

Empirismus, naturalismus a ideje¹

Humovy vlivné doktríny ve 20. století

Tomáš Hříbek —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

hribek@flu.cas.cz

1. Úvod

Chci přiblížit několik tezí či doktrín, jež jsou připisovány Davidu Humovi a jež se staly základem významných filosofických programů během posledního století. Ačkoli Hume přispěl zásadní měrou ke každému oboru filosofického zkoumání, soustředím se výhradně na několik tezí z oborů, které jsou v současnosti považovány za ústřední (*core*) – epistemologie a filosofie jazyka a mysli. Řeč bude o třech tezích: empirismu, naturalismu a tzv. teorii idejí. V následujících oddílech této stati však budu hovořit převážně o moderních transformacích těchto myšlenek, takže je na místě označit je spíše za „humovské“ než „Humovy“. Konkrétně přiblížím interpretaci humovského empirismu v rámci logického pozitivismu, zvláště v díle Hanse Reichenbacha; ozvěny humovského naturalismu v díle W. V. O. Quina; a vzkříšení teorie idejí ve filosofii kognitivních věd Jerryho Fodora. Ve zbytku této úvodní části nejprve připomenou historickou podobu a kontext zmíněných tří doktrín.

Empirismus bývá obvykle chápán jako názor, podle kterého naše přesvědčení mají původ ve smyslové zkušenosti. Avšak formulujeme-li tezi empirismu takto obecně, pak není zřejmý Humův přínos, neboť podobný náhled sdíleli již jeho předchůdci v britské filosofické tradici. Výjimečnost Humova empirismu byla v novější době spatřována především v souvislosti s jeho kritikou toho, čemu říkal „metafyzika“. Ve svém *Zkoumání o lidském rozumu* (1748) označil Hume za „metafyzická“ taková tvrzení, jež nespádají ani mezi matematické disciplíny, ani mezi experimentální vědy. (V tomto smyslu k metafyzice náleží i teologie.) „Zdá se mi, že jediné předměty abstraktních věd či důkazu jsou kvantita a číslo a že všechny pokusy rozšířit tento dokonalejší druh lidského poznání za tyto hranice jsou pouhá sofistika a zdání

1 Tato studie vznikla s podporou grantu P401/12/0833 Grantové agentury ČR. Děkuji Hynku Janouškovi, Tomáši Marvanovi a Filipu Tvrdému za pomoc s přípravou rukopisu.

[...] Všechna ostatní lidská zkoumání se týkají pouze faktických okolností a jsoucího a jsou zjevně neschopná podávat důkaz.² K čemu je dobrá metafyzika (a teologie), která se netýká ani „kvantity a čísla“, ani „faktických okolností“, dal Hume dostatečně jasně najevo v závěrečném odstavci *Zkoumání*: „Když vezmeme do ruky kterýkoli svazek, například z bohosloví nebo školské metafyziky, položme si otázku: *Obsahuje abstraktní úvahy o kvantitě a čísle?* Ne. *Obsahuje zkušenostní úvahy o faktických okolnostech a jsoucím?* Ne. Budiž tedy předán plamenům, neboť nemůže obsahovat nic než sofistiku a klam.“³ V první polovině 20. století došlo k nebyvalému oživení zájmu o Humovy myšlenky mimo jiné díky citovaným pasážím, kvůli nimž byly skotskému mysliteli připisovány dvě teze.⁴

První z nich je rozlišení mezi pravdami, které jsou založeny na významu nezávisle na faktech, a pravdami, které se zakládají na faktech, čili to, čemu logičtí empiristé říkali „analyticko-syntetická distinkce“. Návozem, že poznání skutečnosti se neobejde bez zkušenosti, nahlédl prý Hume lépe než jiní filosofové podstatu problému, jež vyvstává s metafyzikou. O tutéž distinkci se opírá i Humův patrně největší filosofický „objev“, který je zároveň výzvou empiricistní epistemologii, tj. problém indukce. Hume na něj narazil v kontextu zkoumání kauzální nutnosti. Nejprve ji neúspěšně hledal ve vztazích mezi událostmi. Posléze doufal, že přesvědčení o kauzální nutnosti lze nějak racionálně opřít o inferenci z minulých pozorování k predikcím budoucích událostí. Ale uvědomil si, že závěr kauzální inferencie plyne deduktivně z premis o bezprostředně pozorovaném pouze za předpokladu, že budoucnost je podobná minulosti. Tento předpoklad je buď analytický, nebo syntetický; pokud je tím prvním, pak nevypovídá nic o světě, pokud tím druhým, pak sám vyžaduje induktivní záruku. Veškerá tvrzení o tom, co překračuje bezprostředně pozorované, jsou tudíž nezdůvodněná. Hume pregnantně shrnuje tuto úvahu v následující pasáži: „Avšak musíte uznat, že takové vyvození není bezprostředně očividné a nelze je ani dokázat; jaké povahy tedy je? Říci, že se opírá o zkušenost, nestačí, protože pak se vnučuje další otázka. Veškeré vyvozování ze zkušenosti předpokládá jako svůj základ, že budoucnost bude podobná minulosti a že podobné síly budou v souběhu s podobnými smyslovými kvalitami. Při sebemenší pochybnosti, že běh přírody by se mohl změ-

2 Hume, D., *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. J. Moural. Praha, Svoboda 1996, s. 221 a 222; E 12.27. Čísla za zkratkou E odkazují na kapitoly a odstavce podle vydání: Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, Clarendon Press 2000.

3 Tamtéž, s. 224; E 12.34; zvýraznění v originále.

4 Srov. Stroud, B., *Hume*. London, Routledge 1977, s. 220–221.

nit a že minulost by pak nedávala pravidlo pro budoucnost, se veškerá zkušenost stává bezcennou a nemůže poskytnout žádné vyvození ani závěr.⁴⁵

Druhá teze, jež je připisována Humovi, je odpovědí na otázku, do kterého ze dvou oborů zkoumání, jež rozlišil, patří filosofie. Zabývá se „vztahy idejí“, nebo „faktickými okolnostmi“?⁶ Moderní filosofové četli Huma v tom smyslu, že považoval filosofii, jež není metafyzikou, za cosi jako matematiku nebo logiku, tj. čistě apriorní nebo analytický typ zkoumání. Nakolik však moderní autoři připisovali Humovi toto pojetí filosofie, dopouštěli se dezinterpretace. Samotný Hume totiž rozlišoval mezi „falešnou“ a „pravou“ filosofií, resp. „falešnou“ a „pravou“ metafyzikou. Již v *Pojednání o lidské přirozenosti* (1740) je odmítnuta „falešná filosofie“, jež se trápí hledáním něčeho, co je nedosažitelné, a co nás tudíž mate.⁷ Ve *Zkoumání* jsou oba typy filosofie identifikovány jako „falešná“ a „pravá“ metafyzika a jsou rozlišeny jasněji. Podle Huma především nemáme odmítat veškeré hluboké úvahy jen proto, že jsou namáhavé. Toho se bohužel dopouští většina lidstva, neboť „před abstraktní a hlubokou dává přednost filosofii snadné“.⁸ To je chyba, neboť falešnou metafyziku nelze kvalifikovaně odmítnout, aniž se odhodláme „prozkoumat důkladně přirozenost lidského rozumu a exaktním rozbořem ukázat, že není v žádném případě vybaven pro [...] odlehlá a nesrozumitelná témata [falešné metafyziky]“.⁹ Z toho plyne, že „musíme věnovat jistou péči pravé metafyzice, abychom zneškodnili onu nepravou a zkaženou“.¹⁰ Spisy, které je třeba hodit do ohně, patří tedy pouze k falešné metafyzice. Jak se však ono „důkladně zkoumání přirozenosti lidského rozumu“ liší od falešné metafyziky? Snad to byly zmínky o „exaktním rozboru“ a „přesném uvažování“, jež vedly logické empiristy k závěru, že nemetafyzická filosofie se zabývá „vztahy idejí“, tj. pojmovou analýzou.

