

Donald Davidson: boj s „mýtem

subjektivity“¹

JAROSLAV PEREGRIN

Filosofický ústav AV ČR, Praha

1. Davidson a současná filosofie

Existují filosofové, jejichž díly se lidé zabývají prostě proto, že mají pocit, že v nich najdou něco moudrého či užitečného. Existují ale i filosofové, jejichž díla jsou mnohými lidmi brána ne(jen) jako zdroj poučení, ale i jako jakási hádanka, která se dá luštit. Ze starověkých filosofů se tohoto druhu popularity dostalo například Hérakleitovi, kterému bylo dokonce už tehdy přezdíváno *skoteinos*, temný. V našem století je příkladem filosofa takového druhu Wittgenstein: mezi těmi, kdo se prokousávají jeho spisy, je zjevně nemalá část těch, kteří to dělají prostě proto, že jeho dílo vidí jako vyzývavý hlavolam, na kterém lze bystřit ostrovtip.

I Donald Davidson se zdá být autorem tohoto typu – ač jeho spisy nejsou ani fragmentární, jako ty Hérakleitovy, ani nejsou nesouvislými „pásmy“, jako spisy pozdního Wittgensteina. K tomuto faktu jistě přispívá zvláštní, podivně lapidární způsob, kterým se Davidson někdy vyjadřuje; my se však pokusíme ukázat, že hlavním důvodem je fakt, že nám věci, o kterých píše, předvádí z perspektivy, kterou pro čtenáře není snadné zaujmout. I přesto (a částečně ovšem asi naopak právě proto) se Davidson pozvolna propracovává na pozici pravděpodobně nejuznávanějšího filosofa USA (jakkoli se asi stěží někdy stane filosofem *nejpopulárnějším*).

Ještě v roce 1980 bylo, domnívám se, pro mnohé překvapením, když se Richard Rorty na některých místech svého kontroverzního filosofického bestselleru *Philosophy and the Mirror of Nature*² stylizoval do role pouze jakéhosi David-

¹ Práce na tomto článku byla podpořena Research Support Scheme OSI/HESP, grant číslo 280/1997.

² Viz Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1980; viz též Peregrin, J., Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. *Filosofický časopis*, 42, 1994, č. 3, s. 381-402.

sonova epigona. Davidson totiž na první pohled nepůsobí dojmem filosofa, který by aspiroval na místo v učebnicích dějin filosofie: na rozdíl od svých souputníků Quina, Putnama či Rortyho se zabývá relativně úzkým okruhem témat a na to, co se děje ve filosofii kolem něj, příliš nereaguje (na přímé dotazy často odpovídá ve stylu „já tomu moc nerozumím“). Od doby, co na něj Rorty takto spektakulárně poukázal, nicméně stoupá na vrcholky filosofického pantheonu ještě strměji než předtím. Dnes je pravděpodobně nejpříkladnějším představitelem toho, co nazývám *postanalytickou filosofií*: filosofie, která navazuje na to dobré, co přinesla analytická filosofie (na její střízlivou racionalitu, na její důraz na argumentaci a odůvodňování i na její snahu pečlivě ověřovat rozumnost všech otázek, na které se má odpovídat), a přitom neváhá opustit to z analytické tradice, co se dnes už zdá přežité či nesprávné (přemrštěný scientismus, apriorní despekt k jiným způsobům filosofického myšlení).³

Analytická filosofie se ovšem v tomto směru začala měnit už před Davidsonem, v podstatě už od doby, kdy se po druhé světové válce její těžiště přeneslo z Evropy do USA. V USA totiž padlo sémě carnapovského logického empirismu do nové půdy, prosycené různými původními vlivy, mezi nimiž dominoval vliv amerického pragmatismu (Charles Peirce, John Dewey, William James). Díla amerických analytických a postanalytických filosofů tak často nejsou přímým pokračováním klasické russelsko-carnapovsko-wittgensteinovské analytické filosofie,⁴ ale spíše produktem jejího zkřížení s pragmatismem.

Názorně je to vidět například v souvislosti s pojmem *význam*. Zatímco pro klasickou analytickou filosofii je význam nějakým druhem (mentální a reálné) entity pojmenovávané příslušným výrazem, pro americké pragmatisty je význam spíše něco jako charakteristika určitého typu lidského chování. Určitým způsobem úspěšné chování (například nějaký akt, který někomu úspěšně naznačí budoucí chování toho, kdo tento akt učinil) je chováním, které *má význam*⁵ – a *význam* jako takový je jenom naším pokusem takovou významnost uchopit jako objekt. Z této perspektivy pak už není vůbec překvapující, když Quine prohlašuje, že „neexistují žádné významy ani podobnosti a různosti významů mimo to, co je implicitní v lidských dispozicích ke zjevnému chování“,⁶ a když konstatuje, že význam nemusí být nic určitého v tom smyslu, v jakém by musel

³ Monografií věnovanou současnému stavu „postanalytického“ filosofického myšlení je *Obrat k jazyku: druhé kolo*. (ed. J. Peregrin. Praha, Filosofia 1998).

⁴ Viz Peregrin, J., *Logika ve filosofii, filosofie v logice (Historický úvod do analytické filosofie)*. Praha, Herrmann a synové 1992.

⁵ Viz např. Mead, G. H., *Mind, Self, & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press 1934, s. 75-76.

⁶ Quine, W. V. O., Ontologická relativita. In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: druhé kolo*, c.d., s. 51.

být určitý, kdyby byly výrazy „nálepkami“ připevněnými na jinak na nich nezávislých věcech.

Výsledkem těchto vlivů je postoj, který jeho protagonisté nazývají *naturalismem* a který je charakterizován přesvědčením, že „poznání, mysl a význam jsou součástí téhož světa, se kterým mají co do činění, a že mají být studovány ve stejném empirickém duchu, jakým jsou prodchnuty přírodní vědy“;⁷ a tento postoj přijímá i Davidson. Jak Quine, tak Davidson se tedy rozloučili s představou, že filosof disponuje nějakými specifickými metodami, kterými by dokázal studovat „poznání, mysl a význam“ způsobem, jenž by filosofii nějak nadřazoval či předřazoval normálnímu lidskému poznávání, jaké nachází nejpracovanější výraz ve vědě. To tedy znamená zásadní odmítnutí snění o něčem takovém, jako je Descartova *prima philosophia* – nějaké apriorní analýzy, která by nám odhalila konečné předpoklady našeho poznání či která by nám dovolila vybudovat nějaký nezpochybnitelný fundament, na němž by teprve mohlo vyrůstat poznání vědecké. (Případem takového filosofického „fundamentalismu“ bylo ovšem i přesvědčení Quinova učitele Carnapa a jeho souputníků, že vědecké „hledání pravdy“ [*pursuit of truth*] musí následovat až jako druhý krok po filosofickém zkoumání významu [*pursuit of meaning*].⁸) Důvodem tohoto odmítnutí je pro Quina i Davidsona, stručně řečeno, to, že každé zjišťování předpokladů našeho poznávání či každé zkoumání významu je nutně již samo o sobě poznáváním.⁹ To neznamena, že takové předpoklady nemůžeme zkoumat – o tom, jak člověk poznává svět, toho dokážeme říci spoustu. Nebude to však poznání nějaké vyšší či fundamentálnější úrovně, než je to, jaké nám může poskytnout věda. Filosofie je tedy z tohoto pohledu prostě součástí lidského úsilí o poznání lidského světa – nikoli jeho předstupněm či jeho fundamentem.

2. „Činy a události“

Donald Davidson se narodil v roce 1917; své první skutečně slavné články však publikoval až v roce 1967, to jest ve svých padesáti letech. Mezi zasvě-

⁷ Tamtéž, s. 49.

⁸ Viz Schlick, M., *The Future of Philosophy. College of the Pacific Publications in Philosophy*, 1, 1932, s. 45-62.

⁹ Karl-Otto Apel říká: „Člověk se nemůže naučit plavat, aniž by šel do vody, tj. člověk se nemůže zabývat kritikou poznání, aniž by při tom už sám poznával“ (*Sprachtheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage etischer Normen*. In: Apel, K.-O. (Hrsg.), *Sprachkritik und Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1974, s. 12). Apel to ovšem formuluje nikoli jako charakteristiku postoje Quina či Davidsona, ale jako charakteristiku Hegelova odmítavého postoje ke Kantovi. Nabízející se paralelu mezi stanoviskem některých postanalytických filosofů a stanoviskem Hegelovým (která se neomezuje na tento aspekt) tu ovšem rozvíjet nebudeme.

cenci se nejprve proslavil především sérií článků zabývajících se logickou analýzou výroků o jednání, které byly později vydány v souboru *Essays on Actions and Events*.¹⁰ Z těchto článků je nejznámější statí *The Logical Form of Action Sentences*.¹¹ V ní Davidson navrhoval, abychom věty tvaru

Nasměroval jsem svou vesmírnou loď k Jitřence

analyzovali jako:

$\exists x$ (Nasměroval(Já, Moje vesmírná loď, x) & K(Jitřenka, x),

kde oborem hodnot proměnné x je něco takového jako „události“. To znamená, že to, co podle Davidsona tato věta říká, lze vyjádřit jako:

existuje událost x , která je událostí nasměrování, jejím původcem jsem já, jejím předmětem je moje vesmírná loď a tato událost směřuje k Jitřence.

