

Ještě několik poznámek k tomu, co je v mé knize.

Reakce Petra Kořátka na moji odpověď na jeho kritiku mé knihy ('Struktura, význam, interpretace', *Filosofický časopis* 49, 2001, 509-521) se mi jeví být podstatně věcnější a pro mne stravitelnější než jeho předchozí text; a mám pocit, že teď přece jenom některým jeho výhradám lépe rozumím. To mne vede k tomu, abych se ještě k několika bodům našeho sporu ještě jednou alespoň krátce vrátil; omezím se však již jen na to co se mi jeví jako skutečně zásadně podstatné a nebudu se již vracet k věcem, o kterých jsem, jak se domnívám, co se dalo, řekl; ani k těm, které se mi zdají být natolik marginální, že by jejich další rozpitvávání na tomto fóru hraničilo s neúctou ke čtenáři.

Kontinentální filosofie. Kořátko má, zdá se mi, pocit, že přede mnou musí bránit kontinentální filosofy, se kterými já zacházím nevstřícně a které trivializuji. Je jistě pravda, že to, co je v mé knize možné o kontinentální filosofii najít, je natolik zkratkovité, že to někdy až s trivializací hraničí. Kdo však trochu zná mé filosofické působení, ví, že se spíše snažím mezi analytickou a kontinentální filosofií budovat mosty, než abych chtěl tu první používat jako klacek na tu druhou (viz např. překlady, které jsem během posledních let uveřejňoval ve *Filosofickém časopise* - vesměs se jedná o tak či onak 'přemostující' texty¹). Problém je ovšem v tom, že mám čím dál tím intenzivnější pocit, že ta druhá strana o žádné mosty nestojí; a to mě (částečně vědomě a částečně podvědomě) vede k tomu, co může vypadat jako nevstřícnost – tak nějak doufám, že formuluji-li své výhrady hodně provokativně, nějakou diskusi to už vyvolat musí. (Avšak zdá se, že se mýlím.)

Tím ovšem nechci říci, že se k tomu, co jsem napsal, nehlásím. Pokud jde o Lévi-Strausse, nikdy jsem nepochyboval o zlomové povaze jeho díla: co jsem konstatoval, bylo to, že on a ostatní francouzští strukturalisté neustále rozšiřovali aplikace strukturalistického pojmového rámce, aniž by se současně snažili vyjasňovat a zpevňovat jeho základy. Pokud jde o Eca, důvodem, proč jsem ho použil jako paradigmatického reprezentanta sémiotiky, bylo to, co napsal o Augustinovi - konfrontace tohoto pohledu na Augustina s tím Wittgensteinovým se mi zdá být naprosto výmluvná. (Nikdy jsem nepředstíral, že bych měl co říci k celému Ecovu dílu.) A pokud jde o Deleuze: jakkoli musím znovu opakovat, že ta je uvedena v úvodu knihy jako subjektivní záležitost, ilustrující jaké druhy potíží mám já osobně s čtením toho, jak píše francouzští strukturalisté, nemám pocit, že by interpretace, kterou pro jeho výroky o číselných výrazech Kořátko navrhuje ve svém posledním textu, odstraňovala nekonzistenci, na kterou v knize upozorňuji. (Konkrétně podle mne trpí tímtož nedostatkem, jako ta, kterou jsem já v knize označil číslem (2): nerozumím, jak bychom mohli, pokud bychom ji přijali, tvrdit, že se ve výrazech „2+3“ a „ $x^2+y^2-R^2=0$ “ vyskytuje "různý typ relací"².)

¹ Viz zejména můj překlad Wheelerova článku 'Rozšíření dekonstrukce' (*Filosofický časopis* 44, 1996, 943-963) a můj komentář k němu.

² Za zmínku stojí, že navrhovaná interpretace by z Deleuze učinila, alespoň v tomto ohledu, blízkého spojence Pavla Tichého.