Jenže Hume dal svému *Pojednání* podtitul „Pokus o uvedení zkušenostní metody uvažování do morálních témat“.¹¹ To znamená, že „pravá“ filosofie či metafyzika je jistým druhem faktického, nikoli pojmového či logického zkoumání. Humovi šlo tedy o nový projekt vědy o člověku, jež by byla východiskem a integrální součástí empirického zkoumání přírody vůbec: „Ne-

5 Viz Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, c.d., s. 65; E 4.21.

6 Tamtéž, s. 48; E 4.1.

7 „Můžeme si totiž vymyslet větší muka než usilovně hledat něco, co nám věčně uniká, a hledat to na místě, kde to nemůže nikdy existovat?“ (T 1.4.3.9) Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Přel. H. Janoušek. Praha, Togga 2015, s. 300. Čísla za zkratkou T odkazují na knihu, část, oddíl a odstavec podle vydání: Hume, D., *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*. Eds. D. F. Norton – M. J. Norton. Oxford, Clarendon Press 2007.

8 Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, c.d., s. 28; E 1.7.

9 Tamtéž, s. 32; E 1.10.

10 Tamtéž.

11 Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, c.d., s. 57.

existuje žádná důležitá otázka, jejíž rozhodnutí by nebylo zahrnuto ve vědě o člověku, a žádná otázka, kterou by šlo s jistotou rozhodnout dříve, než se s touto vědou seznámíme. Když tedy tvrdíme, že dokážeme vysvětlit principy lidské přirozenosti, navrhujeme tím vlastně úplný systém věd postavený na základu, který je skoro úplně nový a také jediný, na němž vědy mohou dostatečně jistě stát.¹² Podobně v pozdějším *Zkoumání o zásadách mravnosti* (1751) Hume tvrdí, že jeho práce má empirický charakter: „Toto vše je metafyzika, tvrdíte [...] Ano, odpovídám, zajisté existuje metafyzika, ale všechna se nachází na vaší straně, jež navrhuje nejasné hypotézy, které nelze nikdy učinit ani srozumitelnými, ani srovnat s nějakým konkrétním případem nebo ilustrací. Hypotéza, kterou přijímáme my, je prostá. Tvrdí, že morálka je determinována citem. Definuje ctnost jako *kteřékoli jednání nebo vlastnost, jež dávají pozorovateli příjemný pocit souhlasu*; neřest je definována opačně. Poté zkoumáme prostý fakt, totiž jaké jednání má takové důsledky. Uvažujeme o všech okolnostech, v nichž se jednání shodují, a z toho se pokoušíme vyvodit jisté obecné pozorování ohledně těchto citů. Pokud nazýváte toto metafyzikou a nacházíte zde cokoli nejasného, pak byste měl učinit závěr, že váš typ myslí se nehodí pro morální vědy.“¹³ Hume zde možná anticipuje názor, který se prosadil ve druhé polovině 20. století, totiž že filosofie spadá vjedno s empirickým zkoumáním. Jinými slovy, Hume se jeví být spíše předchůdcem Quinova naturalismu (o němž více ve třetí části) než logickým empiristou *avant la lettre*.¹⁴

Třetí Humovou doktrínou, o níž se chci zmínit, je tzv. teorie idejí. Úzus, podle něhož výraz „idea“ označuje jakýkoli obsah myslí, zavedl do filosofie Locke.¹⁵ Podle jeho mínění jsou ideje jakési základní materiály či objekty myšlení, v manipulaci s nimiž myšlení či mentální aktivita obecně spočívá. Hume akceptuje tento základní postřeh, ale má za to, že je třeba rozlišit mezi vnímáním a myšlením. Z toho důvodu užívá pro mentální objekty obecně spíše výraz „percepce“ (*perceptions*) než „ideje“ (*ideas*). „Ideje“ (*ideas*) jsou podle Huma mentální objekty myšlení, kdežto „imprese“ (*impressions*) jsou men-

12 Tamtéž, s. 63–64; T Introduction 6.

13 M App 1.10. Čísła za zkratkou M odkazují na kapitulu a odstavce podle vydání: Hume, D., *An Enquires Concerning the Principles of Morals. A Critical Edition*. Ed. T. L. Beauchamp. Oxford, Clarendon Press 2006. Zde cit. místo: s. 85–86; zvýraznění v originále.

14 Obě filosofická paradigmatata ovlivnila historické bádání o Humově filosofii. Tezí o Humovi jakožto předchůdci logického empirismu nepečlivěji doložil Farhang Zabeeh ve své knize *Hume, Precursor of Modern Empiricism* (The Hague, Martinus Nijhoff 1973). Současné naturalistické klima naopak ovlivňuje novější historický výzkum – viz např. Biro, J., *Hume's New Science of the Mind* (in: Norton, D. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 33–63).

15 Výraz „idea“ „slouží k označení všeho toho, co je objektem rozumu, když člověk myslí“. Locke, J., *Esej o lidském rozumu*. Přel. A. Dokulilová (J. Dokulil). Praha, Svoboda 1984, § 8 (s. 42).

tální objekty vnímání. Jak impresse, tak ideje se dělí na „jednoduché“ (*simple*) a „složené“ (*complex*). Každá složená percepce se skládá z jednoduchých percepceí a každé jednoduché percepce odpovídá nějaká jednoduchá impresse. Každá jednoduchá idea je nakonec důsledkem jednoduché impresse.

Hume zavádí tyto pojmové distinkce a vztahy již v První části Knihy 1 svého *Pojednání*; zjednodušená podoba teorie je pak k nalezení v kapitolách II a III prvního *Zkoumání*.¹⁶ Hume měl za to, že jeho klasifikace mentálních objektů má jisté očividné důsledky – zvláště to, že vylučuje existenci vrozených idejí.¹⁷ Ve skutečnosti však není zcela jasná ani Humova klasifikace, ani její zdůvodnění, a nakonec ani to, zda má požadované implikace, včetně vyvrácení nativismu.¹⁸ Co se týče rozdílu mezi impressemi a idejemi, Hume obvykle tvrdí, že rozdíl mezi nimi spočívá „ve stupni síly a živosti, s níž zasahují mysl“.¹⁹ Bohužel při absenci bližšího vysvětlení toho, co je míněno „silou a živostí“ percepceí, není zřejmé, proč by percepce nemohly být v některých případech myšlení živější než v případě vnímání. Myšlení může osvětlit každý detail svého objektu, zatímco vnímání je často nesoustředěné, a tudíž mlhavé.

Hume však vzápětí nabízí alternativní pojetí, podle něhož jsou impresse „všechny naše počítky, vášně a emoce ve chvíli, kdy se se poprvé objeví v duši“.²⁰ Avšak toto pojetí stěží pomůže s kritikou nativismu, neboť spočívá-li rozdíl mezi idejemi a impressemi v pouhé časové posloupnosti, pak je Humův postoj slučitelný s názorem, že časově dřívější percepce je vrozená. Kromě toho Hume sám vznáší známou námitku vůči klíčovému principu své teorie, podle něhož každá jednoduchá idea je následkem odpovídající jednoduché impresse. Jde o možnost vytvořit si ideu určitého barevného odstínu, který nebyl součástí spektra, jež měl pozorovatel k dispozici, čistě „vlastní obrazností [...] aniž by mu ho kdy zprostředkovaly smysly“.²¹ To však znamená, že daný pozorovatel dospěl k určité ideji, aniž měl předtím odpovídající impresi.