Tento na první pohled možná bizarní návrh má vedle svého filosofického aspektu (který Davidson ve svém článku rozebírá, a kterému se my zde věnovat nebudeme) i nezanedbatelný aspekt „technický“: dovoluje nám totiž analyzovat nejenom věty, jako je (1), ale například i věty s adverbiálně modifikovaným slovesem („hbitě jsem nasměroval ...“) čistě prostředky elementární logiky (to jest predikátového počtu prvního řádu).¹² Davidsonovo tvrzení, že naše věty o jednání předpokládají ontologii „událostí“, pak našlo velkou odezvu především mezi těmi, kdo se zabývají formální sémantikou přirozeného jazyka.¹³

3. Tarski a pravdivost

Větší pozornost pak Davidson vzbudil především díky svým pracím explicitně tematizujícím vztah mezi významem a pravdivostí, z nichž první byl článek

¹⁰ Davidson, D., *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press 1980.

¹¹ Davidson, D., *The Logical Form of Action Sentences*. In: Rescher, N. (ed.), *The Logic of Decision and Action*. Pittsburgh, University of Pittsburgh 1967; přetištěno in: Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, c.d., s. 105-122.

¹² Proč to činí problémy elementární logice je možné se dočíst například v úvodní části mého článku *What does one need, when she needs higher-order logic?* In: *Proceedings of LOGICA'96*. Ed. T. Childers et al. Praha, Filosofía 1997, s. 75-92.

¹³ Viz především Parsons, T., *Events in the Semantics of English*. Cambridge (Mass.), MIT Press 1990; či nověji Zucchi, A., *Propositions and Events*. Dordrecht, Kluwer 1993. Davidsonovy názory na povahu vět o jednání jsou diskutovány také v článku P. Koláře a V. Svobody, *Logická struktura vět o jednáních I-III*. *Filosofický časopis*, 40, 1992, č. 4 a 5, s. 661-671 a 887-905.

Truth and Meaning,¹⁴ publikovaný v témže roce jako již zmiňovaná stat' *The Logical Form of Action Sentences*. V těchto člancích, které byly později shromážděny v knize *Inquiries into Truth and Interpretation*,¹⁵ Davidson pozoruhodným způsobem navazuje jednak na Quinovy úvahy o „radikálním překladu“¹⁶ a jednak na logickou analýzu pojmu pravdivosti, předloženou ve třicátých letech polským logikem Alfredem Tarským.¹⁷ Abychom mohli vysvětlit Davidsonovo stanovisko, musíme nejprve stručně probrat Tarského teorii.

Alfred Tarski si, tak jako bezpočet filosofů před ním (o římských místodržících ani nemluvě) položil otázku *Co je to pravda?*; avšak pokusil se na ni odpovědět způsobem poněkud jiným než jeho předchůdci. Ve světle úspěchů, kterých začínala dosahovat moderní formální logika, se pokusil napodobit takové analýzy, jakými byla Peanova analýza základních pojmů aritmetiky, Hilbertova analýza základních pojmů geometrie, či analýzy pojmu *množina* předložené Zermelem, von Neumannem a dalšími. Co bylo těmto analýzám společné, bylo to, že postupovaly *axiomatickou metodou*: snažily se shromáždit nějakou (pokud možno minimální) sadu charakteristických pravd, ve kterých se daný pojem (případně dané pojmy) vyskytuje, a tím jej „implicitně definovat“. (Nejúspěšnějším příkladem takového postupu byla Peanova axiomatizace aritmetiky, která se skládá ze sedmi axiomů, jež jsou dodnes přijímány jako dokonalé zachycení aritmetiky. Tato axiomatizace současně, jak se má za to, „implicitně definuje“ pojmy číselné řady, sčítání a násobení.¹⁸)

Tarski, vědom si potíží, na jaké narazili filosofové, kteří se pojem pravdy snažili definovat explicitně a zcela obecně, si ovšem nejprve položil mnohem méně obecnou otázku: kdy je pravdivá nějaká konkrétní věta, třeba věta „Sníh je bílý“? Na ni je odpověď samozřejmě jednoduchá: věta „Sníh je bílý“ je pravdivá právě tehdy, když je sníh bílý. A podobně je tomu zřejmě – alespoň v principu – s každou větou; obecně tedy platí, že je-li x věta a y jméno této věty, pak platí

y je pravdivá právě tehdy, když x

¹⁴ Davidson, D., *Truth and Meaning*. *Synthese*, 17, 1967; přetištěno na s. 17-36 knihy citované v následující poznámce.

¹⁵ Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1984.

¹⁶ Vladimír Svoboda navrhuje, abychom Quinův termín *radical translation* překládali „čestěji“, třeba jako „prvotní překlad“ – a přestože mě již o rozumnosti tohoto návrhu bezmála přesvědčil, ponechávám zde ještě ten překlad, který jsem používal ve svých předchozích pracích.

¹⁷ Tarski, A., *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*. *Studia Philosophica*, 1, 1935, s. 261-405; týž, *The Semantic Conception of Truth*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944, 4, s. 341-375. Viz též Peregrin, J. (ed.), *Truth and its Nature (if Any)*. Praha, Filosofia 1996.

¹⁸ Podrobněji o teoriích tohoto druhu pojednává Tarski například v kapitole VI. své knihy *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*. Oxford, Oxford University Press 1965; český překlad: *Úvod do logiky*. Přel. P. Materna. Praha, Academia 1969.

či symboličtěji

$$\text{Pr}(y) \leftrightarrow x. \quad (\text{T})$$

Tomuto schématu se říká T-schéma, a jeho jednotlivé instance, to jest ekvivalence jako

$$\text{Pr}(„\text{Sníh je bílý}“) \leftrightarrow \text{Sníh je bílý}, \quad (1)$$

se pak nazývají T-větami.

Tarski usoudil, že všechny T-věty dohromady pojem pravdy už vlastně vyčerpávajícím způsobem charakterizují, a mohly by tedy tvořit axiomy kýžené teorie – kdyby jich ovšem nebyl nekonečný počet. Položil si proto otázku: bylo by možné tento nekonečný seznam T-vět nějak zredukovat – to jest najít nějaký *konečný* soubor výroků, ze kterého by všechny T-věty vyplývaly?

Jedna redukce se ovšem nabízí. Seznam všech T-vět totiž neobsahuje jenom T-věty, jako je (1), či

$$\text{Pr}(„\text{Tráva je zelená}“) \leftrightarrow \text{Tráva je zelená}, \quad (2)$$

ale i T-věty pro složené věty, například

$$\text{Pr}(„\text{Sníh je bílý a tráva je zelená}“) \leftrightarrow \text{Sníh je bílý a tráva je zelená} \quad (3)$$

Avšak (3) zjevně vyplývá z (1), (2) a z ekvivalence¹⁹

$$\begin{aligned} \text{Pr}(„\text{Sníh je bílý a tráva je zelená}“) \leftrightarrow \\ (\text{Pr}(„\text{Sníh je bílý}“) \wedge \text{Pr}(„\text{Tráva je zelená}“)) \end{aligned} \quad (4)$$

Kdybychom tedy přijali (4) za další axiom, stala by se (3) přebytečnou, a my bychom ji tedy mohli z našeho seznamu axiomů vyřadit – protože (3) z těch výroků, které by nám pak jako axiomy zůstaly, vyplývá. A přijmeme-li obecnější axiom (v němž $\text{Kon}(x,y)$ označuje větu, která je konjunkcí věty x s větou y ²⁰)

$$\forall x \forall y \text{Pr}(\text{Kon}(x,y)) \leftrightarrow (\text{Pr}(x) \wedge \text{Pr}(y)),$$

¹⁹ V zájmu jednoduchosti předpokládáme, že logický operátor „ \wedge “ v (4) přímočaře odpovídá spojce „a“ v (3).

²⁰ Musíme si uvědomit, že teorie, kterou takto budujeme, pojednává o jazyce, a její univerzum je tedy tvořeno výroky (popřípadě dalšími jazykovými výrazy) toho jazyka, o který nám jde. (To je v Tarského terminologii tzv. *objektový jazyk*, v protikladu k tzv. *metajazyku*, což je jazyk, ve kterém svou teorii formulujeme.)

budeme z našeho seznamu moci vyškrtnout T-věty pro všechna konjunktivní souvětí. A podobně se můžeme přijetím několika dalších obecných principů týkajících se jednotlivých spojek zbavit všech logicky komplexních vět.

