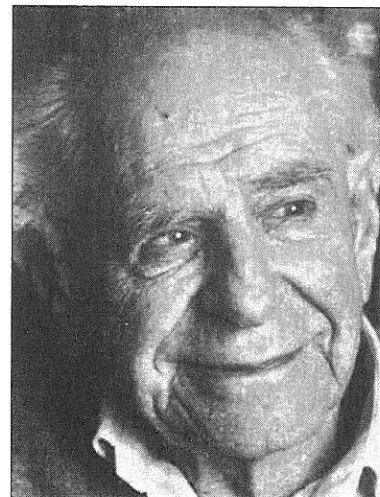


z 21. července 1944 naznačuje, že zemřít Bohu odevzdaně se u něho nijak nevylučovalo, nýbrž naopak spojovalo s jeho pozemským křesťanstvím a s jeho nenáboženskou řečí o Bohu.

Ptají-li se někteří, zda Bonhoeffer šel i na popraviště se svou nenáboženskou teologií boží bezmoci, pak je třeba se ptát, zda nejde o nesprávně položenou otázku? Neintegroval Bonhoeffer právě ve chvílích beznadějného konce bytostnou víru v bezmocného, trpícího Boha, „který v souzeních našich má své soužení“ (Iz 63,9), v paradoxu naděje, který vyjadřuje klasická evangelická píseň, že „vítězem se stává, kdo zde trpěl s ním, smrt již nemá práva, již se nebojím“ (E. L. Budry, 1884). Spoluvězeň, který byl svědkem jeho poslední pobožnosti pro spoluvězně a odvedení na popraviště, dochoval Bonhoefferovu větu: „To je konec, ale pro mne je to začátek.“



KARL RAIMUND POPPER

(1902–1994)

Rakouský filosof, politolog a teoretik vědy, představitel tzv. kritického racionalismu. Z díla: *Logik der Forschung*, 1934; *The Open Society and Its Enemies I–II*, 1945; *The Poverty of Historicism*, 1957; *The Logic of Scientific Discovery*, 1959; *Conjectures and Refutations*, 1963; *Objective Knowledge*, 1972; *The Self and its Brain*, 1977.

KARL RAIMUND POPPER

O zdrojích vědění a nevědění⁴⁷⁴

(...)

XI

Bacon a Descartes ustavili pozorování a rozum do role nových autorit se sídlem v každém lidském individu. Tím však člověka rozdělili na dvě části: na vyšší část, mající autoritu v otázkách pravdivosti – Baconovo pozorování a Descartův intelekt – a na část nižší. A právě tato nižší část je tím, co představuje naše obyčejné „Já“, starého Adama v nás. Je-li totiž pravda něčím zjevným, jsme to vždy „my sami“, kdo je zodpovědný za omyl. Jsme to my, s *našimi* předsudky, *naši* nedbalostí, *naši* tvrdohlavostí, kdo je na vině; my sami jsme pramenem našeho vlastního nevědění.

Jsme tak rozděleni na lidskou část, kterou představujeme my sami a jež je zdrojem našich nejistých mínění (*doxa*), našich omylů a ignorance, a na nad-lidskou část, představovanou smysly nebo intelektem, která je zdrojem skutečného vědění (*empistéme*) a je nám nadřazena svojí téměř božskou autoritou.

Tak tomu však nemůže být. Víme totiž velmi dobře, že Descartova fyzika, ačkoli byla v mnoha ohledech obdivuhodná, byla nicméně chybná, a to i přesto, že byla založena výhradně na ideách, o kterých se její autor domníval, že jsou jasné a zřetelné, a které by tudíž

⁴⁷⁴ Krácený překlad anglického originálu: On the Sources of Knowledge and Ignorance. In: Popper, K. R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. 4. ed. London, Routledge & Kegan Paul 1972, s. 3–30. Jedná se o výroční filosofickou přednášku pro Britskou akademii, kterou Popper přednesl 20. ledna 1960. Poprvé byl její text publikován v *Proceedings of the British Academy*, 46, 1960. Místa, na nichž byl vypouštěn text, jsou označena třemi tečkami v závorce. © Karl R. Popper – heirs. Translation © Jiří Kučera.

měly být pravdivé. A pokud se týče autority smyslů jakožto zdrojů vědění, fakt že nejsou spolehlivé, byl znám již antickým myslitelům před Parmenidem – například Xenofantovi a Hérakleitovi (srv. dále).

Je stěží uvěřitelné, že by moderní empirikové, včetně fenomenalistů a pozitivistů, mohli tuto antickou nauku téměř zcela ignorovat, nicméně je faktem, že ve většině problémů, tak jak jsou pozitivisty a fenomenalisty formulovány, a v řešeních, která jsou jimi předkládána, ignorována je. Důvod pro to je následující: věří, že to nejsou naše smysly, co chybí, nýbrž jsme to vždy „my sami“, kteří chybujeme v naší interpretaci toho, co je nám našimi smysly „dáno“. Naše smysly říkají pravdu, my se však můžeme dopustit omylu, když se například pokoušíme přeložit to, co říkají, do našeho jazyka, jenž je pouhým konvenčním a nedokonalým lidským výtvorem. Chybu je třeba hledat v našem jazykovém vyjádření, které může být znečištěno příměsí předsudků.

(Na vině je tedy náš, lidmi vytvořený (*man-made*) jazyk. Pak se ale přišlo na to, že náš jazyk je nám v jistém důležitém smyslu také „dán“: je ztělesněním moudrosti a zkušenosti mnoha generací a nemůžeme ho vinit z toho, že ho zneužíváme. A tak se i jazyk stal pravdomluvnou autoritou, která nám nikdy nemůže lhát. Pokud neodoláme pokušení a necháme náš jazyk běžet naprázdno, za obtíže, které z toho povstanou, můžeme vinit pouze samy sebe. JAZYK je totiž žárlivým Bohem, a toho, kdo bere jeho slova do úst nadarmo, potrestá a uvrhne v temnotu a zmatek.)

Budeme-li dávat vinu pouze *sobě samým* a našemu jazyku (či zneužívání JAZYKA), můžeme i nadále uznávat božskou autoritu smyslů (a dokonce i JAZYKA). Zaplatíme za to však dalším rozevřením propasti mezi touto autoritou a námi samými: mezi čistými zdroji, kterými k nám proudí autoritativní vědění pravdomluvné bohyně Přírody, a naším nečistým, vinou zatíženým „Já“: mezi Bohem a člověkem. Jak již bylo naznačeno, idea pravdomluvnosti Přírody, kterou, jak se domnívám, je možno nalézt u Bacona, pochází od Řeků. Tato idea je totiž součástí klasické opozice mezi přírodou a lidskou konvencí, za kterou vděčíme podle Platóna Pindarovi. Tu lze nalézt u Parmenida, který ji – stejně jako někteří sofisté (například Hippiás) a částečně také sám Platón – identifikoval s opozicí mezi božskou pravdou a lidským omylem, či dokonce nepravdou. Po Baconovi a pod jeho vlivem pak představa, že příroda je božská a pravdomluvná a že veškerý omyl a nepravda jsou důsledkem klamu našich vlastních lidských konvencí, sehrávala velmi důležitou roli nejen v dějinách filosofie, vědy a politiky, ale také v dějinách výtvarného umění. Svědčí o tom například nesmírně zajímavé teorie Constabla týkající se vztahu mezi přírodou, pravdivostí, předsudkem a konvencí, které jsou citovány v Gombrichově knize *Art and Illusion*.⁴⁷⁵ Jistou roli sehrála tato představa také v dějinách literatury, a dokonce i hudby.

