

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta  
Ústav translatologie

Bakalářská práce

Tomáš Hnyk

Komentovaný překlad: Thomas Nagel: What Is It Like to Be a Bat? (In:  
*Philosophical Review*, LXXXIII, 4 [October 1974])

Commented Translation: Thomas Nagel: What Is It Like to Be a Bat? (In:  
*Philosophical Review*, LXXXIII, 4 [October 1974])

Praha 2012

vedoucí práce: PhDr. Jaroslav Špirk, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 20. srpna 2012

### **Abstrakt**

Tato bakalářské práce obsahuje překlad filosofického článku Thomase Nagela *What Is It Like to Be a Bat?* a komentář tohoto překladu. V komentáři překladatelská analýza, která vychází z díla P. Newmarka, dochází k závěru, že se jedná o expresivní text, který je třeba přeložit sémantickou metodou. Dále se komentář věnuje různým překladatelským problémům a posunům v překladu.

*Klíčová slova:* překlad, komentář, filosofie mysli, překladatelská analýza, sémantický překlad

### **Abstract**

This bachelor's thesis consists of a translation of the philosophical paper *What Is It Like to Be a Bat?* by Thomas Nagel and a commentary on the translation. In the commentary, translation analysis based on the work of P. Newmark concludes that the article is expressive and should be translated semantically. The commentary also covers various translation problems and shifts.

*Keywords:* translation, commentary, philosophy of mind, translation analysis, semantic translation

# Obsah

<b>1</b>	<b>Úvod</b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>Jaké to je být netopýrem?</b>	<b>6</b>
<b>3</b>	<b>Komentář překladu</b>	<b>21</b>
3.1	Překladatelská analýza . . . . .	21
3.1.1	Vnětextové činitele . . . . .	22
3.1.2	Vnitrotextové činitele . . . . .	25
3.2	Metoda překladu . . . . .	32
3.3	Překladatelské problémy . . . . .	35
3.4	Posuny překladu . . . . .	38
<b>4</b>	<b>Závěr</b>	<b>40</b>
	<b>Seznam použité literatury</b>	<b>41</b>
	<b>Příloha 1: What Is It Like to Be a Bat?</b>	

## 1 Úvod

Článek *What Is It Like to Be a Bat?* filozofa Thomase Nagela byl vydán v roce 1974, ale pro filosofickou debatu o vztahu těla a mysli je stále relevantní, jak lze usuzovat z toho, že je stále zmiňován i v soudobých souhrnných českých (viz například [8, s. 248]) i zahraničních (například [9, s. 266-271]) pracích na dané téma. Lze se tedy domnívat, že český překlad tohoto článku si najde své čtenáře.

Tato bakalářská práce sestává ze dvou částí: první je překlad zmíněného článku a druhou je komentář tohoto překladu. V komentáři nejprve provedu překladatelskou analýzu originálu, která určí překladatelskou metodu a naznačí, jaké překladatelské problémy bylo třeba při překladu vyřešit. Následovat bude diskuze posunů, ke kterým během překladu došlo.

## 2 Jaké to je být netopýrem?

Doopravdy nezvladatelným činí problém těla a mysli vědomí. Možná proto mu současná pojednání o tomto problému věnují jen málo pozornosti nebo mu vůbec nerozumí. Nedávná vlna redukcionistické euforie přinesla několik analýz duševních jevů a duševních pojmů vytvořených tak, aby vysvětlily možnost nějakého druhu materialismu, psychofyzické jednoty nebo redukce.<sup>1</sup> Avšak řešené problémy jsou pro tento druh i jiné druhy redukce běžné a to, co činí problém těla a mysli jedinečným – na rozdíl od problému vody a H<sub>2</sub>O, Turingova stroje a stroje od IBM, blesku a elektrického výboje, genu a DNA nebo dubu a uhlovodíku –, se opomíjí.

Každý redukcionista si oblíbil nějakou analogii z moderní vědy. Je velice nepravděpodobné, že kterýkoliv z těchto navzájem nesouvisejících příkladů úspěšné redukce osvětlí vztah mysli k mozku. Avšak filozofové také trpí obecně lidskou slabostí vysvětlovat něco nepochopitelného výrazy vhodnými pro něco sice známého a dobře prozkoumaného, ale naprosto odlišného. To vedlo k přijetí nepravděpodobných výkladů duševna hlavně proto, že umožňovaly známé druhy redukce. Pokusím se vysvětlit, proč nám obvyklé příklady nepomáhají porozumět vztahu mezi myslí a tělem – proč nyní ve skutečnosti nemáme žádnou představu, jak by vůbec vysvětlení tělesné podstaty duševních jevů mělo vypadat. Bez vědomí by nebyl problém těla a mysli zdaleka tak zajímavý. S vědomím se zdá být beznadějný. Nejdůležitější a nejpříznačnější vlastnosti vědomých duševních jevů rozumíme jen velmi špatně. Většina redukcionistických teorií se jí ani nesnaží vysvětlit.

---

<sup>1</sup>Příklady jsou J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963); David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), přetisknuto s dodatky in David M. Rosenthal, *Materialism & the Mind-Body Problem*, (Engelwood Cliffs, N. J., 1971); Hilary Putnam, "Psychological Predicates," in Capitan and Merrill, *Art, Mind, & Religion*, (Pittsburgh, 1967), přetisknuto in Rosenthal, *op. cit.* jako "The Nature of Mental States"; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London, 1968); D. C. Dennett, *Content and Consciousness* (London, 1969). Sám jsem počáteční pochybnosti vyjádřil již v "Armstrong on the Mind," *Philosophical Review*, LXXIX (1970), 394-403; "Brain Bisection and the Unity of Consciousness," *Synthese*, 22 (1971); recenzi Dennettovy knihy, *Journal of Philosophy*, LXIX (1972). Viz také Saul Kripke, "Naming and Necessity" in Davidson and Harman, *Semantics of Natural Language*, (Dordrecht, 1972), zvláště s. 334-42, a M. T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism," *The Monist*, 56 (1972).

A podrobné zkoumání ukáže, že na ni nelze použít žádné nyní dostupné pojetí redukce. Snad pro tento účel lze navrhnout novou teoretickou formu, ale takové řešení, pokud existuje, leží ve vzdálené intelektuální budoucnosti.

Vědomá zkušenost je rozšířeným jevem. Vyskytuje se na mnoha úrovních živočišného života, i když si nemůžeme být jisti, zda je přítomná v jednodušších organizmech, a je velmi obtížné obecně říci, co dokládá její přítomnost. (Někteří extrémisté ji neváhali upřít dokonce i všem savcům mimo lidi.) Není pochyb o tom, že se vyskytuje v nespočetně formách, které si vůbec nedovedeme představit, na planetách v jiných slunečních soustavách napříč vesmírem. Avšak jakkoliv se může forma lišit, fakt, že organizmus *vůbec* má vědomou zkušenost, znamená v zásadě to, že existuje něco, jaké to je *být* oním organizmem. Možná to implikuje něco ohledně formy takové zkušenosti; možná (byť o tom pochybuji) to dokonce implikuje i něco ohledně chování daného organismu. V podstatě ale organizmus má vědomé duševní stavy tehdy a jen tehdy, když existuje něco, jaké to je *být* oním organizmem – něco, jaké to je *pro* daný organizmus.

Můžeme to nazvat subjektivní povahou zkušenosti. Nepostihuje ji žádná ze známých, nedávno navržených reduktivních analýz duševna, neboť ty jsou všechny logicky slučitelné s její nepřítomností. Nelze ji analyzovat ani pomocí žádného výkladového systému funkčních stavů, nebo intencionálních stavů, protože ty lze připsat robotům nebo automatům, kteří by se nechovali jako lidé, ale nic by nezažívali.<sup>2</sup> Nelze ji analyzovat pomocí kauzální úlohy zkušeností ve vztahu k obvyklému lidskému chování – z podobných důvodů.<sup>3</sup> Nepopírám, že vědomé duševní stavy a události ovlivňují chování, ani že je lze funkcionálně vyložit. Popírám pouze to, že něco takového je jejich vyčerpávající analýzou. Jakýkoliv redukcionistický program musí být založen na analýze toho, co má být redukováno. Pokud ta něco vynechá, problém bude položen špatně. Je k ničemu zakládat obranu materializmu na analýze dušev-

---

<sup>2</sup>Snad ve skutečnosti takoví roboti nemohou existovat. Možná by cokoliv dostatečně složitého na to, aby se to chovalo jako osoba, mělo zkušenosti. Ale to, pokud je to pravda, nelze odhalit tak, že se pouze rozebere pojem zkušenosti.

<sup>3</sup>Není ekvivalentní tomu, v čem jsme nenapravitelní, jednak protože nejsme nenapravitelní ohledně naší zkušenosti a jednak protože zkušenost se vyskytuje ve zvířatech, která nemají jazyk ani myšlení a která nemají vůbec žádné názory na své zkušenosti.

ních jevů, která se nedokáže výslovně vypořádat s jejich subjektivní povahou. Není totiž důvod si myslet, že redukci, která se zdá být věrohodná, pokud se nijak nesnaží vyložit vědomí, lze rozšířit tak, aby zahrнула vědomí. Bez nějaké představy o tom, co subjektivní povaha zkušenosti je, tedy nemůžeme vědět, co se od fyzikalistické teorie požaduje.

I když výklad tělesného základu mysli musí vysvětlit mnoho věcí, toto se zdá být nejobtížnější. Není možné z redukce vyloučit fenomenologické vlastnosti zkušenosti stejným způsobem, jako se vylučují jevové vlastnosti obyčejných látek z jejich fyzikálních nebo chemických redukcí – jmenovitě tak, že se vyloží jako účinky na mysli lidských pozorovatelů.<sup>4</sup> Jakákoliv obrana fyzikalizmu tak musí dodat tělesný výklad těchto fenomenologických projevů. Když ale prozkoumáme jejich subjektivní povahu, zdá se, že je takový výsledek nemožný. Důvodem je to, že každý subjektivní jev je esenciálně spojen s jedním úhlem pohledu, a zdá se nevyhnutelné, že objektivní, fyzikální teorie tento úhel pohledu opustí.

Nejprve se pokusím vyslovit problém poněkud šířeji než jenom odkazováním na vztah mezi subjektivním a objektivním nebo mezi *pour-soi* a *en-soi*. To není vůbec jednoduché. Fakty o tom, jaké to je být nějakým *X*, jsou velmi svérázné, tak svérázné, že někteří mohou mít sklony pochybovat o tom, zda jsou skutečné nebo zda mají tvrzení o nich nějakou platnost. Abych ilustroval spojení mezi subjektivitou a úhlem pohledu a abych ozřejmil důležitost subjektivních rysů, bude nápomocné prozkoumat tuto problematiku ve vztahu k příkladu, který jasně vyjeví nesoulad mezi dvěma typy chápání, subjektivním a objektivním.

Předpokládám, že se všichni domníváme, že netopýři mají zkušenosti. Koneckonců to jsou savci a to, že mají zkušenosti, není pochybnější než to, že myši, holubi nebo velryby mají zkušenosti. Vybral jsem si netopýry namísto vos nebo platýsů, protože když na cestě fylogenetickým stromem postoupíme příliš daleko, lidé postupně ztrácejí víru, že se tam nějaká zkušenost vyskytuje. Netopýři, i když jsou nám příbuznější než tyto jiné druhy, nicméně představují rozsah činností a smyslových orgánů tak odlišný od toho našeho,

---

<sup>4</sup>Srovnej Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories," *Review of Metaphysics*, XIX (1965), zvláště s. 37-8.

že problém, který chci předeštit, vystoupí obzvláště živě (i když by jistě mohl být položen i s jinými druhy). I bez pomoci filozofické úvahy každý, kdo strávil nějaký čas v uzavřeném prostoru s vybuzeným netopýrem, ví, jaké to je setkat se se zásadně *cizí* formou života.

Uvedl jsem, že podstatou názoru, že netopýři mají zkušenosti, je to, že existuje něco, jaké to je být netopýrem. Víme, že většina netopýrů (microchiroptera, abychom byli přesní) vnímá vnější svět zejména pomocí sonaru neboli echolokace tak, že zaznamenávají odrazy jejich vlastního překotného jemně modulovaného pískotu o vysoké frekvenci od předmětů v okolí. Jejich mozky jsou utvořeny tak, že dokáží usouvztažnit odchozí impulzy s příchozími ozvěnami a informace, které takto získají, jim umožňují přesné odhady ohledně vzdáleností, velikostí, tvarů, pohybu a povrchové struktury podobně, jako to nám umožňuje zrak. Ale netopýří sonar, i když to jasně je forma vnímání, není tím, jak funguje, podobný žádným smyslům, kterými disponujeme my, a není důvod se domnívat, že je subjektivně podobný čemukoliv, co my zažíváme nebo si představujeme. Zdá se, že to přináší obtíže pro ponětí o tom, jaké to je být netopýrem. Musíme zvážit, jestli nám nějaká metoda dovolí extrapolovat vnitřní život netopýra z našeho vlastního případu<sup>5</sup>, a pokud nedovolí, jaké jiné metody se nám nabízejí, abychom nějakého ponětí dosáhli.

Naše vlastní zkušenost nám poskytuje základní podklady pro naši představivost, jejíž rozsah je proto omezený. Nepomůže představovat si, že máme na ruku blány, které nám umožňují za úsvitu a soumraku poletovat a chytat hmyz do úst; že máme velmi špatný zrak a vnímáme okolní svět pomocí systému odražených vysokofrekvenčních zvukových signálů; a že den trávíme pověšení vzhůru nohama někde na půdě. Nakolik si to dokážu představit (a moc to nesvedu), říká mi to jenom něco o tom, jaké by bylo pro *mě* chovat se tak, jako se chová netopýr. Tak ale otázka položena není. Chci vědět, jaké to je být netopýrem pro *netopýra*. Ale když si to pokusím představit, jsem omezen na zdroje mé vlastní mysli a tyto zdroje na takový úkol nestačí. Nedokážu ho vyřešit tak, že bych si představoval něco navíc k mé dosavadní

---

<sup>5</sup>„Naším vlastním případem“ nemyslím jenom „můj vlastní případ“ ale spíše mentalistické představy, které neproblematicky uplatňujeme na sebe i na jiné lidi.

zkušenosti, ani tak, že bych si představoval, že se z ní něco postupně odečítá, nebo že bych si představoval nějakou kombinaci přírůstků, úbytků a změn.

Do té míry, do jaké bych mohl vypadat a chovat se jako vosa nebo netopýr bez toho, abych změnil svoji základní strukturu, by moje zkušenosti nebyly vůbec podobné zkušenostem těchto živočichů. Na druhé straně je pochybné, že lze připsat nějaký význam předpokladu, že bych měl vnitřní neurofyziologickou stavbu těla jako netopýr. I kdybych se mohl postupnými kroky přeměnit v netopýra, nic v mé současné stavbě těla mi neumožňuje představit si, jaké by byly zkušenosti takto metamorfovaného budoucího stádia sebe sama. Nejlepší údaje by poskytla zkušenost netopýrů, kdybychom jen věděli, jaká je.