Tím můžeme náš seznam axiomů teorie pravdy zredukovat na T-věty pro jednoduché věty plus několik obecných principů stanovících závislost pravdivosti složených vět na pravdivosti jejich částí. Problém je v tom, že i jednoduchých vět bude stále nekonečně mnoho. Předpokládáme-li, tak jako Tarski, že jazyk, o jehož pravdivost jde, má tvar jazyka elementární logiky, budou nám činit problémy výroky s kvantifikátory: takových výroků je totiž jistě nekonečný počet (to je dáno tím, že k *jakémukoli* danému výroku můžeme připojit kvantifikátor), ale přitom to nejsou výroky logicky složené. (Například výrok $\exists x(\text{zlaté}(x) \wedge \text{hora}(x))$, *existuje zlatá hora*, jistě nelze rozložit na konjunkci výroků $\exists x(\text{zlaté}(x))$, *existuje něco zlatého*, a $\exists x(\text{hora}(x))$, *existuje hora*, ani na nic jiného.) Tarského řešení spočívalo v tom, že zapojil do hry zcela nový a víceméně umělý pojem, pojem *splňování*, jakožto vztah mezi výrokovým schématem a objekty. Schéma „*x a y jsou bratři*“ je splňováno například Mariem a Claudem Lemieuxovými, není však splňována Dominikem Haškem a Jaromírem Jágrem. Výrok, jako limitní případ schématu (to jest jako schéma s nulovým počtem proměnných), je pak splňován buďto čímkoli (je-li pravdivý), nebo ničím (je-li nepravdivý). Pojem pravdivosti je tedy zřejmě snadno vyjádřitelný pomocí takto pojatého splňování (pravdivost = splňování čímkoli); a splňování přitom lze na rozdíl od pravdivosti, jak Tarski ukázal, zachytit *konečným* počtem axiomů. (Jde to alespoň pro takové druhy jazyků, o kterých uvažoval Tarski; pro jazyky jiného druhu pak lze tento postup dále zobecňovat.)

To znamená, že Tarského přístup k pravdivosti spočívá *de facto* v redukci pojmu pravdivosti na pojem splňování, který se týká vztahu mezi slovy a věcmi. Proto se jeho teorii pravdy také říká *sémantická*. Jeho výsledek pak svádí k následujícímu filosofickému čtení: jazyk spočívá v propojení mezi slovy a věcmi; a věta je pravdivá, když jsou věci označované jejími slovy v takové konstelaci, v jaké jsou v této větě příslušná slova. To je takzvaná „korespondenční teorie pravdy“, která je filosoficky rozpracovaná například ve Wittgensteinově *Traktátu*²¹ a ke které se Tarski sám explicitně hlásí. Podle této teorie je tedy primární propojení slov s věcmi; pravda je sekundární.

Davidson ovšem staví tuto interpretaci Tarského na hlavu (či, chtělo by se užít slov Karla Marxe, „z hlavy na nohy“). Podle něj je naopak primární prav-

²¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. London, Routledge 1922; český překlad z pera Jiřího Fialy vydalo pražské nakladatelství Oikúmené v roce 1993.

da – význam je naopak něco takového jako příspěvek, kterým se příslušný výraz podílí na pravdivosti těch vět, ve kterých se vyskytuje. (To ostatně odpovídá duchu skutečného řádu Tarského úvah: nezapomínejme, že Tarski své „splňování“ vlastně zavedl jako pomocný pojem pro analýzu pravdy.) A právě k tomuto závěru dochází Davidson prostřednictvím rozvinutí Quinových úvah o radikálním překladu.

4. Radikální interpretace

Připomeňme, o co v Quinově „myšlenkovém experimentu“ jde. Quine chce odpovědět na otázku *co to je význam?* a kvůli tomu se obrací k otázce *co to vlastně člověk pochopí, když pochopí význam?* Představuje si tedy jazykovědce, který se snaží rozluštit nějaký dosud zcela neznámý jazyk, a zkoumá, jaký druh evidence a jaký druh úvah ho vede k poznatkům, které posléze formuluje ve své „překladové příručce“. Quine ze svých rozborů této situace (které zde nebudeme reprodukovat) vyvozuje, že musíme připustit legitimní možnost různých, a přitom stejně správných výsledných překladových příruček, a že tudíž význam je něčím méně určitým, než by se na první pohled mohlo zdát – že je tedy zavádějící si jej představovat jako věc, která by byla příslušným výrazem označována prostě jako nálepkou.²²

Primárními daty, která má podle Quina radikální překladatel k dispozici, jsou poznatky typu „domorodci obvykle používají větu *V* v situacích typu *S*“. Překladatel se potom snaží najít nějakou větu *V*^{*} svého vlastního jazyka, která by odpovídala *V*, to jest takovou, kterou by *jeho* jazyková komunita užívala v obdobných situacích. Formuluje tedy hypotézu tvaru

domorodci používají větu *V* právě tehdy, když my používáme větu *V*^{*}.

Toto má ovšem jeden, na první pohled možná nepodstatný háček – fakt, že věta *V* je nějak svázána se situacemi typu *S*, se zřejmě nutně *nemusí* projevit tím, že ji uživatelé příslušného jazyka v těchto situacích skutečně vyslovují. (Česká věta „Tamhle běží králík“ je jistě nějak svázána se situacemi, ve kterých běží králík – jistě to ale neznamena, že by každý Čech musel tuto větu v přítomnosti běžícího králíka skutečně vyslovovat.) Quine to řeší tak, že namísto

²² Viz Quine, W. V. O., *Word and Object*. Cambridge (Mass.), MIT Press 1960, kap. 2; či též, *Pursuit of Truth* (revised edition). Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1992, kap. 3 (do češtiny převedl toto dílo pod názvem *Hledání pravdy* J. Peregrin /Praha, Herrmann a synové 1994). Viz též Peregrin, J., *Jazyk, Existence a Mytizace*. *Česká mysl*, 43, 1993, s. 113-129.

o vyslovování či používání hovoří o *dispozicích*; říká tedy, že naše věta V^* je překladem věty V právě tehdy, máme-li my *dispozici* vyslovovat V^* právě tehdy, když mají uživatelé překládaného jazyka *dispozici* vyslovovat V .

Davidson, který raději než o radikálním překladu hovoří o radikální *interpretaci*, ovšem na tohle nepřistupuje – pojem dispozice pro něj není přijatelný (co to vůbec znamená mít nějakou *dispozici*, je notorickým předmětem filosofických sporů). Je přesvědčen, že překladatel musí ve skutečnosti zjišťovat, *kdy mají domorodci tuto větu za pravdu*²³ – a tento vztah pak považuje za primitivní, dále neanalyzovatelný. To, že má člověk nějakou větu za pravdivou, se někdy může projevat tak, že tuto větu vyslovuje, jindy tak, že vyslovuje nějaké jiné věty, ze kterých tato věta vyplývá, a jindy zase třeba tak, že se určitým způsobem chová (člověk, který třepe cukřenkou nad svým šálkem kávy, bude mít asi za pravdivý výrok „V cukřence je cukr“) – na nic z toho se ale tento vztah podle Davidsona redukovat nedá.

Tak ovšem dochází k tomu, že pro Davidsona hraje pojem pravdy klíčovou roli, kterou nemá v úvahách Quinových. Davidson má totiž pocit, že tím, co odlišuje *interpretaci* od jakéhokoli jiného popisu (třeba popisu chování mravenců či popisu fungování nějakého stroje), je to, že interpret připisuje těm, které interpretuje, takové vlastnosti a postoje, jaké jsou artikulovatelné právě jedině s pomocí pojmu pravdy. *Interpretovat* někoho podle Davidsona znamená připisovat mu nějaká přesvědčení, přání atd. – a to podle Davidsona znamená připisovat mu to, že něco za pravdu má, že by chtěl, aby něco pravdou bylo atd.

Podobně se podle Davidsona o pojem pravdy opírá i pojem významu: interpretovo poznání významů výrazů interpretovaného jazyka se podle něj zakládá na poznání toho, kdy je která věta tohoto jazyka pravdivá; a významy jsou tedy v tomto smyslu záležitostí *pravdivostních podmínek*. Být sémantickou teorií daného jazyka je podle Davidsona vlastně totéž jako být teorií pravdivosti pro věty tohoto jazyka: je-li totiž něco (systematickou) teorií pravdivosti, pak je to *eo ipso* i teorií významu („teorie pravdivosti stanoví, v jistém minimálním, avšak důležitém smyslu, významy všech samostatně smysluplných výrazů na základě analýzy jejich struktury“), a z druhé strany je-li něco teorií významu, nemůže to nebýt i teorií pravdivosti („sémantickou teorií přirozeného jazyka nelze považovat za adekvátní, nevykládá-li pravdivost v tomto jazyce způsobem podobným tomu, jaký Tarski navrhl pro formalizované jazyky“²⁴).

²³ Viz Davidson, D., *Radical Interpretation. Dialectica*, 1973; přetištěno in: Davidson, D., *Truth and Interpretation*, c.d., s. 125-140 (slovenský překlad: Radikálna interpretácia byl uveřejněn ve výboru Davidsonových prací *Čin, myseľ, jazyk* /Bratislava, Archa 1997/, jenž je recenzován v tomto čísle Filosofického časopisu).

