

## PREKLADY

## VEDOMIE, INTENCIONALITA A PRAGMATIZMUS

Richard RORTY

## 1. OD POCHYBNOSTÍ O VEDOMÍ K POCHYBNOSTIAM O MENTÁLNYCH REPREZENTÁCIÁCH

Termín „filozofia mysle“ sa začal používať v anglicky hovoriacom svete v päťdesiatych rokoch tohto storočia prevažne na označenie diskusií iniciovaných priekopníckou knihou Gilberta Ryla *The Concept of Mind*, ktorá vyšla v r. 1944. Rylova kniha bola polemikou proti karteziánskej idei, že mentálne stavy sú stavmi nehmotnej substancie. Táto polemika i následná diskusia sa týkala otázky redukovateľnosti mentálnych udalostí na dispozície správania. Rylovým ústredným argumentom bolo, že sme nesprávne pochopili „logiku“ slov ako „presvedčenie“, „zmyslový vnem“, „vedomý“ atď. Domnieval sa, že tradičná, karteziánska teória mysle „nesprávne interpretovala typové rozlíšenie medzi dispozíciou a výkonom a mýticky oddelila neviditeľné mentálne príčiny od ich viditeľných fyzických dôsledkov“. <sup>1</sup> Rylov pokus o filozofiu mysle ako „konceptuálnu analýzu“ sa zakladal na predquinovskej idei, že filozofické problémy vznikajú z „nepochopenia logiky nášho jazyka“.

Takmer hneď, ako vyšla Rylova kniha, začala táto koncepcia upadať do nemilosti. Začali sa presadzovať quinovské a wittgensteinovské pochybnosti o tom, že niečo také ako „logika nášho jazyka“ existuje. Ďalej tu boli pochybnosti o tom, či Ryle dostatočne vysvetlil plauzibilitnosť karteziánizmu. Nepomohol nám veľmi pochopiť, prečo vôbec niekto niekedy tak zle pochopil náš jazyk, ako ho údajne pochopili karteziáni – prečo sa niekto dopustil toho, čo Ryle nazval „absurdnými kategoriálnymi omylmi“. Podľa Ryla stačilo povedať, že Descartov obdiv ku Galileiho mechanike ho zaväzoval chápať myseľ ako kvázimechanický proces. <sup>2</sup> No to sotva mohlo vysvetliť, ako sa Descartovi podarilo, že sa všetci zmierili s ideou nerozpriestraneného kauzálného mechanizmu a že dispozície správania zamieňali za vnútornú udalosť. Bolo treba povedať čosi o výrazne protiintuitívnom charaktere Rylovho tvrdenia, že pojem „mysle“ je jednoducho výsledkom zavádzajúceho opisu správania organizmu.

Okrem Ryla dominovali na scéne päťdesiatych a šesťdesiatych rokov práce J. C. C. Smarta a Davida Armstronga, najvýznamnejších spomedzi tzv. „materialistov centrálneho stavu“. Títo filozofi tvrdili, že by sme sa mali jednoducho vzdať Rylovho protiintuitívneho tvrdenia, podľa ktorého vtedy, keď si myslíme, že hovoríme o vnútorných udalostiach, „v skutočnosti“ hovoríme o dispozíciách správať sa určitým spôsobom. Žiadna „konceptuálna analýza“ by nedokázala ukázať, že „skutočný význam“ mentalistického diskurzu spočíva v referovaní na dispozície. No to podľa Smarta a Armstronga iba ukázalo, že filozofi by sa nemali pokladať za tých, čo sa zaoberajú lingvistickou analýzou. Mali by sa vzdať pozitivistickej idey, že platnosť filozofických tvrdení možno dosiahnuť odvolávaním sa na „významy“ alebo že filozofická práca spočíva v „analyzovaní“ významov.

Naproti tomu Smart s Armstrongom navrhovali, aby sa filozofi považovali za tých, čo uvádzajú prírodné vedy do súladu so zdravým rozumom – ukazujú, ako možno rôzne slová prirodzeného jazyka interpretovať ako slová referujúce na isté procesy – napríklad na mozgové stavy –, ktoré možno skúmať aj prostriedkami prírodných vied. Tieto interpretácie boli skôr návrhmi, nie objavmi, návrhmi diktovanými nie „logikou nášho jazyka“, ale stavom našej empirickej vedy. Podľa materialistov bolo príčinou Descartovho hlbokého omylu to, že za jeho čias bola fyziológia mozgu príliš nerozvinutá, aby sa fyzikalistický, mikroštruktúrny výklad poznania mohol stať plauzibilným výskumným programom. Pre Descarta bolo teda logické vyvolať „ducha v stroji“. My, moderní ľudia, máme však dnes k takémuto fyzikalistickému výkladu veľmi blízko. Dnes je teda úlohou filozofie odpratať karteziánske zvyšky, ktoré nás nabádajú k predstave, že psychológia je niečím viac než len miestodržiteľom biológie. Presnejšie, jej úlohou je presvedčiť nás, že, ako hovorí Armstrong, „pojmem mentálneho stavu je pojmom toho – nech už sa ukáže, že je to čokoľvek –, čo v človeku vzniká v dôsledku istých podnetov a čo zasa vedie k istým reakciám“.<sup>3</sup> Ako si však Armstrong všimol, jeho vlastný názor bol rovnako antiintuitívny ako Rylov. Armstrong hovorí: Názor, podľa ktorého je naša predstava mysle iba predstavou o vnútornom princípe, ktorý môže viesť k istým typom správania, možno pokladať za názor, ktorý má rovnaké slabiny ako [Rylov] behaviorizmus. Moderní filozofi sa o behaviorizme vyjadrili tak, že hoci behaviorizmus môže byť uspokojivým výkladom mysle *zo stanoviska inej osoby*, ako výklad *zo stanoviska prvej osoby* nepostačuje... Sme vedomé bytosti, máme skúsenosti. Môžeme však povedať, že byť vedomý, mať skúsenosti jednoducho znamená niečo, čo prebieha v našom vnútri a čo zapríčiňuje isté typy správania?<sup>4</sup>

Armstrong na túto otázku odpovedal tak, že pojem skúsenosti, vedomia by sme mali interpretovať ako pojem získavania presvedčení o našich vnútorných stavoch. Uvedomovať si, že mám bolesti, znamená napríklad nadobúdať isté presvedčenie o stave mojich nervov. Svoje úvahy Armstrong zhrnul takto: „Vedomie o našom vlastnom mentálnom stave... potom možno chápať ako vnútorný stav či udalosť umožňujúcu schopnosť selektívneho správania, v tomto prípade selektívneho správania voči nášmu vlastnému mentálnemu stavu... Vedomie je mechanizmom autoregistrácie centrálného nervového systému.“<sup>5</sup>

Ďalším stupňom vo vývoji filozofie mysle bol však krok späť od Armstrongovho zdôrazňovania fyziológie k postulovaniu istej autonómnosti psychologického. Základným motívom tohto antimaterialistického kroku bolo tvrdenie H. Putnama, že mnohé vzájomne odlišné stavy mozgu môžu byť príčinou rovnakej dispozície správať sa určitým spôsobom. Mozgy môžu byť také rozmanité ako počítačové hardvery, no tak, ako rovnaký program môže prebiehať na mnohých odlišných strojoch (môže byť zložený z mnohých odlišných materiálov a skonštruovaný podľa celkom odlišných princípov), aj mentálne stavy sa môžu vyskytovať nezávisle od akýchkoľvek konkrétnych fyziologických dejov. Táto analógia medzi skúmaním počítačového hardveru a fyziológiou na jednej strane a medzi skúmaním počítačového softveru a psychológiou na strane druhej bola začiatkom prechodu od filozofie mysle k filozofii psychológie. Namiesto otázky päťdesiatych a šesťdesiatych rokov „Ako môžeme vyvrátiť Descarta?“ sa otázkou rokov sedemdesiatych stala otázka „Ako možno pochopiť rôzne výskumné programy, ktoré rozvinuli psychológovia?“. Odpoveď znela: Tak, že budeme mentálne stavy chápať ako *funkčné* stavy, ktoré tak ako počítačové programy sprostredkujú medzi vstupnou a výstupnou informáciou a ktoré, podobne ako rôzne programy, možno považovať za reprezentácie stavov vecí, za propozičné postoje. Takmer na najbližších dvadsať rokov sa „funkcionalizmus“ stal dominantnou školou myslenia anglosaských filozofov zaoberajúcich sa problémom vzťahu mysle a tela.