Barry Stroud se pokusil obhájit konzistenci Humovy teorie připomínkou, že autor *Pojednání* je naturalista: teze, že každá jednoduchá idea má původ v nějaké jednoduché impresi, je pro něj empirická hypotéza, ne apriorní princip.²² Buď jak buď, Hume se kromě původu idejí pokusil vysvětlit i proces

16 Viz Hume, D., *Zkoumání o lidském rozumu*, c.d., s. 38–39.

17 Tamtéž, s. 45 (pozn. pod čarou).

18 O systematický výklad Humovy teorie idejí se nověji pokusil např. americký filosof Barry Stroud (Hume, c.d., kap. II).

19 Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, c.d., s. 67; T 1.1.1.1; srov. též, *Zkoumání o lidském rozumu*, c.d., s. 37; E 2.1.

20 Hume, *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*, c.d., s. 67; T 1.1.1.1; a srov. též též, *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition*, c.d., s. 181; T 2.1.1.1.

21 Tamtéž, s. 72; T 1.1.1.10.

22 Srov. Stroud, B., *Hume*, c.d., s. 34.

myšlení, tj. to, co se s idejemi děje v mysli. Ve shodě se svým projektem vědy o člověku jako součásti vědy o přírodě se pokusil najít v mysli procesy, jež by byly analogické s mechanickými silami, o nichž se poučil v newtonovské fyzice, čili v tom nejlepší, co nabízela přírodověda jeho doby. To je ovšem zároveň jedním z důvodů, proč je tato část Humovy teorie mysli v současnosti nejzastaralejší. Ve druhé polovině 20. století se však zformovala silná opozice i vůči samotnému názoru, že myšlení je manipulace s mentálními objekty, resp. že pojmy jsou jakési mentální partikule. Jak ale uvidíme ve čtvrté části, někteří současní reprezentacionisté považují Humovu teorii myšlení v principu za správnou.

Všechny tři Humovy doktríny spolu bezpochyby v různých ohledech souvisejí, ačkoli v samotných spisech skotského učenice nejsou tyto souvislosti vždy zcela objasněny. Například se zdá, že základní princip jeho teorie idejí – každá idea je odvozena z nějaké impresie – vyjadřuje podstatu empirismu, tj. původ poznání ve zkušenosti. Znamená to však, že teorie idejí implikuje empirismus? A dále, z Humových textů můžeme získat dojem, že naturalismus je důsledkem empirismu. Je tomu tak? Až v novější době se ukázalo, že zmíněné tři teze lze oddělit jednu od druhé.

2. Empirismus

Nejvýznamnějšími dědici Humova empirismu byli v moderní době již zmínění logičtí empiristé. W. V. O. Quine, o němž budu podrobněji hovořit v následujícím oddíle, nabízí schematickou historii moderní filosofie, která začíná Humem a vrcholí u Rudolfa Carnapa.²³ Carnapův raný spis *Der logische Aufbau der Welt* (1928) je možné číst jako aktualizaci humovského empirismu. Avšak Carnap se na Huma výslovně neodvolává, až na zmínku o kauzálních zákonech v § 165, kde zastává velmi humovský názor, že tyto zákony vyjadřují pouze „funkční závislost určitého druhu“ (*funktionale Abhängigkeit bestimmter Art*), nikoli tedy nějaký „reálný“ vztah („reale“ *Beziehung*) mezi událostmi.²⁴ Nejlepší explicitní zhodnocení Humova odkazu pro logický empirismus, ale zároveň i nejkreativnější řešení některých problémů, na které skotský filosof narazil, ovšem nenajdeme ani u Carnapa, ani u žádného z dal-

23 Quine, W. V. O., *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1995, kap. 1.

24 Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*. 2. Aufl. Hamburg, Felix Meiner 1961, s. 229. Thomas Mormann tvrdí, že humovské motivy jsou mnohem explicitnější v Carnapově starší stati „Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität“ (1924), v níž nabídl jakousi radikalizaci Huma, když tvrdil, že nejen reálná kauzalita, ale i zjevná trojrozměrnost empirického světa jsou fikce a že fikce trojrozměrnosti světa je logickým důsledkem fikce reálné kauzality. Viz Mormann, T., *Geometrical Leitmotifs in Carnap's Early Philosophy*. In: Friedman, M. – Creath, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 56.

ších členů Vídeňského kroužku, ale u jednoho z filosofů, který původně patřil do s Vídní spráteleného sdružení „vědeckých filosofů“ v Berlíně a posléze, podobně jako Carnap, rovněž odešel do USA – Hanse Reichenbacha.²⁵ Text, který mám na mysli, vznikl až na sklonku Reichenbachova života v emigraci. Jde o jeho populární přehled „vědecké filosofie“, *The Rise of Scientific Philosophy* (1951), v němž je o Humovi řeč zvláště v páté kapitole. V pozdějších pasážích téže knihy pak Reichenbach v přístupnější podobě shrnuje i své pozoruhodné řešení problémů empiristického přístupu k poznání, zvláště problému indukce, které předtím vypracoval ve svých technicky náročnějších spisech.

Reichenbach považuje Huma za vůbec prvního filosofa, jenž zastával jasné pojetí empirismu. Například ještě Locke chápal empirismus pouze jako tezi, že všechny pojmy, včetně matematických a logických, pocházejí ze zkušenosti, a nikoli jako tezi, že veškeré syntetické poznání nachází ve zkušenosti rovněž stvrzení své platnosti. V důsledku toho nabyl Locke nekritického vztahu k induktivní metodě a neuvědomil si, že platnost indukce lze zpochybnit, což ohrozí samotný empirismus. Naopak Hume měl podle Reichenbacha jasnou představu, že „poznání je buď analytické, nebo odvozené ze zkušenosti: matematika a logika jsou analytické, veškeré syntetické poznání je odvozeno ze zkušenosti“.²⁶ A výrazem „odvozené“ (*derived*) je míněn nejen genetický původ pojmů ve smyslovém vnímání, ale rovněž fakt, že vnímání poskytuje garanci platnosti syntetického poznání. Pokud jde o matematiku, Reichenbach soudí, že bychom neměli Huma přeceňovat, neboť si zjevně neuvědomoval problém v celé jeho obtížnosti, tj. zvláště v podobě dvojí povahy geometrie coby rozumem konstruované a přitom zároveň aplikovatelné na zkušenost. Humův závěr o analytické povaze matematických propozic je podle Reichenbacha spíše výsledkem šťastné náhody než solidní argumentace.²⁷

Reichenbach se domnívá, že Hume je mnohem pronikavější ve své kritice induktivní inference. Její předpoklad, že budoucnost bude podobná minulosti, nemůže být analytický, protože si vždy můžeme představit opak závěru indukce. Například si můžeme představit, že další pozorovaná vrána bude bílá, ačkoli všechny dosud pozorované exempláře byly černé. A pokud může být závěr úsudku nepravdivý, přestože premisy byly pravdivé, pak je zjevné,

25 Explicitní odkazy na Huma a další britské empiristy najdeme i ve známé knize A. J. Ayera, *Language, Truth and Logic* (London, Victor Gollancz 1936), což je nepochybně dáno britským zázemím autora. Avšak Ayerovu prvotinu ponechávám stranou, neboť její přínos spočíval spíše ve zprostředkování doktrín logického pozitivismu anglofonnímu publiku než v nějakých originálních myšlenkách.

26 Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley–Los Angeles, The University of California Press 1951, s. 86.