²⁴ Viz Davidson, D., *True to the Facts. Journal of Philosophy*, 66, 1969; přetištěno v souboru *Truth and Interpretation*, c.d., s. 37-54. Vztah mezi pravdivostí a významem probírá Davidson nejpodrobněji ve svém článku *Truth and Meaning*. Viz též Peregrin, J., *Doing Worlds with Words*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers 1995, kap. 8.

Jak ale může interpret zjistit, kdy je nějaká věta skutečně pravdivá? Není vším, k čemu se může doopravdy dopracovat, pouze zjištění toho, kdy je tato věta domorodci *brána za pravdivou*? Davidsonova odpověď na tuto otázku je na první pohled podivná: tvrdí totiž, že interpret musí předpokládat, že věty domorodců jsou skutečně pravdivé právě tehdy, když je jejich uživatelé za pravdivé mají. To znamená, že dojde-li interpret k hypotéze tvaru

domorodci mají za pravdu větu *V* právě tehdy, když ...,

má od ní podle Davidsona bezprostředně přejít k hypotéze

V je pravda právě tehdy, když ...,

to jest, má mlčky přijmout předpoklad, že domorodci mají *V* za pravdu právě tehdy, když *V* skutečně pravdou je. Proč bychom ale tohle měli předpokládat? Copak se domorodci nemohou mýlit?

Davidson ovšem neříká, že se mýlit nemohou; říká jenom to, že naše interpretace jejich jazyka nemůže být úspěšná, pokud nepřijmeme předpoklad, že se – většinou – *nemýlí*. Davidson o tomto předpokladu hovoří jako o *principu vstřícnosti*. Abychom pochopili, proč nám tento princip podsouvá, představme si, že domorodec, který je naším informantem, například špatně vidí a volá „gavagai“ v situacích, když vidí kočku (protože se mylně domnívá, že vidí králíka). V takovém případě bychom zřejmě význam slova „gavagai“ nedokázali správně rozluštit nikdy – pokud bychom si ovšem nenašli informátora s lepším zrakem, či pokud bychom nedokázali správně přeložit nějaká slova, pomocí nichž by bylo možné význam slova „králík“ charakterizovat, aniž bychom potřebovali na králíky ukazovat. Budou-li se tedy domorodci mýlit všichni a ve všem (či skoro všichni a skoro ve všem), je náš projekt překladu jejich jazyka tak jako tak odsouzen k neúspěchu. To znamená, že princip vstřícnosti nás povede na scestí jenom tehdy, kdy se tam musíme dostat v každém případě.

Je tu ovšem navíc i otázka, zda je představa člověka, který se ve všem, či skoro ve všem mýlí, vůbec koherentní. Wittgenstein říká: „Mohli bychom si představit člověka, který se stále znovu mýlí tam, kde považujeme možnost omylu za vyloučenou a kde jsme se s ním nikdy nesetkali? Říká například s toutéž jistotou (a všemi jejími znaky) jako já, že bydlí tam a tam, je tak a tak starý, pochází z toho a toho města atd., avšak mýlí se. ... Kdyby si můj přítel jednoho dne namluvil, že už dávno žije tam a tam atd. atd., pak bych to nenazval *omylem*, ale malou, snad přechodnou duševní poruchou. ... Lze říci: *Omyl* nemá jen příčinu, ale také důvod? Tj. přibližně: dá se zařadit do správného vědění

mýlícího se.“²⁵ To je to, co Davidsonovy úvahy názorně osvětlují: Abych mohl říci, že se někdo v něčem, co tvrdí, *mýlí*, musím mít důvody se domnívat, že jde o skutečné *tvrzení*, které vyjadřuje jeho *přesvědčení* – a to předpokládá, že pro něj slova, kterými je jeho tvrzení tvořeno, skutečně mají ten význam, který jim já připisuji (že ten člověk skutečně hovoří tím jazykem, kterým se hovořit zdá). A to nemohu zjistit jinak než tak, že zjistím, že tato slova fungují v nějakých jeho dalších tvrzeních.

5. Pravda

Davidson se tudíž zařazuje mezi celou řadu současných analytických filosofů, kteří se hlásí k Tarskému a kteří z jeho teorie pravdy vyvozují zásadní filosofické důsledky. Jeho přístup je však zcela originální – Tarského teorie totiž bývá většinou interpretována odlišnými způsoby.

Jeden ze standardních způsobů, jak lze Tarského číst, je ten, o kterém jsme se zmínili výše: to jest vzít za bernou minci Tarského vlastní prohlášení, že jde o *korespondenční* teorii pravdy. Z tohoto pohledu Tarski prokázal, že pravdu lze vysvětlit jedině prostřednictvím sémantiky, prostřednictvím vztahů mezi výrazy a jejich významy, a to tak, že pravdivost věty není nic jiného než to, že ony věci, které jsou označovány částmi této věty, jsou ve světě v takové konstelaci, do jaké je tato věta klade.

Existuje však i jiný způsob, jak je možné Tarského číst, a právě tento způsob se v poslední době stal velmi populárním. Podle tohoto názoru ukázal Tarského rozbor to, že predikát „být pravdivý“ nevyjadřuje vůbec žádný pojem, že je v jazyce vlastně zbytečný, nebo že je jeho funkce čistě gramatická – že se to jenom *zdá* být predikát vyjadřující pojem. Podle zastánců tohoto názoru T-schéma ukazuje, že to, co konstatují výroky připisující větám pravdivost, lze vždy vyjádřit i bez predikátu pravdivosti, a charakterizuje-li toto schéma predikát pravdivosti vyčerpávajícím způsobem, pak to podle nich neznamena nic jiného než to, že predikát pravdivosti vlastně k jazyku (a ke s ním spojené „pojmové výbavě“) nepřidává nic netriviálně nového. Takový názor byl ovšem formulován již krátce před Tarským Frankem Ramseyem pod názvem *redundanční teorie pravdy* – a bylo proti němu namítáno, že ač v některých kontextech je predikát pravdivosti skutečně zbytečný (výrok „„Sníh je bílý“ je pravda“

²⁵ Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*. Ed. G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1984, §§ 67, 71, 74.

můžeme vždy nahradit prostě výrokem „Sníh je bílý“), existují výroky, ve kterých se predikátu pravdivosti zbavit nelze (takovými výroky se zdají být například: „Logické důsledky pravdivých výroků jsou pravdivé“ či „První věta, kterou napsal Platón, byla pravda“). V poslední době ale vznikají sofistickovanější verze redundanční teorie pravdivosti (dnes se ovšem hovoří spíše o *deflační* teorii), které se s uvedenými námitkami snaží vypořádat.²⁶

Davidson naproti tomu odmítá jak názor zastánců korespondenční teorie pravdy, že pojem pravdy lze redukovat na pojmy primitivnější (například na pojem *korespondence*), tak názor, že neredukovatelnost pojmu pravdy je jenom důsledkem toho, že to žádný skutečný pojem není. Korespondenční teorii vytýká, že nemá žádný skutečný obsah: protože věta se tomu, s čím by měla korespondovat („faktu“), nepodobá žádným takovým zřejmým způsobem, jakým se podobá třeba fotografie tomu, co zobrazuje, neříká nám výrok „věta *V* koresponduje s faktem“ vlastně nic podstatně více než „věta *V* je pravdivá“. Navíc fakt, se kterým věta koresponduje, můžeme stěží identifikovat jinak než pomocí této věty (tak fakt, se kterým koresponduje věta „Sníh je bílý“, můžeme stěží identifikovat jinak než jako „fakt, že sníh je bílý“), a výroky konstatující korespondenci jednotlivých vět tak nutně budou triviální (věta „Sníh je bílý“ koresponduje s faktem, že sníh je bílý).²⁷

V polemice s deflacionisty pak Davidson namítá, že neredukovatelnost a nedefinovatelnost pojmu pravdy není důsledkem toho, že by nešlo o skutečný pojem, ale naopak toho, že jde o pojem natolik základní a natolik elementární, že už nemohou existovat žádné jednodušší či základnější pojmy, které by mohly stát v základě příslušné redukce. Davidson je přesvědčen, že vysvětlovat to, co to je pravda, vlastně není nikomu možné: pokud totiž dotyčný tímto pojmem nedisponuje, pak nemůže skutečně vládnout jazykem a skutečně myslet. To podle Davidsona vyplývá z faktu, že „skutečně vládnout jazykem“ (a tím i skutečně myslet, protože to jsou podle Davidsona dvě stránky téže mince) znamená užívat slova jakožto vyjádření pojmů, což není možné bez toho, že by si byl člověk vědom možnosti *chyby*, a to je zase, jak se Davidson snaží ukázat, nerozlučně spjata se zvládnutím pojmu pravdy. Davidson konstatuje:

²⁶ Viz především Horwich, P., *Truth*. Oxford, Blackwell 1990. Viz též týž, *Deflationary Truth, Aboutness and Meaning*. In: Peregrin, J. (ed.), *The Nature of Truth (if Any)*, c.d.