Mentální stavy. Na s. 512 mi Kořátko klade otázku, zda "považuji mentální stavy za subjektivní ve svém 'normálním' [to jest karteziánském smyslu]". Zdá se mi, že tato otázka není položena dobře: předpokládá totiž, že termínu 'mentální stavy' můžeme přiřadit nějaký význam nezávisle na zodpovězení otázky po subjektivitě či nesubjektivitě těchto stavů. Já se naproti tomu domnívám, že existují (minimálně) dva způsoby, jak vidět lidskou mysl a jak o ní hovořit, a v rámci každého z nich má pojem 'mentální stav' odlišný význam. 'Karteziánský' obraz mysli, který vidí mysl jako jakýsi vnitřní prostor, v němž jsou stavy neprodyšně uzavřeny, takže k nim má přístup jenom majitel příslušné mysli, je, souhlasím s Kořátkem, problematický³; a ten 'davidsonovský', ve kterém stavy mysli takto soukromé nejsou, je tedy lepší. Na druhé straně jsem přesvědčen, že pro velkou většinu lidí, včetně mnohých filosofů a vědců zabývajících se jazykem či myslí, je tento rámec zcela samozřejmě přijímanou determinantou způsobu, kterou mysl vidí (a že i ti, kdo si její problematičnost uvědomují, se tomuto způsobu vidění mysli často podvědomě poddávají, když si zrovna nebrousí filosofický ostrovtip - alespoň tak to vidím na sobě.) Z tohoto hlediska mám pocit, že standardní význam termínu 'mentální stavy' je ten, který přísluší právě tomuto 'karteziánskému' rámci - a že i filosof, který chce tento rámec odvrhnout, z něj prakticky musí vycházet. I já jsem na něj tedy v úvodní části své knihy v podstatě přistoupil a svou kritiku odvíjel, jak už jsem říkal, jaksi 'zevnitř' něj⁴.

'Intencionalistická' sémantika. Domnívám se, že připomínky, které má Kořátko na několika místech svého textu k mé kritice sémantiky postavené na pojmu *intence*, mají co dělat s nejednoznačností termínu 'intence'. Já jsem v knize polemizoval s těmi, kdo se opírají o scholasticko-husserlovsko-searlovský pojem *intence*, mající co dělat s doktrínou 'inherentní inexistence objektu myšlenky'. (V knize cituji Searlovo vymezení: „Intencionalita je ta vlastnost mnoha mentálních stavů a událostí, díky které jsou zaměřeny na objekty a stavy věcí ve světě, či díky které jsou o těchto objektech a stavech.“) Kromě tohoto smyslu má ovšem termín 'intence' i mnohem přízemnější smysl, totiž smysl blízký smyslu termínu 'úmysl' (a pak je tu samozřejmě celá škála smyslů nacházejících se někde mezi těmito dvěma extrémami). A moji kritiku samozřejmě není možné vztáhnout na ty, kteří používají termín 'intence' v onom druhém, přízemním smyslu – tedy rozhodně ne třeba na Wittgensteina či Davidsona, a pokud to dokážu posoudit, tak ani Grice. Kořátko má ovšem jistě pravdu v tom, že Quinův myšlenkový experiment s neurčitostí překladu je stejně jako proti searlovskému

³ Domnívám se, že nejsystematičtější destrukci tohoto přístupu provedl Richard Rorty ve své - pro mnohé kultovní a mnohými jinými vysmívané - knize *Filosofie a zrcadlo přírody (Philosophy and the Mirror of Nature)*, Princeton University Press, Princeton, 1980).

⁴ Šlo by to také vyjádřit následujícím způsobem: otázku „jsou mentální stavy subjektivní?“ je možné interpretovat dvěma způsoby, jednak jako otázku po faktickém úzu termínu 'mentální stavy' a jednak po úzu žádoucím (ve smyslu nevedoucím na vědecká či filosofická scestí). V tom prvním smyslu je na ni podle mne odpověď pozitivní: tak, jak se termínu 'mentální stav' běžně rozumí, se jedná o něco subjektivního v karteziánském smyslu. V tom druhém smyslu je pak podle mne odpověď negativní: tento termín by bylo lepší tak, jak ho užíváme, neužívat.