Treba zdôrazniť, že funkcionalisti zaujali voči vedomiu rovnaký postoj ako Ryle a materialisti centrálnemu stavu. Ako správne poznamenal Searle, celé dejiny filozofie mysle sa od Ryla vyznačujú postojom, ktorý odmieta brať vedomie vážne či presnejšie trvá na tom, aby sme „vedomú skúsenosť“ brali ako vec *presvedčení*. To umožnilo funkcionalistom zbaviť sa otázky „Majú počítače vedomie?“ tvrdením, že počítače možno naprogramovať tak, aby informovali o svojich vlastných stavoch,<sup>6</sup> aby symbolicky reprezentovali svoje vlastné sym-

bolické reprezentácie. Tvrдили, že celý pojem „vedomej skúsenosti“ je vlastne touto schopnosťou.

Rylovo, Armstrongovo i Putnamovo odmietnutie brať kartezianizmus vážne teda nebolo výsledkom ich neschopnosti brať vážne myšlienku o stave nehmotnej entity, skôr ich neschopnosti brať vážne pojem „vedomej skúsenosti“ ako niečoho odlišného od pojmu „mať presvedčenie“. Keď sa teda Thomas Nagel ponosoval, že všetci títo filozofi ignorovali *fenomenológiu* vedomej skúsenosti, t. j. otázku, *aké to je byť vedomý*, stačilo podľa Daniela Dennetta odpovedať mu, že „myšlienka, že *p...* vyčerpáva naše bezprostredné uvedomovanie“. <sup>7</sup> Dennettovo stotožnenie skúsenosti a presvedčenia treba chápať ako súčasť toho smeru myslenia, ktorý odviedol filozofov od lockovského chápania slov ako mien ideí, slov schopných nadobúdať význam pomenovaním skúseností, a priviedol ich k holistickému názoru (Quinovmu i Wittgensteinovmu), že slová nadobúdajú význam svojím postavením v jazykovej hre. Na tejto ceste boli čoraz naturalistickejší a čoraz ochotnejšie prijímali zásadu „Ak nám prírodné vedy nevedia viac povedať o tom, ako to funguje, potom to neexistuje“. Tým, čo spája holistickú filozofiu jazyka a tento naturalistický (alebo, ak chcete, „objektivistický“) postoj, je názor, že *pochopiť niečo znamená odhaliť jeho zákonité vzťahy k iným veciam*. Názor, podľa ktorého pochopiť *x* znamená nájsť zákonité pravidelnosti, ktoré spájajú správanie *x* so správaním *y*, z atď., predstavuje známe dedičstvo Galileovho nahradenia Aristotelovho explanačného rámca vychádzajúceho z podstaty vecí rámcom vedeckého vysvetlenia vychádzajúcim zo zákonov a udalostí. Galileo nás naučil zaobchádzať opatrne s pojmom *vnútornej* vlastnosti nejakej entity, t. j. vlastnosti, ktorú *nemožno* považovať za súbor vzťahov medzi touto entitou a inými entitami.

Ak prijmeme takýto galileovský postoj, nebudeme už dôverovať odvolávkam na bezprostrednú skúsenosť, a najmä nie myšlienke, že isté skúsenosti sa nedajú vyjadriť slovami a nemôžu sa stať predmetom sporu. Tento názor nás totiž núti myslieť si spolu s Wittgensteinom, že ak spojenie „Aké je to byť vedomý“ má význam, potom musia existovať kritériá rozhodovania o tom, kedy a či táto vlastnosť platí, t. j. kedy sa niekomu iba zdá, že rozpoznáva prítomnosť tejto vlastnosti, a kedy ju rozpoznáva skutočne. Dennett napríklad hovorí: „Obhajca sféry subjektívneho, akým je napríklad Nagel, musí pripustiť, že vo všeobecnosti, či už tu niečo ako byť *x* je, alebo nie, či už subjekt *zakúsil*, aké je to byť *x*, alebo nie, otázky, ktoré *definujú* oblasť subjektívneho, sú otázkami, pre ktoré subjektívny názor subjektu nie je smerodajný. No ak sa vec nevyrieši na základe vlastných presvedčení subjektu a ak, ako podľa Nagela, ani

z objektívnych úvah nevyplývajú žiadne závery, potom je oblasť subjektívneho celkom mimo dosahu chápania, azda až na presvedčenia subjektu týkajúce sa klamlivej prítomnosti.<sup>48</sup>

To, čo spája Ryla s Armstrongom, Putnamom a Dennettom a čo ich pritom oddeľuje od Nagela, Kripkeho a Searla, je fakt, že prvá skupina filozofov pokojne necháva oblasť subjektívneho mimo dosahu chápania a mimo dosahu filozofie vôbec. Nazdávajú sa, že ak si filozofia má vôbec niekedy podať ruky s prírodnými vedami, musí eliminovať neverifikovateľné, nehovoriac už o neopísateľnom. Tvrdenie, že hovoriť o „vedomej skúsenosti“ je iba zavádzajúcim spôsobom hovorenia o presvedčeniach, sa teda nestáva plauzibilným na základe nejakého konkrétneho objavu v súvislosti so skúsenosťami, ale skôr na základe veľmi všeobecného metafilozofického názoru.

Filozofi ako Nagel a Searle naopak trvajú na tom, že ak filozofia nemá upadnúť do dogmatizmu, treba venovať pozornosť práve sfére subjektívneho.<sup>9</sup> Nagel začal svoj originálny článok „Aké je to byť netopierom?“ tvrdením: „Práve vďaka vedomiu je problém vzťahu mysle a tela skutočne neuchopiteľný.“ Svoju základnú myšlienku vyjadril v tejto vete zo spomenutého článku: „Naozaj sa zdá nepravdepodobné, že prenikneme hlbšie do skutočnej povahy ľudskej skúsenosti tým, že si nebudeme všímať špecifikum nášho ľudského hľadiska a že sa ju budeme snažiť opísať v termínoch prístupných bytostiam, ktoré si nedokážu predstaviť, aké je to byť nami“.<sup>10</sup>

Searle reaguje na túto myšlienku, keď hovorí, že k názoru, podľa ktorého „mentálne stavy možno úplne definovať v zmysle ich kauzálnych vzťahov“, sa nikdy nedospelo „detailným skúmaním predmetných javov. Nikdy sa nestalo, že by niekto bol uvažoval o svojich hrozných bolestiach či o svojom najhlbšom znepokojení a prišiel k záveru, že sú to iba stavy Turingovho stroja alebo že by sa dali úplne definovať v zmysle ich príčin a následkov, prípadne že pripisovanie týchto stavov im samotným by bolo iba zaujatím istého postoja k nim samotným“.<sup>11</sup>

Pre Nagelových a Searlových oponentov sú však všetky tieto reči o tom, „aké to je“, o „skutočnej povahe“ a o „hlbšom preskúmaní“ predgalileovským obskurantizmom. Podľa nich myseľ je všetko, čo skúma psychológia, a psychológia je disciplína, ktorá nachádza zákonitý vzťahy medzi verejne známymi udalosťami. Žiadne vzájomné vzťahy tohto druhu si nevyžadujú hlbšie skúmanie toho, aké je to mať bolesti, a ešte menej toho, aké je to mať presvedčenie.