Je-li tedy do představy o tom, jaké to je být netopýrem, zahrnuta extrapolace z našeho vlastního případu, tato extrapolace musí být nedokončitelná. Nedokážeme si utvořit nic než pouze schematickou představu toho, jaké to je. Můžeme například připisovat obecné *druhy* zkušeností na základě stavby a chování živočichů. Proto popisujeme netopýří sonar jako druh trojrozměrného čelního smyslu; domníváme se, že netopýří pocítují nějakou podobu bolesti, strachu, hladu a chtíce a že mají jiné, známější druhy vnímání kromě sonaru. Domníváme se ale také, že tyto zkušenosti mají v každém případě specificky subjektivní povahu, která leží za hranicí naší představivosti. A pokud někde jinde ve vesmíru existuje vědomý život, je pravděpodobné, že část z něj nebude možné popsat ani těmi nejobecnějšími zkušenostními výrazy, které máme k dispozici.<sup>6</sup> (Problém však není omezen na exotické případy, neboť existuje i mezi dvěma osobami. Subjektivní povaha zkušenosti od narození nevidomé a neslyšící osoby je mi například nepřístupná stejně jako je podle všeho moje zkušenost nepřístupná jí. To ani jednomu z nás nebrání domnívat se, že zkušenost toho druhého má takovou subjektivní povahu.)

Pokud by snad někdo chtěl popřít, že můžeme být přesvědčeni o existenci takovýchto faktů, jejichž přesnou povahu nemůžeme jakkoliv pojmut, měl by zvážít, že v našich úvahách o netopýrech jsme v prakticky té samé pozici,

---

<sup>6</sup>Tudíž analogická forma anglického výrazu „what it is like“<sup>7</sup>(jaké to je) je zavádějící. Neznamená to „co (z naší zkušenosti) to připomíná“ ale spíše „jaké to je pro daný subjekt“.

<sup>7</sup>Analogičnost autor vyvozuje z anglického „like“ (jako), které v českém překladu tohoto sousloví chybí, a tak se tato poznámka na češtinu nevztahuje. (pozn. překl.)

v jaké by byli inteligentní netopýři nebo Marťané<sup>8</sup>, kdyby se pokusili vytvořit si představu o tom, jaké to je být námi. Struktura jejich myslí by mohla zapříčinit, že by v tom nemohli být úspěšní, ale přitom víme, že by se mýlili, kdyby došli k závěru, že není nic určitého, jaké to je být námi; závěru, že nám mohou připisovat jenom jisté obecné druhy duševních stavů (třeba bychom sdíleli pojmy jako vnímání a chuť k jídlu, třeba ne). Víme, že by se mýlili, kdyby došli k takto skeptickému závěru, protože víme, jaké to je být námi. A víme, že i když to zahrnuje nesmírné množství obměn a složitosti a i když nedisponujeme slovní zásobou, kterou bychom to mohli přiměřeně popsat, tato subjektivní povaha je vysoce specifická a v jistých ohledech popsitelná jen výrazy, kterým mohou rozumět jen bytosti, jako jsme my. Fakt, že nemůžeme nikdy očekávat v rámci našeho jazyka podrobný popis marťanské nebo netopýří fenomenologie, by nás neměl vést k tomu, že odmítneme jako nesmyslné tvrzení, že netopýři nebo Marťani mají zkušenosti, které jsou bohatstvím detailů srovnatelné s těmi našimi. Bylo by příhodné, kdyby někdo vytvořil pojmy a teorii, které by nám umožnily přemýšlet o těchto věcech; avšak v takovém porozumění nám mohou trvale bránit omezení daná naší povahou. A popírat skutečnost nebo logickou důležitost něčeho, co nemůžeme nikdy popsat nebo tomu porozumět, je ten nejtupější druh kognitivní disonance.

To nás přináší na okraj tématu, které si zaslouhuje mnohem důkladnější pojednání, než jaké zde mohu podat, jmenovitě ke vztahu mezi fakty na jedné straně a pojmovými schématy nebo reprezentačními systémy na druhé straně. Můj realizmus ohledně subjektivní domény ve všech jejích podobách si vyžaduje přesvědčení o existenci faktů za hranicemi lidských pojmů. Jistě je pro člověka možné domnívat se, že jsou fakty, pro jejichž vyjádření nebo pochopení lidé nikdy *nebudou* disponovat nezbytnými pojmy. Jistě by totiž bylo pošetilé to zpochybňovat vzhledem ke konečnosti vyhlídek lidstva. Koneckonců by existovala transfinitní čísla, i kdyby Černá smrt vyhladila všechny ještě předtím, než je Cantor objevil. Lze se ale také domnívat, že jsou fakty, které by nikdy *nemohly* být vyjádřeny nebo pochopeny lidmi, i kdyby lidský druh vytrval věčně – jednoduše proto, že naše struktura nám nedovoluje nakládat

---

<sup>8</sup>Jakékoliv mimozemské bytosti zcela odlišné od nás.

s pojmy potřebného druhu. Tuto nemožnost by dokonce mohly zaznamenat jiné bytosti, ale není jasné, zda existence takových bytostí, nebo možnost jejich existence, je nutnou vstupní podmínkou pro platnost hypotézy, že jsou lidem nedostupné fakty. (Koneckonců povaha bytostí s přístupem k lidem nedostupným faktům je podle všeho sama o sobě lidem nedostupný fakt.) Rozjímání o tom, jaké to je být netopýrem, nás tak, zdá se, přivádí k závěru, že jsou fakty, které nejsou založené na pravdivosti tvrzení v lidském jazyce. Můžeme být donuceni uznat existenci takových faktů, aniž bychom jim mohli porozumět nebo je vyjádřit.

Tomuto námětu se ale věnovat nebudu. Jeho význam pro naše téma (jmenovitě problém těla a mysli) spočívá v tom, že nám umožňuje činit obecná pozorování o subjektivní povaze zkušenosti. Ať už je status faktů o tom, jaké to je být člověkem, netopýrem nebo Marťanem, jakýkoliv, zdá se, že tyto fakty ztělesňují nějaký určitý úhel pohledu.

Neodvolávám se zde přitom na to, že zkušenost je údajně soukromá tomu, kdo ji zakouší. Úhel pohledu, o kterém mluvím, není přístupný pouze jedinému jedinci. Je to spíše *druh*. Často je možné zaujmout namísto svého úhel pohledu někoho jiného, a tak porozumění takovým faktům není omezeno pouze na vlastní případ. V jistém smyslu jsou fenomenologické fakty naprosto objektivní: jedna osoba může vědět nebo říci o jiné, jaká je kvalita zkušenosti druhé osoby. Jsou však subjektivní v tom smyslu, že dokonce i toto objektivní přisouzení zkušenosti je možné jenom pro někoho, kdo je natolik podobný cíli onoho přisouzení, aby mohl zaujmout úhel pohledu druhého – aby porozuměl přisouzení v první osobě stejně jako ve třetí, abychom tak řekli. Čím odlišnější od nás je ten, kdo zakouší, tím méně úspěchu můžeme ve svém počínání očekávat. V našem vlastním případě zastáváme relevantní úhel pohledu, ale kdybychom se k naší zkušenosti pokusili přiblížit z jiného úhlu pohledu, měli bychom značné obtíže pochopit ji náležitě, stejně jako bychom měli obtíže, kdybychom se pokoušeli pochopit zkušenost jiného druhu, aniž bychom zaujali úhel pohledu *onoho* druhu.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>Možná je jednodušší, než připouštím, překročit hranice mezi druhy pomocí představitivosti. Například nevidomí dokáží odhalit předměty v blízkosti pomocí jakéhosi sonaru, pomocí hlasitého cvakání či klepání holí. Možná kdybychom věděli, jaké to je, bylo by možné si rozšířením zhruba představit, jaké to asi je mít mnohem dokonalejší netopýří

To má bezprostřední dopad na problém těla a mysli. Protože pokud jsou zkušenostní fakta – fakta o tom, jaké to je *pro* zakoušející organizmus – dostupná jenom z jednoho úhlu pohledu, pak je záhadou, jak by opravdová povaha zkušenosti mohla být odhalena v tělesném fungování tohoto organismu. To je přitom oblastí objektivních faktů *par excellence* – takového druhu faktů, které mohou pozorovat a chápat z mnoha úhlů pohledu jedinci s odlišnými systémy vnímání. Pro lidské vědce nejsou žádné srovnatelné představitelné překážky pro získávání poznatků o netopýří neurofyzilogii a inteligentní netopýři nebo Marfani by se o lidském mozku mohli dozvědět více, než kdy dokážeme my.

To samo o sobě není argumentem proti redukci. Marfanský vědec, který by nijak nerozuměl zrakovým vjemům, by mohl rozumět duze, blesku nebo mrakům jako fyzikálním jevům, i když by nikdy nebyl schopen porozumět lidským pojmům pro duhu, blesk nebo mrak nebo pozici, kterou tyto věci zaujímají v našem světě jevů. Objektivní povaze věcí označených těmito pojmy by mohl rozumět, protože i když jsou pojmy samy spojeny s určitým úhlem pohledu a určitou zrakovou fenomenologií, u věcí, kterým z tohoto úhlu pohledu rozumíme, tomu tak není: jsou pozorovatelné – sice z úhlu pohledu, ale tomu jsou vnější; a tak jim lze porozumět také z jiných úhlů pohledu, ať už těmi samými organizmy nebo jinými. Blesk má objektivní povahu, kterou nevyčerpává jeho viditelné vzezření, a tu může prozkoumat Marfan bez zraku. Abychom byli přesní, povaha blesku je *více* objektivní, než jak ji odhaluje jeho viditelné vzezření. Nechci se, když mluvím o posunu od subjektivního k objektivnímu, zavazovat k ničemu ohledně existence nějakého konečného bodu, naprosto objektivní pravé povahy věci, které snad lze nebo nelze dosáhnout. Možná by bylo přesnější přemýšlet o objektivitě jako o směru, ve

---

sonar. Vzdálenost mezi námi a jinými osobami a jinými druhy může spadat kamkoliv na spojitě škále. I pro jiné osoby je naše porozumění toho, jaké to je být těmito osobami, pouze částečné, a když se přesuneme k druhům od nás velmi odlišným, může být dostupná ještě menší míra částečného porozumění. Představivost je obdivuhodně ohebná. Nechci zdůraznit hlavně to, že nemůžeme *vědět*, jaké to je být netopýrem. Nepřináším tento epistemologický problém. Spíše zdůrazňuji, že i jen pro utvoření *představy*, jaké to je být netopýrem (a *a fortiori* vědět, jaké to je být netopýrem), je třeba zaujmout úhel pohledu netopýra. Jestliže to dokážeme pouze zhruba, nebo částečně, pak i naše představa bude hrubá nebo částečná. Tak se to aspoň zdá při naší současné úrovni znalosti.

kterém se porozumění může pohybovat. A při porozumění jevu, jako je blesk, jsme oprávněni jít, kam až to jde z přísně lidského úhlu pohledu.<sup>10</sup>

Pokud jde na druhé straně o zkušenost, spojení s určitým úhlem pohledu se zdá mnohem těsnější. Je obtížné pochopit, co by mohlo být myšleno *objektivní* povahou zkušenosti mimo určitý úhel pohledu, ze kterého ji daný subjekt pojímá. Koneckonců, co by zbývalo z toho, jaké to je být netopýrem, kdybychom odebrali úhel pohledu netopýra? Pokud ale zkušenost nemá navíc k subjektivní povaze žádnou objektivní povahu, kterou lze pojmout z mnoha úhlů pohledu, jak pak lze předpokládat, že by Martan při zkoumání mého mozku mohl pozorovat tělesné pochody, které jsou mými duševními pochody (jako by mohl pozorovat tělesné pochody, které jsou údery blesku), jenom z jiného úhlu pohledu? Jak by je, co se toho týče, mohl lidský fyziolog pozorovat z jiného úhlu pohledu?<sup>11</sup>

Vypadá to, že čelíme obecné potíži pro psychofyzickou redukci. V jiných oblastech proces redukce představuje pohyb směrem k větší objektivitě, směrem k přesnějšimu pohledu na opravdovou povahu věcí. Toho dosáhneme tak, že snižujeme závislost na úhlech pohledu jednotlivců nebo jednotlivých druhů na předmět zkoumání. Nepopisujeme jej pomocí dojmů, které dělá na naše smysly, ale pomocí jeho obecnějších účinků a vlastností zjistitelných jinými prostředky než lidskými smysly. Čím méně popis závisí na specificky lidském úhlu pohledu, tím je objektivnější. Takto postupovat je možné, protože i když pojmy a představy, jež uplatňujeme, když přemýšlíme o vnějším světě, zpočátku užíváme z úhlu pohledu, který zahrnuje naše smyslové ústrojí, používáme je pro odkazování k věcem, které je přesahují – k věcem, ke kterým *zaujímáme* jevový úhel pohledu. Tudíž místo něj můžeme přijmout jiný a stále myslet na ty samé věci.

---

<sup>10</sup>Problém, který se chystám předeštířit, lze tedy nadnést i pokud rozlišení mezi subjektivnějšími a objektivnějšími popisy nebo úhly pohledu lze provést pouze v rámci širšího lidského úhlu pohledu. Nepřijímám tento druh pojmového relativizmu, ale není třeba jej odmítnout, aby bylo možné tvrdit, že psychofyzická redukce nemůže být provedena modelem postupujícím od subjektivity k objektivitě známým z jiných případů.

<sup>11</sup>Problémem není jenom to, že když se dívám na „Monu Lisu“, moje zraková zkušenost má jistou kvalitu, po níž by nebylo ani památky, kdyby se někdo podíval do mého mozku. Protože i kdyby tam zpozoroval miniaturní obrázek „Mony Lisý“, neměl by jakýkoliv důvod ztotožnit jej s mou zkušeností.

Zkušenost sama ale, zdá se, do tohoto vzorce nezapadá. Představa pohybu od zdání ke skutečnosti zde podle všeho nedává žádný smysl. Co je v tomto případě analogické k úsilí získat objektivnější chápání stejného jevu tak, že opustíme počáteční subjektivní úhel pohledu na tyto jevy a nahradíme jej jiným, který je objektivnější, ale zaobírá se stejnou věcí? Jistě *vypadá* nepravděpodobně, že se přiblížíme k pravé povaze lidské zkušenosti tak, že opustíme osobitost lidského úhlu pohledu a budeme se snažit o popis pomocí výrazů přístupných bytostem, které by si nedokázaly představit, jaké to je být námi. Pokud je subjektivní povaha zkušenosti plně srozumitelná jenom z jednoho úhlu pohledu, pak nás jakýkoliv posun k větší objektivitě – totiž menší náklonnosti k jednomu určitému úhlu pohledu – nepřibližuje k pravé podstatě jevu: naopak nás od ní vzdaluje.

