

Donald Davidson (1917)

vystudoval Harvardovu univerzitu. Působil na celé řadě amerických univerzit; od roku 1981 je profesorem Kalifornské univerzity v Berkeley. Proslavil se relativně pozdě a píše relativně málo – a to dosud pouze články. To nejpodstatnější z jeho prací do počátku osmdesátých let je obsaženo v souborech *Essays on Actions and Events* (Eseje o činech a událostech; 1980) a *Inquiries into Truth and Interpretation* (Zkoumání pravdy a interpretace; 1984). K pozdějším vlivným článkům patří například 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge' ('Koherenční teorie pravdy a poznání'; 1986), 'The Myth of the Subjective' ('Mýtus subjektivního'; 1988), 'What is Present to the Mind?' ('Co se ukazuje mysli?'; 1989), 'The Structure and Content of Truth' ('Struktura a obsah pravdy'; 1990). Dnes je Davidson mnohými považován za nejhlubšího ze současných filosofů vyrostlých z analytické tradice.

O samotné myšlence pojmového schématu*

DONALD DAVIDSON

Filosofové mnoha různých přesvědčení často mluví o pojmových schématech. Pojmová schémata, říká se, jsou způsoby uspořádávání zkušenosti; jsou soustavami kategorií, které dávají tvar vjemovým datům; jsou hledisky, ze kterých jedinci, kultury, či historická období přehlížejí míjející jeviště. Překlad z jednoho schématu do druhého může být nemožný, a v takovém případě nemají přesvědčení, touhy, naděje a poznatky, které charakterizují nějakou osobu, skutečné obdoby pro toho, kdo se hlásí k nějakému jinému schématu. Skutečnost sama závisí na schématu: co se bere za skutečné v jedné soustavě, nemusí být skutečné v soustavě jiné.

Pojmu schématu podléhají i ti myslitelé, kteří si jsou jisti, že existuje jenom jediné pojmové schéma; i monoteisté mají náboženství. A když se někdo pustí do popisování 'našeho pojmového schématu', pak tento jeho domácí úkol, bereme-li ho doslovně, předpokládá, že by mohly existovat i konkurenční soustavy.

Pojmový relativismus je naukou opojnou a exotickou, či byl by jí, kdybychom mu mohli dát dobrý smysl. Problémem je, jak tomu ve filosofii bývá často, že je těžké učinit ho srozumitelným a přitom zachovat ono vzrušení. To je v každém případě to, co budu já ukazovat.

V tom, že masivní pojmové změně či hlubokým kontrastům rozumíme, jsme utvrzováni legitimními příklady známého druhu. Někdy je nějaká myšlenka, jako třeba myšlenka současnosti definované podle teorie relati-

* 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1974); přetištěno v D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 183–198. Překlad je otištěn s laskavým svolením profesora Davidsona.

vity, tak důležitá, že na sebe jejím přijetím vezme celé odvětví vědy novou podobu. Někdy jsou změny v seznamu vět braných v rámci nějaké disciplíny za pravdivé tak ústřední, že můžeme mít pocit, že termíny v nich obsažené změnily svůj význam. Jazyky, které se vyvíjely ve vzdálených dobách či na vzdálených místech, se mohou ve svých nástrojích pro zacházení s tou či onou oblastí jevů podstatně lišit. Co je snadné v jednom jazyce, může být obtížné v jiném, a tento rozdíl může odrážet podstatné odlišnosti ve stylu i v hodnotách.

Avšak příklady, jako jsou tyto, jakkoli bývají někdy působivé, nejsou tak extrémní, aby se příslušné změny a kontrasty nedaly vysvětlit a popsat s použitím výbavy jediného jazyka. Whorf, když chce předvést, že jazyk Hopi obsahuje metafyziku tak cizí té naší, že Hopi a angličtina nemohou být, jak to on formuluje, 'zkalibrované', používá, když chce vyjádřit obsah příkladů vět jazyka Hopi, angličtiny.¹ Kuhn nám brilantně říká, jak se věci měly před revolucí, s použitím - čeho jiného? - našeho po-revolučního vyjadřování.² Quine nám naznačuje 'pre-individuativní fázi ve vývoji našeho pojmového schématu',³ zatímco Bergson nám říká, kam máme jít, abychom viděli horu z pohledu, který není narušen žádnou dílčí perspektivou.

Dominantní metafora pojmového relativismu, metafora různých hledisek, se zdá prozrazovat paradox. Různá hlediska dávají smysl, avšak jediné existuje-li společná souřadnicová soustava, na kterou je můžeme vynést; avšak existence společné soustavy подрývá tvrzení o dramatické nesrovnatelnosti. Co potřebujeme, je, zdá se mi, nějaká představa o úvahách, které stanovují pojmovému kontrastu meze. Existují extrémní úvahy, které staví na paradoxu nebo sporu; existují i umírněné příklady, jimž bez problémů rozumíme. Co rozhoduje o tom, kde se od pouze podivného či nového dostáváme k absurdnímu?

Můžeme přijmout nauku, která to, že má někdo jazyk, spojuje s tím, že má pojmové schéma. Tento vztah může být nahlížen takto: kde se liší po-

1/ B. L. Whorf, 'The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi', in *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. J. B. Carroll (Cambridge, Mass.: The Technology Press of MIT, 1956).

2/ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

3/ W. V. O. Quine, 'Speaking of Objects', in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), s. 24.

jmová schémata, tam se liší jazyky. Avšak mluvčí různých jazyků mohou, pokud existuje způsob, jak jeden z těchto jazyků přeložit do toho druhého, sdílet totéž pojmové schéma. Způsobem, jak upnout pozornost na kritéria totožnosti pojmových schémat, je tak studium kritérií překladu. Nejsou-li pojmová schémata tímto způsobem s jazyky spojena, je původní problém neopodstatněně zdvojen, protože pak bychom si museli představit mysl s jejími běžnými kategoriemi, jak pracuje s jazykem s jeho pořádací strukturou. Za těchto okolností bychom se jistě chtěli ptát, kdo má být pánem.