27 Mnohem příznivější hodnocení Humovy filosofie logiky a matematiky, založené na vyčerpávající textové analýze, najdeme až v Zabehové logickým empirismem inspirované monografii Huma, o ní jsem se zmínil výše v pozn. č. 14.

že nemáme co do činění s dedukcí. Hume se tudíž pokouší zdůvodnit užití induktivní inference na základě zkušenosti: s danou induktivní inferencí jsme již měli úspěch v minulosti, a proto se jí smíme držet i v budoucnosti. Jenže samo toto zdůvodnění platnost induktivní inference spíše předpokládá, než zdůvodňuje. Pokus o induktivní zdůvodnění indukce je tudíž kruhový.

Reichenbach vyjadřuje problém, na který prý narazil až Hume, jako „empiristovo dilema“: „buď je radikálním empiristou a nepřipouští žádné jiné výsledky než analytické výroky a výroky odvozené ze zkušenosti – ale pak nemůže provádět indukce a musí se vzdát jakýchkoli výroků o budoucnosti; nebo připouští induktivní úsudky – ale pak připouští neanalytický princip, který je nevyvoditelný ze zkušenosti, a tak se vzdává empirismu.“²⁸ Jenže pouhá zpráva o minulých dějích není poznání. O poznání může být řeč jedině tehdy, pokud jsme v přírodě odhalili nějaké objektivní vztahy, což však implikuje predikce budoucích dějů. Reichenbach má za to, že Humova neschopnost vyřešit problém empirického poznání je důsledkem podobné jednostrannosti, jíž se dopustil racionalismus: „Racionalista se dopustil té chyby, že považoval matematické poznání za prototyp veškerého poznání, a tak chtěl učinit z rozumu zdroj poznání světa, přinejmenším jeho základů. Empirista napravil tuto chybu poukazem na to, že empirické poznání je odvozeno ze smyslového vnímání, že rozum vyvozuje jen analytické vztahy a že veškeré syntetické poznání má charakter pozorování.“²⁹ Předpoklad, že veškeré syntetické poznání je observační, je však právě kamenem úrazu; podle Reichenbacha musíme rozlišit mezi poznáním, jež se vztahuje k minulosti, a poznáním, které se týká budoucnosti: „Poznání pozorováním je [...] omezeno na minulost a přítomnost; poznání budoucnosti není pozorovacího typu.“³⁰ Poznání budoucnosti je založeno na pravděpodobnosti.

Reichenbach učinil tento postřeh východiskem komplexní probabilistické rekonstrukce vědeckého poznání, v jejímž rámci se pokouší vyřešit i humovský problém zdůvodnění indukce. Indukce je jediným neanalytickým předpokladem Reichenbachova systému, takže nějaké zdůvodnění vyžaduje. Technickou verzi tohoto projektu najdeme především ve spise *Experience and Prediction*,³¹ ale *The Rise of Scientific Philosophy* nabízí jeho populární shrnutí ve čtrnácté kapitole. Reichenbach navrhuje, abychom výroky o budoucnosti považovali za „pozity“ (*posits*). Takové výroky považujeme za pravdivé, ačkoli nevíme, zda takovými opravdu jsou. Snažíme se vybírat je tak, aby

28 Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, c.d., s. 88–89.

29 Tamtéž, s. 91.

30 Tamtéž.

31 Reichenbach, H., *Experience and Prediction*. Chicago, University of Chicago Press 1938. K zhodnocení viz Salmon, W. C., *The Foundations of Scientific Inference*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 1967, kap. V.5.

byly pravdivé co nejčastěji. Hodnocení (*rating*) pozitu je dáno stupněm jeho pravděpodobnosti. Vybíráme si pozity s vyšším hodnocením, protože budou častěji pravdivé. Neznáme jejich pravdivostní hodnotu, namísto toho známe pouze jejich hodnocení, jež měříme jejich pravděpodobností.

A právě tento přístup nabízí podle Reichenbacha následující řešení Humova problému indukce. Je zřejmé, že pod tíhou Humovy kritiky se indukativní poznání jeví jako nezdůvodnitelné, protože nelze dokázat, že povede k pravdivým závěrům. Avšak tento skeptický závěr spočívá na předpokladu, že veškeré poznání musí být dokazatelné jako pravdivé. Jenže tak tomu být nemusí, protože prediktivní závěr lze chápat jako pozit. V tom případě netřeba dokazovat, že je pravdivý, postačí dokázat, že je to nejlepší dostupný pozit. Důkaz o tom může poskytnout počet pravděpodobnosti.

Tento závěr ukazuje, že Reichenbach vlastně tak úplně nesplnil slib, že vyřeší Humův problém, protože striktně vzato nenabízí *logický důkaz* indukce – ten, jak připouští, je vskutku nemožný –, ale pouze její *pragmatickou obhajobu*. Postulování pozitivů předpokládá platnost indukce, jež je tudíž ospravedlněna tím, že nám umožňuje dobrat se výroků o budoucnosti.

3. Naturalismus

Na Reichenbachově rozboru Humova přínosu „vědecké filosofii“ je pozoruhodné mimo jiné to, že zjevně nemá příliš vysoké mínění o Humově vlastním „skeptickém řešení“ problému indukce. Hume, jak známo, nakonec označuje induktivní přesvědčení za výsledek *zvyku*.³² Podle Reichenbacha to není nic víc než povrchní psychologizace problému.³³ Reichenbach ovšem nebyl v příkrém hodnocení Humova pozitivního „řešení“ problému indukce rozhodně osamocen; zdá se, že až do poloviny 20. století převažoval názor, že Hume byl brilantní filosofický skeptik, který se však nakonec zalekl důsledků vlastní skepse a poněkud nekonzistentně se pokusil čelit jí pomocí psychologie. Tuto tradiční interpretaci zpochybnil zřejmě až britský historik filosofie Norman Kemp Smith prostřednictvím své monografie *The Philosophy of David Hume*,³⁴ v níž dovozoval, že Hume nebyl karteziánský skeptik, jenž se zalekl hloubky vlastních pochybností o platnosti induktivní infe-

32 „Příroda nás s naprostou a nezvladatelnou nutností donucuje soudit stejně tak jako dýchat nebo cítit. [...] veškeré usuzování o příčinách a účincích pochází pouze ze zvyku a [...] víra je mnohem spíše činností pociťující části naší přirozenosti než části myslící.“ Hume, D., *Pojednání o lidské přirozenosti*. Kniha 1. Rozum, c.d., s. 259; T 1.4.1.7; zvýraznění v originále.

33 „[Č]etbou Huma lze nabýt dojmu, že tento obrat uspokojil jeho pochybnosti, že mu stačilo psychologické vysvětlení induktivního přesvědčení. Hume nebyl radikál, ale britský Tory; radikalismus jeho intelektu nebyl vyvážen radikalismem jeho volních postojů“ (Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, c.d., s. 89).