V jistém smyslu lze zárodky této námitky vůči tomu, že zkušenost lze redukovat, zaznamenat již v úspěšných případech redukce; vždyť když objevíme, že zvuk je ve skutečnosti vlnění ve vzduchu nebo v jiném prostředí, opouštíme jeden úhel pohledu a zaujímáme jiný a sluchový, lidský či zvířecí úhel pohledu, který opouštíme, zůstává neredukován. Příslušníci naprosto odlišného druhu mohou rozumět těm samým tělesným událostem objektivně a to nevyžaduje, aby dokázali porozumět jevovým formám, ve kterých se tyto události jeví smyslu příslušníků jiných druhů. Proto je podmínkou toho, že odkazují ke společné realitě, to, že jejich specifitější úhly pohledu nejsou součástí společné skutečnosti, které oba druhy rozumějí. Redukce může být úspěšná jen tehdy, když úhel pohledu určitého druhu je vynechán z toho, co bude redukováno.

I když jsme ale oprávněni nechat tento úhel pohledu stranou, když se pokoušíme o plnější porozumění vnějšimu světu, nemůžeme jej opomíjet natrvalo, protože je podstatou vnitřního světa a ne jenom úhlem pohledu na něj. Většina neobehaviorizmu nedávných výsledků filozofické psychologie pramení ze snah nahradit objektivním pojmem mysli tu opravdovou, aby tak nezbylo nic, co nemůže být redukováno. Pokud uznáme, že fyzikální teorie mysli musí vyložit subjektivní povahu zkušenosti, musíme uznat, že nám žádná v současnosti dostupná představa ani nenaznačuje, jak to provést. Problém je to jedinečný. Pokud duševní pochody jsou opravdu tělesnými pochody, pak musí

existovat něco, jaké to je, vnitřně<sup>12</sup>, podstoupit takové pochody. Co ale znamená, kdyby něco takového bylo pravdivé, zůstává záhadou.

Jaké poučení bychom si měli z těchto úvah vzít a co bychom měli dále udělat? Bylo by chybou dojít k závěru, že fyzikalismus musí být nepravdivý. Nepříměřenost fyzikalistických hypotéz, které předpokládají chybnou objektivní analýzu mysli, nic nedokládá. Bylo by správnější říci, že fyzikalismus je postoj, kterému nemůžeme porozumět, protože v současnosti nemáme žádnou představu, jak by mohl být pravdivý. Někteří si možná budou myslet, že je nerozumné požadovat takovou představu jako podmínku porozumění. Koneckonců lze říci, že smysl fyzikalizmu je dostatečně jasný: duševní stavy jsou stavy těla; duševní události jsou tělesné události. Nevíme,  *které*  tělesné stavy a události to jsou, ale to by nám nemělo bránit hypotéze porozumět.

---

<sup>12</sup>Vztah by zde tedy nebyl nahodilý, jako vztah příčiny a jejího od ní odlišného následku. Bylo by nutně pravdivé, že určitý tělesný stav je cítit nějakým určitým způsobem. Saul Kripke (*op. cit.*) tvrdí, že kauzální behavioristické a příbuzné analýzy duševna selhávají, protože ustanovují například „bolest“ pouze jako nahodilé označení bolestí. Subjektivní povaha zkušenosti („její bezprostřední fenomenologická kvalita“, jak ji nazývá Kripke [s. 340]) je zásadní vlastnost, kterou takové analýzy pomíjejí, a jejímž prostřednictvím je nutně tou zkušeností, kterou je. Můj pohled je s tím jeho úzce spřízněný. Jako Kripke shledávám hypotézu, že jistý stav mozku má *nutně* jistou subjektivní povahu bez dalšího vysvětlení nesrozumitelnou. Žádné takové vysvětlení nevystává z teorií, které pohlížejí na vztah mysli a mozku jako na nahodilý, ale třeba existují jiné, zatím neobjevené možnosti.

Teorie, která by vysvětlila, jak je vztah mysli a mozku nutný, by stejně neřešila Kripkeho problém vysvětlit, proč se i přesto jeví nahodilý. Tato obtíž se mi zdá překonatelná, a to následujícím způsobem. Něco si můžeme představit tak, že si to pro sebe zastoupíme buď vjemově, soucitně, nebo symbolicky. Nebudu se pokoušet popsat, jak funguje symbolická představitivost, ale část toho, co se děje během druhých dvou případů, je následující. Abychom si něco představili vjemově, uvedeme se do stavu vědomí, který připomíná stav, ve kterém bychom byli, kdybychom to vnímali. Abychom si něco představili soucitně, uvedeme se do stavu vědomí, který připomíná věc samu. (Tato metoda může být použita pouze, když si chceme představit duševní události nebo stavy – naše vlastní nebo cizí.) Když se pokoušíme představit si duševní stav, který by nastával bez přidruženého stavu mozku, nejdříve si soucitně představíme to, že tento stav nastává: tedy se uvedeme do takového stavu, který jej připomíná duševně. Zároveň se pokusíme vjemově představit si to, že přidružený tělesný stav nenastává, tak, že se uvedeme do jiného stavu nespojeného s tím prvním: takového, který by připomínal stav, ve kterém bychom byli, kdybychom vnímali to, že tělesný stav nenastává. Když si tělesné stavy představujeme vjemově a duševní stavy si představujeme soucitně, zdá se nám, že si dokážeme představit jakoukoliv zkušenost, jak nastává bez přidruženého stavu mozku a naopak. Vztah mezi nimi se může zdát nahodilý, i kdyby byl nutný, protože tyto nesourodé druhy představitivosti jsou nezávislé.

(Solipsizmus je mimochodem následkem toho, když špatně chápeme soucitnou představitivost tak, jako kdyby fungovala jako vjemová představitivost: zdá se nám pak nemožné představit si zkušenosti, které by nebyly naše vlastní.)

Co by mohlo být jasnější než slova „je“ a „jsou“?

Domnívám se však, že přesně právě tato zdánlivá jasnost slova „je“ je klamná. Většinou, když se nám řekne, že  $X$  je  $Y$ , víme, *jakým* způsobem to má být pravdivé, ale to záleží na nějakém pojmovém nebo teoretickém zázemí a není vyjádřeno samotným „je“. Víme, jak „ $X$ “ i „ $Y$ “ odkazují, a známe druhy věcí, na které odkazují, a máme hrubou představu, jak by se tyto dvě odkazující dráhy mohly protnout a utvořit jednu věc, ať už je to předmět, osoba, pochod nebo událost nebo cokoliv jiného. Ale pokud jsou dva ztotožňované výrazy velmi nesourodé, nemusí být tak jasné, jak by to mohla být pravda. Nemusíme mít dokonce ani hrubou představu, jak by se dvě odkazující dráhy mohly protnout nebo jakou jednu věc by pak utvořily, a možná by nám musel být dodán teoretický rámec, který by nám umožnil tomu porozumět. Bez takového rámce toto ztotožnění obklopuje opar mysticismu.

To vysvětluje magickou příchutí lidových prezentací zásadních vědeckých objevů, které k nám přicházejí jako tvrzení, pod která se musíme podepsat, i když jim doopravdy nerozumíme. Například nyní se lidem v brzkém věku říká, že veškerá hmota je energie. Ale navzdory tomu, že vědí, co „je“ znamená, většina z nich si nikdy neutvoří představu o tom, co toto tvrzení činí pravdivé, protože postrádají nezbytný teoretický základ.

V současnosti je status fyzikalizmu podobný tomu, jaký by měla hypotéza, že veškerá hmota je energie, vyslovená presokratickým filozofem. Ani nezačínáme rozumět tomu, jak by to mohla být pravda. Abychom porozuměli hypotéze, že duševní událost je tělesná událost, potřebujeme víc než jen rozumět slovu „je“. Schází představa, jak by duševní a tělesný termín mohly odkazovat k té samé věci, a obvyklé analogie s teoretickým ztotožněním z jiných oborů ji nedokáží dodat. Selhávají, protože když sestrojíme odkazování duševních výrazů k tělesným událostem podle obvyklého modelu, buď se znovu zjeví odlišné subjektivní události jako účinky, skrze které se dosahuje duševního odkazování k tělesným událostem, anebo dostaneme chybný výklad toho, jak duševní výrazy odkazují (například kauzálně behavioristický).

Kupodivu můžeme mít důkazy pro pravdivost něčeho, čemu nemůžeme doopravdy porozumět. Předpokládejme, že nějaký člověk neznalý hmyzí pro-

měny uzamkne housenku do sterilního trezoru, za několik týdnů jej otevře a odhalí motýla. Pokud takový člověk ví, že trezor byl po celou dobu zavřený, má důvod se domnívat, že motýl je, nebo kdysi byl, housenkou, aniž by měl jakoukoliv představu, v jakém smyslu to tak může být. (Jednou z možností je, že v housence byl maličký okřídlený cizopasník, který ji pozřel a vyrostl v motýla.)

Je představitelné, že jsme ve stejné pozici vzhledem k fyzikalizmu. Donald Davidson tvrdí, že pakliže duševní události mají tělesné příčiny a následky, musí mít i tělesné popisy. Domnívá se, že máme důvod si to myslet, i když nemáme – a ve skutečnost *nemůžeme* mít – obecnou psychofyzickou teorii.<sup>13</sup> Jeho argumentace se vztahuje na intencionální duševní události, ale domnívám se, že máme určitý důvod se domnívat, že vjemy jsou taktéž tělesné pochody, aniž bychom rozuměli jak. Davidsonova pozice je taková, že jisté tělesné události mají neredukovatelně duševní vlastnosti, a možná nějaký pohled popsatelný tímto způsobem je správný. Ale tomu neodpovídá nic, o čem si teď můžeme vytvořit nějakou představu; ani nemáme žádnou představu, jaká by byla teorie, která by nám dovolila si to představit.<sup>14</sup>

Bylo vykonáno jen velmi málo práce na základní otázce (z níž může být zmínka o mozku zcela vypuštěna), zda lze vůbec jakkoliv chápat to, že by zkušenosti měly objektivní povahu. Jinými slovy, dává smysl se ptát, jaké moje zkušenosti *doopravdy* jsou oproti tomu, jak se mi zdají? Nemůžeme opravdově porozumět hypotéze, že jejich povaha je zachycena fyzikálním popisem, aniž porozumíme základnější představě, že *mají* objektivní povahu (nebo že objektivní pochody mohou mít subjektivní povahu).<sup>15</sup>

Rád bych zakončil spekulativní návrhem. Možná je možné přistoupit k propasti mezi subjektivním a objektivním z jiného směru. Pomineme-li

---

<sup>13</sup>Viz “Mental Events” in Foster and Swanson, *Experience and Theory*, (Amherst, 1970); i když argumentu proti psychofyzickým zákonitostem nerozumím.

<sup>14</sup>Podobné poznámky se vztahují i na můj článek “Physicalism,” *Philosophical Review*, LXXIV (1965), 339-56, přetisknuto s dodatkem v John O’Connor, *Modern Materialism*, (New York, 1969).

<sup>15</sup>Tato otázka také leží ve středu problému jiných myslí, jehož blízká spojitost s problémem těla a mysli je často přehlížena. Kdybychom rozuměli tomu, jak subjektivní zkušenosti mohou mít objektivní povahu, rozuměli bychom i existenci subjektů odlišných od nás.

dočasně vztah mysli a mozku, můžeme se pokusit objektivněji pochopit duševno na základě jeho samého. V současnosti jsme zcela nevybaveni na to, abychom přemýšleli o subjektivní povaze zkušenosti, aniž bychom se spoléhali na představitost – aniž bychom zaujímalí úhel pohledu zakoušejícího subjektu. To by mělo být vnímáno jako výzva k tomu, abychom vytvořili nové pojmy a vytvořili novou metodu – objektivní fenomenologii nezávislou na soucitu nebo představitosti. I když by pravděpodobně nezachytila vše, cílem by bylo popsat alespoň částečně subjektivní povahu zkušenosti způsobem srozumitelným bytostem, které nejsou schopné takové zkušenosti mít.

Museli bychom vyvinout takovou fenomenologii, abychom popsali sonarové zkušenosti netopýrů, ale bylo by možné začít i u lidí. Mohli bychom například zkusit vytvořit pojmy, které bychom mohli použít, abychom od narození nevidomým vysvětlili, jaké to je vidět. Nakonec bychom dosáhli slepé uličky, ale mělo by být možné vytvořit takovou metodu, která by dokázala vyjádřit objektivními pojmy mnohem více, než jsme schopni teď, a s mnohem větší přesností. Volné intermodální analogie – například „Červená je jako zvuk trubky“ – které se vynořují v debatách na toto téma, nejsou příliš použitelné. To by mělo být jasné komukoliv, kdo slyšel trubku i viděl červenou. Ale strukturní vlastnosti vnímání by mohly být mnohem lépe přístupné objektivnímu popisu, i když by se něco vynechalo. A alternativní pojmy k těm, které se učíme v první osobě, by nám mohly umožnit dojít k porozumění dokonce i vlastních zkušeností, které nám upírají právě jednoduchost popisu a nedostatek odstupu, které poskytují subjektivní pojmy.

Mimo to, že by byla zajímavá sama o sobě, v tomto smyslu objektivní fenomenologie by mohla umožnit, aby otázky po tělesném<sup>16</sup> základu zkuše-

---

<sup>16</sup>Nedefinoval jsem výraz ‚tělesný‘. Samozřejmě se netýká jenom toho, co lze popsat pojmy současné fyziky<sup>17</sup>, protože očekáváme její další vývoj. Někteří si mohou myslet, že nic nebrání tomu, aby duševní jevy byly nakonec uznány jako tělesné svou vlastní zásluhou. Ale cokoliv dalšího lze říci o tělesném musí být objektivní. Tudíž pokud se naše představa tělesného někdy rozšíří a začne zahrnovat duševní jevy, bude jim třeba přisoudit objektivní povahu – ať už se to udělá nebo neudělá tak, že se zanalyzují prostřednictvím jevů, které již budou považovány za tělesné. Zdá se ale pravděpodobnější, že vztahy duševna a tělesna budou nakonec vyjádřeny teorií, jejíž základní výrazy nebudou moci být umístěny do žádné z těchto kategorií.

<sup>17</sup>Autor komentuje anglický výraz „physical“, který jsem překládal jako „tělesný“, v případě, že bylo důležité rozlišení tělesný – duševní, a jako „fyzikální“ v případě, že se význam

## 2 JAKÉ TO JE BÝT NETOPÝREM?

---

nosti dostaly inteligentnější podobu. Stránky subjektivní zkušenosti, které by dovolily takový druh objektivních popisů, by mohly být lepšími kandidáty pro objektivní vysvětlení známějšího druhu. Ale ať už je tento dohad správný nebo ne, zdá se nepravděpodobné, že by jakákoliv fyzikální teorie mysli mohla být promyšlena, dokud se lépe nepromyslí obecný problém objektivního a subjektivního. Jinak ani nemůžeme otevřít problém těla a mysli, aniž bychom ho neobešli.<sup>18</sup>

THOMAS NAGEL

*Princeton University*

---

odvozoval od fyziky. (pozn. překl.)

<sup>18</sup>Různé verze tohoto článku jsem četl před množstvím obecnstev a mnoha lidem jsem zavázán za jejich poznámky.