‘intencionalismu’ použitelný proti jakékoli jiné teorii předpokládající určitost vztahu reference.

Neurčitost překladu. Tady se domnívám, že jde o věc pro pochopení mého strukturalistického čtení Quina zcela zásadní. Koťátko prezentuje dvě dvojice tezí, ke kterým se podle něj v knize hlásím a které jsou v obou případech neslučitelné. Pokud jde o tu první dvojici („alternativní překlady slova ‘gavagai’ se vzájemně vylučují“ a „alternativní překlady ‘gavagai’ nemusejí být v rozporu“), zdá se mi, že jsem jak v knize tak ve své reakci na Koťátkovu kritiku jasně vysvětlil, o co jde: ony dva překlady slova ‘gavagai’ jsou slučitelné v tom smyslu, že existuje jak takový překlad džungliny, který toto slovo překládá tím prvním způsobem, tak takový, který ho překládá tím druhým. Zároveň jsou neslučitelné v tom smyslu, že když ve fungujícím překladu zaměníme jeden z těchto způsobů překladu tohoto slova tím druhým (aniž bychom změnili i překlady jiných slov), výsledkem nebude fungující překlad. (A je to právě tohle, co mě vede k tvrzení, že překlad je z quinovského hlediska vlastně záležitostí *struktury* – protože změnit můžeme překlad každého jednotlivého slova, indeterminantem je struktura.)

Pokud jde o tu druhou dvojici tezí, musím se striktně ohradit: nikde v knize nepředkládám (ani nepřipisuji Quinovi) tvrzení, že králík a neoddělitelná část králíka nejsou dvě různé věci. Jsem naopak přesvědčen, že kdyby mělo být důsledkem quinovského názoru něco takto očividně nepravdivého, bylo by to prostě jeho *reductio ad absurdum*. Co spolu s Quinem říkám, je to, že v jistém smyslu nejsou dvěma různými věcmi *referování ke králíkovi* a *referování k oddělené části králíka* - protože Quinovy myšlenkové experimenty podle mne ukázaly, že ‘referování’ je třeba chápat spíše jako jakousi strukturální vlastnost než jako vztah k na jazyku nezávisle individuované entitě⁵.

Koťátkovu povzdechu, že v důsledku mých vysvětlení teď neví, „jak má číst výklady o Quinovi v kapitole 4.6“ neboť se původně domníval že „kvantifikátor, proměnná a výrokově logická spojka [ve formuli $\exists x \mathbf{K}x \wedge \mathbf{B}x$] slouží k zachycení logické formy, a že logická forma je tím, co sdílejí alternativní modely této teorie, které získáme různými interpretacemi predikátů“, nerozumím. Říci, že uvedená formule, která je, řečeno s Quinem, ‘reglementací’ [*regimentation*] diskutované věty přirozeného jazyka, zachycuje její logickou formu, jistě lze; jakkoli v rámci Quinova přístupu nehraje pojem logické formy žádnou podstatnou úlohu. (Říci, že logická forma je tím, co sdílejí modely, už dává poněkud menší smysl – logická forma, jak jsem já schopen tomuto termínu rozumět, je něčím, co přísluší výrazům, nikoli modelům.) V každém případě nevím, jak by moje vysvětlení mělo čtení těchto výkladů problematizovat.

Jaroslav Peregrin

⁵ Podrobně jsem se tímto tématem zabýval v článku 'Reference and Inference: the Case of Anaphora', in *Reference and Anaphoric Relations* (eds. K. von Heusinger & U.Egli), Kluwer, Dordrecht, 2000, 269-286.)