⁴⁷⁵ Zmíněná kniha historika umění E. H. Gombricha, Popperova rodáka a přítele, je svým duchem velmi blízká filosofii autora stati, jejíž překlad čtete. Tato podobnost není náhodná, Gombrich se na několika místech své knihy k Popperovi otevřeně hlásí, jako ke zdroji své inspirace. Pokud se týče názorů J. Constabla, Popper sice svoji zmínku o knize *Umění a iluze* nedoprovází žádným bibliografickým odkazem, domnívám se však, že má na mysli především následující výroky či názory připisované tomuto malíři a svědčící o jeho ambivalentním postoji k tradicím a konvencím krajinomalby: „Dříve než se dám do skicování nějaké skutečné přírodní scenerie, vždy se pokusím zapomenout, že jsem kdy viděl jaký obraz.“ (Gombrich, E. H., *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London, Phaidon Press 1960; cituji a překládám podle 5. vydání z roku 1977, s. 149.) „V Umění, stejně jako v Literatuře, existují dva způsoby, jak vyniknout; první spočívá v tom, že umělec pečlivou aplikací toho, co již před ním vytvořili jiní, ... napodobuje jejich díla ... oproti tomu umělec pracující druhým způsobem hledá do- konalost u jejího primitivního zdroje – u PŘÍRODY samé“ (tamtéž, s. 150). „Veřejnost nemá právo posuzovat věr- nost malby motivu ... protože její zrak je zamlžen ignorancí a předsudky“ (tamtéž, s. 12) a „... umělec, který je samoukem, má za učitele pěkného ignoranta“ (tamtéž, s. 150); pozn. překl.

XII

Lze tento podivný názor, podle něž lze pravdivost výroku rozhodnout zkoumáním jeho zdrojů – to znamená jeho původu, vysvětlit jako důsledek nějaké logické chyby, které je možno se vystříhat? Nebo se musíme spokojit s vysvětlením odkazujícím na náboženské představy, či s vysvětlením psychologickým, opírajícím se například o pojem rodičovské autority? Domnívám se, že je skutečně možné vidět zde jistou logickou chybu, která souvisí s těsnou analogií mezi významem našich slov, termínů či pojmů na jedné straně a pravdivostí našich výroků či propozicí na straně druhé (viz tabulka).

Je zřejmé, že významy našich slov skutečně jsou jistým způsobem spojeny s jejich historií či původem. Slovo, logicky vzato, je konvenčním znakem; psychologicky vzato, je znakem, jehož význam je dán územ, zvykem či asociací. Z logického hlediska je jeho význam opravdu zaveden prvotním rozhodnutím – něčím na způsob primární definice či konvence, svého druhu společenskou smlouvou; a z psychologického hlediska byl jeho význam zaveden tehdy, když jsme se ho původně naučili používat, když se poprvé zformovaly naše jazykové návyky a asociace. Pokud si tedy anglický chlapec stěžuje na zbytečnou vyumělkovanost francouzštiny, ve které *pain* znamená chléb, a pokud má pocit, že angličtina je mnohem přirozenější a přímočařejší, když *pain* používá k označení bolesti a chlebu říká *bread*, jeho stížnost je v jistém smyslu oprávněná. Je docela možné, že i když jinak dobře chápe konvenční povahu jazykového úzu, vyjadřuje pouze svůj pocit, že nevidí žádný důvod, proč by původní konvence – tj. původní pro něj – neměla být závazná. Jeho chyba tedy možná spočívá pouze v tom, že zapomněl, že může existovat více původních, stejně závazných konvencí. Ale ruku na srdce, kdo z nás podobnou chybu nikdy, byť jen implicitně, neudělal? Většina z nás se asi neubrnila jistému pocitu překvapení, když jsme slyšeli, jak ve Francii mluví dokonce i malé děti zcela plynou francouzštinou. Této své naivitě se samozřejmě sami zasmějeme, nesmějeme se však policistovi, který zjistí, že skutečné jméno muže vystupujícího pod jménem „Samuel Jones“ bylo „John Smith“, ačkoli zde bezpochyby působí poslední pozůstatky magické víry, že získáme moc nad člověkem, bohem či duchem, pokud se dozvíme jeho *skutečné* jméno: vyslovením jeho jména ho můžeme vyvolat či předvolat k soudu.

Existuje tedy jistý, dobře známý a logicky obhajitelný smysl, v němž lze říci, že „skutečným“ či „pravým“ významem termínu je jeho původní význam, takže pokud mu rozumíme, je tomu tak proto, že jsme se mu správně naučili od pravé autority – od někoho, kdo znal daný jazyk. To znamená, že problém významu slova je spojen s problémem autoritativního zdroje, původu, či úzu.

Avšak v případě problému pravdivosti propozice či výroku o faktech je tomu jinak. Každý se totiž může ve svém soudu o faktech mýlit, a to dokonce i v těch záležitostech, ve kterých by měl být autoritou, jako například v otázce svého věku či barvy věci, kterou v dané chvíli jasně a zřetelně vnímá. A pokud se týče původu, nic nebrání tomu, aby výrok – v okamžiku, v němž byl poprvé pronesen či řádně pochopen – byl nepravdivý. V případě slova se naopak zdá, že muselo mít svůj řádný význam, jakmile mu někdo poprvé porozu- měl.

Pokud budeme o rozdílech mezi způsobem, jakým se ke svému původu vztahují význa- my slov, a způsobem, jakým se k němu vztahuje pravdivost, uvažovat z výše uvedeného hlediska, snadno odoláme pokušení myslet si, že otázka původu je příliš relevantní pro otázku vědění či pravdivosti. Přesto však mezi významem a pravdivostí existuje hluboká analogie; a existuje také jistý filosofický názor – nazval jsem ho „esencialismem“ –, který se pokouší spojit význam a pravdivost tak těsnou vazbou, že pak lze jen stěží odolat poku- šení zacházet s oběma stejným způsobem.

Abych to mohl stručně vysvětlit, zamysleme se ještě jednou nad naší tabulkou idejí a povšimněme si vztahu mezi oběma jejími stranami.