## 3 Komentář překladu

### 3.1 Překladatelská analýza

Různí autoři pojmají analýzu textu, který má být přeložen, různě. Levý volá v první řadě po pochopení textu [3, s. 53]. To požaduje i Newmark, byť pouze jako součást procesu, který má za cíl nalézt záměr textu a zvolit vhodnou překladatelskou metodu [5, s. 11]. Dokonce i Nord jako součást své analýzy uvádí zjištění tématu [6, s. 84] a obsahu [6, s. 89] textu. Ten ale přitom neexistuje ve vzduchoprázdnu – každý text mimo jiné někdo někde někdy napsal pro někoho (i kdyby jenom pro sebe), jak zmiňuje Nord [6, s. 36]. Podle ní tyto vnětextové činitele vytvářejí očekávání ohledně textu samotného, která jím mohou a nemusí být naplněna [6, s. 37]. I Newmark zmiňuje, že je třeba vzít v úvahu okolnosti, které text provází [5, s. 15].

Newmark přitom vnímá analýzu textu jako úkol, který je minimálně časově mnohem náročnější, než samotný překlad – mluví o tom, že samotný překlad je jen špičkou ledovce a že úsilí vyvinuté při analýze je až desetkrát náročnější než samotný překlad [5, s. 12], byť si později poněkud odporuje, když říká, že profesionální překladatel takový rozbor obvykle explicitně neprovádí, a překladatelská analýza je tak podle něj užitečná hlavně pro kritiku překladu [5, s. 18]. Analýza podle Nord je pak časově náročná již z podstaty – je podle ní třeba vzít v úvahu značné množství činitelů pomocí rozsáhlých seznamů toho, co je třeba ověřit. Zdá se tedy, že oba k analýze přistupují z víceméně normativních pozic oproti realistickému pragmatismu Levého, který uznává minimaxovou strategii, kdy překladatel usiluje o „*maximální* efekt při *minimálním* úsilí“ [4, s. 87] (kurzíva původní). Domnívám se, že tímto způsobem lze přistoupit i k překladatelské analýze, a proto se při ní soustředím hlavně na ty faktory, které se mi pro daný text zdají být nejrelevantnějšími. Pakliže se totiž při analýze pokryjí veškeré faktory rovnocenně, nevynikne to, že některé jsou pro daný text mnohem více určující, než jiné.

Rozlišení na vnětextové a vnitrotextové činitele, které činím níže, samozřejmě není absolutní. Jak uvádí Nord, analýza je rekurzivní proces [6, s. 37], kdy se neustále vracíme od nějaké části textu k jeho celku a naopak. Toto

rozlišení je tedy nutně do jisté míry subjektivní a závislé na daném textu; pokouším se jej vést mezi tím, co lze říci o textu jako o celku bez velkého přihlížení k jeho materii, a tím, co o něm lze tvrdit jenom s ohledem na ní.

### 3.1.1 Vnětextové činitele

Text, který jsem přeložil, je odborný filozofický článek. To s sebou nese několik důsledků. Jak jsem uvedl již v úvodu, článek je relevantní i v současnosti, i když byl vydán již v roce 1974. Rok vydání ale pro překlad není prakticky vůbec podstatný, stejně jako místo a kultura vzniku. Text totiž svou odborností a tématem není téměř nijak vázán na jazykově, časově nebo geograficky vymezenou kulturu. Kultura textu je naopak vymezena spíše sociologicky – jedná se o text, který je určen mezinárodní skupině akademických pracovníků v oboru filozofie (a to konkrétně její anglosaské – a ne kontinentální – větve [8, s. 15]). Angličtina se zde užívá jako *lingua franca* této skupiny, a není proto příliš spjata s anglosaskou kulturou.

Angličtina přitom nemusí být nutně ani rodným jazykem autora textu Thomase Nagela, který se narodil v roce 1937 v Bělehradě židovským rodičům [11]. Mimo to, že od roku 1954 působil jako student a následně učitel na amerických vysokých školách, nelze o jeho jazykovém zázemí a zejména o tom, kdy emigroval do Spojených států, z dostupných zdrojů nic podrobnějšího zjistit. Text ale nevykazuje známky toho, že by byl napsán nerodilým mluvčím, a tak tuto okolnost nebudu dále zohledňovat a budu předpokládat, že se do anglicky mluvícího prostředí autor dostal dostatečně brzy na to, abychom jej mohli považovat za rodilého mluvčího.

Mimo tento mezinárodní status angličtiny pro kulturní nevázanost překládaného textu svědčí ještě jeho povaha. Jak jsem již řekl, jedná se o filozofický článek. Konkrétně pojednává o takzvaném problému těla a mysli, neboli o tom, jak je možné, že lidé a jiné organismy mají jednak fyzické tělo a jednak (možná zdánlivě) nehmotnou duši či mysl. Nagelův hlavní argument je ten, že projevy mysli nelze redukovat na fyzické projevy těla, protože existuje něco, jaké to je být někým (v jeho případě netopýrem, ale analogický argument lze provést i s obyvateli Marsu a tak podobně). Při redukci podle něj

totiž postupujeme od subjektivních pohledů k objektivnějším (úder blesku pak nechápeme jako světelný záblesk, ale jako elektrický výboj). Podstatou toho, jaké to je být někým, je ale právě to, že toto bytí je zakoušení z nějakého určitého subjektivního pohledu, a vůbec pak není jasné, jak od něj přejít k nějakému objektivnějšimu pohledu.

Jak je vidět, tato úvaha je značně abstraktní a obecná a není nijak omezena na nějakou kulturní nebo jazykovou oblast (alespoň do té míry, do jaké jsou v dané kultuře a daném jazyce k dispozici pojmy a slova pro filosofické myšlení – čeština se zde angličtině plně vyrovná, jak dosvědčují minimálně četné jiné překlady filosofických děl).

Otázky po tom, kdy a kde text vznikl, se tedy jeví do značné míry irelevantní. Stejně tak není příliš důležité, kdo přesně a pro koho konkrétně text napsal. Nagel v článku nevychází ze žádného vlastního specifického filosofického systému, bez jehož znalosti by byl jeho článek nesrozumitelný. Postačí konstatovat, že text napsal akademický pracovník a respektovaný filozof – to lze usuzovat jednak podle šíře jeho působení na akademické půdě (viz [11]) a podle reakcí, které článek vzbudil mezi jinými filozofy – pro jiné filozofy. Pro ty také článek bude přeložen. Je totiž dostatečně odborný a specifický na to, abychom mohli předpokládat<sup>19</sup>, že čtenářstvo textu budou buď vyučující nebo studenti filosofie. Lze u nich tedy předpokládat vysokou míru předběžných znalostí a nízkou potřebu do textu vkládat vnitřní vysvětlivky. Také se dá předpokládat nízký výskyt reálií. Jedněmi z mála jsou odkazy na morovou epidemii známou jako Černá smrt a matematika Cantora [1, s. 441] – první ale není nijak kulturně specifická a druhý v rámci filosofii nepotřebuje představovat. Naopak lze předpokládat vysoký obsah termínů, které musí být přeloženy konzistentně a v souladu s tím, jak jsou užívané v českém filosofickém diskurzu.

Akademický článek je poměrně ustálený slohový útvar, a tak lze očekávat jisté stylistické charakteristiky. Text bude pravděpodobně ve vědeckém stylu a bude poměrně věcný [13, s. 48]. Bude se také snažit o srozumitelnost a přehlednost vyjádřování. Jelikož ale jde o humanitní obor, budou tyto

---

<sup>19</sup>O vydání překladu ve filosofickém sborníku nebo českém filosofickém časopise se v době psaní této práce – léto 2012 – jedná.

rysy patrně oslabeny [13, s. 48]. Podle Newmarkových škál [5, s. 14-15] lze nejspíše očekávat neutrální vzdělaný faktický styl. Jak ale Newmark poznamenává, hranice takového rozdělení jsou neostré [5, s. 14], a tak bude třeba tyto předpoklady ověřit v rámci analýzy samotného textu.

Filosofické články mimo to, že zpravidla jde o velice abstraktní texty, bývají také vysoce argumentativní. Jejich spojení se skutečností v tom smyslu, že by ji popisovaly (jakkoliv neproblematičnost popisování skutečnosti právě leckteré filosofické články zpochybňují), je poměrně nízké, protože jsou ze své povahy do značné míry spekulativní (to, co není spekulativní, zpracovávají jiné obory). Pisatelé těchto textů se snaží čtenáře přesvědčit, že mají pravdu, pomocí argumentů, protože nemají příliš možností odvolávat se na různé formy zkoumání skutečnosti jako jiní akademici (kteří se ale samozřejmě jenom na pouhý popis skutečnosti také neomezují). To tedy tyto texty staví do poněkud schizofrenní pozice: na jedné straně jsou součástí vědeckého diskurzu a přijímají jeho způsob vyjadřování; na druhé straně se tomuto diskurzu do jisté míry vymykají, protože postrádají skutečnost jako jakéhosi garanta pravdivosti a posledního arbitra<sup>20</sup>, a tak často nejsou natolik věčné, jako texty z jiných vědeckých oborů. Ve filosofii – narozdíl od matematiky, která disponuje všeobecně uznávanými pravidly dokazování toho, co platí – není nic, co by určovalo pravdivost textu mimo samotný text. Odtud tedy plyne značná argumentativnost filosofických textů jako jeden z jejich určujících stylistických rysů.

Tato dvojakost má zásadní vliv na to, jakou funkci text vůbec má. Newmark rozlišuje funkci expresivní, informativní, vokativní, estetickou, fatickou a metalingvistickou [5, s. 39-43]. To, jakou funkci text má, podle něj určuje metoda, kterou má být přeložen [5, s. 47], přičemž podotýká, že texty obecně nemají pouze jednu funkci, ale naopak různě obsahují minimálně první tři funkce, přičemž jedna z nich bývá dominantní [5, s. 42]. Překládaný článek

<sup>20</sup>To neznamená, že se skutečnost nesnaží popsat. Lepší pochopení skutečnosti (neboli toho, co skutečně je) bývá často jejich hlavním cílem. Neexistuje ale uznávaná metoda, která by rozhodla, zda je daný popis pravdivý. Není ani jasné, jak by takový popis měl vypadat. Některé, jako třeba Heideggera, to vede až téměř k vytváření nového jazyka [7, s. 100] – to s sebou pro překlad samozřejmě nese spoustu problémů, ale to není případ překládaného textu.

na několika místech mluví o jazyku, a má tedy i funkci metalingvistickou, ale mimo to není na první pohled jasné, jaká je jeho hlavní funkce.

Vědecký článek obvykle má převážně informativní funkci [5, s. 40]. Z důvodů uvedených výše to (mimo informování o názorech autora) ale pro filosofický článek příliš platit nemůže. Článek je v podstatě argument, má za úkol přesvědčit své čtenáře, z čehož lze usuzovat na funkci vokativní. Na druhou stranu se zpravidla čtenáři nepodbízí, aktivně jej neoslovuje a zmíněný argument mu předkládá tak, jak je podán, bez toho, aby ho přizpůsoboval komukoliv na míru. Zbývá tedy expresivní funkce, u které Newmark dokonce uvádí, že jejími typickými představiteli jsou filosofické články uznávaných autorit [5, s. 39]. Takové texty „odvozují svoji autoritu z vysokého statusu, hodnověrnosti nebo jazykových schopností svých autorů.“<sup>21</sup> [5, s. 39] Otázkou ale je, kde je hranice vysokého statusu a hodnověrnosti autora. Na jiném místě totiž zmiňuje jako příklady výslovně expresivních textů díla takových velikánů, jako je „Heidegger, Sartre, Husserl“ [5, s. 24], po jejichž bok se Nagel i přes svůj nepochybný význam těžko může řadit. O stranu dále již ale do této skupiny řadí „možná jakoukoliv autoritu“ [5, s. 25], aniž by doopravdy upřesnil, co autoritou míní. Domnívám se, že jistou autoritou Nagel ale je, a proto budu za hlavní funkci textu považovat funkci expresivní. To, kdo text napsal, je důležité pro to, jak bude text přijímán. Status jeho autora jako filosofa mu propůjčuje jistou vážnost, kterou by jinak vůbec nemusel mít – v tomto smyslu tedy text vůbec není anonymní, což je podle Newmarka společným znakem vokativní a informativní funkce [5, s. 40].

### 3.1.2 Vnitrotextové činitele

**Formální úprava** Vnitřní struktura textu sestává z titulu a odstavců a není nijak dělena do kapitol pomocí nadpisů. Text obsahuje množství poznámek pod čarou, které buď odkazují na další literaturu nebo dovysvětlují či rozšiřují samotný text. Autor v souladu s vědeckým stylem poměrně hojně užívá kurzívu pro zvýšení důrazu a závorky, pomlčky, středníky a dvojtečky pro logické rozčlenění textu, aby učinil své myšlenky jasnější a přehlednější.

<sup>21</sup>Překlad tohoto citátu i všech dalších jsem pořídil sám.

Text tedy představuje jeden celek, a neskládá se z více nesourodých částí. Přitom je ale poměrně intertextuální a odkazuje na jiné texty jednak přímo pomocí výše zmíněných poznámek, jednak nepřímo svým obsahem, kdy se aktivně zapojuje do (tehdy i nyní) probíhající debaty o vztahu těla a mysli.

**Koheze** Již to, že text tvoří jeden celek, jej činí kohezním. K tomu dále přispívá to, že jde o text monotematický a argumentativní. Myšlenky autora na sebe logicky navazují a jedna vyvěrá z druhé. Formálně je koheze tvořena lexikálně, kdy se opakují stejná slova (zejména substantiva a adjektiva, jako například *experience*<sup>22</sup>, *reduction* a *bats* nebo protikladné dvojice *mind* a *body* respektive *physical* a *mental* nebo *subjective* a *objective*), které zajišťují jednotu tématu. Dále k ní přispívá četné užití anafory, například zde:

*Conscious experience is a widespread phenomenon. It occurs at many levels of animal life, though we cannot be sure of its presence in the simpler organisms, and it is very difficult to say in general what provides evidence of it. (Some extremists have been prepared to deny it even of mammals other than man.) No doubt it occurs [...] [1, s. 436]*

Anafora, zde přitom plní i řečnickou úlohu, jak lze vidět zejména na odstavci, který následuje právě citovaný, kde *it* stojí vždy na počátku věty a umocňuje tak údernost textu. Dalším hojně užívaným prostředkem jsou spojky na začátku věty, které tak usouvztažňují celé věty a nikoliv pouze věty v souvětí, a mimo toho, že zvyšují celkovou kohezi, také přispívají k větší argumentativnosti textu a jeho logické jasnosti:

*But we believe that these experiences also have in each case a specific subjective character, which it is beyond our ability to conceive. And if there's conscious life elsewhere in the universe [...] [1, s. 439-440]*

<sup>22</sup>Kurzíva v komentáři značí, že daný text je převzatý z originálního textu. Pokud je v originálu v citované pasáži užitá kurzíva, v citaci naopak pro dané slovo užitá není. Tučné písmo případně zdůrazňuje jevy, na které chci upozornit já sám.