34 Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan & Co. 1941.

rence, existenci vnějšího světa, či osobní identitě, nýbrž vizionář nové vědy o člověku, zvláště o lidských kognitivních schopnostech. Kemp Smith takto inicioval interpretaci Huma coby filosofického „naturalisty“ – a tato interpretace zhruba od sedmdesátých let minulého století zaujala v humovských zkoumáních dominantní pozici, mimo jiné díky publikacím Barryho Strouda a P. F. Strawsona.³⁵

Já se zde však nechci zabývat více či méně historickými studiiemi o Humově filosofii, ale původním a radikálním rozvinutím Humova naturalismu v díle patrně nejvýznamnějšího moderního naturalisty, W. V. O. Quina. Klíčovým textem je v tomto ohledu Quinův esej „Naturalizace epistemologie“ (1969), v němž najdeme často citovanou větu: „Humova nesnáž je obecně lidská nesnáž.“³⁶ Tento poněkud enigmatický výrok vyjadřuje v maximálně koncentrované formě Quinův postoj k problému indukce: tradiční problém indukce nemá – navzdory snahám filosofů, jako byli Reichenbach a další – žádné řešení; to ale nemusí vést k beznaději, pokud si uvědomíme, že formulace tradičního problému spočívala na jistém pochybném předpokladu. Jde o samotný prvotní předpoklad, že vědecká praxe *filosofické* zdůvodnění vůbec vyžaduje. Moderní epistemologie – včetně své vrcholné fáze, již dosáhla v logickém empirismu – sama sebe chápala jako typ zkoumání, jež se sice od vědy odlišuje, ale má pro ni vitální důležitost, neboť jí poskytuje pevné základy v podobě zdůvodnění. Bez takových základů by se budova poznání zhroutila. Ovšem jakmile se tohoto předpokladu vzdáme a pochopíme, že věda žádné filosofické zdůvodnění nevyžaduje, přestaneme považovat „problém indukce“ za skutečný problém. Místo projektu zdůvodnění zůstane pouze vysvětlení; filosofie se transformuje v typ empirického zkoumání: „Epistemologie, nebo alespoň cosi jí velmi podobného, prostě nachází své místo jako kapitola psychologie, a tudíž jako součást přírodní vědy.“³⁷

Jak je vidět, Quine souhlasí s Reichenbachovým názorem, že Humův empirismus zahrnuje dva projekty: jednak projekt zdůvodnění našich přesvědčení, jednak vysvětlení jejich původu. Reichenbach se domníval, že Humův přínos spočíval v důrazu na potřebu zdůvodnění empirického poznání, ačkoli při jeho řešení sám neuspěl. Vysvětlení je naopak nefilosofický projekt. Quine vidí situaci opačně. Projekt zdůvodnění rozvinul v nejosfistikovanější formě Carnap, ale nakonec selhal. Na troskách této stavby můžeme navázat na Humův program z *Pojednání* či druhého *Zkoumání*. Ačkoli se již nebudeme pokoušet o *zdůvodnění* oprávněnosti našich soudů o budoucnosti, i tak

35 Viz Stroud, B., *Hume, c.d.*; Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. London, Routledge 1985.

36 Quine, W. V. O., *Naturalizace epistemologie*. In: *týž, Vybrané články k ontologii a epistemologii*. Ed. a přel. T. Marvan a L. Dostálová. Plzeň, Západočeská univerzita v Plzni 2006, s. 122.

37 Tamtéž, s. 130.

nám zbývá k řešení velmi reálný problém, jímž je *vysvětlení* původu našeho komplexního poznání světa z velmi omezených dat našich smyslů: „Vycházíme pouze z evidence našich smyslů, jak dospíváme k naší teorii světa? Tělesa nejsou v našich vjemech dána, ale jsou z nich pouze odvozena. Měli bychom následovat Berkeleye a Huma a zavrhnout je?“³⁸

Jinými slovy: Humův problém indukce můžeme reformulovat jako problém původu našeho poznání, přičemž jeho zastaralý model, jehož nabyl v podobě newtonovské mechaniky, nahradíme novějšími koncepcemi. Quine konkrétně zmiňuje teorii přírodního výběru. Nechce však poukazem na potenciál některých přesvědčení umožňujících naše přežití zdůvodnit indukci: „Tyto myšlenky nejsou míněny jako *zdůvodnění* indukce. Poukaz na zákon přírodního výběru by byl vzhledem k danému účelu neopodstatněný, protože tento zákon také spočívá na indukci. Pokud jde o zdůvodňování indukce, jsme zpátky u Huma, kam nepochybně patříme. Dožadovat se zdůvodnění indukce je jako dožadovat se první filosofie na podporu vědy. Přírodní výběr spíše dodává důvod ... proč indukce funguje, za předpokladu, že funguje.“³⁹ Místo tradiční epistemologie, jež se stavěla před vědu, zbývá tedy *naturalizovaná epistemologie*, která popisuje genezi našeho poznání.

Tento naturalistický program Quine po celý zbytek svého vědeckého života: i ve své poslední knize *From Stimulus to Science* vymezuje naturalismus jako „racionální rekonstrukci získávání racionální teorie o vnějším světě buď jednotlivcem, nebo celým druhem. Zabýval by se otázkou, jak jsme my, materiální obyvatelé materiálního světa, dokázali navrhnout naši vědeckou teorii celého tohoto světa na základě svých skromných kontaktů s ním; z pouhých dopadů paprsků a částic na povrch našich těl a pár nahodilých malíček, jako je například dispozice ke vzpřímené chůzi.“⁴⁰

38 Quine, W. V. O., *The Roots of Reference*. La Salle, Ill., Open Court 1973, s. 1.

39 Tamtéž, s. 19–20. Srov. též Quine, W. V. O., *Natural Kinds*. In: týž, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press 1969, s. 126: „Neudělají na mě dojem námitky, že používám induktivní generalizace, Darwinovy a jiné, abych zdůvodnil indukci, a že tudíž uvažuji v kruhu. Důvod, proč na mě neodělají dojem, je ten, že moje pozice je naturalistická. Vidím filosofii nikoli jako apriorní propedeutiku nebo základ vědy, nýbrž jako spojitou s vědou [...] Problém indukce je podle mne tudíž otázkou po světě. Je to otázka po tom, zda my, tak jak na tom nyní jsme (z hlediska naší současné vědy) ve světě, který jsme nevytvořili, máme lepší než nahodilé šance, že naše neudělají dojem, založené na našich vrozených, vědecky nezůvodněných standardech podobnosti, vyjdou správně. Darwinův přírodní výběr je plauzibilní částečné vysvětlení.“

40 Quine, W. V. O., *From Stimulus to Science*, c.d., s. 16. Quinův program naturalizované epistemologie se během let stal předmětem mnoha kritických komentářů, přičemž k těm nejpronikavějším podle mého názoru patří: Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, Clarendon Press 1984, kap. VI); Haack, S., *Evidence and Inquiry* (Oxford, Blackwell 1993, kap. 6); a Kornblith, H., *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Mass., The MIT Press 1994).

Proč si však máme myslet, že projekt zdůvodnění tradiční epistemologie selhal? Quine se opírá o svou demolici „dvou dogmat empirismu“, k níž přistoupil ve stejnojmenném článku z roku 1951.⁴¹ Tato „dogmata“, totiž logicko-syntetická distinkce a tzv. redukcionismus – jímž má Quine na mysli tezi, že každý smysluplný výrok musí být vyjádřitelný ve výrocích o bezprostřední zkušenosti, jež se stala základem verifikační teorie významu –, byla dvěma fundamentálními tezemi logického empirismu. Otázka, zda se Quinovi skutečně podařilo obě teze podkopat, a tak pohřbit logický empirismus, přesahuje téma této stati. Vzhledem k našemu tématu je spíše zajímavá okolnost, že Quine si byl vědom původu obou zmíněných tezí v britském empirismu, a zvláště v Humově díle. O analyticko-syntetické distinkci říká, že ji „předjal již Hume, když rozlišil vztahy (relations of ideas) a skutečnosti (relations of facts)“; o redukcionismu zase tvrdí, že „je předchůdcem toho, co se nyní explicitně nazývá teorie významu. Již Locke a Hume se domnívali, že každá idea musí vzniknout buď přímo ze smyslové zkušenosti, nebo je ze zmíněného druhu idejí složena.“⁴²

