychológie — začala sa chápať ako skúmanie vzťahov evidencie medzi základnými výrokmi a výrokmi, ktoré základnými nie sú, pričom tieto vzťahy sa nechápali ako empirické vzťahy, ale ako záležitosť „logiky“. Na druhej strane v nemekej tradícii pretrvala prostredníctvom pojmu „konštituuovania“ obrana slobody a spirituality, ktorá je zvláštnym poslaním filozofa. Väčšina nemeckých (a veľká časť francúzskych) filozofov odmieta logický empirizmus a neskôr analytickú filozofiu, pretože neboli „transcendentálne“, a teda ani metodologicky nosné, ani mravne výchovné. Ani tí, čo mali o väčšine Kantových dogiem tie najvážnejšie pochybnosti, nikdy nezapochybovali o tom, že jeho „transcendentálny obrat“ mal kľúčový význam. Na anglosaskej strane sa filozofi domnie-

vali, že vďaka lingvistickejmu obratu sa filozofia oddelila od vedy, pričom filozofov zbavila všetkých zvyškov a lákadiel „idealizmu“ (považovaného za najčastejší hriech kontinentálnej filozofie). Na oboch stranách kanála však väčšina filozofov zostala verná kantovstvu. Aj keď tvrdili, že „prekrócili hranice“ epistemológie, zhodne konštatovali, že filozofia je disciplína, ktorá skúma „formálne“ či „štrukturálne“ aspekty našich presvedčení a že týmto skúmaním filozof plní kultúrnu funkciu — núti iné disciplíny do poctivosti, pretože obmedzuje ich nároky na to, čo možno skutočne „zdôvodniť“. Veľkými výnimkami z tohto novokantovského konsenzu sú, ako sme už spomenuli, Dewey, Wittgenstein a Heidegger. V súvislosti s témou tejto časti, t. j. s pojmom „základov“ poznania založeného na analógiu s tým, ako sme nútení veriť tomu, čo vidíme pri pohľade na nejaký predmet, je významný najmä Heidegger. Heidegger sa totiž pokúsil ukázať, že epistemologický pojem „objektívnosti“ vychádza z toho, čo on sám nazýva plátónskym „stotožnením φύσις a ἰδέα“, t. j. reálnosti nejakej veci s tým, ako nám je táto vec daná.<sup>41</sup> Chce preskúmať, ako Západ posadla predstava, že náš primárny vzťah k predmetom je analogický zrakovému vnímaniu, a ukázať, že môžu existovať aj iné koncepcie nášho vzťahu k veciam. Analýza týchto historických koreňov aristotelovsko-lockovskej analógie poznania a vnímania presahuje rámec tejto knihy; spomeňme však aspoň Heideggerovu myšlienku, že túžba po „epistemológii“ je jednoducho najnovším výsledkom dialektického vývoja pôvodne zvolených metafor.<sup>42</sup>

Opísať tento vývoj ako lineárnu postupnosť je, pravda, istým zjednodušením, ale azda nám to pomôže uvedomiť si, že podľa pôvodnej dominujúcej metafory sú naše presvedčenia určené tým, že sú konfrontované so svojím objektom (napríklad s geometrickým obrazcom, ktorý dokazuje poučku). Ďalším štádiom je predstava, že pochopiť možnosti lepšieho poznania znamená pochopiť, ako možno zdokonaľiť túto našu kvázizrakovú schopnosť, toto *zrkadlo prírody*, považovať teda poznanie za súbor verných reprezentácií. Nasleduje predstava, že k verným reprezentáciám sa dostaneme

<sup>41</sup>Heidegger, M.: *Introduction to Metaphysics*. Prel. R. Mannheim. New Haven 1959, s. 185.

<sup>42</sup>Heidegger, M.: *The End of Philosophy*. Vyd. a prel. J. Stambaugh. New York 1973, s. 88.



tak, že v rámci tohto *zrkadla* nájdeme zvláštnu privilegovanú triedu reprezentácií, ktoré sú také presvedčivé, že o ich adekvátnosti nemožno pochybovať. Tieto privilegované základy budú základmi poznania a disciplína, ktorá nás na ne orientuje — teória poznania — bude základom kultúry. Teória poznania bude hľadaniím toho, čo núti myseľ prijať isté presvedčenie, keď sme už z nej sňali závoj. Filozofia ako epistemológia bude hľadaniím nemenných štruktúr, v ktorých musí byť obsiahnuté poznanie, život i kultúra a ktoré sú stanovené privilegovanými reprezentáciami, ktoré táto filozofia skúma. Novokantovský konsenzus sa tak javí ako výsledný produkt pôvodného zámeru nahraďiť v úlohe určujúceho faktora nášho presvedčenia *diskusiu konfrontáciou*.

V tretej časti sa pokúšam ukázať, ako to vyzerať, keď sa uspokojíme s diskusiou a konfrontácie sa zriekneme a keď teda poznanie *nechápeme* ako reprezentácie v *zrkadle prírody*. V troch nasledujúcich kapitolách sa však najprv pokúsím načrtnúť podobu tohto novokantovského konsenzu v 20. storočí, ako aj chaos, v akom sa jedna jeho forma — „analytická filozofia“ — ocitla v poslednom čase. Budem pritom opisovať a obraňovať Quinove a Sellarsove útoky proti pojmu privilegovanej reprezentácie (4. kapitola). V 6. a 7. kapitole sa budem zaoberať dvoma údajnými „nástupcami“ filozofie ako epistemológie — empirickou psychológiou a filozofiou jazyka, ktoré neprekráčajú rámec novokantovského konsenzu, pretože filozofiu paradigmaticky chápu ako skúmanie procesu reprezentácie.

## Privilegované reprezentácie

### IV. KAPITOLA

#### 1. Apodiktická pravda, privilegované reprezentácie a analytická filozofia

Ku koncu 19. storočia filozofov oprávnenne znepokojovala budúcnosť ich disciplíny. Na jednej strane vznik empirickej psychológie nastolil otázku: „Co musíme vedieť o poznaní, čo nám nemôže povedať psychológia?“<sup>1</sup>

Od Descartovho pokusu udomáčniť vo svete jasné a čisté idey a od Kantovho pokusu udomáčniť v ňom systretické apriórne pravdy epistemológia prevládla nad ontológiou. Psychologická „naturalizácia“ epistemológie teda ukazovala, že jediným potenciálne užitočným ontologickým prístupom by mohol byť jednoduchý a umiernený fyzikalizmus. Na druhej strane tradícia nemeckého idealizmu degenerovala v Anglicku a v Amerike na akési „ďalšie rozvíjanie protestantizmu inými prostriedkami“. Idealisti chceli zachrániť „duchovné hodnoty“, ktoré, ako sa zdalo, fyzikalizmus ignoroval — pomocou berkeleyovských argumentov sa chceli zbaviť hmotnej substancie a pomocou hegelovských zasa individuálneho ja (prícom

<sup>1</sup>Táto otázka zaznievala ešte aj v našom storočí, ako o tom hovoria v nasledujúcej kapitole. Psychológia sa zrodila v lone filozofie v nejasej nádeji, že sa opäť môžeme zaštitiť Kantom a vrátiť k veku nevinosti. Odvtedy psychológovia márne protestujú proti tomu, že ich novokantovskí filozofi (analyticky i fenomenologicky orientovaní) ignorujú.