Problém, o ktorý ide v spore medzi tými, ktorí sa nazdávajú, že celé filozofické myslenie od Ryla ignorovalo hlavé špecifikum mysle, totiž, že sa na ňu môžeme dívať „zo stanoviska prvej osoby“, a tými, čo sa nazdávajú, že pojem „stanoviska prvej osoby“ je zavádzajúca metafora, je v podstate témou dvoch veľkých kontroverzií, ktoré v súčasnosti dominujú v tejto oblasti filozofie. Kontroverzia, o ktorej sme tu hovorili, je kontroverziou medzi Dennettom a Searlom. Oná druhá téma dominujúca vo filozofickej diskusii je pomerne nová. Je to kontroverzia medzi Dennettom a Fodorom týkajúca sa otázky, či intencionalita (ktorá sa so Searlovým súhlasom pokladá za schopnú existovať *nezávisle* od vedomia) môže byť vlastná.

Presnejšie, ide o problém, či môžeme legitímne rozlišovať medzi odvodenou intencionalitou, t.j. intencionalitou (ktorú Searle nazýva „pseudointencionalitou“), akú má termostat či počítač a ktorá je odvodená od záujmov a cieľov tých, čo tento mechanizmus skonštruujú alebo využívajú, a *vlastnou* intencionalitou. Vlastná intencionalita, ak také niečo existuje, je intencionalitou, ktorú majú skôr organizmy, nie stroje. Majú ju bez ohľadu na to, či nejaká tretia osoba chce oládať či vysvetliť ich správanie. Fodor v túto vlastnú intencionalitu verí, Dennett nie. Dennett sa z quinovských, holistických dôvodov nedomnieva, že existuje nejaký základný fakt, pokiaľ ide o význam symbolov, takže *a fortiori* žiadny takýto fakt nemôže existovať ani v súvislosti s pripisovaním intencionálnych stavov. Dennett k tomu hovorí: „Pripisovanie istých funkcií začneme chápať až vtedy, keď sa zbavíme predstavy, že musí existovať jedna definitívna *správna* odpoveď na otázku 'Načo to je?'. A ak neexistuje nič fundamentálnejšie, čo by vyriešilo túto otázku, potom tu nemôže byť ani nič takéto fundamentálnejšie, čo by vyriešilo jej náprotivok, t. j. otázku 'Čo to znamená?'.<sup>12</sup>

Dennett tvrdí, že Fodor je vyznávačom „významového racionalizmu“, teórie, podľa ktorej neexistuje žiadny spôsob založený na pohľade zo stanoviska prvej osoby, ako môžu organizmy vedieť, čo mienia (a ako sa v tom nemôžu myliť).<sup>13</sup> Dennet sa pýta: „Ako Fodor vie, že v jeho mentálnom idiolekte „kôň“ znamená *koňa*, a nie *koňa-alebo-iného-štvornožca-podobného-koňovi* (či čosi podobné)? Fodor sa musí buď vydať Searlovou cestou introspekcie a vyhlásiť, že je to niečo, čo môže jednoducho povedať na základe vnútornej skúsenosti, alebo sa musí odvolávať práve na tie špekulácie o konštruovaní a na „príbeh o teleológii a optimalite“, proti ktorým sa chce postaviť.“<sup>14</sup>

Pred desiatimi rokmi, v čase vydania Dennettovej práce *Brainstorms*, boli Dennett s Fodorom spojenci, kolegovia, stúpenci toho, čo dnes Putnam polemicky nazýva „mentalizmom MIT“. Dnes sa však ich názory rozchádzajú.

Rozdeľuje ich otázka, do akej miery treba presadzovať holistický a kontextualistický prístup, ktorý obaja prebrali od Quina a Wittgensteina a ktorý obaja uplatňovali proti Nagelovi a Searlovi. Tento prístup nám diktuje: „Zabudni na bezprostredný, subjektívny pohľad zo stanoviska prvej osoby; poznať znamená vidieť entity vo vzťahu k iným entitám“. Dennet chce tento prístup presadzovať ďalej. Fodor chce zrazu prestať.

Začiatky vzbury proti „mentalizmu MIT“ – vzbury, v ktorej sú Dennet a Putnam teraz spojencami proti Fodorovi – možno nájsť v radikálne holistickej a naturalistickej sémantike, akú rozvíjali Putnam s Davidsonom. Obaja títo filozofi sa pokúsili skončiť s tradičným obrazom, podľa ktorého o význame výroku rozhoduje používateľ jazyka., t. j. s obrazom, podľa ktorého, ako hovorí Putnam, „významy sa nachádzajú v hlave“. Heslo „Významy sa *nenachádzajú* v hlave“ v skratke vyjadrovalo za posledných dvadsať rokov názor, že pripisovať významy výrokom vlastne znamená uvádzať správanie hovoriaceho do vzťahu s jeho prostredím. Putnam s Davidsonom zradikalizovali Quinovo presadzovanie behavioristického prístupu k významu – zbavili sa aj zvyškov Quinovho empirizmu. Obaja videli, že ak Quinov holizmus dotiahneme do krajnosti, „nemôžeme najprv stotožniť presvedčenia a významy, a potom si klásť otázku, čo bolo ich príčinou“.<sup>15</sup>

Vo svojej najnovej práci *Representation and Realism* Putnam dnes vystupuje proti svojmu predchádzajúcemu funkcionalistickému ja. Jeho argumentácia vychádza z toho, že proces určovania toho, či vy a ja máme rovnaké presvedčenie, nie je o nič jednoduchší a menej holistický než proces určovania toho, že vy svojim výrokom mienite to, čo ja mienim iným výrokom. No tento druhý proces zahrnuje aj to, že si všimame rôzne náhodné momenty výchovy a prostredia. Ak som bol na rozdiel od vás vychovaný vo viere, že mačky sú božské bytosti, alebo ak ja som sa doteraz stretol iba s bezchvostými mačkami z ostrova Man, kým vy ste videli všetky druhy mačiek, potom, keď obaja vyslovíme „Mačka sedí na rohožke“, nevyjadrujeme rovnaké presvedčenie. Tento súbor zvukov totiž v našich idiolektoch neznamená rovnakú vec. Keďže jediným zmyslom pripisovania významu výrokom je predvídať správanie a keďže rozdiel medzi vašim a mojím prostredím povedie k odlišnému správaniu, tieto rozdiely musia byť pre nás pri pripisovaní významu relevantné.