*But structural features of perception might be more accessible to objective description, even though something would be left out.*

*And concepts alternative to those we learn [...] [1, s. 449]*

**Syntax** Délka vět je variabilní, ale povětšinou není příliš vysoká. Na odborný text se v něm vyskytuje možná až překvapivý počet vět jednoduchých:

*Without consciousness the mind-body problem would be much less interesting. With consciousness it seems hopeless. The most important and characteristic feature of conscious mental phenomena is very poorly understood. Most reductionist theories do not even try to explain it. [1, s. 436]*

Krátké věty usnadňují porozumění a propůjčují textu jistou rétorickou údernost. Text samozřejmě obsahuje i množství souvětí, která ale zpravidla nebývají příliš dlouhá a u kterých jsou logické vazby a vzájemné závislosti jednotlivých vět jasně vyjádřeny. Najdou se samozřejmě i výjimky:

*In our own case we occupy the relevant point of view, but we will have as much difficulty understanding our own experience properly if we approach **it** from another point of view as we would if we tried to understand the experience of another species without taking up **its** point of view.*

Mimo to, že se souvětí skládá z 6 vět (pokud se přidržím definice věty jako „clause“, která se skládá z podmětu, slovesa, doplňku a příslovečného určení [10, s. 342]), jejichž ohraničení nemusí být na první pohled patrné, jisté duševní úsilí zde vyžaduje i rozklíčování, k čemu se vztahují anaforická zájmena *it* a *its*. Poněkud nyní v rámci překladatelské analýzy předběhnu a podotknu, že v překladu do češtiny tyto problémy nevyvstávají, neboť anafory jsou jednoznačně určeny svým rodem a věty jsou oddělené čárkami.

Dalším příkladem poněkud neobratného vyjádření je tato věta:

*Certainly it is possible for a human being to believe that there are facts **which** humans never will possess the requisite concepts to represent or comprehend.* [1, s. 441]

Vztažné zájmeno *which* zde patrně má zastupovat předmět sloves *represent or comprehend*. Tato vazba je ale narušena přítomností slov *possess the requisite concepts*, jež vytváří zdání, že *which* je jejich přímým předmětem. Při pozorném přečtení ale není sporu o smyslu celé věty.

Obecně ale lze říci, že věty ani souvětí svojí délkou ani strukturou nepředstavují pro čtenáře vážnější problém. Souvětí jsou napojena ve velké většině hypotakticky a vyjadřují tak logické vztahy. Poměrně rigidní [10, s. 36] slovosled angličtiny je též víceméně dodržován. V textu se však vyskytují též jistá vychýlení ze standardního pořadí S-V-O-Adv [2, s. 521]:

***Without consciousness** the mind-body problem would be much less interesting. **With consciousness** it seems hopeless.* [1, s. 436]

Předmět je předřazen podmětu a přísudku, čímž se dostává jednak do tematické pozice a jednak je poněkud zdůrazněn [2, s. 539]. K takovému předřazení dochází i na úrovni polovětných vazeb, kdy infinitiv předchází svůj řídicí člen:

***To imagine something perceptually**, we put ourselves [...]*  
[1, s. 446]

K podobné inverzi dochází i v rámci takzvané „pseudo-cleft sentence“ [2, s. 538] na velmi prominentní pozici první věty celého textu:

***Consciousness is** what makes the mind-body problem really intractable.* [1, s. 435]

**Lexikum** Vzhledem k tématu textu je užitá slovní zásoba značně abstraktní. K tomu přispívá i to, že se autor (podobně jako mnoho filozofů) vyjadřuje k věci, které běžný jazyk příliš nerozebírá – jazyk sám o sobě totiž existenci

a význam slov jako je například *mind* příliš neproblematizuje –, a to ještě s cílem být velmi přesný a jednoznačný. To vede i k některým poměrně originálním užití slov, jako je například toto:

*I cannot perform it either by imagining **additions** to my present experience, or by imagining **segments gradually subtracted** from it, or by imagining some **combination of additions, subtractions, and modifications**.* [1, s. 439]

Běžně totiž nemluvíme ani neuvažujeme o tom, že bychom si představovali, že z naší zkušenosti odčítáme nějaké segmenty, či je k ní naopak přičítáme.

Konkrétních pojmenování tak nalezneme poměrně málo – například *bats*, *Martians*, *brain* atp. Poměrně typický příklad slovní zásoby článku je tento:

*This brings us to the edge of a topic that requires much more discussion than I can give it here: namely, the relation between facts on the one hand and conceptual schemes or systems of representation on the other. My realism about the subjective domain in all its forms implies a belief in the existence of facts beyond the reach of human concepts.* [1, s. 441]

Jak je vidět, nevyskytuje se tu příliš slov (snad s výjimkou *hand* a *human*), která by pojmenovávala nějakou jednoduše představitelnou skutečnost. Zato zde vidíme spoustu slov značně abstraktních: *fact*, *scheme*, *systems*, *domain*, *existence* atd. To samozřejmě znamená, že výskyt víceslabičných slov normanského původu je v textu poměrně vysoký. Nejedná se ale o slova, která by se vymykala běžnému jazyku. Jejich znalost lze tedy u čtenáře – o kterém lze předpokládat jistou vzdělanost a jazykové schopnosti na ne zcela základní úrovni – s jistotou očekávat.

Důležitým rysem textu je i to, že obsahuje termíny, které jsou ve filosofickém diskurzu poměrně jasně definovány. Jedná se o zcela základní *objective*, *subjective* nebo třeba *phenomenological*, ale i například o poměrně specifický *physicalism*, *reductionist* nebo *transfinite numbers*. Při překladu je třeba

odlišit, která slova jsou takovými termíny a musí být přeložena vždy odpovídajícími českými termíny, a která slova taková nejsou.

Argumentativnost a malá popisnost textu také vede k velkému počtu gramatických a neplnovýznamových slov, která upřesňují význam a vyjadřují logické vazby. Zaznamenání hodné je též užití cizích jazyků, které je ale jen okrajové. Mimo standardních latinských zkratk jako je třeba op. cit. se jedná o francouzské en-soi a pour-soi a latinské označení podřádu, do kterého spadají netopýři – *microchiroptera*. Protože jsou ale tato slova k angličtině zhruba ve stejném poměru jako k češtině, lze je přeložit transkripcí.<sup>23</sup>

V textu lze dále sledovat jistý sklon k nominalizaci. Mimo citaci výše, kterou uvádím výše jako typický příklad slovní zásoby článku, to lze doložit i jinými příklady:

[...] *acceptance of implausible accounts* [...] [1, s. 435]

[...] *importance of subjective features* [...] [1, s. 438]

Tento jev vede ke kondenzaci a nevymyká se stylu, který od tohoto typu článků jejich příjemci očekávají; zároveň nelze říci, že text je nominalizován až příliš.

**Modalita** V textu se na to, že se jedná o vědecký článek, silně projevuje modalita. To souvisí s tím, že se jedná do značné míry o spekulativní text, jak jsem již uvedl výše. Autor přemítá o tom, co je možné zjistit a tvrdit o vztahu těla a mysli. Jedná se tak převážně o jistotu jistotní s tím, že zejména na konci autor navrhuje další směr uvažování, kde se více uplatňuje modalita dispoziční.

**Styl** Autor užívá řady rétorických postupů. Hojně klade zejména řečnické otázky (například v odstavci na stranách 443-444). Dále užívá často výčty:

<sup>23</sup>Byť když Levý tvrdí, že „transkripce, tedy přepis, je nutná tam, kde význam, tedy činitel obecný, úplně mizí.“ [3, s. 116], dochází zde spíše k opaku, protože přepisem je význam zhruba zachován: pro filosoficky znalého člověka jsou pravděpodobně zmíněné francouzské termíny jednoduše srozumitelné a znalost latinského názvu netopýřů naopak nelze očekávat ani od běžně vzdělaného Angličana ani od běžně vzdělaného Čecha.

[...] *the water- $H_2O$  problem or the Turing machine-IBM machine problem or the lightning-electrical discharge problem or the gene-DNA problem or the oak tree-hydrocarbon problem* [...] [1, s. 435]

[...] *a human being, or a bat, or a Martian* [...] [1, s. 441]

Podobně užívá i anafory, jak jsem to již zmínil výše v pasáži o kohezi.

Strohý vědecký styl opouští i když se dopouští jemné ironie, jako například zde:

*But philosophers share the **general human weakness** for explanations of what is incomprehensible in terms suited for what is familiar and well understood, though entirely different.* [1, s. 435]

Dopouští se i subjektivních soudů:

*Every reductionist has **his favorite** analogy from modern science.* [1, s. 435]

Nevyhýbá se ani (byť přiznaným) metaforám:

[...] *this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view – to understand the ascription **in the first person as well as in the third, so to speak.*** [1, s. 442]

Celkově lze ale říci, že tyto příklady obrazných vyjádření nejsou pro text zcela určující (a nelze jich ani najít příliš mnoho), a tak jde celkově o styl vědecký, který ve velké většině odpovídá výše vyřčenému předpokladu, že bude neutrální, vzdělaný a faktický. Přes dílčí nedostatky, o kterých jsem se zmínil výše, lze celkově konstatovat, že styl textu je kvalitní a dobře srozumitelný. Jako příklad takové pasáže dobře poslouží například první celý odstavec na straně 438 – vyskytují se zde krátké a jasné věty a souvětí, množství konkrétních pojmenování (to je v rámci standardů článku poněkud netypické), nedochází zde příliš k nominalizaci a vyskytují se zde jednoduše představitelné příklady; argument se v tomto odstavci, který ale v rámci článku není nijak příliš výjimečný, daří dobře podat.

**Gender** Text byl napsán v roce 1974, a tak jsou pro označování činitelů, jejichž pohlaví není známo, užívány zájmena mužského rodu *he*, *him* a *his*. Vzhledem k období, kdy byl text napsán, tuto tendenci nelze chápat jako příznakovou, ale pouze jako poplatnou době.<sup>24</sup>

**Osoba** Autor používá první osoby jak v jednotném, tak v množném čísle. V jednotném čísle ji užívá, když chce zdůraznit, že to, co v dané větě říká, je jeho osobní názor. Oproti tomu množné číslo užívá, když se odvolává na obecnou platnost svých tvrzení. Tento přechod lze ostatně vidět v následující větě:

*I assume we all believe that bats have experience.* [1, s. 438]

Autor zde přechází od subjektivního k více objektivnímu a odvolává se na sdílená přesvědčení svých čtenářů. Množné číslo v první osobě tedy není autorský plurál, ale spíše tvrzení, které se vztahuje obecně k lidem.

## 3.2 Metoda překladau

Jak tedy překladatelská analýza určuje metodu překladau? Nord sice tvrdí následující:

Funkční ekvivalence mezi zdrojovým a cílovým textem není „normálním“ skoposem překladau, ale výjimečným případem, kdy je faktor „změna funkcí“ připsána nula. [6, s. 23]

To obhajuje tím, že příjemce cílového textu má „jinou znalost světa, jiný způsob života, odlišné hledisko a jinou „textovou zkušenost““ [6, s. 24] než čtenáři ve zdrojové kultuře.

V analýze jsem ale došel k tomu, že to pro tento specifický text příliš neplatí – jeho navázanost na místně a časově omezenou kulturu je nízká, protože je vlastní spíše mezinárodní akademické sociologicky definované kultuře filosofů. Stejně tak jazyk, kterým je text napsán, není do takové míry

<sup>24</sup>Nagel stejnou strategii uplatňuje i v relativně nedávném článku z roku 2000 (<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/I0/1172/nexus.pdf>), kdy už by to jako příznakové vnímáno být mohlo.

svázán s cizím prostředím, aby to ospravedlnilo změnu funkce. Jinými slovy, situace překladu [6, s. 6-7] bude obdobná situaci zdrojového textu. Metoda překladu se tedy překvapivě – alespoň pro Nord [6, s. 164] – bude blížit pouhé změně kódování.

Podle Newmarka metodu překladu určuje funkce textu; pro expresivní funkci pak doporučuje sémantickou metodu [5, s. 47]. To znamená, že kulturně závislé a expresivní složky textu, tedy to, co se nějakým způsobem vymyká obvyklému užití, je třeba přeložit věrně či těsně [5, s. 47]. Jak jsem již řekl, kulturně závislými složkami překládaný text neoplývá. Co se týče expresivních složek, během analýzy jsem podotknul, že článek opravdu jazyk místy používá zvláště – tyto pasáže by tedy neměly být nadměru přizpůsobeny normám cílového jazyka. Za expresivní lze též požadovat vůbec způsob vedení argumentace a samotný argument – obojí by ale mělo být alespoň podle Newmarka převedeno víceméně samovolně, protože ten doporučuje překládat po co nejmenších jednotkách překladu s tím, že ty větší se pak většinou<sup>25</sup> přeloží samy [5, s. 67]. Názoru, že je třeba překládat na co nejnižší možné úrovni, jsem se při překladu držel. Jednotku překladu tedy ve velké většině tvořila věta či dokonce její součásti (nikdy například nedošlo ke změně hranic vět a respektoval jsme i interpunkci v podobě středníků a dvojteček).

Při analýze jsem také identifikoval jisté pasáže, které nebyly podány zcela jasně a obratně. Otázkou je, zda tuto nejasnost a neobratnost zachovat. Newmark tvrdí, že ano [5, s. 47]. Osobně se domnívám, že by se v tomto případě nejednalo o šťastný přístup. Jak jsem uvedl níže, článek je v první řadě argument, a ty mají být pokud možno jasné a srozumitelné. Jelikož se jedná o expresivní text a je důležité, kdo a jak jej napsal, není vhodné v souladu s Newmarkem argument přizpůsobovat cílovému příjemci textu. Chceme-li ale zachovat funkci textu, je odstranění nejasností (pokud toho není docíleno příliš velkým zásahem do textu a nedojde k sémantickému ochuzení textu) žádoucí.<sup>26</sup> Navíc lze na druhou stranu text pojmout tak, že

<sup>25</sup>Ledaže ne, a to je pak nutné překládat větší jednotky; to je ale podle Newmarka výjimka, nikoliv pravidlo.

<sup>26</sup>Přijmeme-li předpoklad, že překladatel jako člověk neodvratně chybuje, lze o takovýchto úpravách přemýšlet jako o kompenzacích, jak o tom mluví Levý [3, s. 132]. To, že překlad některé části nevyhnutelně alespoň do jisté míry zatemní, lze kompenzovat

informuje o názorech svého autora, – a potom je ujasnění jeho smyslu naopak žádoucí. Hranice mezi tím, co je součástí expresivního stylu autora, a tím, co je záhodno pozměnit, je tenká a vždy je nutno se rozhodovat případ od případu. Jednotlivá rozhodnutí okomentuji níže v sekci o posunech překladu.