V čem spočívá odmítnutí či překonání analyticko-syntetické distinkce a redukcionismu? Velmi kondenzovanou odpověď najdeme v článku „Five Milestones of Empiricism“ z roku 1966. Quinovo odmítnutí prvního „dogmatu“ je důsledkem sémantického holismu, tj. názoru, že nositelem významu není izolovaný termín ani jednotlivé tvrzení, ale celý systém tvrzení, dokonce možná celá věda nebo vědecké odvětví – ve smyslu rozsáhlého souboru tvrzení. „Holismus smazává údajný rozdíl mezi syntetickou větou, s jejím empirickým obsahem, a analytickou větou, s jejím nulovým obsahem. Organizační role, která byla údajně rolí analytických vět, je nyní považována za sdílenou roli všech vět obecně, a empirický obsah, který byl údajně výlučným rysem syntetických vět, je nyní nahlížen jako prostupující celým systémem.“⁴³ Quine nazývá tento milník (*milestone*) „metodologickým monismem“. Překonání redukcionismu je jedním z aspektů posledního, pátého milníku empirismu, je jím „ztráta naděje na definici teoretických termínů obecně z hlediska fenoménů“.⁴⁴ Tento poslední milník nazývá Quine „naturalismem“.

Nasnadě je nyní otázka, nakolik je správné považovat Quinův naturalismus za překonání empirismu, a to včetně onoho Humova. Na jedné straně: pokud empirismus znamená typ epistemologie, která se považuje za *analyzu* empirických výroků, z nichž všechny mají být jeden po druhém *reduko-*

41 Quine, W. V. O., Dvě dogmata empirismu. Přel. P. Sousedík. In: Quine, W. V. O., *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, c.d., s. 82–106.

42 Tamtéž, s. 82 a 99.

43 Quine, W. V. O., Five Milestones of Empiricism. In: týž, *Theories and Things*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1981, s. 71–72.

44 Tamtéž, s. 72.

vány na výroky o bezprostřední smyslové zkušenosti, pak Quinův program již není empirismem. Na straně druhé: v právě citovaném článku prezentuje Quine naturalismus jako poslední, nejpokročilejší formu empirismu. Toto dilema zřejmě není snadno rozhodnutelné, omezíme-li se na texty, které Quine publikoval během svého života, v nichž jsou zmínky o historickém empirismu obecně, a o Humovi zvláště, často fragmentární. Posmrtně se však staly dostupnými jeho rané přednášky o Humovi z roku 1946,⁴⁵ v nichž můžeme sledovat, jak se ani ne čtyřicetiletý Quine naposledy v životě – nikdy později již totiž nebyl povinen učit dějiny filosofie – vyrovnává s historickým materiálem, a to právě s Humovým empirismem.

Bohužel zde nemám dostatek místa pro podrobnější rozbor těchto textů. Je však zjevné, že Quinovi nešlo ani tak o historické zkoumání Humovy filosofie, jako spíše o její modernizaci pomocí takových inovací počátku 20. století, jako jsou kontextuální definice a moderní logika. Snažil se tak realizovat empiristický program rekonstrukce našeho poznání podobný Carnapovu *Aufbau*. Tak například se Quine pokusil vylepšit Humovu teorii relací. Hume měl zjevně problém se všemi idejemi vztahů, nejen kauzálních vztahů nebo identity, a to z prostého důvodu: není jasné, z jakých impresí mohou být ideje vztahů odvozeny. Pokud nepocházejí z impresí, máme z toho vyvodit závěr, že tyto ideje jsou pouhé fikce?⁴⁶ Quine navrhuje pojmout ideje relací jako pár určitých idejí asociovaných s určitým slovem.

Další výzvou Humovu empirismu byly ideje nekonečně malých bodů. Z jakých vizuálních impresí by mohly být odvozeny? Relevantnějším moderním příkladem idejí tohoto druhu jsou ideje elementárních částic. Quine doporučuje hovořit spíše o slovech než o idejích a pojímat taková slova, jako je „elektron“, coby zkratky souborů slov, jež jsou sestaveny pomocí jednoduchých empirických predikátů, logických spojek a kvantifikátorů. A není třeba překládat jednotlivá slova, jde o celé věty, v nichž se výrazy pro vědecké konstrukty, jako jsou elementární částice, vyskytují.

Pokud jde o klíčové humovské téma indukce, Quine již v těchto raných přednáškách naznačuje řešení, které rozpracoval o několik desetiletí později v *The Roots of Reference* a jinde: ačkoli tradiční pokusy zdůvodnit indukci jsou kruhové, lze si představit vysvětlení indukce, tj. odpověď na otázku, proč indukce funguje (za předpokladu, že funguje). To znamená, že v přímé konfrontaci s Humovým empirismem Quine identifikuje meze tohoto programu a překonává je naturalismem. Slovy Michaela Pakaluka: „Quina může-

45 Quine, W. V. O., *Lectures on David Hume's Philosophy*. Ed. J. G. Buickerood. In: Quine, W. V. O., *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*. Eds. D. Foellessdal – D. G. Quine. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2008, s. 36–136.

46 Zřejmě názor, k němuž inklinoval Carnap. Viz výše pozn. č. 24.

me chápat jako Huma 20. století, jenž se vztahuje ke Carnapově konstruktivnímu empirismu podobně, jako se Hume vztahuje k Lockovi a Berkeleymu.⁴⁷ K tomu je však třeba dodat, že Quine se ani ve svých přednáškách, ani nikdy později nevzdal hlavního principu empirismu, tj. teze, že zkušenost je zdrojem poznání.⁴⁸

4. Teorie idejí

Quinův návrh, zřetelný již v jeho raných přednáškách o Humovi, jehož cílem je nahradit hovor o idejích pokud možno hovorem o slovech a větách, je důkazem jeho distance vůči teorii idejí. Odklon od idejí je ovšem staršího data – v již citovaném článku „Five Milestones of Empiricism“ označuje Quine odvrát „od idejí ke slovům“ za první milník empirismu a datuje ho již koncem 18. století.⁴⁹ Plně se však tato změna prosadila až v logickém empirismu.⁵⁰ Tentýž postoj najdeme i u autora, jenž byl v ostatních ohledech protichůdcem jak logických empiristů, tak Quinova naturalismu: Ludwiga Wittgensteina. Po jeho smrti strávili filosofové nejméně dvě dekády diskusí o jeho argumentu soukromého jazyka, který získal téměř kanonický status definitivního vyvrácení pojetí myšlení jako soukromé mentální záležitosti.⁵¹ Kolem poloviny minulého století zkrátka zavládl široký konsensus ohledně náhledu, že za nositele reprezentace je mnohem lepší považovat dobře identifikovatelné, protože veřejné, jazykové výrazy nebo promluvy než neurčité, mlhavé objekty introspekce. Teorie idejí se v těchto souvislostech jevila být tím nejanachroničtějším prvkem Humovy filosofie.

Antimentalistický konsensus však od konce šedesátých let trpěl stále většími trhlinami. Jedním z vůdců mentalistické kontrarevoluce se postupně stal americký filosof Jerry Fodor. Až donedávna bychom však u něj marně hledali zájem o historické kořeny mentalismu. Takový historický exkurz nabízí až Fodorova novější kniha *Hume Variations*, jež si klade za cíl dokázat, že „Humovo *Pojednání* je zákládajícím dokumentem kognitivní vědy. Poprvé explicitně formuloval projekt výstavby empirické psychologie na základě reprezentacionistické teorie mysli.“⁵² Fodor tedy akceptuje naturalismus.