Podľa tvrdenia funkcionalistov, ktorého sa Fodor stále pridáva, môže psychológia vyriešiť tieto otázky zistením, či máme rovnaké „mentálne reprezentácie“, rovnaké „programy“ (t. j. rovnaké „črty definované v termínoch počítačných parametrov a doplnené biologickými vstupmi a výstupmi“<sup>16</sup>). Inými



slovami, funkcionalisti tvrdili, že psychológia môže poskytnúť opis mentálnych procesov (takpovediac postupový diagram programu realizovateľného mozgom) umožňujúci testovať prítomnosť či neprítomnosť presvedčení, t. j. poskytne nám testy, ktoré nebudú také holistické ako testy uskutočňované zdravým rozumom. Toto tvrdenie dnes Putnam odsudzuje ako „posledný prejav všeobecnejšej tendencie v dejinách myslenia, totiž tendencie chápať pojmy ako vedecky opísateľné, „psychologicky reálne“ entity nachádzajúce sa v myslí či v mozgu“<sup>17</sup>. Putnam tu neodsudzuje antiimaterialistické tvrdenie, že stroj a ľudská bytosť môžu fungovať rovnako<sup>18</sup>, ako skôr tvrdenie, že pokarteziánski filozofi či kognitívni psychológovia môžu o tom, čo sú vlastne presvedčenia a túžby, povedať čosi viac než dokáže zdravý rozum. Konkrétne, že presvedčenia a túžby nemôžeme bez problémov považovať za „mentálne reprezentácie“.

V tejto antifodorovskej polemike sa k Putnamovi pripája Stephen Stich, ktorý presvedčenia a túžby označuje za „pojmy ľudovej psychológie“, ktoré sú vďaka tomu, čo nazýva ich „citlivosťou na kontext“, iba „chabými nástrojmi budovania vedeckých teórií“<sup>19</sup>. Stich prichádza k záveru, že ak aj budeme mať niekedy čosi ako „kognitívnu vedu“, neposkytne nám „analýzu“ ani „racionálnu rekonštrukciu“ týchto pojmov zdravého rozumu<sup>20</sup>. Môže sa ukázať, že explanačné entity, na ktoré sa odvoláva *vyspelá* kognitívna veda, majú s presvedčeniami rovnako málo spoločného ako bunky s telesnými šťavami či atómy so substanciálnymi formami.

Stich zrejme pokladá za samozrejmé, že raz skutočne budeme mať „kognitívnu vedu“. Inými slovami, pokladá za samozrejmé, že niekde medzi fyziológiou mozgu a kultúrnou antropológiou existuje zaujímavá oblasť vedeckého výskumu, akási medzivrstva, kde možno existujú plodné vysvetlenia, kde by sa dali stanoviť prírodné druhy a odhaliť prekvapujúce nomologické súvislosti.<sup>21</sup> No zdá sa, že Dennett čoraz viac pochybuje o tomto predpoklade „psychologickej reálnosti“ čohosi podobného intencionálnym stavom, aké postuluje „ľudová psychológia“. Pokiaľ rozumiem dnešnej Dennettovej pozícii, podľa neho tu nie je žiadna záruka, že vôbec niekedy dokážeme zosúladiť holistický charakter pripisovania presvedčení s potrebou kauzálnych faktorov, ktoré by boli od kontextu relatívne nezávislé. Spor medzi Dennettom a Fodorom o existenciu „mentálnych reprezentácií“, t. j. entít, ktoré sa dostatočne podobajú presvedčeniam, aby sa na základe úspechov ľudovej psychológie stali plauzibilnými, ktoré sú však dostatočne nazávislé od kontextu, aby mohli byť predmetom plodného empirického výskumu, začína nadobúdať podobu sporu medzi



niekým, kto pochybuje, že kognitívna psychológia má budúcnosť, a niekým, kto je ochotný vsadiť všetko na tvrdenie, že táto disciplína sa napokon presadí.<sup>22</sup>

Presnejšie, možno povedať, že čím holistickejšia línia uvažovania o intencionalite sa presadzuje, tým sa zdá nepravdepodobnejšie, že by mohol uspieť *komputačný* prístup v kognitívnej psychológii. Začína sa zdať, že šťastné manželstvo computer science s kognitívnou psychológiou, oslavované napríklad v knihe H. Gardnera *The Mind's New Science*, stroškotalo. Jedným z náznakov tohto stavu je vzrušenie, aké zavládlo v kruhoch okolo umelej inelgencie v súvislosti s konekcionizmom – výskumným programom, ktorý naznačuje, že ak máme urobiť nejaký veľký objav o fungovaní kognitívnych procesov, potom zrejme budeme musieť prejsť na „subsymbolovú“ úroveň, kde už nevznikajú otázky o individuácii intencionálnych stavov. Ak majú pravdu autori ako Cussins, potom máme nádej na taký druh kognitívnej vedy, ktorý sa radikálne odlišuje od „mentalizmu MIT“; táto kognitívna veda zahrnie „nesyntaktické chápanie komputácie [a] nesémantické chápanie psychického obsahu“<sup>23</sup>. Ak majú dreyfusovci<sup>24</sup> pravdu vo svojom tvrdení, že holografická projekcia je plauzibilnejším modelom schopnosti mozgu rozpoznať podobnosti, než sú počítačové zariadenia, ktoré zaznamenávajú a kontrolujú zoznamy charakteristických znakov, potom priekopnícke objavy v tejto oblasti zrejme vziať z pokusov o konštrukciu nepočítačových modelov mozgu. Budúce projekty umelej inteligencie sa zrejme budú pokúšať rekonštruovať skôr fyziologické než psychologické procesy. Predpokladajme, že naše uvažovanie sa ubera správny smerom. Aké poučenie teda pre nás plynie z histórie filozofie mysle? Ako som už poznamenal, podoblasť filozofie, ktorá pôvodne v Rylovom duchu niesla názov „filozofia mysle“, sa v priebehu sedemdesiatych rokov, kedy namiesto projektu odmietania Descarta nastúpil projekt obrany MIT, zmenila na „filozofiu psychológie“. V procese tejto zmeny otázky o vedomí ustúpili do pozadia a do popredia sa dostali otázky o intencionalite. Ak teraz ustúpia do pozadia otázky o intencionalite, ak sa otázky o vedomí nedostanú znovu do popredia a ak sa centrum záujmu preniesie na fyziológiu, potom nie je isté, či filozofii budú mať v tejto oblasti, vo filozofii vedy, tohto „predmetu s veľkou minulosťou“, ešte vôbec čo robiť. Možno, že smer výskumu, ktorý otvoril Ryle, nás nevedie iba k záveru, že neexistuje žiadna entita zvaná „mysel“, ale aj k záveru, že neexistuje nič také ako „psychológia“, ktorej filozofiu by sme potrebovali. Azda ani „mentácia“, ani „kognícia“ a ani „inetncionalita“ nie sú menami prírodných druhov a možno ani „kognitívna veda“ nie je názvom disciplíny. Možno si psy-

chológia, keď sa odtrhla od filozofie a osamostatnila ako empirická disciplína, zachovala príliš veľa stôp svojho pôvodu. K týmto stopám azda patrí aj predstava, že slová ako „mysel“, „myslenie“ a „poznanie“ predstavujú bohatú oblasť výskumu. Skrátka, je možné, že psychológia dosiahne svoju nezávislosť a dospelosť až vtedy, keď prestane preberať postupy od zdravého rozumu či z filozofie. Môže ich však začať preberať z biológie. Nevie, či je to reálna vyhliadka. Je však isté, že často sa intelektuálny pokrok dosiahol vtedy, keď sa smer šírenia vplyvu zhora nadol zmenil na opačný – zdola nahor. Myslím, že filozofi môžu urobiť aspoň to, že nebudú brániť takýmto plodným prevratom a nebudú tak prekážkou na ceste výskumu.