IDEJE tj.		
DESIGNACE nebo TERMÍNY nebo POJMY		VÝROKY nebo PROPOZICE nebo TEORIE
	mohou být formulovány, k čemuž použijeme	
SLOVA		TVRZENÍ
	která mohou být	
SMYSLUPLNÁ		PRAVDIVÁ
	a jejich	
VÝZNAM		PRAVDIVOST
	může být redukován(a) za pomoci	
DEFINICÍ		ODVOZENÍ
	na	
význam NEDEFINOVA- NÝCH POJMŮ		Pravdivost PRIMITIVNÍCH PROPOZICÍ
pokusy		
VÝZNAM		PRAVDIVOST
tímto způsobem určit (a nikoli pouze redukovat),		
	vedou k nekonečnému regresu	

Co spojuje pravou a levou stranu naší tabulky? Podíváme-li se na její levou stranu, nalezneme zde slovo „definice“. Definice je však svého druhu výrokem, soudem či propozicí, a je tudíž jedním z objektů, které se nacházejí na pravé straně. (Tento fakt mimochodem narušuje symetrii naší tabulky idejí; i o logickém odvození lze totiž říci, že svojí povahou transcenduje kategorii objektů /výroků apod./, které se nacházejí na té straně tabulky, na níž je umístěno slovo „odvození“: podobně jako se definice formuluje pomocí specifické *sekvence slov* spíše než slovem, tak i logické odvození se spíše než výrokem formuluje pomocí specifické *sekvence výroků*.) To, že definice, které se vyskytují na levé straně naší tabulky, jsou zároveň výroky, se zdá naznačovat, že by snad mohly představovat něco na způsob pojiva mezi její levou a pravou stranou.

Přesvědčení, že definice takové pojivo skutečně představují, je součástí výše zmíněné filosofické doktríny, které jsem dal jméno „esencialismus“. Podle esencialismu (především podle Aristotelovy verze esencialismu) je definice stanovením vnitřní podstaty věci. Zároveň definice určuje význam slova (jména), které tuto podstatu označuje. (Například Descartes a Kant tvrdí, že slovo „těleso“ označuje něco, co je ze své podstaty rozprostraněné.)

Kromě toho Aristotéles, stejně jako všichni ostatní esencialisté, tvrdí, že definice jsou „principy“; tj. poskytují nám primitivní propozice (například: „Všechna tělesa jsou rozprostraněná“), které nemohou být odvozeny z jiných propozic a představují základ (či jsou jeho součástí) veškerého dokazování, a tím i základ veškeré vědy. (Srovnej moji práci *Otevřená společnost a její nepřátelé*, především poznámky 27–33 ke kapitole 11.) Zde je třeba poznamenat, že tato zásada, ačkoli je důležitou součástí esencialistického kréda, je prosta jakýchkoli odkazů na podstaty či „esence“. Tím se také vysvětluje, proč ji mohli

akceptovat i někteří nominalističtí odpůrci esencialismu, jako například Hobbes či Schlick (viz Schlickovu práci *Erkenntnislehre*, 2. vydání, 1925, s. 62).

Myslím, že nyní jsme si již připravili všechny prostředky, které potřebujeme k tomu, abychom objasnili logiku názoru, podle nějž mohou odpovědi na otázky o původu rozhodovat o odpovědích na otázky po faktické pravdivosti. Může-li totiž původ určovat *pravý význam* termínů či slov, pak může určovat i pravé definice důležitých idejí, a tedy přinejmenším i některé ze základních „principů“, které popisují podstaty či přirozenosti věcí, na nichž spočívá naše dokazování, a v důsledku toho i naše vědecké poznání. Tomu, kdo takto uvažuje, se *tedy skutečně může zdát, že existují jisté autoritativní zdroje našeho vědění*.

Nicméně je třeba si uvědomit, že esencialismus se mýlí, domnívá-li se, že definice mohou nějak rozmnožit naše *poznání faktů* (ačkoli *jakožto* rozhodnutí přijmout určité konvence mohou být naším poznáním faktů ovlivněny a poskytují nám zároveň také nástroje, které mohou zpětně ovlivňovat utváření našich teorií, a tím i vývoj našeho dalšího empirického poznání). Jakmile však pochopíme, že definice nám nikdy neposkytují žádné faktické vědění o „přírodě“ či „přirozenosti věcí“, uvědomíme si mezeru v logickém spojovacím článku mezi otázkami původu a otázkami faktické pravdivosti, který se pokoušeli ukovat někteří esencialističtí filosofové.

XIII

(...)

Problém zdrojů našeho vědění byl v nedávné době nově formulován v následující podobě. Formulujeme-li nějaké tvrzení, musíme ho odůvodnit; to však znamená, že musíme být schopni odpovědět na následující otázky.

„Jak to víš?“ „Na jakých zdrojích zakládáš své tvrzení?“

To se pak podle empirika rovná otázce:

„Na jakých pozorováních (či vzpomínkách na pozorování) zakládáš své tvrzení?“

Tuto sérii otázek považuji za neuspokojivou.

Předně, většina našich tvrzení není založena na pozorování, nýbrž na zcela odlišných druzích zdrojů. „Četl jsem to v *Timesech*“, či „Četl jsem to v *Encyclopaedia Britannica*“, to jsou mnohem pravděpodobnější a konkrétnější odpovědi na otázku: „Jak to víš?“, než věty jako: „Pozoroval jsem to“, či „Vím to na základě loňského pozorování.“

„A jak si myslíš,“ namítne empirik, „že *Britannica* tyto informace získala? Pokud by ses ve zpětném sledu systematicky dotazoval na její zdroje, dospěl bys nakonec k *hlášením zachycujícím pozorování očitých svědků* (která se někdy označují jako „protokolární věty“ a ty sám je nazýváš „základními větami“).⁴⁷⁶ Připouštím,“ pokračuje náš empirik, „že „knihy

⁴⁷⁶ Popperovy základní věty (*basic sentences*), zmínku o nichž zde Popper vkládá do úst svého imaginárnímu empirikovi, ovšem ve skutečnosti nejsou žádnými *zdroji* poznání, ale pouhými nástroji jeho *kritiky* (potenciálními „falzifikátory“). Také nejsou žádnými *hlášením* o pozorování očitých svědků (neobsahují explicitní odkazy ani na akt pozorování, ani na pozorovatele), přestože jsou v jistém smyslu rozhodnutelné na základě pozorování, a to „oboustranně“ rozhodnutelné (tj. verifikovatelné i falzifikovatelné). Tato rozhodnutelnost však není Popperem chápána jako možnost vynesení konečného verdiktu. Přijetí základní věty má totiž podle něj vždy podobu *rozhodnutí*, které je v principu *revidovatelné* a jež není pozorováním vynuceno, ale pouze motivováno. To, že se jedná o rozhodnutí, dává Popperově koncepci nádech konvencionalismu, i když se jedná o jeho velice zvláštní podobu, jelikož oproti konvencionalismu klasickému (který představuje například H. Poincaré) zde konvenční povahu nemají obecné zákony, ale singulární (observační) věty. Na obranu proti námitkám těch, kteří v této souvislosti Popperovi vytýkají, že věda v jeho pojetí ztrácí díky těmto prvkům konvencionalismu svůj empirický charakter, je třeba podotknout následující: 1) to, že přijetí základní věty je aktem rozhodnutí, ještě neznamená, že se jedná o rozhodnutí libovolné (je motivováno výsledky pozorování a řídí se pevnými pravidly), 2) rozhodování se týká více méně pouze otázky, zda pokračovat v testování, nikoli toho, zda větu považovat za pravdivou, či nepravdivou; pozn. překl.