Alternativně tu je myšlenka, že jakýkoli jazyk zkresluje skutečnost; z ní vyplývá, že pokud se mysl vůbec nějak může zmocnit věcí tak, jak doopravdy jsou, je to bezeslovně. To znamená chápat jazyk jako nečinné (i když nutně zkreslující) médium nezávislé na lidských činnostech, které ho využívají; a to je pohled na jazyk, který jistě zastávat nelze. Přitom může-li mysl skutečnost uchopit bez zkreslení, musí být ona sama bez kategorií a pojmů. Takové já bez vlastností je známé z teorií ve zcela jiných oblastech filosofického světa. Existují například teorie, podle kterých svoboda spočívá v rozhodnutích učiněných nezávisle na všech touhách, zvycích a dispozicích jednatelů; a teorie poznání, které říkají, že mysl může pozorovat celek svých vlastních vjemů a představ. V obou případech je mysl odloučena od rysů, které ji tvoří; to je, jak jsem řekl, nevyhnutelným závěrem některých způsobů uvažování, nikoliv však takovým, který by nás měl vždy přesvědčit, abychom se vzdali premis.

Pojmová schémata tedy můžeme ztotožňovat s jazyky, či lépe, připustíme-li možnost, že více než jeden jazyk může vyjadřovat totéž schéma, s množinami vzájemně přeložitelných jazyků. Jazyky si nebudeme představovat jako oddělitelné od duší; hovořit jazykem není schopností, kterou by člověk mohl ztratit a přitom nepozbýt moc myslet. Neexistuje tedy žádná možnost, že by někdo mohl zaujmout hledisko pro srovnávání pojmových schémat tak, že by dočasně odložil to svoje. Můžeme pak říci, že dva lidé mají různá pojmová schémata, hovoří-li jazyky, které jsou jeden do druhého nepřeložitelné?

Dále budu uvažovat o dvou druzích případů, které mohou nastat: o úplném a částečném selhání přeložitelnosti. K úplnému selhání by došlo tehdy, kdyby nemohl být žádný významný obor vět jednoho jazyka přeložen do toho druhého; k částečnému selhání by došlo, kdyby nějaký obor přeložen být mohl, ale nějaký jiný ne (možné asymetrie pomínu). Mou strategií bude ukázat, že úplnému selhání nelze dát dobrý smysl, a pak si stručněji všimnout selhání částečných.

Nejprve tedy údajné případy úplného selhání. Je svůdné vzít to skutečně zkrátka: nic, může se říci, nemůže být bráno za evidenci pro to, že by nějaký druh aktivity nemohl být interpretován v našem jazyce, aniž by to současně bylo evidencí, že tento druh aktivity vůbec není řečí. Kdyby bylo tohle pravda, měli bychom zřejmě mít za to, že žádný druh aktivity, který nemůže být v našem vlastním jazyce interpretován jako jazyk, není řečí. Tento výklad však není uspokojivý, protože nečiní o moc více než to, že dělá kritériem jazykovitosti přeložitelnost do známého jazyka. Když se to prostě konstatuje, nepůsobí to jako samozřejmost; a je-li to, jak jsem o tom já přesvědčen, pravda, mělo by to vyplynout jako závěr nějaké argumentace.

Toto stanovisko se stane důvěryhodnějším, uvážíme-li úzké vztahy mezi jazykem a připisováním takových postojů, jako je přesvědčení, přání či úmysl. Na jedné straně je zřejmé, že řeč vyžaduje množství jemně odstíněných úmyslů a přesvědčení. Člověk, který tvrdí, že trpělivost přináší růže, se například musí prezentovat jako přesvědčený, že trpělivost přináší růže, a musí mít v úmyslu se prezentovat jako takto přesvědčený. Na druhé straně se zdá být nepravděpodobné, že bychom mohli nějakému mluvčímu smysluplně připisovat postoje tak komplexní, jako jsou tyto, kdybychom nedokázali jeho slova přeložit do svých. Nemůže být pochyb o tom, že vztah mezi schopností překládat něčí jazyk a schopností popisovat jeho postoje je velmi úzký. Dokud ovšem nedokážeme říci více o tom, jaký tento vztah je, zůstává námitka proti nepřeložitelným jazykům nejasná.

Někdy se má za to, že přeložitelnost do známého jazyka, řekněme do angličtiny, nemůže být kritériem jazykovitosti z toho důvodu, že vztah přeložitelnosti není tranzitivní. Jde o to, že nějaký jazyk, řekněme saturnština, může být přeložitelný do angličtiny, a nějaký jiný jazyk, třeba plutonština, může být přeložitelný do saturnštiny, ale do angličtiny nikoli. Dostatečný počet přeložitelných rozdílů se může sečíst do rozdílu nepřeložitelného. Představíme-li si řadu jazyků, každý natolik blízký tomu před ním, aby do něj byl přijatelně přeložen, můžeme si představit jazyk tak odlišný od angličtiny, že se překladu do ní zcela vzpírá. Tomuto vzdálenému jazyku by pak odpovídala soustava pojmů nám zcela cizích.

Toto cvičení, myslím, neuvádí do diskuse žádný nový prvek. Museli bychom se totiž ptát, jak jsme zjistili, že to, co saturnština dělá, je překládání plutonštiny (nebo čehokoli jiného). Že to, co dělá, je překládáním, by nám mohl říci sám mluvčí saturnštiny, či přesněji my bychom mohli mít

na okamžik za to, že tohle je tím, co nám říká. Pak by nás ale napadlo pochybovat o tom, zda byly naše překlady saturnštiny správné.