47 Pakaluk, M., Quine's 1946 Lectures on Hume. *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, No. 3, s. 448.

48 Na rozdíl od některých svých radikálnějších pokračovatelů, např. Donalda Davidsona. Viz Davidson, D., Koherenční teorie pravdy a poznání. In: týž, *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Přel. J. Kolář a T. Marvan. Praha, Filosofia 2004.

49 Quine, W. V. O., *Five Milestones of Empiricism*, c.d., s. 67.

50 Richard Rorty charakteristicky otevírá svou legendární antologii *The Linguistic Turn* (Chicago, University of Chicago Press 1967) několika texty logických empiristů.

51 V české literatuře viz Glombíček, P., Co to je soukromý jazyk. *Organon F*, 10, 2002, č. 2, s. 123–147.

52 Fodor, J., *Hume Variations*. Oxford, Oxford University Press 2003, s. 135.

Ale má na mysli „karteziánský naturalismus“,⁵³ nikoli jeho quinovskou (a už vůbec ne wittgensteinovskou) verzi. Fodor se totiž od většiny ostatních současných naturalistů odlišuje tím, že považuje za obhajitelné základní body Humovy teorie idejí. Hume měl prý v zásadě pravdu ohledně nutnosti rozlišit mezi vjemy a pojmy (čili, řečeno Humovým slovníkem, mezi „impresemi“ a „idejemi“) a „ohledně architektury kognitivní mysli. Konkrétně měl správně za to, že typické mentální procesy jsou konstituovány kauzálními interakcemi mezi mentálními reprezentacemi; a se značnou mírou přesnosti předjal, jaká by měla být obecná struktura ‚reprezentační‘ teorie mysli.“⁵⁴

Fodorovo hodnocení Humova přínosu jde mimo jiné i proti hlavnímu trendu současného historického bádání o skotském osvícenci, které se nachází pod silným vlivem quinovsko-wittgensteinovského naturalismu. Například Barry Stroud v poslední kapitole své monografie, k níž jsem odkazoval v předchozích částech této stati, tvrdí, že teorie idejí byla překážkou Humova naturalismu: „Věc, která jde proti konzistentnímu a úplnému naturalismu v Humově vlastním myšlení, je jeho neochvějná oddanost teorii idejí.“⁵⁵ Na druhé straně se Fodor necítí být vázán Humovým požadavkem, aby každá idea pocházela z nějaké (jednoduché) impresie. Fodor od počátku hájil názor, že ne všechny pojmy mají původ ve zkušenosti, protože niterný „jazyk myšlení“, který postuloval, je vrozený kód – nikoli něco, co si osvojujeme učním. Hume by tedy ve Fodorovi viděl nativistu, což není tak překvapivé, připomeneme-li si, že Fodorův koncept „jazyka myšlení“ byl původně ovlivněn Chomského hypotézou vrozené znalosti gramatických pravidel, jejíž zdroje jsou otevřeně karteziánské.⁵⁶

Fodor tedy odmítá empiristickou tezi o původu pojmů, ale zato si myslí, že Hume měl správnou představu o jejich struktuře. *Hume Variations* jsou komplexní polemikou s alternativní teorií, kterou Fodor nazývá „pragmatismem“ a jejíž varianty nachází jak u Wittgensteina, tak u Quina. Jak pojímá myšlení pragmatismus, který odmítl názor, že spočívá v manipulaci s mentálními objekty? Podle Fodora je podstatou pragmatismu názor, že myšlení je svého druhu *schopnost* – například schopnost klasifikovat nebo rozlišovat věci. Podle pragmatického pojetí disponovat pojmem znamená: „(i) Akceptovat některé z inferencí, které aplikace pojmu dovoluje. Například disponovat pojmem PES znamená svolit (nebo být disponován ke svolení, nebo něco po-

53 Tamtéž, kap. 1.

54 Tamtéž, s. 7–8.

55 Stroud, B., *Hume, c.d.*, s. 224.

56 *Locus classicus* Fodorovy teorie „jazyka myšlení“ je jeho *The Language of Thought* (New York, Thomas Y. Crowell 1975). Noam Chomsky odhaluje karteziánské kořeny své teorie jazyka ve své knize *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (New York, Harper & Row 1966).

dobného) k takovým inferencím, že je-li splněn pojem PES, pak je také splněn pojem ZVÍŘE; nebo, je-li splněn pojem ŠTĚKÁ, pak je také pravděpodobně splněn pojem PES; atd. A/nebo: (ii) Vědět jaké druhy zkušeností by umožnily aplikace pojmu. Takže disponovat pojmem PES je, *inter alia*, vědět jak roztrždit věci takovým způsobem, že jasné případy psů skončí na jedné hromadě a jasné případy ne-psů skončí na hromadě druhé.⁵⁷ Vzápětí se samozřejmě nabízí otázka, proč by někdo takovou teorií pojmů zastával. Fodor cituje Strouda, jenž tvrdí, že humovská teorie pojmů jakožto idejí „přerušuje spojení mezi tím, co to znamená disponovat pojmem (*having a concept*), a tím, co to znamená vědět, jak s pojmem naložit (*knowing what to do with it*)“.⁵⁸ Výhoda pragmatického pojetí prý spočívá v tom, že dokáže vysvětlit vlastnění pojmů z hlediska jistých praktických schopností a činností.

Fodor má však za to, že pragmatická teorie pojmů naráží na fundamentální obtíže. Snaží-li se někdo vyložit myšlení o nějakých pojmech – dejme tomu pojmech *P* – z hlediska schopnosti roztrždit předměty, tj. odlišit ty, které spadají pod tento pojem, od těch, které nikoli, musí vysvětlit, co to znamená „trždit“. Pokud máme chápat tržďení jako jistý typ praktické činnosti, pak se vzápětí nabízí námitka, že jsou tací, kteří dokáží rozlišit mezi *P* a ne-*P*, ačkoli postrádají praktickou schopnost je roztrždit. Stoupenci pragmatismu na to reagují návrhem, že v případě absence schopnosti lze stále uvažovat o *dispozici* k takové schopnosti, ale Fodor ukazuje, že takový návrh vede ke kruhu: stěží lze formulovat pojetí dispozice k myšlení, které by již nepředpokládalo schopnost myšlení. Tuto ústřední námitku vyjadřuje následující citát: „Pokud zahájíme naše vysvětlení *schopností přemýšlet o pojmech P*, je pravděpodobné, že pak budeme schopni rekonstruovat takové odpovídající pojmy, jako je *schopnost odlišit pojmy P od ne-P* a *schopnost provádět inferenze zahrnující pojmy P* [...] Je však méně očividné, jak bychom mohli postupovat opačným směrem, přičemž si myslím, že právě tak pragmatisté musí postupovat. Jak si máme představit, že mysl dokáže rozlišit mezi *P* a *D*, aniž je již schopna přemýšlet o *P* a *D*?“⁵⁹ Poté co se Fodor ke své spokojenosti vyrovnává s pragmatickou teorií myšlení, věnuje zbytek své knihy vysvětlení alternativní mentalistické teorie, jež v hrubých obrysech následuje Humovu teorii idejí.