většinou čerpají z jiných knih⁴ a že například historik pracuje pouze s dokumenty. Avšak sledování těchto dalších knih a dokumentů musí nakonec vést ke knihám či dokumentům založeným na pozorování. V opačném případě bychom je museli označit za poezii, výmysl či lež, a nikoli za svědectví. A v tomto smyslu je také třeba chápat tvrzení nás, empiriků, že nejzazším zdrojem našeho vědění musí být pozorování.⁵

Výše uvedená pasáž představuje empirikův argument v podobě, v níž je doposud některými z mých pozitivistických přátel zastáván.

Pokusím se ukázat, že tento argument je zrovna tak málo validní jako argument Baconův; že odpověď na otázku po zdrojích vědění se obrací proti samotnému empirikovi; a konečně, že celou otázku po nejzazších zdrojích vědění – zdrojích, ke kterým by bylo možno se odvolat jako k vyšší soudní instanci – je třeba odmítnout s tím, že je založena na omylu.

Předně chci ukázat, že pokud byste se skutečně vytrvale dotazovali deníku *Timesech* a jeho dopisovatelů na zdroje jejich vědění, nikdy byste se ve skutečnosti nedostali k oněm pozorováním očitých svědků, v něž věří empirikové. Spíše byste zjistili, že s každým následujícím krokem takového dotazování by se způsobem připomínajícím valící se sněhovou kouli rozrůstala nutnost učinit další kroky.

Vezměme si jako příklad takový druh tvrzení, v jehož případě by se rozumní lidé mohli spokojit s odpovědí „Četl jsem to v *Timesech*“; dejme tomu, že se jedná o tvrzení „Ministerský předseda se rozhodl vrátit se do Londýna o několik dní dříve, než jak bylo původně plánováno“. Předpokládejme nyní na chvíli, že někdo o tomto tvrzení zapochybuje a má plánováno“. Předpokládejme nyní na chvíli, že někdo o tomto tvrzení zapochybuje a má pocit, že by měl přezkoumat jeho pravdivost. Co udělá? Pokud má přítele v kanceláři ministerského předsedy, pak nejjednodušším a nejpřímochařejším postupem zřejmě bude – zatelefonovat mu; a pokud jeho přítel zprávu potvrdí, může své šetření ukončit.

Jinak řečeno, daná osoba se pokusí, pokud je to možné, přešetřit či prozkoumat samotný fakt, který je předmětem tvrzení, a nebude se pouštět do sledování informačních zdrojů. Avšak podle teorie našeho empirika je tvrzení „Četl jsem to v *Timesech*“ pouze prvním krokem v justifikační proceduře usilující o vysledování nejzazšího zdroje. Co je jejím druhým krokem?

Existují minimálně dvě možnosti, jak dále postupovat. Jedna spočívá v uvědomění si faktu, že „Četl jsem to v *Timesech*“ je vlastně také tvrzení, a můžeme se tudíž ptát: „Na základě jakých zdrojů víš, že jsi to četl skutečně v *Timesech*, a ne, dejme tomu, v nějakých jiných novinách, které se *Timesům* pouze velmi podobají?“ Druhá možnost je, požádat o zdroje informací, na nichž své tvrzení zakládá, samotný deník *Times*. Odpověď na první otázku by mohla znít: „Ale my odebíráme pouze jedny noviny, které nám každé ráno do nášejí, a to *Times*“, což vede k celé řadě dalších otázek, jejichž zdroje zde nebudeme dále rozebírat. Druhá otázka může vyvolat následující odpověď vydavatele *Timesů*: „Održeli jsme telefonát z kanceláře ministerského předsedy.“ Empirikova procedura by od nás nyní vyžadovala učinit další krok a zeptat se: „Jak se jmenuje muž, který byl příjemcem telefonátu?“, po čemž by mělo následovat vyslechnutí jeho svědectví; tomuto muži bychom však měli dále položit otázku: „Na základě jakého zdroje víte, že hlas, který jste slyšel, patřil úředníkovi z kanceláře ministerského předsedy?“, atd.

Existuje jeden prostý důvod, proč řada takovýchto fádních otázek nemůže nikdy vést k uspokojivému konci. Každý svědek se totiž při sestavování svého hlášení musí nutně opírat o celou řadu vědomostí týkajících se druhých osob, míst, věcí, jazykových zvyklostí, společenských konvencí, a podobně. Nemůže se spoléhat pouze na své oči či uši, obzvláště ne tehdy, má-li být jeho svědectví použitelné při zdůvodňování jakéhokoli tvrzení, které za zdůvodňování skutečně stojí. To však musí vždy vést k novým otázkám týkajícím se zdrojů takových složek jeho vědění, které nemají bezprostředně observační povahu.

Program zpětného sledování veškerého našeho vědění k jeho nejzazším observačním zdrojům je proto z logických důvodů neproveditelný: vede totiž k nekonečnému regresu. (Doktrína, podle níž má pravda zjevnou povahu, tento regres zastavuje. Tato její vlastnost stojí za povšimnutí, protože se jí vysvětluje její přitažlivost.)

Rád bych na okraj podotkl, že výše uvedený argument je velmi blízký dalšímu argumentu, který poukazuje na to, že jakékoli pozorování zahrnuje interpretaci pozorovaného ve světle našeho teoretického vědění⁴⁷⁷ a že čistě observační vědění, neznečištěné teorií, by bylo – pokud by vůbec bylo možné – zcela neplodné a neužitečné.

Nejnapadnějším rysem observacionalistického programu dotazování se na zdroje vědění je (vedle jeho nezázivnosti) to, že je v příkrém rozporu se zdravým rozumem. Máme-li totiž pochyby o nějakém tvrzení, normálním postupem není tázat se po jeho zdrojích, ale přezkoumat jeho pravdivost; a pokud se nám podaří nalézt pro něj nezávislé potvrzení, pak dané tvrzení přijmeme a o zdroje se vůbec nezajímáme.

XIV

Co jsou tedy zdroje našeho vědění?