Podle Kuhna vědci, kteří pracují v různých vědeckých tradicích (v rámci různých 'paradigmat') 'pracují v různých světech'.⁴ Strawsonovy *Hranice smyslu* začínají poznámkou, že 'Je možné si představit světy velmi odlišné od toho světa, který známe my'.⁵ Protože svět existuje nejvýše jeden, jsou tyto plurality metaforické nebo jsou pouze věci představ. Tyto dvě metafory ale vůbec nejsou stejné. Strawson nás vyzývá, abychom si představili možné ne-aktuální světy, světy, které by mohly být popsány s použitím našeho současného jazyka, tak, že bychom různými systematickými způsoby přerozdělovali pravdivostní hodnoty mezi větami. Jasnost kontrastů mezi světy v tomto případě závisí na předpokladu, že naše pojmové schéma, zdroj našeho popisu, zůstává pevné. Kuhn po nás na druhé straně chce, abychom si představili různé pozorovatele téhož světa, kteří k němu přistupují s nesouměřitelnými soustavami pojmů. Oněch mnoho světů, které si představuje Strawson, je viděno či slyšeno či popisováno ze stejného hlediska; Kuhnův jediný svět je nahlížen z různých hledisek. Je to tato druhá metafora, kterou se chceme zabývat my.

První z těchto metafor vyžaduje, abychom uvnitř jazyka rozlišili pojem od obsahu: s použitím pevné soustavy pojmů (slov s pevnými významy) popisujeme alternativní univerza. Některé věty budou pravdivé prostě díky pojmům či významům, které obsahují, jiné díky tomu, jak je svět. Popisujeme-li možné světy, hrajeme si pouze s větami toho druhého typu.

Ta druhá metafora namísto toho přichází s dualismem zcela jiného druhu, s dualismem celkového schématu (či jazyka) a neinterpretovaného obsahu. Přijímání tohoto druhého dualismu, jakkoli není s přijímáním onoho prvního neslučitelné, může být podporováno útoky na ten první. Fungovat to může takhle.

Vzdát se rozlišení mezi analytickým a syntetickým jako něčeho zásadního pro porozumění jazyku znamená vzdát se představy, že můžeme jasně rozlišovat mezi teorií a jazykem. Význam, tak jak toto slovo můžeme volně užívat, je kontaminován teorií, tím, co se má za pravdivé. Feyerabend to líčí takto:

4/ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, s. 134.

5/ P. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1966), s. 15.

Naše argumentace proti invariantnosti významu je jednoduchá a jasná. Vychází z faktu, že některé z principů, které se účastní určování významů starších teorií či hledisek, obvykle nejsou konzistentní s novými ... teoriemi. Poukazuje na to, že je přirozené tento spor řešit vyloučením oněch problematických ... starších principů a jejich nahrazením principy či teorémy nějaké nové ... teorie. A na závěr ukazuje, že taková procedura povede i k vyloučení oněch starých významů.⁶

Teď se může zdát, že máme předpis pro generování různých pojmových schémat. Ze starého schématu dostaneme nové, když mluvčí jazyka dospějí k tomu, že přijmou za pravdivou nějakou důležitou skupinu vět, kterou měli předtím za nepravdivou (a samozřejmě naopak). Tuto změnu nesmíme popisovat prostě tak, že se na staré nepravdy začnou dívat jako na pravdy, protože co je pravdivé, je propozice, a to, co oni teď přijímají, když berou nějakou větu za pravdivou, není toutéž věcí, kterou odmítali, když předtím brali tuto větu za nepravdivou. Změna postihla význam této věty, protože ta teď patří do jiného jazyka.

Tento obrázek, jak se nová (a možná lepší) schémata rodí z nové a lepší vědy, do velké míry odpovídá obrázku, který před námi malují filosofové vědy jako Putnam a Feyerabend, či historikové vědy jako Kuhn. V návrzích některých jiných filosofů se objevuje příbuzná myšlenka, totiž že bychom svou pojmovou zásobu mohli zlepšit, kdybychom svůj jazyk způsobili vylepšené vědě. Jak Quine, tak Smart, i když každý poněkud jinak, s politováním konstatují, že naše současné způsoby hovoření činí skutečnou vědu o chování nemožnou. (Wittgenstein a Ryle říkali podobné věci bez politování.) Lékem je, domnívají se Quine i Smart, změna způsobu, jak mluvíme. Smart obhajuje (a předpovídá) změnu, která by nás dostala na vědecky přímou cestu materialismu: Quinovi více záleží na tom, aby se připravila cesta pro čistě extenzionální jazyk. (Snad bych měl dodat, že já se domnívám, že naše současné schéma a náš současný jazyk je nejlépe chápat jako extenzionální a materialistické.)

Já se domnívám, že kdybychom tuto radu následovali, neposunuli bychom kupředu ani vědu, ani porozumění, i když morálku možná ano. Teď jde ale jenom o otázku, zda kdyby takové změny proběhly, bylo by opodstatněné, abychom je nazývali změnami v základní pojmové výbavě. Před-

stavme si, že bych ve svém úřadě Ministra vědeckého jazyka chtěl nového člověka přimět přestat užívat slova, která odkazují řekneme k emocím, pocitům, myšlenkám a úmyslům, a přimět ho namísto toho mluvit o fyziologických stavech a událostech, o nichž se má za to, že jsou s oním mentálním haraburdím totožné. Jak zjistím, zda byl můj pokyn splněn, mluví-li ten nový člověk novým jazykem? Co já mohu vědět, mohou tyto zvukové nové fráze, jakkoli jsou přebrány z onoho starého jazyka, ve kterém odkazují k fyziologickým vzruchům, v jeho ústech docela dobře hrát roli oněch starých nejasných mentálních pojmů.