²⁷ Ve svých ranějších článcích se Davidson pokoušel alespoň něco z korespondenční teorie uchovat (viz např. *True to the Facts*, c.d.), pak však dospěl k názoru, že je tato snaha marná. V článku *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* (in: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ed. E. LePore. Oxford, Blackwell 1986, s. 307-319; přetištěno s dodatkem v *Reading Rorty*. Ed. R. Malachowski. Oxford, Blackwell 1990, s. 120-138) posléze korespondenční teorii definitivně odmítl a na tomto stanovisku setrvává dodnes.

„Ohromnost kroku, kterým se člověk dostává od vrozené či naučené dispozice reagovat na nějaký druh stimulů k užívání pojmu s vědomím možnosti chyby, lze stěží zveličít. Je to krok od reagování na bezprostřední stimuly k myšlenkám o vzdálených objektech a událostech, krok od pouhého podmíněného reflexu k tomu, co Wittgenstein nazval „následováním pravidla“. Právě zde na scénu vstupuje pojem pravdy, protože říci o dispozici, že je chybná, nedává smysl – člověk nemůže „omylem“ nenásledovat dispozici, může však omylem nenásledovat pravidlo.“²⁸

Tímto postojem se Davidson také odlišuje od fyzikalistů a pragmatistů, jejichž typickými představiteli jsou Quine i Rorty.²⁹ Quine a Rorty se totiž, přese všechny hluboké rozdíly, které mezi nimi existují, shodnou na tom, že všechny deskriptivní soudy, které můžeme smysluplně o našem světě činit, musí být – alespoň principiálně – přeložitelné do jazyka fyziky; a že všechny hodnotící soudy, které můžeme rozumně pronášet, se musejí vztahovat ke vhodnosti hodnoceného pro nějaké naše, lidské účely. Řekne-li se tedy například, že nějaké slovo má nějaký význam, pak má-li tento výrok mít nějaký smysl, musí to být buďto výrok o nějakých pravidelnostech v chování členů nějakého společenství (pravidelnostech popsatelných čistě fyzikálně), nebo výrok o tom, jak nám může tento výraz posloužit k nějakému účelu. A podobně je to s pravdivostí: Quine se víceméně hlásí k deflačnímu chápání pravdy³⁰ a Rorty k tomu dodává jen to, že kromě toho může být „pravda“ také někdy, jak to konstatoval klasik pragmatismu William James, „pochvalným termínem užívaným pro ocenění, a nikoli termínem odkazujícím k nějakému stavu věcí“.³¹

Právě toto však Davidson odmítá: podle něj není pojem pravdy redukovatelný ani na pojmy fyzikální, ani na pojmy charakterizující účel; podle něj je pravda primitivní pojem. To je dáno tím, co už jsme konstatovali: totiž tím, že interpretace lidí jakožto racionálních bytostí se liší od popisu chování nižších živočichů či od popisu fungování mechanismů nikoli jenom kvantitativně, ale i kvalitativně. To, co lidé dělají, sice můžeme popisovat jazykem, jakým popisujeme ostatní svět; chceme-li je ale chápat jako myslící bytosti, potřebujeme jiný slovník, slovník, který Ramberg nazývá slovníkem *konatelským* (*vocabulary of agency*).³² Až s pomocí takového slovníku zachycujeme chování

²⁸ Davidson, D., The Centrality of Truth. In: Peregrin, J. (ed.), *The Nature of Truth (if Any)*, c.d., s. 12.

²⁹ Tento rozdíl mezi Davidsonem a Quinem rozebírá Prokop Sousedík v článku Davidsonovo pojetí pravdy (v tisku).

³⁰ Viz např. Quine, W. V. O., *Pursuit of Truth*, c.d., § 33.

³¹ Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers, vol. I)*, Cambridge, Cambridge University Press 1991, s. 127.

³² Ramberg, B., *Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty vs. Davidson* (v tisku).

lidí jako *jednání* vycházející z jejich *přesvědčení* a *přání*.³³ A Davidson je přesvědčen, že celý tento konatelský slovník se svou podstatou koncentruje do pojmu *pravdy*: tak například „být o něčem přesvědčen“ znamená „mít to za pravdu“, „přát si něco“, znamená „chtít, aby to byla pravda“ atd.

6. „Třetí dogma empirismu“

Když Quine ve svém článku *Two Dogmas of Empiricism* zaútočil na rozhraní mezi analytickým a syntetickým,³⁴ a tím se distancoval od představy jazyka jako sady štítků, kterými jsou v jakémsi velkém muzeu (nacházejícím se v hlavách uživatelů jazyka) označeny exponáty, vedlo to ke zpochybnění představy, že je rozumné vidět náš jazyk jako prostě „vytváraný“ naším světem, tak jako je bota vytvářena kopytem, na které se narazí. Avšak protože přitom lze jistě stěžít popřít, že svět se (pro nás) skládá z těch věcí, o kterých hovoříme, vedlo to mnohé z těch, kteří se ke Quinovi přihlásili, k závěru, že náš svět musí být v nějakém smyslu naším jazykem (spolu)utvářen. Quine ostatně konstatuje, že věci, které z hlediska dané teorie existují, jsou prostě hodnotami, kterými musejí být interpretovány proměnné této teorie tak, aby byla tato teorie pravdivá. Existence je tedy podle něj vždy existencí vzhledem k nějaké teorii; pojem existence v absolutním, na teorii nezávislém smyslu podle něj nemá dobrý smysl. A to je těžké vykládat nějak jinak než tak, že jsou to až naše teorie, které dávají našemu světu skutečný tvar.

To vede k představě světa, jenž je sám o sobě jenom jakousi amorfní masou, na kterou různí lidé aplikují různá „pojmová schémata“, daná jejich různými jazyky a různými teoriemi, a tím ji tvarují do různých podob. Přitom jsou-li jejich jazyky jeden do druhého nepřeložitelné, jsou i jejich pojmová schémata „nesouměřitelná“ (ten, kdo používá jedno z nich, nikdy nemůže skutečně porozumět tomu, kdo používá to druhé) – a mluvčí různých jazyků pak žijí doslova v různých, někdy zcela nesouměřitelných světech. Tato představa ovšem dobře zapadala do obrázku, který vykreslili někteří antropologové (Whorf³⁵) či

³³ Na paralely mezi Davidsonovým pojetím interpretace a kontinentální hermeneutikou poukazují knihy B. Ramberga: *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction* (Oxford, Blackwell 1989); i J. Malpase: *Donald Davidson and the Mirror and Meaning* (Cambridge, Cambridge University Press 1992).

³⁴ Viz Quine, W. V. O., *Two Dogmas of Empiricism*. *Philosophical Review*, 60, 1952, s. 20-43 (přetištěno in: týž, *From a Logical Point of View*. New York, Harper and Row 1953). Český překlad tohoto článku je, spolu s překlady dalších článků týkajících se tohoto tématu a spolu s komentářem, zahrnut v knize: Peregrin, J. a Sousedík, S. (eds.), *Co je analytický výrok?* Praha, Oikúmené 1995.

³⁵ Whorf, B. L., *Language, Thought and Reality*. Cambridge (Mass.), MIT Press 1956.

metodologové vědy (Kuhn³⁶): totiž do obrázku, podle kterého existují lidská společenství, jejichž jazyky si jsou skutečně natolik vzdáleny, že jsou jeden do druhého nepřeložitelné (až už jde o vzdálenost mezi různými, paralelně existujícími společenstvími, jako v případě Whorfa a jeho Indiána kmene Hopi, či mezi různými historickými etapami vývoje téhož společenství, jako je to v případě Kuhnových vědců dvou různých epoch).

Davidson však tuto představu rozhodně odmítá – v narážce na Quinovy *Two Dogmas* ji dokonce prohlašuje za „třetí dogma empirismu“. Jeho odmítnutí existence nesouměřitelných pojmových schémat, které by bylo důsledkem existence nepřeložitelných jazyků, je přitom založeno v podstatě na velice jednoduchém argumentu. Pokud něco není přeložitelné (alespoň v hrubých obrysech) do našeho jazyka, říká Davidson, nemáme žádný důvod tomu říkat „jazyk“; a pokud je něco zcela nesouměřitelného s naším pojmovým schématem, není důvod to nazývat „pojmovým schématem“. Představa jazyka nepřeložitelného do toho našeho je pro něj tedy něco podobného jako představa ptáka, který by neměl křídla, ale ploutve a nežil by ve vzduchu, ale ve vodě. Tento Davidsonův postoj však také zapadá do širších souvislostí toho, co jsme v úvodu tohoto článku nazvali jeho naturalismem. Abychom mohli tento aspekt Davidsonova postoje dále osvětlit, musíme se na okamžik zastavit u sporu mezi realismem a relativismem.