Fodorova aktualizace Huma tedy může působit dojmem efektivní kritiky „pragmatismu“. Závěrem chci proto upozornit na jednu zásadní otázku, kterou *Hume Variations* ponechávají nejen bez uspokojivé odpovědi, ale zcela stranou: Co je to vůbec myšlení? Díky čemu je například myšlenka o kočkách myšlenkou o kočkách? Snaze zodpovědět tuto otázku bylo ve filosofii mysli

57 Fodor, J., *Hume Variations*, c.d., s. 17.

58 Tamtéž, s. 11.

59 Tamtéž, s. 19; zvýraznění v originále.

věnováno během uplynulého půlstoletí patrně nejvíce úsilí, přičemž se obvykle očekávalo, že plauzibilní odpověď by neměla zmiňovat takové věci, jako jsou reprezentace, pojmy, případně ideje. Jinými slovy, možná nejtypičtějším sjednocujícím rysem současné filosofie myslí byl předpoklad, že myšlení lze popsat a vysvětlit prostřednictvím termínů, které jsou nementalistické a neintencionální. Fodor byl, a dosud bezpochyby je, jedním z hlavních iniciátorů a nositelů tohoto v jádru redukcionistického programu, což mj. dokládá následující citát z jeho zásadního spisu *Psychosemantics*: „Předpokládám, že fyzikové dříve či později dokončí katalog nehlubších a neredukovatelných vlastností věcí, na němž pracují. Až k tomu dojde, tak se na jejich seznamu asi objeví takové vlastnosti, jako je spin, vůně (*charm*) a náboj. Ale intencionalita (*aboutness*) se tam určitě neobjeví; intencionalita prostě nesáhá tak hluboko. Ve světle této úvahy je těžké si představit, jak je možné být ohledně intencionality realisty, aniž bychom do jisté míry nebyli i redukcionisty [...] Je-li intencionalita reálná, pak musí být něčím jiným.“⁶⁰

Fodor sám vypracoval v průběhu let poměrně komplikovanou redukcionistickou teorii myšlení. V této stati není místo na podrobnější výklad a kritický rozbor této teorie,⁶¹ ale jejím základním předpokladem je teze, že myšlení spočívá v kauzálním vztahu k předmětu myšlenky. V *Psychosemantics* i v dalších svých dílech se Fodor snaží vyrovnat s problémy, kterým musí podobná teorie čelit – s problémy chybné reprezentace, možností myšlení o neexistujících předmětech a s myšlením o různých aspektech téhož předmětu. V chybné reprezentaci jde o to, že příčinou instanciaci výrazu „kočka“ je někdy pes. Zdálo by se, že teoretik, jenž považuje myšlení za záležitost jistých kauzálních vztahů mezi událostmi v hlavě a předměty v okolí subjektu, musí připustit, že „kočka“ vyjadřuje disjunktivní pojem *kočka-nebo-pes*. To je ovšem problém, protože k instanciaci výrazu „kočka“ by mohlo dojít z mnoha dalších příčin, a přesto daný výraz vyjadřuje pojem *kočka* – a žádný jiný. Tentýž teoretik musí vysvětlit, jak lze instanciaci „jednorozce“ pojmut z hlediska kauzálních vztahů k jednorozcům, když žádní neexistují. O třetím ze jmenovaných problémů – jak lze různými způsoby myslet o téže věci – je zmínka i v *Hume Variations*. Teorie idejí, píše Fodor, „říká, že intencionálně distinktní, ale ekvivalentní ideje se navzájem odlišují tím, jak specifikují své obsahy“.⁶² Leč tento jistě důmyslný návrh je přijatelný jen do té míry, do jaké

60 Fodor, J., *Psychosemantics*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1987, s. 97.

61 K podrobné kritické analýze Fodorovy varianty naturalistické teorie intencionality srov. např. Boghossian, P. A., *Naturalizing Content* (in: Loewer, B. – Rey, G. (eds.), *Meaning in Mind. Fodor and His Critics*. Oxford, Blackwell 1991, s. 65–86); a McCain, M. J., *Fodor: Language, Mind and Philosophy* (London, Polity Press 2002, zvl. kap. 5).

62 Fodor, J., *Hume Variations*, c.d., s. 146.

jsou přijatelné i předpoklady, na nichž spočívá humovská teorie idejí, jejíž naturalizace se zatím Fodorovi ani jiným filosofům nezdařila.

5. Závěr

Měřeno vlivem, který požívaly a dosud požívaly některé z jeho doktrín v nedávné minulosti a v současnosti, platí Hume za jednoho z nejúspěšnějších raně moderních filosofů. Mám-li závěrem zhodnotit posmrtnou úspěšnost jeho jednotlivých tezí, zdá se mi, že nejlépe si vedl naturalismus, který se díky Quinovi stal nejaktivnějším programem současné filosofie. Empirismus se od Humových dob značně proměnil, a ačkoli v první polovině minulého století byl logickými empiristy považován za velmi slibný, v pozdějším období ho filosofové buď zcela zavrhlí (Davidson), nebo modifikovali téměř k nepoznání (Quine). Fodor odmítá empirismus, ačkoli akceptuje naturalismus. Jen stěží však bude někdo následovat jeho snahu oprášit teorii idejí. Ačkoli Fodorova teorie myšlení není triviální nebo neinformativní, není zároveň při hledání místa pro myšlení či intencionalitu v materiálním vesmíru o nic úspěšnější než její alternativy.

SUMMARY

Empiricism, Naturalism and Ideas

The author analyses the modern reception of key themes in Hume's philosophy during the past century. The first part presents Hume's version of three such themes – empiricism, naturalism and the theory of ideas. The following three parts give an exposition of modern forms of each of these themes, with the choice of modern reception being directed to those contemporary authors who not only developed Hume's motifs in the most original way, but who also explicitly traced the origin of their modern theory to Hume. For this reason, in the second part, which deals with the reception of empiricism in logical positivism, Hans Reichenbach and his treatment of Hume's problem of inductive knowledge is discussed. In the third part, dealing with naturalism, the obvious choice is the most influential version of this doctrine in the work of W. V. O. Quine. The fourth part deals with the modern reception of Hume's theory of ideas in a recent monograph by Jerry Fodor. The author considers Hume's naturalism as the most live part of Hume's legacy. Empiricism has, after all, been considerably transformed in content, or has even been rejected by later philosophers; while Fodor's updating of the theory of ideas does not offer an adequate answer to the question of the place of thinking and intentionality in the material world.

Keywords: David Hume, W. V. O. Quine, Jerry Fodor, empiricism, naturalism, ideas

ZUSAMMENFASSUNG

Empirismus, Naturalismus und Ideentheorie

Der Autor analysiert die Aktualisierung der Schlüsselthemen von Humes Philosophie, die im Laufe des vergangenen Jahrhunderts erfolgte. Im ersten Teil wird Humes Version der Themen Empirismus, Naturalismus und Ideentheorie dargelegt. In den drei darauffolgenden Abschnitten wird die moderne Gestalt dieser drei Themen aufgezeigt, wobei sich die Auswahl der Aktualisierungen auf jene Autoren konzentriert, die Humes Motive zum einen auf besonders originale Art und Weise weiterentwickelten und die zum anderen ausdrücklich die Herkunft ihrer modernen Theorien in Hume sehen. Aus diesem Grund ist im zweiten, der Aktualisierung des Empirismus im logischen Positivismus gewidmeten Teil die Rede von Hans Reichenbach und seiner Lösung von Humes Problem der induktiven Erkenntnis. Im dritten dem Naturalismus gewidmeten Teil fällt die Wahl eindeutig auf die einflussreichste Version dieser Doktrin im Werk W. V. O. Quines. Der vierte Teil befasst sich mit der Aktualisierung von Humes Ideentheorie in der jüngsten Monographie von Jerry Fodor. Der Autor sieht Humes Naturalismus als lebendigsten Teil von Humes geistigem Erbe an, da sich der Inhalt des Empirismus stark geändert hat bzw. von neueren Philosophen gänzlich abgelehnt wird, während Fodors Aktualisierung der Ideentheorie keine annehmbare Antwort auf die Frage des Denkens und der Intentionalität in der materiellen Welt bietet.

Schlüsselwörter: David Hume, W. V. O. Quine, Jerry Fodor, Empirismus, Naturalismus, Ideen