Klíčovou frází je: co já mohu vědět. Je jasné, že zachování něčeho nebo všeho ze starého slovníku samo o sobě neposkytuje žádný podklad pro posouzení toho, zda je to nové schéma stejné jako ono staré, či zda se od něj liší. Takže to, co zpočátku vypadalo jako vzrušující objev – totiž že pravda je relativní k pojmovému schématu – se zatím neukázalo být ničím víc než přízemním a dobře známým faktem, že pravdivost věty je relativní (mimo jiné) k jazyku, ke kterému tato věta patří. Namísto toho, aby žili v různých světech, mohou být Kuhnovi vědci, tak jako ti, kdo potřebují Websterův slovník, oddělování jenom slovy.

Ukázalo se, že zrušení rozhraní mezi analytickým a syntetickým je z hlediska toho, jak dát smysl pojmovému relativismu, k ničemu. Rozhraní mezi analytickým a syntetickým se však vysvětluje pomocí něčeho, co může pojmovému relativismu posloužit jako opora, totiž myšlenky empirického obsahu. Dualismus syntetického a analytického je dualismem vět, z nichž některé jsou pravdivé (či nepravdivé) jak díky tomu, co znamenají, tak díky svému empirickému obsahu, zatímco ty ostatní jsou pravdivé (či nepravdivé) čistě díky významu, protože empirický obsah žádný nemají. Jestliže se tohoto dualismu vzdáme, vzdáme se pojetí významu, které s ním jde ruku v ruce, nemusíme se však vzdát představy empirického obsahu: chceme-li, můžeme mít za to, že empirický obsah mají všechny věty. Empirický obsah je pak vysvětlován odkazem na fakta, na svět, na zkušenost, na pocity, na celek smyslových stimulů, či na něco podobného. Významy nám poskytovaly způsob, jak mluvit o kategoriích, o uspořádávající struktuře jazyka a tak dále; je ale, jak jsme viděli, možné vzdát se významů a analytičnosti, a přitom si zachovat představu jazyka jako ztělesnění pojmového schématu. Namísto dualismu analytického a syntetického tak dostáváme dualismus pojmového schématu a empirického obsahu. Tento nový dualismus je základem empirismu oproštěného od neudržitelných dogmat rozhraní mezi analytickým a syntetickým i od redukcionismu – to

6/ P. Feyerabend, 'Explanation, Reduction, and Empiricism', in *Scientific Explanation, Space and Time* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962), s. 82.

znamená oproštění od nepřijatelné představy, že empirický obsah můžeme jednoznačně lokalizovat větu po větě.

Já chci poukázat na to, že tento druhý dualismus schématu a obsahu, uspořádávajícího systému a něčeho, co čeká, aby to bylo uspořádáno, nemůže být učiněn srozumitelným a obhájitelným. Je sám dogmatem empirismu, třetím dogmatem.* Třetím, a snad posledním, protože jestliže se vzdáme jeho, není jasné, co podstatného, co bychom měli nazývat empirismem, ještě zbývá.

Dualismus schématu a obsahu byl formulován mnoha způsoby. Tady jsou některé příklady. První pochází od Whorfa a je rozpracováním tématu, pocházejícího od Sapira. Whorf říká, že:

... jazyk vytváří uspořádání zkušenosti. Jsme náchylni o jazyce uvažovat jako o technice vyjadřování a neuvědomovat si, že jazyk je především klasifikací a uspořádáním proudu smyslové zkušenosti, jehož výsledkem je určitý řád světa ... Jinými slovy, jazyk dělá hrubším, ale také širším a všestrannějším způsobem tutéž věc, kterou dělá věda ... Tak narážíme na nový princip relativity, podle kterého nejsou všichni pozorovatelé, nejsou-li si jejich jazyková pozadí podobná nebo nemohou-li být nějakým způsobem zkalibrována, vedeni toutéž fyzikální evidencí ke stejnému obrazu vesmíru.⁷

Tady máme všechny požadované prvky: jazyk jako uspořádávající sílu, kterou nelze jasně oddělit od vědy; to, co je uspořádáno, což se nazývá střídavě 'zkušenost', 'proud smyslové zkušenosti', či 'fyzikální evidence'; a konečně i selhání vzájemné přeložitelnosti ('zkalibrování'). Selhání vzájemné přeložitelnosti je nutnou podmínkou rozdílnosti pojmových schémat; společný vztah ke zkušenosti či k evidenci je tím, o čem se má za to, že nám to pomáhá dát smysl tvrzení, že tím, o co jde, když překlad selhává, jsou jazyky nebo schémata. Pro tuto představu je zásadní, aby existovalo něco neutrálního a společného, co leží vně všech schémat. Toto společné něco samozřejmě nemůže být tím, o čem ony jazyky, které jsou stavěny proti sobě, jsou, jinak by byl překlad možný. Tak Kuhn nedávno napsal:

* Davidson zde naráží na slavný Quinův článek "Two Dogmas of Empiricism" citovaný níže. Pozn. překl.

7/ B.L. Whorf, "The Punctual and the Segmentative Aspects of Verbs in Hopi", s. 55.

Filosofové se už vzdali naděje na nalezení čistého jazyka smyslových dat ... avšak mnozí z nich se nadále domnívají, že teorie mohou být srovnávány s odvoláváním se na nějaký základní slovník, který se skládá výhradně ze slov, která jsou s přírodou spojena způsoby, které jsou neproblematické a do nutné míry nezávislé na teorii ... Feyerabend a já jsme podrobně dokládali, že žádný takový slovník k mání není. Během přechodu od jedné teorie k další mění slova subtilními způsoby významy či podmínky použitelnosti. I když jak před revolucí, tak po ní je používána většina týchž znaků - třeba síla, hmota, prvek, sloučenina, buňka - způsob, kterým jsou některé z nich spojeny s přírodou, se nějak změnil. Po sobě následující teorie jsou tedy, jak říkáme, nesouměřitelné.⁸

'Nesouměřitelné' je samozřejmě Kuhnovo a Feyerabendovo slovo pro 'ne vzájemně přeložitelné'. Neutrální obsah, který čeká na to, aby byl uspořádán, je dodáván přírodou.