## 2. PRAGMATIZMUS A GALILEOVSKÝ POHĽAD

Až doteraz som rozprával príbeh o tom, ako filozofi začali nahrádzať pojem „vedomá skúsenosť“ pojmom „nesprostredkovaného presvedčenia“ a ako dnes nahrádzajú pojem „mentálnej reprezentácie“ pojmom „intencionálneho postoja“. V tejto druhej časti by som najprv chcel uviesť niekoľko všeobecných poznámok o metafilozofickom pohľade, implicitnom v Dennettových prácach. Potom sa pokúsim uviesť tento postoj do vzťahu s najnovším tvrdením Donalda Davidsona, že „najsľubnejšou a najzaujímavejšou zmenou, aká sa odohráva v súčasnej filozofii, je to, že tieto dualizmy (dualizmus schémy a obsahu a dualizmus objektívneho a subjektívneho) sa novým spôsobom spochybňujú, ako aj s jeho ďalším tvrdením, že tieto dualizmy majú spoločný pôvod v „konceptii mysle ako mysle s jej privátnymi stavmi a objektmi“<sup>25</sup>.

Vo svojej najnovšej práci Dennett už netvrdí, že presekáva filozofickú húštinu, ktorá bráni rozvoju Novej Vedy o Mysli. Skôr sa považuje za niekoho, kto sa pokúša vysvetliť úspešnosť ľudovej psychológie, pričom sa nepridíža záväzne toho, čo Fodor považuje za predmet tejto Vedy, t. j. kauzálne pôsobiacich mentálnych reprezentácií. Dennett má teraz teda dve skupiny nepriateľov: jednu starú a jednu novú. Starých nepriateľov stelesňuje Searle, ktorý raného i neskorého Dennetta považuje za stelesnenie omylu, podľa ktorého o myslí možno hovoriť iba zo stanoviska tretej osoby. Nových nepriateľov stelesňuje Fodor, ktorý súdi, že Dennett opäť sklzol k názoru, ktorý Fodor ironicky pripisuje Rylovmu behaviorizmu; je to názor, že „skaly nemajú presvedčenia a túžby, pretože sa málo pohybujú“<sup>26</sup>. Fodor sa domnieva, že základom Novej Vedy o Mysli je to, že „ľudia a stroje majú to správne vnútorné ustrojenie, takže

vyhovujú vysvetleniu vychádzajúcemu z presvedčení a túžob; skaly a pod. ho na rozdiel od nich nemajú“. Všeobecnejšie povedané, Fodor sa nazdáva, že jeho vlastná teória „mentálnych reprezentácií“ ukazuje, ako intencionálne stavy môžu kauzálne pôsobiť, kým Dennett sa svojím názorom tejto základnej filozofickej úlohe vyhýba<sup>27</sup>.

Ak má Searle pravdu, musíme hneď na začiatku prestať s holizmom a kontextualizmom. Musíme Ryla zastaviť a zabrániť následnému vývoju tým, že budeme mentalitu považovať za vnútorne viazanú na možnosť pohľadu zo stanoviska prvej osoby, t. j. nevzťahového, fenomenologického pohľadu. Musíme si zachovať zdravý rozum a zastaviť holizmus v momente, keď rozpúšťa skúsenosti v presvedčeniach. Zabránime tak porovnávaniu ľudí s počítačmi. Ak má pravdu Fodor, môžeme sa vzdať pojmu mentality ako subjektivity, môžeme ísť ešte ďalej a považovať ľudí a počítače za príklady toho istého prírodného druhu, no *nemôžeme* sa vzdať pojmu mentálnych reprezentácií, ktorých účinnosť nezávisí od prostredia ani od kontextu. Musíme zastaviť holizmus aj v ďalšom bode, kedy sa mentálne reprezentácie začínajú vytrácať a sú nahrádzané schpnosťou zaujať intencionálny postoj.

Fodora a Searla predsa len oddeľuje istá priepasť: je to otázka, či stroje môžu mať skutočnú intencionalitu, alebo iba pseudointencionalitu. Fodor súhlasí s Dennettom, že môžeme zamietnuť otázky o tom, či stroje majú vedomie, či ich možno zostrojiť tak, aby cítili bolesť, a pod., aby boli prevažne verbálne. Searle však v tom s Dennettom nesúhlasí. Ako hovorí Dennett, pre Searla „je idea skutčného porozumenia, skutočnej „sémantickosti“, ako sa často vyjadruje, neoddeliteľne spojená s ideou vedomia. [Searle] sa nenamáha uvažovať o možnosti nevedomej sémantickosti“<sup>28</sup>. No Fodor sa *zhoduje* so Searlom a obaja sú proti Dennettovi v tom, že vlastnú intencionalitu považujú za nezávislú od prostredia<sup>29</sup>. Zhodujú sa v postoji, ktorý označím ako „antipragmatický“. Zásadne sú proti názoru, o ktorom som už hovoril, t. j. proti galileovskému pohľadu, podľa ktorého nemáme žiadny apriórny dôvod predpokladať, že explanačne užitočné termíny ako „vedomie“ či „intencionalita“ označujú vlastnosti, ktoré majú povahu vnútorných vlastností, prípadne štruktúry, ktoré dokáže odhaliť empirický výskum.

Rozdiel medzi Dennettom a Searlom, pokiaľ ide o pokrok vedy v oblasti pôvodne vymedzenej Descartom, možno vyjadriť takto: Dennett sa nazdáva, že ak sa v oblasti, ktorú tradične skúmala psychológia, nedajú nájsť žiadne nomologické vzťahy (zjednodušene povedané, žiadne prírodné druhy na pomedzí antropológie a biológie), jednoducho sa iba ukáže, že ľudová psychológia nebola

pre vedu tým správnym vodidlom. Naproti tomu Searle sa nazdáva, že výskum *musí* napredovať súbežne s výkladom mentality. *Musí* si znovu osvojiť rozlíšenie medzi ľuďmi a strojmi, založené na zdravom rozume, a to odhalením biologického základu vedomia. Biológia bude musieť identifikovať základné mikrofenomény, od ktorých sa odvodzuje vedomie. Ak sa biológii nepodarí nájsť deliacu čiaru medzi mikrofenoménmi tak, aby nám to umožnilo rekonštruovať rozlíšenie medzi vedomím a nevedomím, potom sa musí od základov prestavať.