Důvodem pro relativně věrný překlad mohou být i očekávání čtenářů. Tradičně se ve filozofii klade velký důraz na přesné formulace, kdy se někdy ze zdánlivě nepatrných rozlišení v jazyce dovozují dalekosáhlé závěry. Při překladech se pak často věnuje značná pozornost tomu, aby tyto jemné rozdíly byly zachovány. To může vést ke zvýšeným požadavkům na to, aby překlady poměrně úzce kopírovaly originály. Poněkud potouchle lze říci i to, že vzhledem k tomu, že filozofické texty jsou z podstaty často značně neproniknutelné, jejich čtenáři jsou na neobratné, nepřirozené či podivné formulace zvyklí. To samozřejmě ale neznamená, že by překlad měl vědomě mířit k nesrozumitelnosti. Žádná studie, která by překladatelské normy pro tento typ textů zkoumala, však nebyla – pokud vím – vypracována. V soudobých překladech těchto textů z angličtiny se překladatelské poznámky vyskytují jen velmi zřídka, a tak by taková studie vyžadovala pracnou textovou analýzu. O tom, jaká očekávání filozofů přesně jsou, lze tedy pouze spekulovat.

Co se týká jednotlivých konkrétních zjištění při překladatelské analýze, snažil jsem se dodržet gramatickou osobu užitou v textu. Gender jsem nepovažoval za příznakový, a tak jsem rod neznámých osob překládal v souladu s českým územ. Velkou pozornost jsem se snažil věnovat slovní zásobě a zejména terminologii, aby byl překlad věrný a i konzistentní. Stylistické prvky, zejména ty, které přispívají k rétoričnosti textu, jsem se snažil zachovávat. Modalitu také, ale vzhledem k systémovým rozdílům mezi jazyky zde neodvratně došlo k jistým posunům. Dodržoval jsem formální úpravu a prvky koheze. K posunům došlo kvůli systémovým rozdílům mezi jazyky na syntaktické rovině, ale i zde jsem se snažil držet délku a strukturu vět a zachovávat jejich réma a téma.

---

projasněním jiných pasáží. Samozřejmě, takto proaktivní přístup nesmí překročit jistou mez, ale tato úvaha nabízí jiné ospravedlnění, proč lze v textu dělat podobné změny.

### 3.3 Překladatelské problémy

V této sekci pojednám o překladatelských řešeních, která nutně nemusela být obtížná, ale která si vyžadovala jistou rozvahu. Prvním problémem byl vůbec výběr zdrojového textu. Jak uvádí Toury, při překladatelské analýze může být jeho nalezení někdy značně problematické [12, s. 36-37], ale i při samotném překladu to nemusí být jednoznačná záležitost. Překlad byl prvotně pořízen podle textu, který je volně dostupný na adrese [http://organizations.utep.edu/Portals/1475/nagel\\_bat.pdf](http://organizations.utep.edu/Portals/1475/nagel_bat.pdf). V průběhu překladu jsem ale zjistil, že se v této verzi vyskytují různé chyby (není zřejmé, kde je v textu umístěna poslední poznámka pod čarou – v originále číslo 15 –, nebo na jednom místě čteme namísto *states* v kontextu zcela nelogické *stares*), a proto jsem skrze databázi JSTOR vyhledal text tak, jak byl původně otištěn v časopise *Philosophical Review* [1]. Ten zmíněné chyby neobsahuje a navíc obsahuje závěrečnou poznámku pod čarou, a tak jsem jej začal považovat za závazný originál a v případě rozdílů – kterých nebylo mnoho – mezi oběma texty jsem se ho držel.

U téměř každého textu je nutné nějak přeložit jeho titul. U tohoto textu se to ukázalo jako poměrně neproblematické, protože jeho název v sobě neukrývá žádné dvojsmysly ani nic nějak jinak obtížně přeložitelného. Navíc je výsledný překlad názvu „Jaké to je být netopýrem?“ již použit v české literatuře [8, s. 248] o daném tématu, a tak jsem toto řešení, které považuji za adekvátní a je již nějakým způsobem zaužívané, přejal.

Dalším problémem bylo, jak naložit s poznámkovým aparátem a zejména s odkazy k další literatuře. Poznámky tvoří nedílnou součást textu, a tudíž jsem je všechny přeložil. Odkazy na literaturu jsem ponechal v původní podobě a nepřizpůsoboval žádné české citační normě. K tomu mě vedlo jednak to, že tyto odkazy poskytují dostatek údajů pro dohledání odkazovaných textů a jednak to, že v případě publikace překladu by se s nimi naložilo v souladu se zvyklostmi nakladatele, které teď nemohu předjímat. Navíc se nepodařilo dohledat, že by některý z citovaných textů byl přeložen do češtiny (jeden – od Saula Kripkeho – byl přeložen do slovenštiny), a tak nebylo třeba řešit, jak do překladu začlenit bibliografické údaje překladů citovaných textů.

S poznámkami souvisí i to, že text má mimo jiné i metalingvistickou funkci, jak jsem již uvedl výše. Ta je závislá na jazyku textu, kterým je angličtina. Při překladu se vyskytla nutnost tuto skutečnost dvakrát okomentovat, protože v češtině se situace liší. Výsledkem jsou poznámky překladatele číslo 7 a 17. Tyto poznámky mimochodem jsou jedněmi z výrazných posunů překladu, neboť představují celé přidané věty. Ve filosofické literatuře jsou poznámky překladatele poměrně časté, neboť se filozofie často vyjadřuje o jazyku. Text již množství poznámek má, a tak jsem usoudil, že dvě navíc výrazně do jeho charakteru nezasáhnou. Nepřekládat pasáže, které se týkají jazyka, a tak se potřebě poznámek vyhnout, se mi nezdálo jako vhodné řešení, protože tyto poznámky text a to, co autor sděluje, nějakým způsobem obohacují a jejich nepřeložením by došlo k ochuzení textu. Vnitřní vysvětlivky mi nepřišly dostatečně transparentní vůči čtenáři zvláště v souladu s tím, že jsem překládal expresivní text – v takovém případě je vhodné odlišit, co jsou slova autora a co je k nim přidáno překladatelem.

Autor dále často užívá kurzívy pro zdůraznění určitých slov. V češtině lze díky volnějšimu slovosledu podobného efektu dosáhnout položením daných slov do rematické pozice na konec věty. Domnívám se ale, že takový postup zdůraznění oslabuje, a tak jsem kurzívu zachoval v souladu se zvolenou metodou překladu. Zvláště v odborných textech se navíc kurzíva tímto způsobem v češtině také používá.

Asi největším překladatelským problémem daného textu je lexikum, a to hned z několika důvodů. Jedním z nich je to, že může být obtížné odlišit, která slova jsou termíny, jež mají relativně přesně definovaný smysl a jež je třeba přeložit vždy stejně a pokud možno i v souladu s českým územ, a která slova takovým omezením netrpí. Obecně jsem se snažil stejná slova překládat vždy stejným slovem v češtině a nadřazoval jsem tak přesnost lepšímu stylu pramenícímu z větší lexikální rozmanitosti, ale kvůli rozdílům mezi jazyky to nebylo vždy možné. Možné to bylo u dvojic *mental* – duševní, *phenomenon* – jev, *phenomenological* – fenomenologický, *phenomenal* – jevový, *physicalism* – fyzikalismus, *reduction* – redukce a dalších.

Naproti tomu některá slova takový přístup neumožovala a vyžadovala si různé překlady v závislosti na kontextu: například *concept* obvykle překlá-

dám jako „pojem“, ale v prvním odstavci na straně 436 toto slovo překládám jako „pojetí“. Anglické slovo má totiž širší význam; může znamenat stejně dobře pojem (který se zdá být do jisté míry obecný a intersubjektivní) jako představu či pojetí (které je mnohem spojenější s tím, kdo představu nebo pojetí má). V dané pasáži z kontextu vyplývá možnost existence více *concepts*, což jde proti překladu pojem, který je pro danou věc jenom jeden – proto tedy překládám jako pojetí. Další dvojicí, kterou překládám různě a kterou komentuji v poznámce překladatele číslo 17, je *physical*, které může být buď „tělesný“ nebo „fyzikální.“ *Terms* jsou buď „výrazy“ nebo součást neterminologického spojení *in terms of*, tedy „prostřednictvím“ nebo „pomocí“. *Conception* je pak zpravidla „představa“, ale na konci prvního odstavce na straně 438 je „chápáním“. „Představa“ je ale často i *idea* a tím se dostáváme k dalšímu problému, totiž tomu, že naopak často jedno anglické slova překládám dvěma různými českými.

Mimo již zmíněnou *idea* a *conception* se jedná například o *apprehend*, které někdy překládám jako „rozumět“ a někdy jako „pojímát“. *Conceive* pak může být „představit“ i „pojmovat“ a *understand* „rozumět“ a „chápat“. Zdá se, že autor tato slova používá víceméně jako synonyma (smysl, který je těmto slovům společný, je pro daný text dosti zásadní) za účelem lepšího stylu, a tak k nim přistupuji i já – překládám je obdobnou skupinou českých synonym, která užívám v závislosti na kontextu.

Další obtíž spojenou s lexikem je nutnost zvolit, zda užívat slova spíše latinského nebo naopak domácího původu u dvojic, které takovou volbu umožňují (a vyžadují), jako jsou třeba mentální – duševní, fyzický – tělesný, idea – pojem, fenomén – jev atp. V takovýchto případech (minimálně ve všech nyní zmíněných) jsem se obecně přikláněl k domácím variantám. Domnívám se, že tyto varianty jsou pro čtenáře srozumitelnější, protože jsou pro ně méně abstraktní, a tak celkově text méně zatěžují – tato preference ale spadá především do sféry vkusu (v rámci Newmarkova rozlišení na vědu, dovednost, umění a vkus [5, s. 6]). Na druhou stranu lze u čtenářů očekávat vysoké jazykové schopnosti a tedy i to, že s cizími slovy nebudou mít problém. Proto jsem někdy překládal anglická slova, která spadají do středu slovní zásoby, českými slovy cizího původu v případech, kdy mi taková slova

připadala přesnější a přiléhavější. Cizí slova totiž lze v akademickém českém textu běžně očekávat, a tak se svým způsobem jedná o kompenzaci. Příklady jsou překlad *place* [1, s. 443] jako „pozice“ nebo *particular* jako „specificky“.

Také se ukázalo, že autor někdy používá synonyma pro věci, které v češtině tolika synonymy označit nelze. Mimo již zmíněná *understand*, *apprehend* atp. se jedná zejména o spojení *make the point* a slova *assert*, *proposition*, *claim* a *argue*, která překládám s jednou výjimkou jako „tvrdit“ nebo „tvrzení“. Jako varianta se nabízí zejména „prohlašovat“, kterému jsem se až na zmíněnou výjimku (překlad *claim* na straně 447) kvůli jeho konotacím (prohlášení oproti tvrzení implikuje, že svoji pravdivost zakládá na autoritě toho, kdo něco prohlašuje více, než na něčem na něm nezávislém) snažil vyhnout. Tato jednotlivá slova jsou od sebe v textu značně vzdálená (obvykle se nenachází na stejné straně), a tak překlad není nijak výrazně repetitivní. K jistému stylistickému ochuzení ale dochází a zároveň se zde do jisté míry jedná o zlogičťování, jak o něm mluví Levý [3, s. 138-139, 145]. Domnívám se, že je to ale odůvodněné, protože rozmanité řešení by v tomto případě představovalo ještě větší posun. Jasná logická struktura je navíc jednou z charakteristických vlastností tohoto textu, a tak tento posun nelze vnímat jako něco, co by s textem bylo v příkrém rozporu.

### 3.4 Posuny překladu

Jak jsem již uvedl v předchozím oddíle, výrazným posunem v překladu jsou dvě poznámky překladatele. Jistý posun také představuje mírné zlogičťení a menší lexikální pestrost, jak se o tom zmiňuji výše. V souladu se zvolenou překladatelskou metodou jsem se snažil o minimalizaci posunů, z nichž se většina odehrává na syntaktické rovině a plyne ze systémových rozdílů mezi oběma jazyky nebo ze stylistických hledisek v případech, kdy by těsnější překlad představoval příliš velký zásah do stylu.

Poměrně často tak dochází k dekondukcii, kdy anglické polovětné vazby překládám českými vedlejšími větami. Například [...] *anything complex enough to behave like a person* [...] [1, s. 436] tak je „cokoliv dostatečně složitého na to, aby se to chovalo jako osoba“ a [...] *animals lacking language*

*and thought* [...] [1, s. 437] je přeloženo jako „zvířata, která nemají jazyk ani myšlení“.

Často také verbalizuji nominální formulace, a tak překládám *Every reductionist has his favorite analogy* [...] [1, s. 435] jako „Každý redukcionista si oblíbil nějakou analogii“ a *There may be further implications* [...] [1, s. 436] jako „Možná to implikuje“. Na druhou stranu někdy – byť mnohem méně často – postupuji obráceně, a například [...] *this kind of thing exhausts their analysis* [1, s. 437] překládám jako „něco takového je jejich vyčerpávající analýzou“.

Někdy měním polaritu vyjádření, kdy namísto pozitivní věty s negativním komparativem volím negativní konstrukci: [...] *much less interesting* [1, s. 436] je tak „nebyl tak zajímavý“. Dochází také na změnu pasivních vyjádření na aktivní, jako třeba [...] *feature of conscious mental phenomena is very poorly understood* [1, s. 436] přeložené jako „vlastnosti vědomých duševních jevů rozumíme jen velmi špatně.“

Čeština na rozdíl od angličtiny nemusí vždy vyjadřovat podmět, a tak dochází ke ztrátě anaforického *it* na straně 436, které rozebírám v překladačské analýze. Pokusil jsem se je nahradit tak, že veškeré věty začínám záporným slovesem, ale to nedosahuje tak velkého rétorického účinku. Výjimečně pak dochází ke změně celé struktury věty a její funkce, kdy je například podmínková věta *If physicalism is to be defended, the phenomenological features must* [...], [1, s. 437] přeložena jednoduchou větou „Jakákoliv obrana fyzikalizmu tak musí“. V tomto případě je motivace stylistická: těsný překlad „Pokud by měl fyzikalizmus být bráněn“ je příliš krkolomný, překlad „Pokud bychom fyzikalizmus chtěli bránit“ sice působí přirozeně, ale první osoba jednotného čísla jde proti tomu, že autor fyzikalizmus bránit nechce.

## 4 Závěr

V této práci jsem přeložil článek Thomas Nagela *What Is It Like to Be a Bat?* a překlad jsem dále okomentoval. V překladatelské analýze jsem došel k závěru, že tento filosofický text je jednak expresivní, jednak je jen velmi málo zakotven v kontextu, který je vymezený jazykově anebo kulturně, a daleko spíše je zakotven v kontextu daném mezinárodním akademickým prostředím, ve kterém vznikl. Z toho jsem vyvodil závěr, že v souladu s Newmarkem je třeba text přeložit sémanticky a že se jedná o – alespoň podle Nord – vzácný případ, kdy zadání překladu je zachovat funkci zdrojového textu. V komentáři jsem dále uvedl překladatelské problémy, které text představoval, a posuny, které si překlad vyžádal.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura

- [1] NAGEL, Thomas. What Is It Like to Be a Bat? [online]. In *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974) [citováno 14. 6. 2012]. s. 435-450. <<http://www.jstor.org/stable/2183914>>. ISSN: 1558-1470.