Domnívám se, že na tuto otázku je třeba odpovědět následovně: naše vědění má velmi rozmanité zdroje; avšak *žádný z nich není autoritativní*.

Zdrojem našeho vědění může být deník *Times*, a může jím být i encyklopedie *Britannica*. Můžeme také říci, že pokud se týče problémů z oblasti fyziky, jisté články otištěné ve *Physical Review* lze považovat za autoritativnější a je příhodnější o nich hovořit jako o zdrojích než v případě článku (zabývajícího se tím samým problémem) otištěného v *Timesech*, či v případě hesla encyklopedie *Britanniky*. Bylo by však hrubou chybou tvrdit, že zdrojem takového článku ve *Physical Review* muselo být (zcela, či alespoň zčásti) pozorování. Jeho zdrojem mohl totiž docela dobře být objev rozporu v jiném článku, nebo například zjištění, že jistou hypotézu navrženou v nějakém jiném článku by bylo možno podrobit testování prostřednictvím provedení jistého experimentu; všechny tyto „neobservační“ objevy lze považovat za zdroje v tom smyslu, že významně rozmnožují naše poznání.

Základní chybou, které se dopouští teorie nejzazších zdrojů našeho vědění, je to, že se v ní dostatečně jasně nerozlišuje mezi otázkami původu a otázkami platnosti. Připouštím, že v případě historiografie mohou někdy tyto otázky splývat. Otázka platnosti historického tvrzení může být testovatelná pouze (či z velké části) ve světle diskuse o původu jistých pramenů. Obvykle jsou však tyto dvě otázky odlišné; a obvykle také netestujeme platnost tvrzení zjišťováním jeho zdrojů či původu, nýbrž tím, že podrobíme kritickému šetření přímo jeho obsah – tj. samotná fakta, která jsou předmětem tvrzení.

Empirikovy otázky „Jak to víš?“ a „Na jakém zdroji zakládáš své tvrzení?“ jsou tedy špatně postaveny. Nejde o to, že by pouze byly formulovány nedostatečně exaktním či příliš povrchním způsobem, ale o to, že *jsou naprosto scestné*: jsou to otázky, které předem předpokládají autoritářskou odpověď.

⁴⁷⁷ Popper zde v textu odkazuje na poslední odstavec oddílu 24 a nový dodatek *X, (2) své knihy *Logic of Scientific Discovery*. Domnívám se, že první z těchto dvou odkazů je chybný a že Popper měl na mysli poslední odstavec oddílu 25 (a nikoli oddíl 24), v němž píše o „transcendenci inherentní v každém popisu“ (Popper, K. R., *Logika vědeckého bádání*, c.d., s. 83). Popper zde upozorňuje na to, že smyslovou zkušenost – a tedy i možnost ověření vnímáním – transcendují nejen obecné soudy, jako například „všechny labuť jsou bílé“, ale i singulární soudy, jako „tato labuť je bílá“ či „zde stojí sklenice s vodou.“ Je tomu tak proto, že tyto soudy obsahují univerzální termíny (labuť, sklenice, voda), které označují předměty charakterizované určitými způsoby *zákonitého* chování, a pokusy verifikovat je s konečnou platností prostřednictvím pozorování se tudíž musí potýkat s obdobnými problémy jako pokusy verifikovat obecné *zákony*; pozn. překl.

Lze říci, že tradiční epistemologické systémy povstávají z kladných či záporných odpovědí na otázky o zdrojích našeho vědění. *Tyto otázky nejsou v jejich rámci nikdy zpochybňovány a jejich legitimita v nich není předmětem diskuse* – jsou totiž považovány za zcela přirozené a neškodné.

To je docela zajímavé, neboť zmíněné otázky se evidentně vyznačují autoritářským duchem. Můžeme je přirovnat k tradiční otázce politické teorie, „Kdo má vládnout?“, na kterou se očekává autoritářská odpověď na způsob „ti nejlepší“, „nejmoudřejší“, „lid“ nebo „většina“. (Vede to mimochodem k takovým hloupým alternativám jako „Kdo by nám měl vládnout: kapitalisté, nebo dělníci?“, které jsou analogické alternativě „Co je nejzajímavějším zdrojem poznání: intelekt, nebo smysly?“) Tato politická otázka je špatně položena a odpovědi, ke kterým vede, jsou paradoxní (jak jsem se pokusil ukázat v kapitole 7 své *Otevřené společnosti*). Měla by být nahrazena úplně jinou otázkou, a to: „*Jak máme ochránit naše politické instituce, aby špatní či neschopní vládcové (kterých bychom se sice měli snažit vystříhat, nicméně nemáme nikdy záruku, že se nám to podaří) nemohli napáchat příliš mnoho škod?*“ Věřím, že k rozumné teorii politických institucí se můžeme dopracovat jen tehdy, když naši otázku takto změníme.

Podobným způsobem by měla být nahrazena i otázka po zdrojích našeho vědění. Dosud byla vždy kladena v následujícím duchu: „Které zdroje našeho poznání jsou nejlepší – tj. jsou nejspolehlivější, nevedou nikdy k omylu a v případě pochybností se k nim budeme moci odvolat jako k poslední soudní instanci?“ Navrhuji, abychom místo toho vyšli z předpokladu, že žádné takové ideální zdroje neexistují – podobně jako neexistují ideální vládcové – a že jakýkoli zdroj nás může občas vést k omylu. Proto dále navrhuji, abychom otázku zdrojů našeho poznání nahradili otázkou zcela odlišnou: „Co nám dá naději, že budeme odhalovat a odstraňovat naše omyly?“

Otázka po zdrojích našeho vědění je, podobně jako ostatní autoritářské otázky, otázkou *genetickou*. Táže se po původu našeho vědění v přesvědčení, že nárok na vědění se může stát legitimním, když se vykáže rodokmenem. Urozenost rasově čistého vědění, vědění bez cizorodých příměsí, vědění, které odvozuje svůj původ od nejvyšší autority, pokud možno přímo od Boha – to jsou (často nevědomé) metafyzické představy v pozadí této otázky. Dá se říci, že moje modifikovaná otázka: „Co nám dá naději, že budeme odhalovat a odstraňovat naše omyly?“, se zakládá na přesvědčení, že žádné čisté vědění bez cizorodých příměsí neexistuje a že otázky po původu či čistotě se nemají směřovat s otázkami po platnosti či pravdivosti. Tento názor lze zřejmě nalézt již u Xenofanta, jenž si uvědomoval, že naše vědění sestává z dohadů a domněnek, a je tudíž spíše *doxa* nežli *epistémé*.

(...)

Nicméně tradiční otázka po autoritativních zdrojích poznání je dosud stále kladena, a to dokonce i pozitivisty a dalšími filozofy, kteří se sami o sobě domnívají, že revoltují proti autoritě.