Feyerabend sám říká, že protichůdná schémata bychom mohli srovnávat tak, že bychom si 'zvolili nějaký pohled zvnějšku systému či jazyka'. Doufá, že tohle udělat můžeme, protože 'tady stále ještě je lidská zkušenost jako skutečně existující proces'⁹ nezávislý na jakémkoli schématu.

Tytéž či podobné myšlenky vyjadřuje v mnoha pasážích i Quine: 'Celek našeho takzvaného poznání či našich přesvědčení ... je lidským výtvozem, který se dostává do styku se zkušeností jenom na okraji'¹⁰ ... celek vědy je jako silové pole, jehož okrajovými podmínkami je zkušenost';¹¹ 'Jako empirista ... si pojmové schéma vědy představuji jako nástroj ... k předpovídání budoucí zkušenosti ve světle zkušenosti minulé'.¹² A opět:

8/ T. S. Kuhn, 'Reflections on my Critics', in *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos a A. Musgrave (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 266, 267.

9/ P. Feyerabend, 'Problems of Empiricism', in *Beyond the Edge of Certainty*, ed. R. G. Colodny (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1965), s. 214.

10/ W. V. O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in *From the Logical Point of View* (New York: Harper and Row, 1953), s. 42. [Český překlad tohoto článku je obsažen ve sborníku *Co je analytický výrok?* (Praha: OIKOYMENH, 1995). Pozn. překl.]

11/ Ibid.

12/ Ibid., s. 44.

Skutečnost neustále nějak rozkládáme na množství identifikovatelných a rozlišitelných předmětů ... O předmětech mluvíme tak nevyhnutelně, že říkat, že to činíme, se zdá téměř jako neříkat vůbec nic; protože jak jinak by se dalo mluvit? Říci, jak jinak by se dalo mluvit, je těžké nikoli proto, že náš zpředměťující vzorec je nevyhnutelným rysem lidské přirozenosti, ale proto, že každý jiný vzorec nutně musíme přizpůsobit tomu vlastnímu v samotném procesu porozumění či překládání cizích vět.¹³⁾

Testem rozdílnosti zůstává selhání či obtížnost překladu: '... hovořit o onom vzdáleném médiu jako o radikálně odlišném od toho našeho znamená neříci nic více než to, že překládání nejde hladce.'¹⁴ Přitom nepřesnost může být tak velká, že cizinec má 'dosud nepředstavitelný vzorec mimo individualizaci'.¹⁵

Tady jde o představu, že něco je jazykem a je to spojeno s pojmovým schématem, ať už to můžeme přeložit nebo ne, stojí-li to v určitém vztahu (předpovídání, uspořádávání, členění či pasování) ke zkušenosti (přírodě, skutečnosti, smyslovým podnětům). Problémem je říci, čím tento vztah je, a říci něco jasnějšího o entitách, které jsou k sobě vztahovány.

Tyto obrazy a metafory spadají do dvou hlavních skupin: pojmová schémata (jazyky) buďto něco *uspořádávají*, nebo na to *pasují* (jako ve 'vytváří své vědecké dědictví, aby pasovalo na jeho ... smyslové podněty'¹⁶). První skupina obsahuje i *systematizovat*, *rozčleňovat* (proud zkušenosti), dalšími příklady té druhé skupiny jsou *předpovídat*, *vyvětlovat*, *čelit* (tribunálu zkušenosti). Pokud jde o ony entity, které jsou uspořádávány, či na které musí schéma pasovat, myslím, že můžeme opět najít dvě hlavní myšlenky: buď je to skutečnost (vesmír, svět, příroda), nebo je to zkušenost (běžící představení, povrchové vzruchy, smyslové podněty, smyslová data, dané).

Představě uspořádávání jednoho objektu (světa, přírody) nemůžeme dát dobrý smysl, pokud tento objekt nechápeme tak, že obsahuje nějaké jiné objekty nebo se z nějakých jiných objektů skládá. Když se někdo pustí do uspořádávání skříně, rovná věci, které v ní jsou. Kdyby vám někdo

řekl, abyste neuspořádávali boty a košile, ale skřín samotnou, byli byste zmateni. Jak byste uspořádávali Tichý oceán? Snad vyrovnáváním jeho pobřeží, či přemísťováním jeho ostrovů, či zničením jeho ryb.

Jazyk může obsahovat jednoduché predikáty, jejichž extenze neodpovídají žádným jednoduchým, či vůbec žádným, predikátům nějakého jiného jazyka. Co nám umožňuje tohle v jednotlivých případech konstatovat, je ontologie, která je těmito dvěma jazykům společná, s pojmy, které individualizují tytéž objekty. O selhání překladu můžeme mít jasno tehdy, když jsou dostatečně lokální, protože tím, co je potřeba, aby se tato selhání stala srozumitelnými, je to, aby se odehrávala na pozadí obecně úspěšného překladu. Nám však šlo o vyšší hru: chtěli jsme dát smysl představě, že by existoval jazyk, který bychom nedokázali překládat vůbec. Ci řečeno jinak, hledali jsme kritérium jazykovitosti, které by nezáviselo na přeložitelnosti do známé řeči a z něhož by taková přeložitelnost nevyplývala. Já tvrdím, že představa uspořádávání skříně přírody takové kritérium neposkytuje.

Co ten druhý druh objektu, zkušenost? Můžeme si představit jazyk, který uspořádává ji? Objevují se do velké míry tytéž potíže. Pojem uspořádávání se vztahuje jenom na mnohosti. Ale ať vidíme zkušenost jako spočívající v jakékoli mnohosti – událostí, jako je ztracení knoflíku nebo kopnutí se do palce, pocíťování tepla nebo zaslechnutí hoboje – individualizovat budeme muset podle známých principů. Jazyk, který uspořádává *ta-kovéto* entity, musí být jazykem velice podobným tomu našemu.