### Sekundární literatura

- [2] DUŠKOVÁ, Libuše. *Mluvnice současné angličtiny na pozadí češtiny*. 1. vyd. Praha: Academia, 1988. 673 s.
- [3] LEVÝ, Jiří. *Umění překladau*. Vyd. 3., upr. a rozš. verze 2. Praha: Ivo Železný, 1998. 386 s. ISBN: 80-237-3539-X.
- [4] LEVÝ, Jiří. *Bude literární věda exaktní vědou? Výbor studií*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1971. 459 s.
- [5] NEWMARK Peter. *A Textbook of Translation*. 1st Publ. New York: Prentice Hall, 1988. 304 s. ISBN: 0-13-912593-0.
- [6] NORD, Christiane. *Text analysis in translation: theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. Amsterdam: Rodopi, 1991. 253 s. ISBN: 90-5183-311-3.
- [7] PEREGRIN, Jaroslav. *Filozofie pro normální lidi*. Praha: Dokořán, 2008. 142 s. ISBN 978-80-7363-192-5.
- [8] PEREGRIN, Jaroslav. *Kapitoly z analytické filosofie*. Vyd 1. Praha: Filosofia, 2005. 319 s. ISBN: 80-7007-207-5.
- [9] KIM, Jaegwon. *Philosophy of mind* [online]. 3rd ed. Boulder, CO: Westview Press, 2011 [citováno 14. 6. 2012]. 338 s. <<http://site.ebrary.com/lib/natl/Doc?id=10449843>>. ISBN: 978-0-8133-4458-4.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

---

- [10] QUIRK, Randolph. *A grammar of contemporary English*. 1. Publ. London: Longman Group, 1972. 1132 s. ISBN 0-582-52444-X.
- [11] *Thomas Nagel* [online]. 7. 3. 2002. Poslední změna 6. 5. 2012 [citováno 16. 5. 2012]. <[http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Nagel](http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Nagel)>.
- [12] TOURY, Gideon. *Descriptive translation studies and beyond*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995. 319 s. ISBN 15-561-9687-3.
- [13] UBANOVÁ, Ludmila – OAKLAND, Andrew. *Úvod do anglické stylistiky*. 1. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2002. 145 s. ISBN: 80-86598-33-0.

## WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?

CONSCIOUSNESS is what makes the mind-body problem really intractable. Perhaps that is why current discussions of the problem give it little attention or get it obviously wrong. The recent wave of reductionist euphoria has produced several analyses of mental phenomena and mental concepts designed to explain the possibility of some variety of materialism, psychophysical identification, or reduction.<sup>1</sup> But the problems dealt with are those common to this type of reduction and other types, and what makes the mind-body problem unique, and unlike the water-H<sub>2</sub>O problem or the Turing machine-IBM machine problem or the lightning-electrical discharge problem or the gene-DNA problem or the oak tree-hydrocarbon problem, is ignored.

Every reductionist has his favorite analogy from modern science. It is most unlikely that any of these unrelated examples of successful reduction will shed light on the relation of mind to brain. But philosophers share the general human weakness for explanations of what is incomprehensible in terms suited for what is familiar and well understood, though entirely different. This has led to the acceptance of implausible accounts of the mental largely because they would permit familiar kinds of reduction. I shall try to explain why the usual examples do not

<sup>1</sup> Examples are J. J. C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963); David K. Lewis, "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy*, LXIII (1966), reprinted with addenda in David M. Rosenthal, *Materialism & the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, N. J., 1971); Hilary Putnam, "Psychological Predicates" in Capitan and Merrill, *Art, Mind, & Religion* (Pittsburgh, 1967), reprinted in Rosenthal, *op. cit.*, as "The Nature of Mental States"; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London, 1968); D. C. Dennett, *Content and Consciousness* (London, 1969). I have expressed earlier doubts in "Armstrong on the Mind," *Philosophical Review*, LXXIX (1970), 394-403; "Brain Bisection and the Unity of Consciousness," *Synthèse*, 22 (1971); and a review of Dennett, *Journal of Philosophy*, LXIX (1972). See also Saul Kripke, "Naming and Necessity" in Davidson and Harman, *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972), esp. pp. 334-342; and M. T. Thornton, "Ostensive Terms and Materialism," *The Monist*, 56 (1972).

THOMAS NAGEL

help us to understand the relation between mind and body—why, indeed, we have at present no conception of what an explanation of the physical nature of a mental phenomenon would be. Without consciousness the mind-body problem would be much less interesting. With consciousness it seems hopeless. The most important and characteristic feature of conscious mental phenomena is very poorly understood. Most reductionist theories do not even try to explain it. And careful examination will show that no currently available concept of reduction is applicable to it. Perhaps a new theoretical form can be devised for the purpose, but such a solution, if it exists, lies in the distant intellectual future.

Conscious experience is a widespread phenomenon. It occurs at many levels of animal life, though we cannot be sure of its presence in the simpler organisms, and it is very difficult to say in general what provides evidence of it. (Some extremists have been prepared to deny it even of mammals other than man.) No doubt it occurs in countless forms totally unimaginable to us, on other planets in other solar systems throughout the universe. But no matter how the form may vary, the fact that an organism has conscious experience *at all* means, basically, that there is something it is like to *be* that organism. There may be further implications about the form of the experience; there may even (though I doubt it) be implications about the behavior of the organism. But fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to *be* that organism—something it is like *for* the organism.

We may call this the subjective character of experience. It is not captured by any of the familiar, recently devised reductive analyses of the mental, for all of them are logically compatible with its absence. It is not analyzable in terms of any explanatory system of functional states, or intentional states, since these could be ascribed to robots or automata that behaved like people though they experienced nothing.<sup>2</sup> It is not analyzable in terms of the causal role of experiences in relation to typical human behavior—

---

<sup>2</sup> Perhaps there could not actually be such robots. Perhaps anything complex enough to behave like a person would have experiences. But that, if true, is a fact which cannot be discovered merely by analyzing the concept of experience.

*WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?*

for similar reasons.<sup>3</sup> I do not deny that conscious mental states and events cause behavior, nor that they may be given functional characterizations. I deny only that this kind of thing exhausts their analysis. Any reductionist program has to be based on an analysis of what is to be reduced. If the analysis leaves something out, the problem will be falsely posed. It is useless to base the defense of materialism on any analysis of mental phenomena that fails to deal explicitly with their subjective character. For there is no reason to suppose that a reduction which seems plausible when no attempt is made to account for consciousness can be extended to include consciousness. Without some idea, therefore, of what the subjective character of experience is, we cannot know what is required of a physicalist theory.

While an account of the physical basis of mind must explain many things, this appears to be the most difficult. It is impossible to exclude the phenomenological features of experience from a reduction in the same way that one excludes the phenomenal features of an ordinary substance from a physical or chemical reduction of it—namely, by explaining them as effects on the minds of human observers.<sup>4</sup> If physicalism is to be defended, the phenomenological features must themselves be given a physical account. But when we examine their subjective character it seems that such a result is impossible. The reason is that every subjective phenomenon is essentially connected with a single point of view, and it seems inevitable that an objective, physical theory will abandon that point of view.

Let me first try to state the issue somewhat more fully than by referring to the relation between the subjective and the objective, or between the *pour-soi* and the *en-soi*. This is far from easy. Facts about what it is like to be an *X* are very peculiar, so peculiar that some may be inclined to doubt their reality, or the significance of claims about them. To illustrate the connection between

---

<sup>3</sup> It is not equivalent to that about which we are incorrigible, both because we are not incorrigible about experience and because experience is present in animals lacking language and thought, who have no beliefs at all about their experiences.

<sup>4</sup> Cf. Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories," *The Review of Metaphysics*, XIX (1965), esp. 37-38.

THOMAS NAGEL

subjectivity and a point of view, and to make evident the importance of subjective features, it will help to explore the matter in relation to an example that brings out clearly the divergence between the two types of conception, subjective and objective.

I assume we all believe that bats have experience. After all, they are mammals, and there is no more doubt that they have experience than that mice or pigeons or whales have experience. I have chosen bats instead of wasps or flounders because if one travels too far down the phylogenetic tree, people gradually shed their faith that there is experience there at all. Bats, although more closely related to us than those other species, nevertheless present a range of activity and a sensory apparatus so different from ours that the problem I want to pose is exceptionally vivid (though it certainly could be raised with other species). Even without the benefit of philosophical reflection, anyone who has spent some time in an enclosed space with an excited bat knows what it is to encounter a fundamentally *alien* form of life.

I have said that the essence of the belief that bats have experience is that there is something that it is like to be a bat. Now we know that most bats (the microchiroptera, to be precise) perceive the external world primarily by sonar, or echolocation, detecting the reflections, from objects within range, of their own rapid, subtly modulated, high-frequency shrieks. Their brains are designed to correlate the outgoing impulses with the subsequent echoes, and the information thus acquired enables bats to make precise discriminations of distance, size, shape, motion, and texture comparable to those we make by vision. But bat sonar, though clearly a form of perception, is not similar in its operation to any sense that we possess, and there is no reason to suppose that it is subjectively like anything we can experience or imagine. This appears to create difficulties for the notion of what it is like to be a bat. We must consider whether any method will permit us to extrapolate to the inner life of the bat from our own case,<sup>5</sup> and if not, what alternative methods there may be for understanding the notion.

---

<sup>5</sup> By "our own case" I do not mean just "my own case," but rather the mentalistic ideas that we apply unproblematically to ourselves and other human beings.

Our own experience provides the basic material for our imagination, whose range is therefore limited. It will not help to try to imagine that one has webbing on one's arms, which enables one to fly around at dusk and dawn catching insects in one's mouth; that one has very poor vision, and perceives the surrounding world by a system of reflected high-frequency sound signals; and that one spends the day hanging upside down by one's feet in an attic. In so far as I can imagine this (which is not very far), it tells me only what it would be like for *me* to behave as a bat behaves. But that is not the question. I want to know what it is like for a *bat* to be a bat. Yet if I try to imagine this, I am restricted to the resources of my own mind, and those resources are inadequate to the task. I cannot perform it either by imagining additions to my present experience, or by imagining segments gradually subtracted from it, or by imagining some combination of additions, subtractions, and modifications.

To the extent that I could look and behave like a wasp or a bat without changing my fundamental structure, my experiences would not be anything like the experiences of those animals. On the other hand, it is doubtful that any meaning can be attached to the supposition that I should possess the internal neurophysiological constitution of a bat. Even if I could by gradual degrees be transformed into a bat, nothing in my present constitution enables me to imagine what the experiences of such a future stage of myself thus metamorphosed would be like. The best evidence would come from the experiences of bats, if we only knew what they were like.

So if extrapolation from our own case is involved in the idea of what it is like to be a bat, the extrapolation must be incomplete. We cannot form more than a schematic conception of what it *is* like. For example, we may ascribe general *types* of experience on the basis of the animal's structure and behavior. Thus we describe bat sonar as a form of three-dimensional forward perception; we believe that bats feel some versions of pain, fear, hunger, and lust, and that they have other, more familiar types of perception besides sonar. But we believe that these experiences also have in each case a specific subjective character, which it is beyond our ability to conceive. And if there is conscious life else-

THOMAS NAGEL

where in the universe, it is likely that some of it will not be describable even in the most general experiential terms available to us.<sup>6</sup> (The problem is not confined to exotic cases, however, for it exists between one person and another. The subjective character of the experience of a person deaf and blind from birth is not accessible to me, for example, nor presumably is mine to him. This does not prevent us each from believing that the other's experience has such a subjective character.)

If anyone is inclined to deny that we can believe in the existence of facts like this whose exact nature we cannot possibly conceive, he should reflect that in contemplating the bats we are in much the same position that intelligent bats or Martians<sup>7</sup> would occupy if they tried to form a conception of what it was like to be us. The structure of their own minds might make it impossible for them to succeed, but we know they would be wrong to conclude that there is not anything precise that it is like to be us: that only certain general types of mental state could be ascribed to us (perhaps perception and appetite would be concepts common to us both; perhaps not). We know they would be wrong to draw such a skeptical conclusion because we know what it is like to be us. And we know that while it includes an enormous amount of variation and complexity, and while we do not possess the vocabulary to describe it adequately, its subjective character is highly specific, and in some respects describable in terms that can be understood only by creatures like us. The fact that we cannot expect ever to accommodate in our language a detailed description of Martian or bat phenomenology should not lead us to dismiss as meaningless the claim that bats and Martians have experiences fully comparable in richness of detail to our own. It would be fine if someone were to develop concepts and a theory that enabled us to think about those things; but such an understanding may be permanently denied to us by the limits of our nature. And to deny the reality or logical significance of what

<sup>6</sup> Therefore the analogical form of the English expression "what it is *like*" is misleading. It does not mean "what (in our experience) it *resembles*," but rather "how it is for the subject himself."

<sup>7</sup> Any intelligent extraterrestrial beings totally different from us.

*WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?*

we can never describe or understand is the crudest form of cognitive dissonance.

This brings us to the edge of a topic that requires much more discussion than I can give it here: namely, the relation between facts on the one hand and conceptual schemes or systems of representation on the other. My realism about the subjective domain in all its forms implies a belief in the existence of facts beyond the reach of human concepts. Certainly it is possible for a human being to believe that there are facts which humans never *will* possess the requisite concepts to represent or comprehend. Indeed, it would be foolish to doubt this, given the finiteness of humanity's expectations. After all, there would have been transfinite numbers even if everyone had been wiped out by the Black Death before Cantor discovered them. But one might also believe that there are facts which *could* not ever be represented or comprehended by human beings, even if the species lasted forever—simply because our structure does not permit us to operate with concepts of the requisite type. This impossibility might even be observed by other beings, but it is not clear that the existence of such beings, or the possibility of their existence, is a precondition of the significance of the hypothesis that there are humanly inaccessible facts. (After all, the nature of beings with access to humanly inaccessible facts is presumably itself a humanly inaccessible fact.) Reflection on what it is like to be a bat seems to lead us, therefore, to the conclusion that there are facts that do not consist in the truth of propositions expressible in a human language. We can be compelled to recognize the existence of such facts without being able to state or comprehend them.

I shall not pursue this subject, however. Its bearing on the topic before us (namely, the mind-body problem) is that it enables us to make a general observation about the subjective character of experience. Whatever may be the status of facts about what it is like to be a human being, or a bat, or a Martian, these appear to be facts that embody a particular point of view.

I am not adverting here to the alleged privacy of experience to its possessor. The point of view in question is not one accessible only to a single individual. Rather it is a *type*. It is often possible to take up a point of view other than one's own, so the

THOMAS NAGEL

comprehension of such facts is not limited to one's own case. There is a sense in which phenomenological facts are perfectly objective: one person can know or say of another what the quality of the other's experience is. They are subjective, however, in the sense that even this objective ascription of experience is possible only for someone sufficiently similar to the object of ascription to be able to adopt his point of view—to understand the ascription in the first person as well as in the third, so to speak. The more different from oneself the other experiencer is, the less success one can expect with this enterprise. In our own case we occupy the relevant point of view, but we will have as much difficulty understanding our own experience properly if we approach it from another point of view as we would if we tried to understand the experience of another species without taking up *its* point of view.<sup>8</sup>

This bears directly on the mind-body problem. For if the facts of experience—facts about what it is like *for* the experiencing organism—are accessible only from one point of view, then it is a mystery how the true character of experiences could be revealed in the physical operation of that organism. The latter is a domain of objective facts *par excellence*—the kind that can be observed and understood from many points of view and by individuals with differing perceptual systems. There are no comparable imaginative obstacles to the acquisition of knowledge about bat neurophysiology by human scientists, and intelligent bats or Martians might learn more about the human brain than we ever will.