Naproti tomu Fodor sa domnieva, že biológia sa bude musieť od základu prestavať iba vtedy, ak nedokáže nájsť taký spôsob identifikovania mikrofenoménov, ktorý by nám umožnil rekonštruovať rozlíšenie medzi reprezentacionálnym a nerepresentacionálnym. Podľa Searla je povinnosťou biológie odpovedať na otázku „Ako je možné vedomie?“, a keď na ňu odpovie, odpovie tým automaticky aj na otázku „Ako je možná intencionalita?“. Podľa Fodora je jej povinnosťou odpovedať na túto druhú otázku, pričom prvá otázka je *zle položenou* otázkou. Dennett sa nazdáva, že nie je jej absolútnou *povinnosťou* odpovedať *ani na jednu* z týchto otázok, hoci by bolo, pravda, dobre, keby na ne odpovedala. Čo si počneme s rozhodovaním o tom, na aké otázky má veda odpovedať? Ako rozhodneme, ktoré otázky sú zle položené (ako napríklad aristotelovské otázky „Prečo sa všetky telesá nad atmosférou pohybujú v kruhoch?“ a „Ako môže potenciálny rozum pochopiť formu bez látky?“), a ktoré sú legitímnym testom vedeckého pokroku? Názor pragmatistu, ktorý by podľa mňa podporil aj Dennett, hovorí, že nikdy nemôžeme rozhodnúť dopredu. Musíme vyčkať, aby sme videli, čo sa vo vede deje, a potom možno budme musieť zmeniť naše naivné očakávania. Predpokladajme, že biológia budúcnosti ukáže, že neexistujú mikroštruktúralne rozdiely, pomocou ktorých by sme mohli rekonštruovať karteziánsky pojem „vedomej skúsenosti“ (Descartovo *cogitatio*). Potom by sme mohli rozhodnúť aj o tom, že niečo ako vedomie nikdy neexistovalo a že to, čo nazývame „pohľadom zo stanoviska prvej osoby“, nebolo vôbec žiadnym pohľadom, ale iba dramatizovaním našej schopnosti podávať nespriemerované informácie o stave našich nervov. Ak veda budúcnosti ukáže, že fodorovský pojem „kauzálne pôsobiacich mentálnych rerezentácií“ nemožno rekonštruovať v zmysle jeho odvodenia od istých charakteristických fyziologických mikroprocesov, potom môžeme rozhodnúť, že rozlišovanie medzi mentálnym a fyzickým je rovnako zastarané ako Aristotelovo rozlišovanie medzi sublunárnym a nadlunárnym. (No toto rozhodnutie, nám, pravdaže, nebude

brániť, aby sme aj naďalej používali ľudovú psychológiu, rovnako ako Kopernik nezabránil námorníkom, aby sa pri navigácii riadili Ptolemaiom.)

Byť v týchto veciach *antipragmatistom* znamená tvrdiť, že filozofia by do istej miery mala určovať výskumný program vedy. Podľa antipragmatistov existujú isté problémy, ktorých sa vedci nemôžu zbaviť tvrdením, že náš „ľudový“ spôsob vyjadrovania nás priviedol k zle položeným, nezodpovedateľným, „čisto filozofickým“ otázkam. Kým pragmatistov by uspokojilo, keby nám výskum mikroštruktúr umožnil predpovedať a riadiť, antipragmatista sa neuspokojí, kým mikroštruktúrne opisy nevysvetlia existenciu istých odvodených makroskopických vlastností, ktoré už poznáme.

Jednoducho povedané, pragmatista je ochotný pripustiť možnosť, že „biológia mysle“ by mohla byť rovnako zavádzajúcim pojmom ako „mechanika astrológie“, „chémia elixíru lásky“ či „fyziológia posadnutosti diablom“. Je ochotný akceptovať Armstrongov výklad úlohy filozofie ako odpratávania odpadkov, ktoré bránia vedeckému pokroku. Vzhľadom na to, čo vie, sa domnieva, že pojmy „vedomia“, „intencionality“ a „mentálnej reprezentácie“ patria k týmto odpadkom. Súhlasí s tým, že ak sa filozofi mysle a kognitívni vedci vzdajú týchto pojmov, možno už nebudú mať čo robiť, no myslí si, že to nebude po prvýkrát, čo pokrok vo výskume mikroštruktúr zlikvidoval niektoré pseudodisciplíny. Z jeho hľadiska nás apriórna disciplína, akou je filozofia, nemôže uchrániť pred tým, aby sme sa zaplietli s pseudodisciplínami; pred tým nás môže uchrániť iba pokrok v inej empirickej disciplíne.

\*\*\*

Toľko, pokiaľ ide o postoj, ktorý nazývam „pragmatizmom“. Teraz prejdem k Davidsonovmu videniu vývoja najnovšej filozofie. V pasáži proti Fodorovi Davidson píše: „Je poučné vidieť úsilie o zvedčenie psychológie ako obrat k hľadaniu vnútorných propozičných stavov, ktoré možno odhaliť a identifikovať nezávisle od vzťahov k ostatnému svetu – podobne ako filozofi minulosti hľadali čosi „dané v skúsenosti“, ktorá vôbec nemusela súvisieť s vonkajším dianím. Motív je v oboch prípadoch podobný: je to predstava, že postaviť poznanie či psychológiu na pevný základ si vyžaduje čosi vnútorné v zmysle ne-vzťahového“.<sup>30</sup>

Davidson chápe najnovšie pokusy odstrániť rozlíšenie medzi objektívnym a subjektívnym ako rozšírenie galileovského pohľadu, názoru, že nič sa nemá

považovať za *skutočne* ne-vzťahové. Z tohto galileovského hľadiska možno všetko rekontextualizovať – či už na substanciu nezávislú na kontexte, alebo na výrez nekonečne širokej siete vzťahov, a to podľa potrieb súčasného empirického výskumu. No nemá zmysel klásť si otázku: „Čo je to *skutočne* – substancia, alebo onen výrez?“. Tak, ako sa pre Newtona obežné dráhy stali rovnováhou gravitačných síl, aj súčasní vedci možno chcú rozpustiť skúsenosti a presvedčenia na niečo celkom iné. Filozofi nemôžu v tomto procese pomôcť, ako si to myslel Ryle, „vyjasnením pojmov“. Môžu však pomôcť tak, ako sa o to pokúšajú Armstrong s Dennettom, tým, že budú pojmy ako „vedomie“ a „intencionalita“ chápať pragmaticky, z hľadiska ich použitia, a nie ako mená entít s nejakou vnútornou povahou.

V intelektuálnej histórii je známy fakt, že keď galileovská veda zbavila planéty, skaly a zvieratá ich vnútornej povahy, karteziánska filozofia odpovedala vytvorením „subjektu“ ako spoľahlivého útočiska pre aristotelovský pojem podstaty. Aj potom, čo sa pestrofarebná rozmanitosť aristotelovskej prírody rozplynula v jednom obrovskom víre korpuskulí, v jednej veľkej substancii zvanej „hmota“, zostala tam kdesi naspodu ešte jedna podstata – myseľ. Myseľ bola svojím vlastným miestom v tom zmysle, že, ako hovorí Davidson, „bola konečným zdrojom evidencie, ktorej charakter sa dal bezo zvyšku určiť bez odvolávania sa na to, čoho bola evidenciou“.<sup>31</sup> Myseľ poznala svoju vlastnú podstatu (vedomie) i svoj vlastný obsah (významy jej intencionálnych stavov), a to všetko nezávisle od poznania čohokoľvek iného.