Zkušenost (i její příbuzní jako povrchové vzruchy, pocity a smyslová data) představuje pro myšlenku uspořádávání také jinou a zřejmější potíž. Jak se totiž něco může brát za jazyk, uspořádávají-li to *jenom* zkušenosti, pocity, povrchové vzruchy či smyslová data? Uspořádávat potřebují jistě i nože a vidličky, silnice a hory, či hlávky zelí a království.

Tato poslední poznámka bude jako odpověď na tvrzení, že pojmové schéma je způsobem vypořádávání se se smyslovou zkušeností, nepochybně znít nemístně; a já souhlasím, že nemístná je. Ale o co nám šlo, byla myšlenka *uspořádávání* zkušenosti, nikoli myšlenka *vypořádávání* se se zkušeností (či pasování na zkušenost, nebo členění zkušenosti). Ta odpověď se týkala toho prvního, nikoli onoho druhého pojmu. Ted' se tedy podívejme, jestli se nám s tou druhou představou povede lépe.

Když se od řeči o uspořádávání obrátíme k řeči o pasování, obrátíme pozornost od aparátu, kterým jazyk odkazuje k věcem – predikátů, kvantifikátorů, proměnných a singulárních termínů – k celým větám. Jsou to

13/ W. V. O. Quine, 'Speaking of Objects', s. 1.

14/ Ibid., s. 25.

15/ Ibid., s. 24.

16/ W. V. O. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', s. 46.

věty, co předpovídá (či co je užíváno k předpovídání), co se vyrovnává nebo zachází s věcmi, co pasuje na naše smyslové podněty, co může být srovnáváno nebo konfrontováno s evidencí. A jsou to věty, co stojí před tribunálem zkušenosti, i když před ním samozřejmě musejí stát pospolu.

Nejde o to, že by zkušenosti, smyslová data, povrchové vzruchy, či smyslové podněty měly být jediným předmětem jazyka. Existuje, pravda, teorie, že řeč o cihlových domech na Elm Street má být v poslední instanci chápána jako řeč o smyslových datech nebo vjemech, avšak takové redukcionistické názory jsou jenom extrémními a těžko stravitelnými verzemi toho obecného stanoviska, o kterém uvažujeme. Tímto obecným stanoviskem je to, že smyslová zkušenost poskytuje veškerou *evidenci* pro přijímání vět (kde věty mohou obsahovat celé teorie). Věta nebo teorie pasuje na naše smyslové podněty, úspěšně čelí tribunálu zkušenosti, předpovídá budoucí zkušenosti či vypořádává se s vzorcem našich povrchových vzruchů za předpokladu, že je touto evidencí potvrzována.

Jak se běžně stává, může být teorie dosažitelnou evidencí potvrzována, a přesto být nepravdivá. Co ale máme na mysli my zde, není jenom ta evidence, která je skutečně k dispozici; je to celek vši možné smyslové evidence, minulé, současné i budoucí. Nemusíme se pozastavovat nad tím, co všechno tohle může znamenat. Jde o to, že jestliže nějaká teorie vyhovuje celku vši možné smyslové zkušenosti, či jestliže na tento celek pasuje, znamená to, že je pravdivá. Kvantifikuje-li teorie přes fyzikální objekty, či přes množiny, je to, co o těchto entitách říká, pravda tehdy, když tato teorie jako celek na tuto smyslovou evidenci pasuje.

Je zřejmé, jak mohou být takovéto entity z tohoto pohledu nazývány *posity*.^{*} Říkat něčemu *posit* je rozumné, může-li to být postaveno do protikladu k něčemu, co *positem* není. A tím něčím, co *positem* není, je tady smyslová zkušenost – tak je to alespoň myšleno.

Potíž je v tom, že pojem pasování na celek zkušenosti, podobně jako pojem pasování na fakta, či bytí pravdivým o faktech, nepřidává nic srozumitelného k prostému pojmu bytí pravdivým. Hovořit o smyslové zkušenosti a nikoli o evidenci, či prostě o faktech, vyjadřuje názor na zdroj či povahu evidence, avšak k univerzu, proti kterému mají být testována pojmová schémata, to žádnou novou entitu nepřidává. Celek smyslové evi-

dence, obsahuje-li všechnu evidenci, která existuje, je vším, co chceme; a všechna evidence, která existuje, je právě tím, co je potřeba, aby byly naše věty a teorie učiněny pravdivými. Avšak věty ani teorie nejsou pravdivými činěny *ničím*, žádnou *věcí*: ani zkušenost, ani povrchová podráždění, ani svět nemůže učinit větu pravdivou. Že zkušenost postupuje určitým směrem, že je naše kůže zahřívána nebo dotýkána, že univerzum je konečné, tyto fakty, chceme-li hovořit tímto způsobem, činí věty a teorie pravdivými. Tohle se ale lépe vyjádří beze zmínky o faktech. Věta 'Moje pokožka je teplá' je pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li moje pokožka teplá. Tady se neodvoláváme ani na fakt, ani na svět, ani na zkušenost, ani na nějaký kus evidence.¹⁷

Náš pokus charakterizovat jazyky či pojmová schémata prostřednictvím pojmu pasování na nějakou entitu se tedy scvrkl na prostou myšlenku, že něco je přijatelným pojmovým schématem či teorií, je-li to pravdivé. Asi bychom měli raději říkat *z podstatné části* pravdivé, abychom těm, kdo sdílejí nějaké schéma, dovolili odlišovat se v podrobnostech. A kritériem odlišnosti pojmového schématu od našeho vlastního se nyní stává: z podstatné části pravdivé, ale nepřeložitelné. Otázka, zda je toto kritérium užitečné, je právě otázkou, do jaké míry rozumíme pojmu pravdy, je-li aplikován na jazyk, nezávisle na pojmu překladu. Odpovědí, domnívám se, je, že nezávisle mu nerozumíme vůbec.