Přímočarý (či jak se nyní někdy také říká: *metafyzický*) *realismus* říká, že svět je na nás zcela nezávislý – že my ho můžeme nanejvýš (lépe či hůře) zachycovat či „reprezentovat“ (prostřednictvím svého myšlení či svého jazyka). Quinovské úvahy ovšem takový „reprezentacionalistický“ pohled na myšlení a jazyk zpochybňují, a tím zpochybňují i přímočarý realismus – zdají se nás tedy vést k *relativismu*, hlásajícímu, že to, v jakém světě kdo žije, je zčásti nebo úplně dáno jeho jazykem či způsoby jeho myšlení.³⁷ Avšak ani relativismus není neproblematické stanovisko. Nejde jenom o to, že v konečném důsledku může vést až k závěru, že „každý má svou pravdu“, a k rezignaci na jakékoli intersubjektivní (o internacionálních ani nemluvě) normy; podstatnější je to, že je stanoviskem, které se vlastně nezdá být zcela koherentní. Má-li být totiž relativismus pravdivý, pak nic neplatí absolutně, ale jenom v určitém kontextu – a tedy ani výrok „nic neplatí absolutně, ale jenom v určitém kontextu“. To znamená, že, jak se zdá, jestliže relativismus platí, pak platit nemůže.

³⁶ Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago 1962; český překlad: *Struktura vědeckých revolucí*. Přel. T. Jeníček. Praha, Oikúmené 1997.

³⁷ Viz můj článek: *Děláme světy jazykem? ORGANON F* (v tisku); a můj úvod ke knize *Obrat k jazyku: druhé kolo*, c.d.

To vede některé filosofy s relativistickými sklony k hledání nějakého kompromisu mezi realismem a relativismem. Tak Hilary Putnam propaguje myšlenku tzv. „interního realismu“, která v podstatě znamená, že realismus platí – ale jenom „uvnitř“ jednoho pojmového schématu; zatímco Richard Rorty hovoří o etnocentrismu, který konstatuje, že „svá přesvědčení (ve fyzice, etice, či jakékoli jiné oblasti) nemůžeme odůvodnit každému, ale jedině těm, jejichž přesvědčení se s těmi našimi do nějaké potřebné míry překrývají“.³⁸ Davidson ovšem vidí hlavní problém v samotné formulaci sporu mezi realismem a relativismem: je přesvědčen, že jakýkoli prostor pro takový spor zcela zmizí, jakmile se vzdáme reprezentationalistické teorie jazyka a myšlení. Celý tento spor totiž podle něj vzniká právě proto, že vidíme slova jako štítky, které nám zprostředkovávají chápání jimi popisovaných exponátů, jako prizmata, skrze která vidíme věci – to jest vidíme jazyk jako ono schéma, které dává tvar nějakému neutrálnímu obsahu. Avšak jestliže slovo ve skutečnosti *není* reprezentací věci, pak ani nedává smysl se přít o to, zda tady ta věc existovala předtím, než bylo toto slovo vytvořeno, či zda byla nějak spoluutvořena právě tímto slovem. Davidson říká:

„Obsah a schéma ... jdou ruku v ruce; a můžeme je tedy nechat spolu zmizet. Jakmile tento krok učiníme, nezůstanou žádné *objekty*, vzhledem ke kterým by se dal formulovat problém reprezentace. Přesvědčení jsou pravdivá, či nepravdivá, avšak nic nereprezentují. Je dobré zbavit se reprezentací a nimi korespondenční teorie pravdy, protože je to představa reprezentací, co vzbuzuje myšlenky na relativismus.“³⁹

Tím ale Davidson rozhodně neříká, že jazyk nijak nesouvisí se světem. Tvrdí že vše, co se o souvislosti jazyka se světem dá říci, se dá popsat jako kauzální (to jest jazykem fyziky zachytitelná) interakce mezi uživateli jazyka a jejich prostředím. Není pochyb o tom, že slovo „pes“ má co dělat se psy – že vzniklo v důsledku toho, že byly smysly našich předků nějak kauzálně stimulovány psy. Davidson ovšem říká, že je zavádějící představa, že vedle těchto kauzálních vztahů *a nezávisle na nich* existuje ještě nějaký „sémantický“, nekauzální vztah mezi slovem pes a psy (či nějakou „psovitostí“); či že jazyk je něco, *skrze co vidíme* svět, a co tedy může náš svět nějakým způsobem „tvarovat“.

Není ale Davidsonův postoj jenom pokusem zbavit se problému jeho zametáním pod stůl? Otázkou bylo, zda se jazyk nějak podílí na tvaru, který pro nás

³⁸ Rorty, R., *Solidarity or Objectivity?* In: týž, *Objectivity, Relativism and Truth*, c.d., s. 30. Konfrontaci Putnamova a Rortyho stanoviska v českém překladu nabízí knížka: *Putnam-Rorty, Co po metafyzice?* Přel. J. Peregrin. Bratislava, Archa 1997.

³⁹ Davidson, D., *The Myth of the Subjective*. In: Krausz, M. (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1989, s. 165-166.

má náš svět, a Davidson hovoří o tom, jak kauzálně interagujeme s věcmi kolem nás – to jest prostě bere existenci těchto věcí za hotovou věc. Právě tento postoj je však vyústěním Davidsonova naturalismu: totiž jeho přesvědčení, že člověk je nutně vždy *in medio rerum*, že se nemůže povznést nějak „nad“ svůj svět a zkoumat, zda tady ten svět skutečně je či zda má skutečně ten tvar, který má. Právě *proto* nemá podle Davidsona smysl ani všeobjímající skepse připouštějící, že o světě kolem sebe nic doopravdy nevíme, ani všeobjímající relativismus, který tvrdí, že je hloupost se domnívat, že náš svět musí být takový, jaký se jeví právě nám. Situace filosofa budoucího „teorii světa“ tedy připomíná, jak konstatoval Otto Neurath, situaci lodníka, který během cesty po moři představuje svou loď – nemůže tu starou prostě zahodit a pustit se do nové, musí vyměňovat prkno po prknu.

7. Významy jako měrné jednotky

Vraťme se ještě na chvíli k radikální interpretaci – dosud jsme vlastně nezodpověděli otázku, kterou jsme otevírali 4. oddíl, totiž otázku, co je to podle Quina a Davidsona význam.

Viděli jsme, že radikální interpret primárně zjišťuje to, v jakých situacích mají mluvčí interpretovaného jazyka za pravdivé jednotlivé věty tohoto jazyka. Interpret si tohle ovšem vykládá jako výsledek interakce dvou faktorů: *významu* a *přesvědčení*. Fakt, že má někdo nějakou větu za pravdivou, tedy interpretuje tak, že člověk, o kterého jde, je o něčem přesvědčen, a věta, o kterou jde, právě toto něco vyjadřuje. To znamená, že fakt, že mluvčí *M* má za pravdu větu *V*, nahlíží jako výsledek „součtu“ dvou na sobě nezávislých faktů: (i) *M* má nějaké přesvědčení *P*; a (ii) *P* je vyjadřováno větou *V*. Druhý z těchto faktorů se zdá být záležitostí teorie *významu* (která je zcela nezávislá na tom, jaká mají mluvčí přesvědčení); zatímco první je záležitostí teorie *přesvědčení* (která zase nijak přímo nesouvisí s teorií významu). Davidson ovšem poukazuje na to, že takovéto chápání teorie přesvědčení a teorie významu jako dvou na sobě nezávislých věcí je zásadně problematické.

Pokud si totiž budeme představovat, že přesvědčení jsou nějaké „věci“ někde v myslích interpretovaných, které jsou na jedné straně mluvčími asociovány se slovy a větami, a na druhé straně jsou – nezávisle na tom – těmito mluvčími přijímány jako přesvědčení, musíme nutně dojít k závěru, že šance interpreta dospět ke skutečně správné interpretaci nejsou valné. Do myslí interpretovaných totiž zřejmě proniknout nemůže, a to, jaká přesvědčení zastávají, i to, jaké významy přiřazují slovům a větám, tedy může jedině odhadovat na základě evi-

dence o tom, jaké věty mají za pravdivé. Aby si interpret mohl být jejich přesvědčeními jist, musel by si být jist významem příslušných vět; avšak k tomu, aby mohl jednoznačně určit tyto významy, by si naopak musel být jist tím, o čem jsou mluvčí přesvědčeni. Takže se ocitá v jakémsi začarovaném kruhu.

Představme si, že nějaký mluvčí interpretovaného jazyka vidí, jak termostat vypíná topení, a konstatuje větu, kterou my na základě našich dosavadních poznatků překládáme jako „Termostat myslí“. Můžeme učinit závěr, že je přesvědčen, že termostat myslí? Zjevně jedině tehdy, když si budeme skutečně jisti, že ona věta skutečně znamená, že termostat myslí. Jak však s jistotou zjistíme toto? Jednoznačně jedině tak, že se přesvědčíme, že ji mluvčí interpretovaného jazyka mají za pravdu právě tehdy, když jsou přesvědčeni, že termostat myslí. Abychom tedy mohli jednoznačně verifikovat teorii přesvědčení, potřebovali bychom mít hotovou teorii významu; a abychom mohli vybudovat teorii významu, potřebovali bychom zase mít k dispozici teorii přesvědčení. Nemáme-li žádnou z nich, nezbyvá nám, než je budovat paralelně, bez záruky, že postupujeme zcela správně. A dospějeme-li v průběhu tohoto budování k tomu, že nějaký mluvčí má za pravdu větu, která nám vychází jako ekvivalent naší „Termostat myslí“, můžeme to vysvětlit buď tím, že má podivná přesvědčení, nebo tím, že náš překlad této věty přece jenom není správný (například tak, že slovo, které jsme chtěli překládat jako „myslet“, ve skutečnosti znamená něco jako „být citlivý na nějaký pro nás podstatný aspekt svého okolí“). Avšak protože do mysli interpretovaného člověka proniknout nedokážeme, nikdy se jednoznačně nedovíme, jak je tomu doopravdy.