Trhovou hodnotou tvrdenia, že myseľ je svojím vlastným miestom, je to, že myseľ sa dokáže voľne prenášať zo svojho prostredia, s ktorým je vo vzťahu „byť o niečom“ („aboutness“) alebo „byť evidenciou niečoho“, na najrôznejšie veci, ktoré s týmto prostredím nemajú nič spoločné, napríklad na jednorozcov či na transfinitné kardinálne čísla. Táto schopnosť prenášať sa nezávisle od prostredia – schopnosť, ktorá podľa Husserla ukázala nedostatok všetkých foriem naturalistickej filozofie – je podľa tých, čo intencionalitu považujú za nevlastnú, rovnako „naturalistická“ ako schopnosť odrážať svetlo či pôsobiť gravitačnou silou. Lebo hoci jednorozci neexistujú, vety so slovom „jednorozec“ existujú a tieto typy viet nie sú o nič mystickejšie či neprirodzenejšie než čísla. Pripísať niekomu vieru v jednorozcov znamená opísať ho vo vzťahu k nejakému typu vety, práve tak, ako pripísať mu hodnotu jedného dolára znamená opísať ho vo vzťahu k obchodníkovi s otrokmi či k banke orgánov. To, čo mu pripisujeme v prvom prípade, nie je o nič „neprirodzenejšie“ ako to, čo mu pripisujeme

v druhom prípade. Je užitočné hovoriť o viere v jednorozcov, a teda aj o jednorozcoch, aby sme vysvetlili to, čo nachádzame v stredovekých knihách a na stredovekých gobelínoch, rovnako, ako je užitočné hovoriť o dolárových hodnotách, aby sme vysvetlili správanie obchodníka. Nehovoríme o vnútornej štruktúre či o evolučnej nike jednorozcov, pretože keď pracujeme v biológii, nemusíme hovoriť o jednorozcoch. Nepýtame sa na vlastnú povahu dolárových hodnôt ani dolára samotného, tak, ako sa nepýtame na vlastnú povahu transfinitných kardinálnych čísel. Hodnoty i čísla sú totiž *zjavne* iba výrezmi rozsiahlej siete vzťahov.<sup>32</sup>

Vidieť veci z Davidsonovej naturalistickej perspektívy nám pomôže analógia medzi pripisovaním stavov mozgu a ich pripisovaním mysli. Nik nebude tvrdiť, že *mozog* je svojím vlastným miestom alebo že by mohol stratiť kontakt s vonkajším svetom. Je totiž irelevantné, či je mozog napojený na drôty, počítače, fotoelektrické bunky, alebo naopak na zvyšok centrálného nervového systému.<sup>33</sup> Vždy je napojený na *nejaký* vonkajší svet. Ak by prestal byť takto napojený, prestal by byť mozgom. Bol by iba hromadou buniek. Podobne, ak by centrálny procesor vyrobený z kovu, silikónu a umelej hmoty, nebol napojený na nejaké zariadenia vstupných a výstupných informácií, nebol by fungujúcim centrálnym procesorom, ale hromadou čipov. Možno si teda predstaviť takéto Davidsonov tvrdenie: Ak je myseľ iba inak opísaným mozgom, potom ani myseľ, ani mozog nemôžu zlyhať v schopnosti napojiť sa. Nový opis v mentalistickom a nenaturalistickom jazyku môže urobiť nanajvýš to, že opíše viacej a komplikovanejších spojení, nie že ich celkom vylúči.<sup>34</sup>

Túto davidsonovskú koncepciu by sme mali, myslím, chápať ako posledné štádium útoku na karteziánsku ideu mysle, ktorý začal Rylovým pokusom analyzovať mentalistický diskurz ako referenciu na dispozície správať sa určitým spôsobom. Ak sa budeme pridržať Davidsona, privedie nás to k záveru, že bolo nešťastím, že sedemnásťte storočie neuskutočnilo svoj projekt rekontextualizácie všetkého a nechápalo aj samotnú myseľ iba ako ďalší z výrezov obrovskej siete vzťahov. Keby sedemnásťte storočie bolo považovalo Descartove *Meditations* za príznak poľutovaniahodného pozostatku aristotelizmu u autora veľkolepého pojednania o korpuskulárnej mechanike, azda by nás nikdy nebol trápil pojem „vedomia“. Keby devätnásťte storočie bolo považovalo Kantove vyjadrenia o *Vorstellungen* v Prvej kritike za príznak poľutovaniahodného pozostatku wolffovského tomizmu u veľkého filozofa morálky, ktorý napísal Druhú kritiku, azda by sme sa nikdy neboli potýkali s pojmom „mentálnych



reprezentácií“. No naši predkovia neboli dost' prezieraví, aby potlačili tieto neš'astné pojmy hneď v zárodku, a preto sme dnes v situácii, že ich musíme radikálne odstrániť.

7. augusta 1988

## POZNÁMKY

- <sup>1</sup> Ryle, G.: *The Concept of Mind*. London, Hutchinson 1944, s. 32.
- <sup>2</sup> Tamže, s. 19.
- <sup>3</sup> Armstrong, D.: *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge 1968, s. 32.
- <sup>4</sup> Armstrong, D.: *The Nature of Mind*. In: Ned Block (vyd.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Zv. 1. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1980, s. 197.
- <sup>5</sup> Tamže, s. 199.
- <sup>6</sup> Myšlienka je z Putnamovho pôvodného článku *Minds and Machines* z r. 1960, v ktorom po prvýkrát rozvinul analógiu medzi programom a mysl'ou a použil ju v konkrétnych prípadoch, ako aj armstrongovský pojem self-scanning ako analógiu k introspekcii. Pozri Hook, S.: *Dimensions of Mind*. New York, Colier 1961, s. 148.
- <sup>7</sup> Dennett, D.: *Toward a Cognitive Theory of Consciousness*. In: Dennett, D.: *Brainstorms*. Cambridge, Mass., Bradford 1978, s. 165.
- <sup>8</sup> Dennett, D.: *Brainstorms*. Cambridge, Mass., Bradford, S. 143.
- <sup>9</sup> Nagel, T.: *The View from Nowhere*. New York, Oxford University Press, s. 11: „V mene oslobodenia nás tieto hnutia vystavili intelektuálnej represii“. Pozri Dennettovu analýzu tejto pasáže v jeho práci *The Intentional Stance*, s. 5, ako aj Nagelovo vysvetlenie (na s. 106), prečo je táto pozícia nezlučiteľná s wittgensteinovskou koncepciou jazyka.
- <sup>10</sup> Nagel, T.: *What is it like to be a bat?* In: Block, cit. dielo, zv. 1, s. 164 (slovenský preklad in: *Myseľ, telo, stroj*. Bratislava, Bradlo 1991).
- <sup>11</sup> Searle, J.: *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press 1983, s. 262-263.
- <sup>12</sup> Dennett, D.: *Evolution, Error, and Intentionality*. In: Dennett, D.: *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1987, s. 319. Pokladám tento Dennettov článok za jeden z jeho najlepších článkov. Spolu so záverečným článkom z jeho práce *The Intentional Stance* nazvaným *Mid-Term Examination* je pozoruhodne jasným výkladom vz'ahu medzi Quinovým a Davidsonovým holizmom vo filozofii jazyka a najnovšou vzburou proti „menalizmu MIT“.
- <sup>13</sup> Výraz „významový racionalizmus“ pochádza od Ruth Garretovej Millikanovej. Pozri jej prácu *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1984, s. 91 a n. Millikanová hovorí, že jej protivníkom je „názor, podľa ktorého vedomie je transparentne a neomylné epistemické. Vedomie je neomylným typom bezprostredného vedenia alebo je v ňom takéto vedenie podstatne obsiahnuté; je to vedenie garantované ako také v rámci vedomia samotného“. Dennettova a Millikanovej pozícia sa do značnej miery prekrývajú.
- <sup>14</sup> *The Intentional Stance*, s. 309. Prijat' príbeh o teleológii a optimalite by znamenalo tvrdiť, že organizmy chápame tak, akoby mali presvedčenia, bez ohľadu na našu predstavu o tom, k akým presvedčeniam ich Boh či evolúcia preduřčila. Dennett hovorí, že si dokážeme predstaviť veľmi