Věty jako "Sníh je bílý" je pravda tehdy a jen tehdy, když sníh je bílý' vidíme jako triviálně pravdivé. Přitom celek takových českých vět jednoznačně určuje extenzi pojmu pravdivosti pro češtinu. Tarski toto pozorování zobecnil a udělal z něj test teorií pravdivosti: podle Tarského Konvence T musí z uspokojivé teorie pravdy pro jazyk L pro každou větu s jazyka L vyplývat teorém tvaru 's je pravda tehdy a jen tehdy, když p', kde 's' je nahrazeno popisem s a 'p' je nahrazeno, pokud je L čeština, s samotnou, a jestliže L není čeština, překladem s do češtiny.¹⁸ To samozřejmě není definicí pravdy, ani to nenaznačuje, že existuje jediná definice či teorie, která by se vztahovala na jazyky obecně. Konvence T nás ale navádí na důležitou vlastnost společnou všem specializovaným pojmům pravdy, i když tuto vlastnost nemůže vyslovit. To se jí daří tak, že se zá-

* Těžko přeložitelným slovem 'posit' (= to, co je "kladeno" jako existující) nazývá Quine entity, které jsou formovány skrze nějakou "teorii" – explicitně skrze nějakou vědeckou teorii či implicitně skrze soustavu názorů, které si člověk vytváří na svět. Pozn. překl.

17/ Viz můj článek 'True to the Facts', *Journal of Philosophy* 66 (1969), 748-764; přetištěno v *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984), 37-54.

18/ A. Tarski (1932), 'Der Wahrheitsbegriff in den Sprachen der deduktiven Disziplinen', *Akademischer Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien* 69.

sadním způsobem opírá o pojem překladu do nám známého jazyka. Protože Konvence T ztělesňuje naši nejlepší intuici o tom, jak je pojem pravdy používán, nezdá se, že by nějaký test pro to, zda je nějaké pojmové schéma radikálně odlišné od toho našeho, mohl být nadějný, závisí-li na předpokladu, že můžeme oddělit pojem pravdy od pojmu překladu.

Ani pevná zásoba významů, ani skutečnost neutrální vzhledem k teorii, tedy nemůže poskytnout základ pro porovnávání pojmových schémat. Bylo by chybou takový základ dále hledat, míníme-li jím něco, co je společně nesouměřitelným schématům. Jestliže toho hledání necháme, necháme pokusů dát smysl metafoře jediného prostoru, ve kterém má každé schéma své místo a poskytuje nějaké hledisko.

Teď se obrátím ke skromnějšímu příkladu: k myšlence parciálních, nikoli totálních, selhání překladu. To zavádí možnost učinit změny a odlišnosti v pojmových schématech srozumitelnými s odkazem na společnou část. Co potřebujeme, je teorie překladu nebo interpretace, která nečiní žádné předpoklady o sdílených významech, pojmech, či přesvědčeních.

Vzájemná závislost přesvědčení a významu vyvěrá ze vzájemné závislosti dvou aspektů interpretace řečového chování: připisování přesvědčení a interpretování vět. Výše jsme poznamenali, že díky těmto závislostem si můžeme dovolit spojovat pojmová schémata s jazyky. Nyní to můžeme formulovat poněkud ostřeji. Připusťme, že něčí řeč může být interpretována jedinečně tím, kdo toho spoustu ví o tom, o čem je tento mluvčí přesvědčen (a co zamýšlí a chce) a že jemná rozlišení mezi přesvědčeními nejsou možná bez porozumění řeči; jak pak můžeme interpretovat řeč či srozumitelně připisovat přesvědčení a jiné postoje? Zřejmě musíme mít teorii, která současně zachycuje postoje i interpretuje řeč, a která ani jedno z toho nepředpokládá.

Podobně jako Quine říkám, že vyhnout se cirkularitě a nepodloženým předpokladům můžeme tak, že za základní evidenci pro teorii radikální interpretace přijmeme určité velice obecné postoje k větám. Alespoň pro účely této diskuse můžeme za klíčový pojem vzít postoj přijímání jako pravdy, zaměřený na věty. (Úplnější teorie by se zajímala i o jiné postoje k větám, jako je přání, aby byla věta pravdivá, chtění vědět, zda je věta pravdivá, chtění učinit větu pravdivou a tak dále.) Jde tu skutečně o postoje, ale fakt, že se nepohybujeme v kruhu, je vidět z tohoto: jestliže pouze víme, že někdo má nějakou větu za pravdivou, nevíme ani to, co touto větou míní, ani jaké přesvědčení, které zastává, tato věta představuje. To, že má tuto větu za pravdivou, je tak vektorem dvou sil: problémem inter-

pretace je abstrahovat z evidence fungující teorii významu a přijatelnou teorii přesvědčení.

Způsob, jakým je tento problém řešen, nejlépe oceníme, podíváme-li se na nedramatické příklady. Vidíme-li, jak kolem nás pluje keč,* a náš společník řekne 'Podívej na tu pěknou jolu', můžeme být postaveni před problém interpretace. Jednou přirozenou možností je, že si náš přítel spletl keč s jolou a vytvořil si chybné přesvědčení. Avšak vidí-li dobře a dívá-li se z vhodného úhlu, je pravděpodobnější, že neuzivá slova 'jola' úplně stejně jako my a že v tom, kde má míjející plachetnice stěžeň, se nijak nemýlí. Tento způsob interpretování od boku, kdy se rozhodujeme pro reinterpretaci slov, abychom zachovali rozumnou teorii přesvědčení, praktikujeme pořád. Jako filosofové jsme zvláště tolerantní k soustavnému malapropismu,** a v interpretování jeho výsledků máme praxi. Jde o proces konstruování životaschopné teorie přesvědčení a významu z toho, které věty jsou brány za pravdivé.