Domnívám se, že správná odpověď na moji otázku typu: „Co nám dá naději, že budeme odhalovat a odstraňovat naše omyly?“, zní: „*Kritika teorií a domněnek druhých lidí a – pokud se jí naučíme – kritika našich vlastních teorií a domněnek.*“ (Kritika našich vlastních teorií je žádoucí, nikoli však nezbytná, protože pokud je nebudeme kritizovat my, mohou to za nás udělat jiní.) Tato odpověď je stručným vyjádřením pozice, kterou navrhuji označovat jako „kritický racionalismus“. Jedná se o názor, postoj a tradici, za něj jsme zavázáni Řekům. Kritický racionalismus je značně odlišný od racionalismu či intelektualismu Descarta a jeho školy, a dokonce i od epistemologie Kantovy. Nicméně na poli etiky se mu Kant přiblížil svým principem autonomie. Tento princip mu byl vyjádřením přesvědčení, že za základ etiky nesmíme přijmout příkaz autority, ať již by tato byla sebevýše postavená. Kdykoli

nám totiž autorita přikazuje, je na nás, abychom kriticky posoudili, zda je, či není mravně její příkaz poslechnout. Autorita může mít moc a nutit nás k poslechnutí příkazu z pozice síly a my můžeme být slabí a neschopní klást odpor. Pokud je však v našich fyzických silách alespoň provedení samotného aktu volby, zodpovědnost za ni spočívá na nás. To, zda máme poslechnout příkaz a podříditi se autoritě, je totiž našim vlastním kritickým rozhodnutím.

Kant tuto myšlenku smělým způsobem přenesl i do oblasti náboženství: „Ať již se vám dá Bůh poznat jakýmkoli způsobem,“ píše Kant, „... i kdyby se vám třeba přímo sám zjevil: jste to pořád vy ... kdo musí posoudit, zda v Něj máte uvěřit a zda Ho máte uctívat.“

Vzhledem k tomuto smělému výroku je až s podivem, že Kant nezaujal stejný postoj kritického racionalismu a kritického vyhledávání chyb i ve své filosofii vědy. Jsem si jist, že mu v tom zabránilo jeho přijetí autority Newtonovy kosmologie, a to v důsledku jejího téměř neuvěřitelného úspěchu při procházení těmi nejpřísnějšími testy. Je-li má interpretace Kanta správná, pak je kritický racionalismus (stejně jako kritický empirismus), který obhajují, pouhou finální úpravou Kantovy vlastní kritické filosofie. Tuto korekci umožnil Einstein, díky němuž víme, že i tak úspěšná teorie, jakou byla teorie Newtonova, může být chybná.

Má odpověď na otázky: „Odkud víš, že je to pravda?“, „Na jakém zdroji zakládáš své tvrzení?“, „Jaká pozorování tě k němu přivedla?“, zní: „*Nevím, zda je mé tvrzení pravdivé – je pouhým dohadem. Na zdroji či zdrojích mé domněnky vůbec nezáleží. Může mít celou řadu zdrojů a většiny z nich si patrně vůbec nejsem vědom. Tak jako tak, původ či rodokmen souvisí jen pramálo s pravdivostí. Zajímá-li tě však problém, který jsem se svým zkusným tvrzením pokusil vyřešit, můžeš mi pomoci tím, že toto tvrzení podrobíš té nejprísnejší kritice, které jsi schopen, a pokud se ti podaří vymyslet experimentální test, o němž se domníváš, že by ho mohl vyvrátit, bude mi potěšením učinit vše, co bude v mých silách, abych ti s tímto vyvracením pomohl.*“

Tato odpověď se, přísně vzato, hodí pouze k otázkám týkajícím se vědeckých tvrzení, která nejsou tvrzeními historickými. Kdyby se jednalo o historickou domněnku, pak by se pochopitelně součástí kritické diskuse o jeho platnosti stala i otázka zdrojů (nikoli však ve smyslu nejzajímavějších zdrojů). Na podstatě mé odpovědi se tím však nic zásadního nemění.

XVI

Je načase, abych formuloval epistemologické výsledky své diskuse. Představím je v podobě deseti tezí.

1. Neexistují žádné nejzajímavější zdroje vědění. Každý zdroj či podnět je vítán; a každý zdroj či podnět je potenciálně předmětem kritického přezkoumání. S výjimkou historie se naše zkoumání obvykle zaměřuje spíše na samotná fakta než na zdroje našich informací.

2. Položíme-li epistemologickou otázku řádným způsobem, nepřetáčíme se po zdrojích tvrzení, ale tážeme se, zda je pravdivé, to znamená, zda se shoduje s fakty. (Že můžeme pracovat s ideou objektivní pravdy ve smyslu korespondence s fakty, aniž bychom se museli zaplést do antinomií, ukázaly práce Alfreda Tarského.⁴⁷⁸) Zda je tomu skutečně tak, to se

⁴⁷⁸ Seznámení se s teorií pravdy A. Tarského považuje Popper za jednu z nejvýznamnějších událostí své intelektuální biografie. Přestože Popper již v době, kdy pracoval na *Logik der Forschung* (vyšla v roce 1934), inklinoval ke korespondenčnímu pojetí pravdy jako shody výroku se skutečností, zdráhal se tehdy ještě tohoto pojmu používat. Nevěděl totiž, jak odpovědět na argumenty odpůrců, kteří namítali, že nelze srozumitelně objasnit, v čem by měl vztah korespondence mezi tvrzením a fakty spočívat. Představa, že by měl spočívat v nějaké strukturální podobnosti mezi větou a faktem na způsob „obrazové teorie“ raného Wittgensteina, mu připadala nepřijatelná. Tarski podle Poppera rehabilitoval pojetí pravdy jako shody se skutečností tím, že ukázal, jak za použití metajazykových prostředků objasnit, co touto shodou myslíme (srv. Popper, K. R., *Logika vědeckého bádání*, c.d., s. 297). Zjednodušeně řečeno, co míníme shodou mezi výrokem „V Praze právě teď sněží“ a skutečností, lze vysvětlit následujícím prostým způsobem: Věta „V Praze právě teď sněží“ se shoduje s fakty tehdy a jen tehdy, když v Praze právě teď sněží. O korespondenční teorii pravdy, ke které se od té doby (od roku 1935) otevřeně hlásí, hovoří Popper někdy jako o pojetí pravdy objektivní a absolutní; pozn. překl.

pokoušíme zjistit podle svých nejlepších schopností, zkoumáním a testováním samotného tvrzení – buďto přímo, či zkoumáním a ověřováním jeho důsledků.

3. V kontextu tohoto zkoumání se mohou ukázat jako relevantní nejrozmanitější druhy argumentů. Typickým postupem je prošetření, zda jsou naše teorie v souladu s výsledky našeho pozorování. Můžeme však například také prošetřit, zda jsou naše historické prameny mezi sebou navzájem či vnitřně konzistentní.