- veľa rôznych týchto predučení. Navyše, niečo predučené na jeden účel v istom prostredí môže v inom prostredí slúžiť inému účelu (napríklad palec pandy).
- <sup>15</sup> Davidson, D.: A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: *Truth and Interpretation: Essays on the Philosophy of Donald Davidson*. Vyd. Ernest LePore. Oxford, Blackwells 1986, s. 317.
- <sup>16</sup> Putnam, H.: *Representation and Realism*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1988, s. 7.
- <sup>17</sup> Tamže, s. 7. Ide o Putnamov opis toho, čo nazýva „mentalizmom MIT“.
- <sup>18</sup> Putnam explicitne hovorí, že neupúšťa od tohto tvrdenia. Pozri *Representation and Realism*, s. XII.
- <sup>19</sup> Stich, S.: *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1983, s. 139 a n.
- <sup>20</sup> Stich vlastne vyvodzuje z toho ešte dôslednejší záver (na s. 225 svojej knihy), že „žiadna taká vec ako vlastnosť byť presvedčený, že p, neexistuje“. Súhlasím s Putnamom (*Representation and Reality*, s. 59), že Stich tu preháňa a že, ako hovorí Putnam, Stich spolu s churchlandovcami vychádza zo zvláštneho predpokladu, že „ak by prípady X nemali nič spoločné s tým, čo je vedecky opísateľné (pričom v prípade churchlandovcov je paradigmatickou vedou neurobiológia a v prípade Sticha zasa veda o počítačoch), potom X je „mytologickou“ entitou.
- <sup>21</sup> Pozri Stich, S.: cit dielo, s. 136, kde hovorí, že ľudia exotických kultúr „majú možno myseľ, ktorá funguje veľmi podobne našej“. No či je to tak, to je otvorená otázka toho, či existujú nejaké nebiologické explanačné pojmy, ktoré by boli kultúrne menej špecifické než pojmy ľudovej psychológie.
- <sup>22</sup> Pozri Dennettove poznámky o Fodorovi na s. 305-311 a na s. 346-347 v jeho knihe *Intentional Stance*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1987, ako aj Fodorovu prácu *Psychosemantics*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1987 a Dennettovu recenziu tejto knihy (*Journal of Philosophy* LXXXV, 1988, s. 384-389). V knihe *Psychosemantics* vyvodzuje Fodor z praktickej nepostrádateľnosti ľudovej psychológie potrebu „byť realizmom“, pokiaľ ide o mentálne reprezentácie. Dennett chce ukázať, že jedno z druhého nevyplýva.
- <sup>23</sup> Cussins, A.: *The Connectionist Construction of Concepts*. Rukopis je k dispozícii v Center for Study of Language and Information, Xerox PARC System Sciences Laboratory, 3333 Coyote Hill Road. Palo Alto CA 94304 USA. Tento článok je odpoveďou na článok Fodora a Pylyshyna *Connectionism and Cognitive Architecture*. In: *Cognition* 28, 1988.
- <sup>24</sup> Pozri Dreyfus, H. – Dreyfus, S.: *Minds over Machines*. Cambridge, Mass., Bradford/MIT 1986, s. 59-63 o „holistických systémoch“, akými sú napríklad holografické projekcie. Pozri aj ich článok recenzujúci najnovšie diskusie o konekcionizme. In: *Daedalus*, jeseň 1987.
- <sup>25</sup> Davidson, D.: *The Myth of Subjective*. Nepochikovaný rukopis.
- <sup>26</sup> Fodor, J. : *Psychosemantics*, s. 69.
- <sup>27</sup> Tamže, s. 26.
- <sup>28</sup> Dennett, D.: *The Intentional Stance*, s. 335.
- <sup>29</sup> Tamže, s. 295.
- <sup>30</sup> Davidson, D.: *The Myth of the Subjective*.
- <sup>31</sup> Davidson, D.: *The Myth of Subjective*.
- <sup>32</sup> K analógii medzi pripisovaním intencionálnych stavov a pripisovaním dolárových hodnôt pozri Dennett, D.: *The Intentional Stance*, s. 208.
- <sup>33</sup> Rozdiel medzi týmito dvoma alternatívami tvorí známy problém súvisiaci s otázkou, ako vieme, že nie sme mozgami v banke. Davidson ho rieši tvrdením, že mozog, ktorý bol odjakživa v banke, bude mať väčšinu presvedčení z prostredia tvoreného touto bankou a počítačom, ktoré

ho vlastne obklopuje, bez ohľadu na vstupné informácie z počítača. Predstave, že mozog v banke má prevažne nesprávne presvedčenia, bráni fakt, že väčšinu jeho výpovedí musíme preložiť ako poukazy na príčiny týchto výpovedí.

K diskusii a kritike tohto Davidsonovho spôsobu argumentácie pozri McGinn, C.: *Radical Interpretation and Epistemology*. In: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Vyd. Ernest Le Pore. Oxford, Blackwells, 1986, s. 369-386. McGinn sa príznačne domnieva, že na to, aby sme vyvrátili Davidsona, musíme oživiť rozlíšenie medzi „skúsenosťou“ a „presvedčením“, ktoré sa Dennett pokúšal pochovať. Aby McGinn donútil „interpretáciu rešpektovať“ premisy, na ktorých spočíva skepticizmus, pokladá za potrebné povedať, že „(fenomenologický) obsah skúsenosti je fixovaný vnútornou povahou mozgu“ (s. 362). Davidson si naopak kladie za cieľ zbaviť sa týchto premís. Podľa neho sú „problém vonkajšieho sveta“ i „problém iných myslí“ problémami založenými na tomto tradičnom, ale pomýlenom rozlíšení medzi „fenomenologickým obsahom skúsenosti“ a intencionálnymi stavmi pripisovanými človeku na základe jeho vzájomného kauzálneho pôsobenia s jeho prostredím.

- <sup>34</sup> Kritiku Davidsona a obhajobu idey vlastných mentálnych stavov pozri v Mark Johnston: *Why Having a Mind Matters?*. In: *Truth and Interpretation* (citované v predchádzajúcej poznámke), s. 422 a n. Johnston má pravdu, keď hovorí, že v Davidsonovom „anomálnom monizme“ sa „propozičné postoje chápu ako konštitutívna zložka mentálneho“ (s. 424). Poukazuje na to, že z absencie zákonitých spojení medzi mentálnymi a fyzickými udalosťami, okolo ktorých Davidson robí taký rozruch, by sme mohli usudzovať, že „slovník propozičných postojov nie je na to, aby vyčleňoval prirodzené mentálne vlastnosti, ktoré majú zákonitý vzťah k fyzickým vlastnostiam“ (s. 425). Skutočne by sme ich tak mohli chápať. Treba však poznamenať, že to, či sa biológia vyrovná s hocičím, čo pripomína mikroštruktúrally príklad takejto „prirodzenej mentálnej vlastnosti“, je otvorenou empirickou otázkou. Davidson predpokladá, že sa s ničím takým vyrovnáť nedokáže. To, čo Johnston nazýva Davidsonovým „interpretatívnym pohľadom na myseľ“, sa zakladá práve na tomto predpoklade.

Z anglického originálu „Consciousness, Intentionality, and Pragmatism“ preložila *Lubica Hábová*.