To je ale závěr, který Davidson považuje za *reductio ad absurdum* celého tohoto pohledu na významy a přesvědčení. Představa, že bychom nikdy nemohli vědět, zda ostatním lidem skutečně rozumíme, se mu zdá být projevem naprosto absurdního druhu skepse, jaká může vyvstat jedině v rámci nerealistické filosofické spekulace. (To ovšem opět neznamená, že bychom se při interpretování jiných lidí nemohli různými způsoby mýlit – odmítána je pouze představa, že je nám skutečné porozumění *principiálně* nedostupné.) Davidson tedy, podobně jako Quine, konstatuje, že význam nemůže být ničím více než tím, co radikální interpret skutečně zjistit dokáže – to jest, že není ničím více než tím, co vyplyne z interpretova rozkladu teorie pravdivosti na teorii významu a na teorii přesvědčení. A nakolik je tento rozklad nejednoznačný, natolik tedy musí být nejednoznačný i sám význam.

Vraťme se k příkladu s termostatem. Řekli jsme, že to, že mluvčí má za pravdu větu, kterou my překládáme jako „Termostat myslí“, můžeme vysvětlit buď tak, že má podivné přesvědčení, nebo tak, že náš překlad této věty přece

jenom nebyl správný; a že jednoznačně zjistit, který z těchto závěrů je správný, nijak nemůžeme. Pro Davidsona to znamená, že tedy žádný z těchto závěrů jednoznačně správný *není*. V praxi se samozřejmě k jednomu z nich přikloníme – s přihlédnutím k tomu, jaké *jiné* věty má tento mluvčí i jeho kolegové za pravdivé (budou-li například tvrzení mnohých z nich nasvědčovat tomu, že používají to, co máme za jejich ekvivalent slova „myslet“, jinak než my, to jest, budou-li podle našeho překladu připisovat myšlení věcem, které podle nás rozhodně nemyslí, přikloníme se asi k závěru, že význam tohoto slova je přece jenom jiný, zatímco v opačném případě řekneme, že věří nesmyslům) – nic z toho nám ale neposkytne *jednoznačnou* evidenci. Davidson tedy činí závěr, že hranice mezi tím, co je záležitostí významu, a tím, co je záležitostí přesvědčení, je do jisté míry libovolná. Co přičteme významu a co přesvědčení, je pouze záležitostí naší interpretace, která je vedena úsilím co nejjasněji a nejpřehledněji popsat a vysvětlit jazykové chování.⁴⁰ To ovšem znamená, že význam bychom si neměli představovat jako něco, co interpret prostě objevuje a zachycuje (tak jako třeba lékař objevuje v těle nemocného nějaký virus) – interpretace jako by význam v jistém smyslu spíše „konstruovala“, než prostě popisovala.⁴¹

Tím tedy Davidson rezignuje na zdánlivě samozřejmou představu, že významy jsou nějaké „věci“, které mluvčí v rámci svých myslí propojují s výrazy (a z nichž některé kromě toho přijímají za svá přesvědčení); a že teorie významu má zjistit, co je v jejich myslích připojeno ke kterému výrazu. Významy podle něj vlastně nejsou *předmětem* popisu, který teoretik jazyka realizuje, ale spíše jeho *nástroji* – nástroji používanými k charakterizaci toho, co teoretik pozoruje, podobným způsobem, jako jsou *metry* či *kilogramy* používány přírodovědcem k charakterizaci toho, co popisuje on. Davidson o tom říká:

„Tak jako při měření váhy potřebujeme soubor entit, jenž má strukturu, ve které můžeme zachycovat vztahy mezi objekty majícími váhu, tak při přiřívání stavů přesvědčení (a jiných propozičních postojů) potřebujeme soubor entit, které jsou v takových vzájemných vztazích, jaké nám dovolí zaznamenávat relevantní vlastnosti oněch různých psychologických stavů ... Přemýšlíme-li a hovoříme-li o vahách fyzických předmětů, nemusíme předpokládat, že existují nějaké takové věci jako váhy, aby je předměty mohly mít. Podobně přemýšlíme-

⁴⁰ Davidson říká: „Problémem interpretace je abstrahovat z toho, co je dáno, fungující teorii významu a přijatelnou teorii přesvědčení.“ Viz Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, c.d., s. 1960.

⁴¹ K tomu srovnej Abelovo chápání významu jako „interpretačního konstruktů“ (viz Abel, G., *Indeterminacy and Interpretation. Inquiry*, 37, 1994, s. 403-419. Viz též Peregrin, J., *The Pragmatization of Semantics*. In: Tumer, K. (ed.), *The Semantics/Pragmatic Interface from Different Points of View*. Amsterdam, Elsevier 1999.

-li a hovoříme-li o přesvědčeních lidí, nemusíme předpokládat, že existují takové entity jako přesvědčení. Nemusíme ani vynalézat objekty, které by sloužily jako „předměty přesvědčení“ či jako to, co před sebou má mysl, či co je v mozku. Entity, které zmiňujeme, abychom lépe specifikovali stav mysli, totiž nemusí hrát vůbec žádnou *psychologickou* ani *epistemologickou* roli, stejně tak jako čísla nehrají žádnou fyzikální roli.“⁴²

Davidson tedy vidí významy jako jakési měrné jednotky, jako prvky soustavy, které interpret používá k hodnocení a systematizaci toho, co zkoumá (konkrétně k hodnocení určitých projevů a jimi manifestovaných stavů jiných lidí), podobně jako je například metrická škála používána přírodovědcem k ohodnocování něčeho z předmětu *jeho* zájmu (konkrétně rozměrů věcí). Význam je tudíž primárně jakousi měrnou jednotkou, naší pomůckou, která nám slouží k vyhodnocování (či „výkladu“) určitých aspektů chování ostatních lidí.⁴³

8. Myšlení

Davidson tak odmítá představu lidské mysli jako jakéhosi „vnitřního prostoru“, ve kterém lidé přechovávají své myšlenky a svá přesvědčení a který už není ovládaný kauzálními (ale například logickými, či nějakými jinými) zákony. Davidson se domnívá, že tento svou podstatou karteziánský obrázek nevyhnutelně vede k neřešitelné filosofické skepsi (ač, paradoxně, byl Descartem vytvořen právě jako obrana proti skepsi). Podle tohoto obrázku je totiž lidské poznání jakékoli věci zprostředkováno nějakým „smyslovým datem“ či nějakým přesvědčením o této věci. Kdyby tomu však tak skutečně bylo, nemohl by člověk nikdy vědět, zda jeho „smyslová data“ skutečně odpovídají tomu, co je „tam venku“, a v důsledku toho by nemohl mít nikdy jistotu o tom, jaký svět „tam venku“ skutečně je. A jak už jsme řekli, Davidson je přesvědčen, že ač se člověk při svém poznávání světa jistě může různými způsoby mýlit, představa, že *principiálně* nemůže svět poznat, se mu jeví jako naprosto absurdní.

Filosofové navazující (ať už vědomě nebo nevědomě) na Descarta vidí náš svět jako svět objektů, které spolu kauzálně reagují, přičemž však některé, „subjekty“, mají navíc jakoby „vnitřek“, v němž jim probíhají myšlenky a jiné

⁴² Davidson, D., What is Present to the Mind? In: Brandl, J. and Gombocz, W. L. (eds.), *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Rodopi 1989, s. 11.