4. Kvantitativně i kvalitativně nejdůležitějším zdrojem našeho vědění – s výjimkou vrozeného vědění – je tradice. Většinu z toho, co víme, jsme se dozvěděli tak, že nám byly prezentovány příklady, bylo nám to řečeno, vyčetli jsme to z knih, naučili jsme se kritizovat, reagovat na kritiku a přijímat ji a naučili jsme se respektovat pravdu.

5. Vzhledem k faktu, že většina zdrojů našeho poznání je součástí tradice, představuje antitradicionalismus marné počínání. Tento fakt však na druhé straně nedokazuje správnost tradicionalismu: jakákoli součást našeho tradičního vědění (a dokonce i vrozeného vědění) může být podrobena kritickému přezkoumání a zamítnuta. Nicméně platí, že bez tradic by bylo poznání nemožné.

6. Poznání nemůže začínat z ničeho – z *tabula rasa* – a nemůže začít ani z pozorování. Pokrok poznání spočívá převážně v modifikaci předchozího poznání. Ačkoli občas můžeme – například v archeologii – pokročit díky nahodilému pozorování, přínos takového objevu bude obyčejně záviset na jeho schopnosti modifikovat naše dřívější teorie.

7. Pesimistické i optimistické epistemologie chybují zhruba ve stejné míře. Pravdivý je sice pouze Platónův pesimistický příběh o jeskyni, a nikoli jeho optimistický příběh o *anamnésis* (i když je pravdou, že všichni lidé, stejně jako všichni ostatní živočichové, a dokonce i rostliny disponují vrozeným poznáním), nicméně platí, že i když je svět jevů pouhou hrou stínů na stěně naší jeskyně, všichni z ní neustále unikáme, a ačkoli, jak řekl Démokritos, se pravda skrývá v hloubce, máme schopnost svými sondami do této hloubky pronikat. Nemáme sice žádné kritérium pravdivosti, což nahrává pesimismu, máme však kritéria, která nám dávají možnost, abychom *při troše štěstí* rozpoznali omyl a nepravdu. Jasnost a zřetelnost nejsou kritérii pravdy, nicméně temnota a zmatenost *mohou* indikovat omyl. Podobně lze říci, že zatímco konzistentnost nedokazuje pravdivost, nekonzistentnost dokazuje nepravdivost. A jsou-li naše omyly rozpoznány jako takové, mohou nám poskytnout matné orientační světlo, které nám poslouží při našem tápavém úniku z temnoty jeskyně.

8. Ani pozorování, ani rozum nejsou autoritami. Intelektuální intuice a představivost jsou sice velmi důležité, nejsou však spolehlivé: mohou nás zavádět, i když nám budou představovat věci ve velmi jasném světle. Jsou sice nepostradatelné jakožto hlavní zdroje našich teorií, většina našich teorií je však, tak jako tak, nepravdivá. Nejdůležitější funkcí pozorování a usuzování – a dokonce i intuice a představivosti – je pomoci nám při kritickém přezkoumávání smělých domněnek, kterých používáme jako sond při našem pronikání do neznáma.

9. Jasnost má sice hodnotu sama o sobě, exaktnost a přesnost ji však nemají: nemá smysl usilovat o více přesnosti, než kolik vyžaduje náš problém. Jazyková přesnost je preludem a problémy spojené s významem či definicí slov nejsou důležité.⁴⁷⁹ I když je naše tabulka idejí (na s. 973) symetrická, lze u ní rozlišit důležitou stranu a stranu nedůležitou: zatímco její levá strana (slova a jejich významy) není důležitá, její pravá strana (teorie a problémy spojené s otázkou jejich pravdivosti) důležitá je, a to v maximální míře. Slova mají význam pouze jako nástroje umožňující formulovat teorie a verbálním problémům je třeba se za každou cenu vyhýbat.

10. Každé řešení problému vede k novým, dosud neřešeným problémům, a to platí tím více, čím originálnější byl problém původní a čím odvážnější bylo jeho řešení. Čím více se

o světě dovídáme a čím hlubší je toto poznání, tím jasnější, detailnější, specifitější a artikulovanější je naše uvědomění si toho, co neznáme, tj. uvědomění si našeho nevědění. Hlavním zdrojem našeho nevědění je totiž fakt, že zatímco naše vědění může být nanejvýš konečné, naše ignorance musí nutně být nekonečná.

Jistou intuitivní představu o bezmeznosti našeho nevědění si můžeme učinit, když pomyslíme na nesmírnost hvězdné oblohy: ačkoli pouhá prostorová velikost našeho univerza není zrovna tou nehlubší příčinou naší ignorance, je alespoň jednou z jejích příčin. F. Ramsey napsal v jedné půvabné pasáži svých *Foundations of Mathematics*: „V čem se liším od některých svých přátel, je to, že nepřisuzuji velký význam fyzickým rozměrům. Velikost hvězdné oblohy ve mně vůbec nevyvolává pocit pokory. Hvězdy jsou možná veliké, nedokáží však myslet či mluvit; a tyto vlastnosti mi imponují mnohem více než rozměrnost. Vůbec si nezakládám na tom, že vážím téměř 110 kilogramů.“ Nemohu se zbavit dojmu, že pokud se týče malého významu pouhé fyzické velikosti, Ramseyovi přátelé by s ním souhlasili, a že pokud měli pocit pokory při pohledu na nesmírnou hvězdnou oblohu, tak jen proto, že v ní viděli symbol své nevědomosti.

Věřím, že pokoušet se o poznání světa by stálo za to, i kdyby jediným výsledkem těchto pokusů mělo být uvědomění si naší vlastní nevědomosti. Taková učená nevědomost nám totiž může být nápomocná při hledání cesty z mnohých nesnází, které nás trápí. Všem nám může být velmi ku prospěchu, budeme-li mít na paměti, že zatímco svými nepatrnými vědomostmi se od sebe velmi lišíme, ve svém bezmezném nevědění jsme si všichni rovni.

XVII

Předjme nyní k poslední otázce, kterou chci nadhodit.

Pokud hledáme, můžeme často nalézt pravdivou myšlenku, stojící za uchováním, i ve filosofických teoriích, které jinak musíme zamítnout jako nepravdivé. Můžeme takovou myšlenku nalézt i v některé z teorií nejzazších zdrojů našeho vědění?

Domnívám se, že můžeme, a navrhuji, abychom za ni považovali jednu ze dvou myšlenek, o něž se opírá nauka o nadpřirozených zdrojích veškerého našeho vědění.