Tyto příklady zdůrazňují interpretaci anomálních detailů na pozadí společných přesvědčení a také používanou metodu překládání. Avšak principy, které jsou ve hře, musejí být stejné i v méně triviálních případech. O co jde, je tohle: jestliže vše, co víme, je to, které věty má nějaký mluvčí za pravdivé, a nemůžeme-li předpokládat, že jeho jazyk je naším vlastním, pak nemůžeme učinit v interpretování ani první krok, aniž bychom toho spoustu věděli nebo předpokládali o přesvědčeních tohoto mluvčího. Protože znalost přesvědčení jde ruku v ruce se schopností interpretovat slova, je na počátku jedinou možností předpokládat v přesvědčeních obecně shodu. První přiblížení ke konečné teorii dostaneme tak, že větám mluvčího přiřadíme ty podmínky pravdivosti, které skutečně (podle našeho názoru) nastávají, právě když má onen mluvčí tyto věty za pravdivé. Strategii je jít v tom tak daleko, jak to jen bude možné, řídicí se při tom úvahami o jednoduchosti, představami o účincích společenského podmiňování a samozřejmě našimi běžnými či vědeckými znalostmi o vysvětlitelné chybě.

Tato metoda není navržena tak, aby vyloučila nesouhlas, a to ani nemůže; jejím účelem je učinit smysluplný nesouhlas možným, a to zcela zá-

* Keč a jola jsou dva typy plachetnice, které se liší umístěním stěžně. Pozn. překl.

** Malapropismus = zaměňování podobně znějících slov různého významu, obvykle s komickými účinky ("genitální básník"). Podle paní Malapropové, postavy z románu R. B. Sheridana *Soupeři*. Pozn. překl.

visí na základu – na nějakém základu – v souhlasu. Tento souhlas může nabývat podoby širokého sdílení vět braných za pravdivé mluvčími 'téhož jazyka', či souhlasu z podstatné části zprostředkovaného teorií pravdivosti vytvořenou interpretem pro mluvčí jiného jazyka.

Protože vstřícnost není jen jednou z možností, nýbrž je podmínkou pro to, abychom mohli mít fungující teorii, nemá smysl říkat, že bychom se mohli, když se o ni opřeme, dopustit rozsáhlých chyb. Dokud jsme úspěšně neuvedli do systematického vztahu věty brané za pravdivé s větami branými za pravdivé, neexistují žádné chyby, kterých bychom se mohli dopustit. Vstřícnost nám je vnucena; ať se nám to líbí nebo ne, chceme-li ostatním porozumět, musíme mít za to, že se ve většině věcí nemýlí. Dokážeme-li vyvinout teorii, která smíří vstřícnost s formálními podmínkami kladenými na teorii, uděláme vše, co lze udělat, aby byla zajištěna komunikace. Nic víc nelze, a nic víc není potřeba.

Slova a myšlenky druhých nám dávají maximální smysl, interpretujeme-li je způsobem, který maximalizuje souhlas (což, jak jsme řekli, zahrnuje prostor pro vysvětlitelné chyby, tj. pro rozdíly v přesvědčení). Jak se tohle vztahuje k problému pojmového relativismu? Odpovědí je, domnívám se, že o rozdílech mezi pojmovými schémata musíme říci do velké míry totéž jako o rozdílech v přesvědčení: jasnost a účinnost vyhlášení rozdílů, jak rozdílů ve schématu, tak v názorech, se zvětšuje, zvětšuje-li se základ sdíleného (přeložitelného) jazyka či sdílených názorů. Žádná jasná dělící čára mezi těmito případy zřejmě nemůže být vedena. Rozhodneme-li se překládat nějakou cizí větu, kterou její mluvčí odmítají, jako větu, na které my z hlediska našeho společenství silně lpíme, můžeme být v pokušení tomu říkat rozdíl ve schématech; jestliže se rozhodneme vypořádat se s touto evidencí jinými způsoby, může být přirozenější mluvit o rozdílech v názorech. Avšak jestliže druzí smýšlejí jinak než my, nemůže nás žádný obecný princip, či odvolávání se na evidenci, přimět k rozhodnutí, že tento rozdíl spočívá v našich přesvědčeních, a nikoli v našich pojmech.

Musíme, domnívám se, učinit závěr, že pokus dát pevný význam myšlenky pojmového relativismu, a tudíž myšlenky pojmového schématu, není o nic úspěšnější, když je založen na částečném selhání překladu, než když je založen na selhání úplném. Vzhledem k metodologii interpretace, o které se opíráme, bychom nemohli být schopni posoudit, že jiní mají pojmy a přesvědčení radikálně odlišné od těch našich.

Bylo by chybou to vše shrnout tak, abychom řekli, že jsme ukázali, jak

je možná komunikace mezi lidmi, kteří mají odlišná schémata, a to způsobem, který funguje, aniž by vyžadoval to, co nemůže existovat, totiž nějakou neutrální půdu, či společný souřadnicový systém. Nenašli jsme totiž žádné srozumitelné východisko, které by nám dovolilo říci, že se schémata liší. Stejnou chybou by bylo i vyhlášovat radostnou zvěst, že celé lidstvo – či alespoň všichni mluvčí jazyka – sdílejí společné schéma a ontologii. Nemůžeme-li totiž srozumitelně říci, že se schémata liší, nemůžeme ani srozumitelně říci, že jsou schématem jediným.

Vzdáme-li se závislosti na pojmu neinterpretované skutečnosti, něčeho vně všech schémat i vědy, nerušíme tím pojem objektivní pravdy – právě naopak. Máme-li dogma dualismu schématu a skutečnosti, dostáváme pojmovou relativitu a pravdu relativní ke schématu. Bez tohoto dogmatu jde tento druh relativity přes palubu. Pravdivost vět samozřejmě zůstává relativní k jazyku, ale to je tak objektivní, jak jen to může být. Vzdáme-li se dualismu schématu a světa, nevzdáváme se světa, ale znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty, jejichž příhody činí naše věty a názory pravdivými nebo nepravdivými.