⁴³ Některé z tohoto postoje vyplývající Davidsonovy názory na povahu jazyka a jazykové komunikace rozebírá T. Marvan v článku Spor o povahu jazyka: Davidson a Dummett. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 4, s. 585-596.

mentální děje (tento „vnitřek“ ovšem není doslova vnitřkem v tom smyslu, že by se rozkládal někde uvnitř *těla* příslušného subjektu). Poznání pak probíhá tak, že nějaký kauzální řetězec vyvolá někde „na okraji“ takového subjektu nějaké smyslové datum (například paprsek vyslaný Sluncem narazí na lidské oko a způsobí příslušnému subjektu určitý vjem), a toto datum pak převezmou „vnitřní“ mechanismy subjektu a použijí ho jako východisko pochodů, jimiž se dosahuje poznání (to jest například z něj odvodí poznatek, že svítí slunce). Tento obrázek ovšem uzavírá lidské *já* do hranic příslušného „vnitřního prostoru“ a odsuzuje ho k tomu, že si nemůže být nikdy jisto tím, co se „tam venku“ skutečně děje.⁴⁴

Proti tomu staví Davidson obrázek, podle kterého nejsou „člověk jakožto fyzikální objekt“ a „člověk jakožto subjekt“ smysluplně nahlédnutelní jako „vnějšek“ a „vnitřek“, ale jako výsledky dvou různých druhů pohledů a s nimi spojených dvou různých druhů jazyků. Nahlížet lidské tělo a nahlížet jemu příslušnou mysl podle této teorie neznámá nahlížet dvě různé věci – znamená to nahlížet *tutéž věc dvěma různými způsoby*. Tyto dva způsoby jsou ovšem natolik principiálně různé, že je nelze sloučit do jediné teorie. Onen druhý způsob je totiž, jak už jsme viděli, záležitostí *interpretace*, což je proces jiné povahy než proces budování fyzikální teorie: vyžaduje konatelský slovník s pojmem pravdy a nevede k ničemu takovému, jako jsou fyzikální *zákony*.⁴⁵

Davidsonova teorie mysli je tedy – na rozdíl od teorie Descartovy – monistická, protože nepostuluje existenci dvou různých, neredukovatelných *substancí*, materiální a mentální. Davidson však neříká, že neexistuje „nic než“ hmota, že mysl není „nic než“ mozek – konstatuje, že některé aspekty té jediné substance, kterou je náš svět tvořen, mohou být nahlíženy a chápány dvěma různými, na sebe neredukovatelnými *způsoby*:

⁴⁴ Navíc se celý tento obrázek zakládá na problematickém propojení kauzálního řetězce *vnější svět* → *smyslové datum* a logického řetězce *smyslové datum* → *poznání o vnějším světě*. To podrobně rozebral především Wilfrid Sellars (viz Sellars, W., *The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind*. In: Feigl, H. and Scriven, M. (eds.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1956; přetištěno in: *týž, Science, Perception and Reality*. New York, Routledge 1963).

⁴⁵ To může vyvolat pocit, že tady Davidson vlastně přistupuje na to, co jinde tak vehementně odmítá, totiž na relativistickou představu schémat různými způsoby formujících nějaký neutrální obsah. Je ovšem třeba si uvědomit, že existují mnohé zcela neproblematické formy relativismu. Různost pohledů, názorů či slovníků, s jakou se dnes a denně setkáváme, jistě není něčím, co by chtěl Davidson popírat – z jeho argumentace nemá vyplývat, že bychom *tutéž věc* nemohli vidět různými způsoby, že bychom nemohli třeba obraz nahlížet jednou jako umělecké dílo a jindy prostě jako fyzikální předmět; či že bychom o člověku nemohli jednou pojednávat jazykem fyziky a jindy jazykem založeným na „konatelském“ slovníku. Davidson odmítá jediné možnost takového relativismu, který by umožňoval nesouměřitelnost jazyků či pojmových schémat v tom smyslu, že by se uživatelé jednoho prostě nedokázali domluvit s uživateli jiného.

„Znázorňujeme-li nějaké události jako vnímání, vzpomínání si, rozhodování a jednání, nutně je umísťujeme mezi fyzikální děje skrze vztah příčiny a účinku. Dokud ale svoje výrazivo nezměníme, vyjímá tento způsob znázorňování mentální události z přísných zákonů, na jaké se můžeme v principu odvolávat, když vysvětlujeme a předpovídáme fyzikální jevy.“

Davidson proto své stanovisko označuje jako *anomální monismus* – jde o monismus substance, ale dualismus klasifikace.⁴⁶

9. Závěr

Na počátku této stati jsme konstatovali, že Davidson je *temný* filosof. Nyní, po té, co jsme některé z jeho filosofických názorů přehlédli, můžeme učinit závěr, že jeho *temnost* není jenom důsledkem jeho způsobu psaní (i když i ten se na ní jistě podílí) – že je do jisté míry záležitostí Davidsonovy snahy přimět nás, abychom se pokusili vymanit se z určitého způsobu vidění věcí, a to ze způsobu, který „sedí jako brýle na našem nose tak, že cokoli vidíme, vidíme skrze něj“.⁴⁷ Snaží se nás přimět, abychom se vymanili z dualistických kategorií schématu a obsahu, ale i subjektu a objektu (hovoří dokonce o „mýtu subjektivního“⁴⁸). Vidí neudržitelnost takového „metafyzického“ realismu, který by vytvářel prostor pro představu, že člověk je ostrovem, který se nikdy nemůže dozvědět, co je skutečně za tím mořem, které ho odděluje od pevniny; a současně vidí i neudržitelnost jeho protipólu, relativismu, který by dával zelenou představě, že každý má svůj svět, ze kterého nemusí vést cesta do jiných světů. Davidson je přesvědčen, že toto neřešitelné dilema zmizí, když opustíme onen způsob vidění věcí, ze kterého vychází, totiž vidění lidské mysli a lidského jazyka jako něčeho, co je založeno na produkování obrázků či reprezentací věcí vnějšího světa.

⁴⁶ Davidson, D., *Mental Events*. In: Foster, L. and Swanson, J. W. (eds.), *Experience and Theory*. Amherst, The University of Massachusetts Press 1970; přetištěno in: týž, *Essays on Actions and Events*, c.d., s. 225. Srovnání Davidsonova anomálního monismu s přístupy jiných analytických filosofů je možné najít v knize J. Noska *Mysl a tělo v současné analytické filosofii* (Praha, Filosofia 1997).

⁴⁷ Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha, FLÚ AV ČR 1993, § 103.

⁴⁸ Viz Davidson, D., *The Myth of the Subjective*. In: Krausz, M. (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, c.d., s. 159-172.

SUMMARY

Donald Davidson: Fighting the “Myth of the Subjective“

The paper characterizes the philosophical views of one of the leading philosophers of the USA and one of the key philosophers of our age altogether, Donald Davidson. In many respects, Davidson’s philosophy succeeds that of W. V. O. Quine, there are, however, respects in which it rather critically reassesses Quine’s views. One of its key points of departure is a reassessment of Quine’s famous thought experiment with “radical translation“ (Davidson prefers to speak about “radical interpretation“): like Quine, Davidson takes it to imply the rejection of the idea that meanings could be some entities inside the minds of users of language; though unlike Quine he does not take this to imply a physicalistically construed behaviorism. He does so with reference to the essential role played within the enterprise of interpretation by the concept of truth, which is not reducible to behavioristic terms. Davidson relates the problem of interpretation to the classical Tarski’s theory of truth; and he gradually moves to such an understanding of the concept of truth which distinguishes him not only from Quine, but also from majority of other contemporary analytic philosophers: he takes truth to be a crucial concept, irreducible to any simpler concepts, which underlies any human understanding of others as rational beings. The whole of Davidson’s philosophy then aims at the radical rejection of the Cartesian picture of human mind as an “inner space“ and of the ensuing empiricism, and it leads to such a view of the relationship between man and world which dispenses with the categories of subject and object construed in the Cartesian way.

ZUSAMMENFASSUNG

Donald Davidson: Der Kampf mit dem „Mythos der Subjektivität“

Der Artikel charakterisiert die philosophischen Ansichten Donald Davidsons, des führenden zeitgenössischen amerikanischen Philosophen und eines der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart überhaupt. Davidsons Philosophie knüpft an die Philosophie von W.V.O. Quine an, in manchem unterzieht sie diese jedoch einer kritischen Neubewertung. Einer der wichtigsten Ausgangspunkte ist Davidsons Umwertung von Quines Gedankenexperiment mit der „radikalen Übersetzung“ (Davidson spricht freilich von der „radikalen Interpretation“): ähnlich wie Quine leitet Davidson davon die Ablehnung der Vorstellung ab, daß die Bedeutungen Entitäten in dem Geiste der Sprachbenutzer sein könnten; im Gegensatz zu Quine lehnt er es jedoch ab, davon einen physikalistisch aufgefassten Behaviorismus abzuleiten – vor allem mit dem Hinweis darauf, daß im Rahmen der Interpretation der physikalistisch nicht fassbare Begriff der Wahrheit eine grundsätzliche Rolle spielt. Davidson stellt das Problem der Interpretation in Zusammenhang mit der klassischen Wahrheitstheorie von Tarski, und er kommt allmählich zu einem Wahrheitsbegriff, der ihn nicht nur von Quine, sondern von den meisten

anderen analytischen Philosophen unterscheidet: er hält nämlich die Wahrheit für einen in einfachere Begriffe nicht unterteilbaren Schlüsselbegriff, auf den sich unser gesamtes Verständnis der anderen Menschen als rationale Wesen stützt. Die ganze Philosophie Davidsons führt dann zur radikalen Ablehnung des kartesischen Bildes des menschlichen Sinnes als einer Art „inneren Raumes“ und des von ihm ausgehenden Empirismus und führt zu einer Ansicht über die Beziehung zwischen dem Menschen und der Welt, die von der kartesisch aufgefaßten Dualität des Subjekts und des Objekts befreit ist.