<sup>8</sup> It may be easier than I suppose to transcend inter-species barriers with the aid of the imagination. For example, blind people are able to detect objects near them by a form of sonar, using vocal clicks or taps of a cane. Perhaps if one knew what that was like, one could by extension imagine roughly what it was like to possess the much more refined sonar of a bat. The distance between oneself and other persons and other species can fall anywhere on a continuum. Even for other persons the understanding of what it is like to be them is only partial, and when one moves to species very different from oneself, a lesser degree of partial understanding may still be available. The imagination is remarkably flexible. My point, however, is not that we cannot *know* what it is like to be a bat. I am not raising that epistemological problem. My point is rather that even to form a *conception* of what it is like to be a bat (and a fortiori to know what it is like to be a bat) one must take up the bat's point of view. If one can take it up roughly, or partially, then one's conception will also be rough or partial. Or so it seems in our present state of understanding.

*WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?*

This is not by itself an argument against reduction. A Martian scientist with no understanding of visual perception could understand the rainbow, or lightning, or clouds as physical phenomena, though he would never be able to understand the human concepts of rainbow, lightning, or cloud, or the place these things occupy in our phenomenal world. The objective nature of the things picked out by these concepts could be apprehended by him because, although the concepts themselves are connected with a particular point of view and a particular visual phenomenology, the things apprehended from that point of view are not: they are observable from the point of view but external to it; hence they can be comprehended from other points of view also, either by the same organisms or by others. Lightning has an objective character that is not exhausted by its visual appearance, and this can be investigated by a Martian without vision. To be precise, it has a *more* objective character than is revealed in its visual appearance. In speaking of the move from subjective to objective characterization, I wish to remain noncommittal about the existence of an end point, the completely objective intrinsic nature of the thing, which one might or might not be able to reach. It may be more accurate to think of objectivity as a direction in which the understanding can travel. And in understanding a phenomenon like lightning, it is legitimate to go as far away as one can from a strictly human viewpoint.<sup>9</sup>

In the case of experience, on the other hand, the connection with a particular point of view seems much closer. It is difficult to understand what could be meant by the *objective* character of an experience, apart from the particular point of view from which its subject apprehends it. After all, what would be left of what it was like to be a bat if one removed the viewpoint of the bat? But if experience does not have, in addition to its subjective character, an objective nature that can be apprehended from

---

<sup>9</sup> The problem I am going to raise can therefore be posed even if the distinction between more subjective and more objective descriptions or viewpoints can itself be made only within a larger human point of view. I do not accept this kind of conceptual relativism, but it need not be refuted to make the point that psychophysical reduction cannot be accommodated by the subjective-to-objective model familiar from other cases.

THOMAS NAGEL

many different points of view, then how can it be supposed that a Martian investigating my brain might be observing physical processes which were my mental processes (as he might observe physical processes which were bolts of lightning), only from a different point of view? How, for that matter, could a human physiologist observe them from another point of view?<sup>10</sup>

We appear to be faced with a general difficulty about psychophysical reduction. In other areas the process of reduction is a move in the direction of greater objectivity, toward a more accurate view of the real nature of things. This is accomplished by reducing our dependence on individual or species-specific points of view toward the object of investigation. We describe it not in terms of the impressions it makes on our senses, but in terms of its more general effects and of properties detectable by means other than the human senses. The less it depends on a specifically human viewpoint, the more objective is our description. It is possible to follow this path because although the concepts and ideas we employ in thinking about the external world are initially applied from a point of view that involves our perceptual apparatus, they are used by us to refer to things beyond themselves—toward which we *have* the phenomenal point of view. Therefore we can abandon it in favor of another, and still be thinking about the same things.

Experience itself, however, does not seem to fit the pattern. The idea of moving from appearance to reality seems to make no sense here. What is the analogue in this case to pursuing a more objective understanding of the same phenomena by abandoning the initial subjective viewpoint toward them in favor of another that is more objective but concerns the same thing? Certainly it *appears* unlikely that we will get closer to the real nature of human experience by leaving behind the particularity of our human point of view and striving for a description in terms accessible to beings that could not imagine what it was like to be us. If the subjective character of experience is fully comprehensible only from one

---

<sup>10</sup> The problem is not just that when I look at the “Mona Lisa,” my visual experience has a certain quality, no trace of which is to be found by someone looking into my brain. For even if he did observe there a tiny image of the “Mona Lisa,” he would have no reason to identify it with the experience.

*WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?*

point of view, then any shift to greater objectivity—that is, less attachment to a specific viewpoint—does not take us nearer to the real nature of the phenomenon: it takes us farther away from it.

In a sense, the seeds of this objection to the reducibility of experience are already detectable in successful cases of reduction; for in discovering sound to be, in reality, a wave phenomenon in air or other media, we leave behind one viewpoint to take up another, and the auditory, human or animal viewpoint that we leave behind remains unreduced. Members of radically different species may both understand the same physical events in objective terms, and this does not require that they understand the phenomenal forms in which those events appear to the senses of members of the other species. Thus it is a condition of their referring to a common reality that their more particular viewpoints are not part of the common reality that they both apprehend. The reduction can succeed only if the species-specific viewpoint is omitted from what is to be reduced.

But while we are right to leave this point of view aside in seeking a fuller understanding of the external world, we cannot ignore it permanently, since it is the essence of the internal world, and not merely a point of view on it. Most of the neobehaviorism of recent philosophical psychology results from the effort to substitute an objective concept of mind for the real thing, in order to have nothing left over which cannot be reduced. If we acknowledge that a physical theory of mind must account for the subjective character of experience, we must admit that no presently available conception gives us a clue how this could be done. The problem is unique. If mental processes are indeed physical processes, then there is something it is like, intrinsically,<sup>11</sup> to

---

<sup>11</sup> The relation would therefore not be a contingent one, like that of a cause and its distinct effect. It would be necessarily true that a certain physical state felt a certain way. Saul Kripke (*op. cit.*) argues that causal behaviorist and related analyses of the mental fail because they construe, e.g., “pain” as a merely contingent name of pains. The subjective character of an experience (“its immediate phenomenological quality” Kripke calls it [p. 340]) is the essential property left out by such analyses, and the one in virtue of which it is, necessarily, the experience it is. My view is closely related to his. Like Kripke, I find the hypothesis that a certain brain state should *necessarily* have

THOMAS NAGEL

undergo certain physical processes. What it is for such a thing to be the case remains a mystery.

What moral should be drawn from these reflections, and what should be done next? It would be a mistake to conclude that physicalism must be false. Nothing is proved by the inadequacy of physicalist hypotheses that assume a faulty objective analysis of mind. It would be truer to say that physicalism is a position we cannot understand because we do not at present have any conception of how it might be true. Perhaps it will be thought unreasonable to require such a conception as a condition of understanding. After all, it might be said, the meaning of physicalism is clear enough: mental states are states of the body; mental events are physical events. We do not know *which* physical states and events they are, but that should not prevent us from

---

a certain subjective character incomprehensible without further explanation. No such explanation emerges from theories which view the mind-brain relation as contingent, but perhaps there are other alternatives, not yet discovered.

A theory that explained how the mind-brain relation was necessary would still leave us with Kripke's problem of explaining why it nevertheless appears contingent. That difficulty seems to me surmountable, in the following way. We may imagine something by representing it to ourselves either perceptually, sympathetically, or symbolically. I shall not try to say how symbolic imagination works, but part of what happens in the other two cases is this. To imagine something perceptually, we put ourselves in a conscious state resembling the state we would be in if we perceived it. To imagine something sympathetically, we put ourselves in a conscious state resembling the thing itself. (This method can be used only to imagine mental events and states—our own or another's.) When we try to imagine a mental state occurring without its associated brain state, we first sympathetically imagine the occurrence of the mental state: that is, we put ourselves into a state that resembles it mentally. At the same time, we attempt to perceptually imagine the non-occurrence of the associated physical state, by putting ourselves into another state unconnected with the first: one resembling that which we would be in if we perceived the non-occurrence of the physical state. Where the imagination of physical features is perceptual and the imagination of mental features is sympathetic, it appears to us that we can imagine any experience occurring without its associated brain state, and vice versa. The relation between them will appear contingent even if it is necessary, because of the independence of the disparate types of imagination.

(Solipsism, incidentally, results if one misinterprets sympathetic imagination as if it worked like perceptual imagination: it then seems impossible to imagine any experience that is not one's own.)

understanding the hypothesis. What could be clearer than the words “is” and “are”?

But I believe it is precisely this apparent clarity of the word “is” that is deceptive. Usually, when we are told that  $X$  is  $Y$  we know *how* it is supposed to be true, but that depends on a conceptual or theoretical background and is not conveyed by the “is” alone. We know how both “ $X$ ” and “ $Y$ ” refer, and the kinds of things to which they refer, and we have a rough idea how the two referential paths might converge on a single thing, be it an object, a person, a process, an event, or whatever. But when the two terms of the identification are very disparate it may not be so clear how it could be true. We may not have even a rough idea of how the two referential paths could converge, or what kind of things they might converge on, and a theoretical framework may have to be supplied to enable us to understand this. Without the framework, an air of mysticism surrounds the identification.

This explains the magical flavor of popular presentations of fundamental scientific discoveries, given out as propositions to which one must subscribe without really understanding them. For example, people are now told at an early age that all matter is really energy. But despite the fact that they know what “is” means, most of them never form a conception of what makes this claim true, because they lack the theoretical background.

At the present time the status of physicalism is similar to that which the hypothesis that matter is energy would have had if uttered by a pre-Socratic philosopher. We do not have the beginnings of a conception of how it might be true. In order to understand the hypothesis that a mental event is a physical event, we require more than an understanding of the word “is.” The idea of how a mental and a physical term might refer to the same thing is lacking, and the usual analogies with theoretical identification in other fields fail to supply it. They fail because if we construe the reference of mental terms to physical events on the usual model, we either get a reappearance of separate subjective events as the effects through which mental reference to physical events is secured, or else we get a false account of how mental terms refer (for example, a causal behaviorist one).

Strangely enough, we may have evidence for the truth of some-

THOMAS NAGEL

thing we cannot really understand. Suppose a caterpillar is locked in a sterile safe by someone unfamiliar with insect metamorphosis, and weeks later the safe is reopened, revealing a butterfly. If the person knows that the safe has been shut the whole time, he has reason to believe that the butterfly is or was once the caterpillar, without having any idea in what sense this might be so. (One possibility is that the caterpillar contained a tiny winged parasite that devoured it and grew into the butterfly.)

It is conceivable that we are in such a position with regard to physicalism. Donald Davidson has argued that if mental events have physical causes and effects, they must have physical descriptions. He holds that we have reason to believe this even though we do not—and in fact *could* not—have a general psychophysical theory.<sup>12</sup> His argument applies to intentional mental events, but I think we also have some reason to believe that sensations are physical processes, without being in a position to understand how. Davidson's position is that certain physical events have irreducibly mental properties, and perhaps some view describable in this way is correct. But nothing of which we can now form a conception corresponds to it; nor have we any idea what a theory would be like that enabled us to conceive of it.<sup>13</sup>

Very little work has been done on the basic question (from which mention of the brain can be entirely omitted) whether any sense can be made of experiences' having an objective character at all. Does it make sense, in other words, to ask what my experiences are *really* like, as opposed to how they appear to me? We cannot genuinely understand the hypothesis that their nature is captured in a physical description unless we understand the more fundamental idea that they *have* an objective nature (or that objective processes can have a subjective nature).<sup>14</sup>

<sup>12</sup> See "Mental Events" in Foster and Swanson, *Experience and Theory* (Amherst, 1970); though I don't understand the argument against psychophysical laws.

<sup>13</sup> Similar remarks apply to my paper "Physicalism," *Philosophical Review* LXXIV (1965), 339-356, reprinted with postscript in John O'Connor, *Modern Materialism* (New York, 1969).

<sup>14</sup> This question also lies at the heart of the problem of other minds, whose close connection with the mind-body problem is often overlooked. If one understood how subjective experience could have an objective nature, one would understand the existence of subjects other than oneself.

*WHAT IS IT LIKE TO BE A BAT?*

I should like to close with a speculative proposal. It may be possible to approach the gap between subjective and objective from another direction. Setting aside temporarily the relation between the mind and the brain, we can pursue a more objective understanding of the mental in its own right. At present we are completely unequipped to think about the subjective character of experience without relying on the imagination—without taking up the point of view of the experiential subject. This should be regarded as a challenge to form new concepts and devise a new method—an objective phenomenology not dependent on empathy or the imagination. Though presumably it would not capture everything, its goal would be to describe, at least in part, the subjective character of experiences in a form comprehensible to beings incapable of having those experiences.

We would have to develop such a phenomenology to describe the sonar experiences of bats; but it would also be possible to begin with humans. One might try, for example, to develop concepts that could be used to explain to a person blind from birth what it was like to see. One would reach a blank wall eventually, but it should be possible to devise a method of expressing in objective terms much more than we can at present, and with much greater precision. The loose intermodal analogies—for example, “Red is like the sound of a trumpet”—which crop up in discussions of this subject are of little use. That should be clear to anyone who has both heard a trumpet and seen red. But structural features of perception might be more accessible to objective description, even though something would be left out. And concepts alternative to those we learn in the first person may enable us to arrive at a kind of understanding even of our own experience which is denied us by the very ease of description and lack of distance that subjective concepts afford.

Apart from its own interest, a phenomenology that is in this sense objective may permit questions about the physical<sup>15</sup> basis

---

<sup>15</sup> I have not defined the term “physical.” Obviously it does not apply just to what can be described by the concepts of contemporary physics, since we expect further developments. Some may think there is nothing to prevent mental phenomena from eventually being recognized as physical in their own right. But whatever else may be said of the physical, it has to be objective. So

THOMAS NAGEL

of experience to assume a more intelligible form. Aspects of subjective experience that admitted this kind of objective description might be better candidates for objective explanations of a more familiar sort. But whether or not this guess is correct, it seems unlikely that any physical theory of mind can be contemplated until more thought has been given to the general problem of subjective and objective. Otherwise we cannot even pose the mind-body problem without sidestepping it.<sup>16</sup>

THOMAS NAGEL

*Princeton University*

---

if our idea of the physical ever expands to include mental phenomena, it will have to assign them an objective character—whether or not this is done by analyzing them in terms of other phenomena already regarded as physical. It seems to me more likely, however, that mental-physical relations will eventually be expressed in a theory whose fundamental terms cannot be placed clearly in either category.

<sup>16</sup> I have read versions of this paper to a number of audiences, and am indebted to many people for their comments.