První z nich, ta která je nepravdivá, je přesvědčení, že své vědění či teorie musíme zdůvodnit pozitivními důvody, to znamená důvody, kterými se tyto teorie dají dokázat nebo alespoň učinit pravděpodobnými. V každém případě se zde požaduje, aby se jednalo o lepší zdůvodnění, než je pouhý poukaz na to, že dosud obstály před kritikou. Tato představa podle mne implikuje, že se musíme odvolat na nějaké nejzazší či autoritativní zdroje pravdivého vědění, což stále ještě nechává otevřenou otázku povahy této autority – zda se jedná o autoritu lidskou, jako například pozorování či rozum, či nadlidskou (a tedy nadpřirozenou).

Druhou myšlenkou – jejíž klíčový význam byl zdůrazněn Russellem – je přesvědčení, že pravda nemůže být nadekretována žádnou lidskou autoritou: pravdě se musíme podříditi, *pravda stojí výše než lidská autorita*.

Spojení těchto dvou myšlenek vede téměř okamžitě k závěru, že zdroje, ze kterých se odvozuje naše poznání, musí nutně být nadlidské. Jedná se o závěr, ve kterém nacházejí oporu samolibá arogance a používání síly proti těm, kdo odmítají uvidět božskou pravdu.

Někteří z těch, kdo tento závěr odmítají, neodmítají bohužel první z výše uvedených myšlenek – víru v existenci nejzazších zdrojů vědění, ale naopak myšlenku druhou – tezi, že pravda stojí nad lidskou autoritou. Ohrožují tím ideu objektivnosti poznání a obecných kritérií kritiky a racionality.

Já naopak tvrdím, že je třeba, abychom upustili od představy nejzazších zdrojů vědění a připustili, že veškeré vědění má lidskou povahu – je smíšeno s našimi omyly, předsudky, sny a nadějami –, a nemůžeme dělat víc než tápavě nahmatávat pravdu, která přitom může být mimo náš dosah. Můžeme připustit, že naše tápavá cesta za pravdou je často vedena

⁴⁷⁹ K Popperovu názoru na úlohu definice srovnej například: Popper, K. R., *Otevřená společnost a její nepřátelé II*. Přel. J. Odehnalová. Praha, Oikúmené 1994, s. 16–24; pozn. překl.

inspirací, musíme se však mít na pozoru před vírou, jakkoli silně by se nám vnucovala, že tato inspirace je posvěcena autoritou, ať již božskou či jinou. Pokud takto připustíme, že nikde, v žádné části veškerého oboru našeho poznání, jakkoli hluboko by toto proniklo do neznáma, nelze objevit autoritu, která by byla mimo dosah kritiky, pak můžeme bez obav zachovat ideu, že pravda stojí nad lidskou autoritou. A zachovat ji musíme, protože bez ní by nemohla existovat žádná objektivní měřítka poznání – nemohli bychom kritizovat své domněnky, tápavě nahmatávat dosud nepoznané a usilovat o vědění.

Jazyk a problém vztahu mezi tělem a myslí⁴⁸⁰

Karl Raimund Popper

1. Úvod

Můj příspěvek pojednává o nemožnosti fyzikalistické kauzální teorie lidského jazyka.

1.1 *Nejedná se o příspěvek, který by se zabýval lingvistickou analýzou (analýzou užívání slov). Rozhodně totiž odmítám tvrzení jistých analytiků jazyka, že zdroj filosofických obtíží je třeba hledat ve špatném používání jazyka. I když někteří lidé nepochybně říkají nesmysly, tvrdím že (a) neexistuje žádná logická či jazykově-analytická metoda detekce filosofických nesmyslů (kterých nejsou mimochodem ušetřeni ani sami logikové, analytikové jazyka či sémantikové) a že (b) víra v existenci takové metody – specifitější víra, že filosofický nesmysl může být demaskován jako důsledek něčeho, co by Russell mohl označit za „typovou chybu“⁴⁸¹ a co se dnes někdy označuje jako „kategoriální chyba“⁴⁸² – je dozvukem jisté filosofie jazyka, která se již ukázala jako neudržitelná.*

(...)

1.3 Pokud se týče problému vztahu mezi tělem a myslí (*body-mind problem*), mám v úmyslu vyvrátit následující dvě teze lingvistického analytika: (1) Problém je možno vyřešit poukazem na fakt, že sice existují dva jazyky, fyzikální jazyk a psychologický jazyk, nikoli však dva druhy entit – tělo a mysl. (2) Problém je důsledkem chybného způsobu vyjadřování: když hovoříme o myslích, vyjadřujeme se tak, jako by *vedle* chování existovaly ještě i mentální stavy, zatímco jediné, co existuje, jsou různé způsoby chování, například inteligentní chování a neinteligentní chování.

1.31 Tvrdím, že teze (1), tj. dvou-jazykové řešení problému vztahu těla a mysli, je již neudržitelná. Toto řešení vyrostlo na půdě „neutrálního monismu“ – názoru, podle něhož fyzika a psychologie jsou dvěma alternativními způsoby konstrukce teorií z „daného“ neutrálního materiálu, čili alternativními jazyky, a podle něhož výroky fyziky a psychologie jsou (zhuštěnými) výroky o tomto daném materiálu, a jsou tudíž vzájemně *přeložitelné*; jsou to pouze různé způsoby, jak hovořit o těch samých faktech. Avšak myšlenka této vzájemné přeložitelnosti musela být již dávno opuštěna, a tím také padla možnost zmíněného dvou-jazykového řešení problému vztahu těla a mysli. Jsou-li totiž dva jazyky vzájemně nepřeložitelné, hovoří o různých druzích faktů. Náš problém se týká vztahu těchto dvou druhů faktů, a je tudíž možno ho formulovat pouze tehdy, když konstruujeme *jeden* jazyk, v němž budeme moci hovořit o nich *obou*.

⁴⁸⁰ Krácený volný překlad anglického originálu: Popper, K. R., *Language and the Body-Mind Problem*, který byl poprvé vydán v *Proceedings of the 11th International Congress of Philosophy*, Vol. VII, 1953, s. 101–107. Překlad byl pořízen podle přetisku in: Popper, K. R., *Conjectures and Refutations*. 4. ed. London, Routledge & Kegan Paul 1972, s. 293–298. Vynechané části textu jsou označeny třemi tečkami v závorce. Popperovy poznámky byly vypuštěny bez označení. © Karl R. Popper – heirs. Translation © Jiří Kučera.

⁴⁸¹ V originále je „*type-mistake*“. Jedná se o chybu, která se podle Russella zakládá na smíšení logických typů. Příkladem je výraz „ $x \in x$ “; pozn. překl.

⁴⁸² Narážka na G. Ryla a jeho „*category-mistake*“. Ryle se domníval, že dualistická představa vztahu mezi myslí a tělem charakterizovaná metaforou „*duch ve stroji*“ (ke které se v jistém smyslu hlásil i sám Popper), je založena na chybném používání odpovídajících terminů, spočívajícím v tom, že s nimi zacházíme, jako by náležely do téže kategorie; pozn. překl.