

Interpretace z pohledu filosofa: co to hledáme, když hledáme smysl

Jaroslav Peregrin

Shrnutí

Většinu věcí v našem světě můžeme jenom popisovat a vysvětlovat, ale chování lidí (a některé jeho produkty) můžeme interpretovat, to jest hledat v nich smysl. V tomto textu se zabýváme tím, co to ten smysl je a jak ho můžeme hledat. Za pomoci teorií filosofů Willarda Van Orman Quina, Donalda Davidsona a Willfrida Sellarse se dopracováváme k závěru, že smysl není žádná esoterická substance, kterou by lidské chování bylo nebo nebylo prosyceno a kterou by měl interpret objevit, že smysluplnost je zapojení do našich lidských do budoucna směřujících projektů, v jejichž kontextu jsou pro nás činy interpretovaných lidí srozumitelné. Konstatujeme, že jedna z podstatných schopností nás lidí (schopností, kterou se lišíme od ostatních živočichů a možná nejpodstatnější schopnost, kterou se od nich odlišujeme), je naše schopnost dělat komplexní plány, sestavovat projekty a ustanovovat instituce, které jsou zhmotněními těchto projektů; a že interpretace a hledání smyslu je třeba chápat jako úsilí o zasazování lidských činů právě do rámců takových plánů, projektů a institucí.

Klíčová slova: interpretace, smysl, hermeneutika, normativita

Interpretation from the Philosopher's Point of View: What We are Looking for When Looking for Meaning

Summary

We only can describe or explain most of the items of our world, but we can interpret the behavior of people (and some of its products), we can try to look for its meaning. In this text we consider the questions what this meaning is and how we can look for it. With the help of the theories of the philosophers Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, a Willfrid Sellars we work our way towards the conclusion that the meaning is not an esoteric substance, which would infuse human behavior (or, as the case may be, fail to do so) and which the interpreter should discover, that meaningfulness is the engagement within our human, forward-heading projects, in the context of which we find the deeds of others intelligible. We state that one of the crucial abilities of us humans (an ability which differentiates us from other animals, and perhaps the one which is the most distinctive of us), is our ability to make complex plans, to put together projects and to establish institutions, which are the materializations of such projects; and that interpretation and looking for meaning must be understood as an effort aiming at embedding human deeds into frameworks of such plans, projects and institutions.

Key words: interpretation; meaning; hermeneutics; normativity

Hledání smyslu

Představme si, že pozorujeme jezero, řekněme z části obklopené lesem, na které svítí slunce. Co to pozorujeme? No jak již jsme řekli: jezero z části obklopené lesem, na které svítí slunce. Představme si dále, že v tom jezeře pozorujeme člověka, který dělá nějaké pohyby a vydává nějaké zvuky. Co to tedy dále pozorujeme? Ovšemže můžeme opět říci, že člověka, který dělá nějaké pohyby a vydává nějaké zvuky; ale nyní můžeme možná říci ještě něco trochu jiného, třeba že vidíme člověka, který plave a zpívá si. Znamená to tedy, že kromě toho, že vidíme, že ten člověk dělá pohyby a vydává zvuky, vidíme ještě něco jiného? Samozřejmě ne tak docela; vidíme tohle, ale současně to vidíme jako něco jiného. Ty pohyby a zvuky interpretujeme jako plavání a zpěv, jako určitou cílevědomou a smysluplnou činnost. Co nám umožňuje některé věci kolem nás takto interpretovat a jak to děláme?

Jako první přiblížení můžeme říci, že něco interpretujeme tak, že v tom nacházíme smysl a začneme to tedy nahlížet jako něco smysluplného. S takovým hledáním smyslu býval odedávna spojován filosofický pojem *hermeneutika*, který se objevil v osmnáctém století a který se dočkal slavného revivalu ve století dvacátém. Původně byl tento pojem angažován proto, aby se dal odlišit onen zvláštní druh porozumění, o který jde v rámci toho, čemu bychom dnes říkali humanitní vědy, od druhu, na kterém jsou založeny vědy přírodní (viz např. Mantzavinos, 2016).

Problém je v tom, že „hledání smyslu“ je sám o sobě termín natolik nejasný (v důsledku notorické nejasnosti termínu „smysl“), že je otázka, jak moc nám tohle může objasnit. Z tohoto důvodu my necháme hermeneutickou tradici víceméně stranou a pustíme se do nesrovnatelně přízemnějšího podniku: pokusíme se dozvědět něco o tom, proč a jak některé věci kolem nás vůbec nějak interpretujeme.

Řekneme-li, že něco interpretujeme jako něco jiného, například člověka, který se nějak pohybuje a který vydává nějaké zvuky, jako člověka, který plave a zpívá si, pak, zdá se, pracujeme s obrázkem, na kterém je nějaká „surová“, neinterpretovaná skutečnost, kterou my s pomocí interpretace přeměňujeme v něco, co už takto „surovou“ skutečností není. Tak tomu ale není. „Člověk, který dělá určité pohyby a vydává určité zvuky“ je, můžeme říci, určitým popisem skutečnosti, stejně jako jím je „člověk, který plave a zpívá si“. Můžeme ale říci, že ten první druh popisu je „neutrální“ v tom smyslu, že je paradigmatickým případem toho, čemu říkáme „popis“ a co je také cílem našich obvyklých snah o poznávání světa, které vyústily v naši vědu¹⁾. Je to druh popisu, pro jehož aplikovatelnost máme relativně přesná kritéria. To, zda se něco pohybuje či vydává zvuky, můžeme velmi exaktně měřit: naproti tomu zda je nějaký pohyb plaváním či zda je nějaké vydávání zvuků zpěvem už nemůžeme určit zdaleka tak jednoznačně.

Zdá se tedy, že kromě našeho standardního druhu popisování toho, co se kolem nás děje, máme ještě nějaký specifický druh (nebo specifické druhy) popisu, které můžeme používat minimálně na jiné lidi; a je to přechod od toho prvního

1) Přitom je třeba vidět, že samotný pojem *objektivního* světa, který má nějakou podobu nezávisle na tom, jak ho my vidíme, není něco úplně přirozeného a naše věda se k němu musela teprve dopracovat (jakkoli *věda* v dnešním slova smyslu je s pojmem takové objektivní pevně svázána). Prvotní je zřejmě pohled na svět z perspektivy subjektu, zatížený potřebami, zájmy a předsudky toho subjektu, a pracovat se k „pohledu odnikud“ (Nagel, 1986) znamená uvědomit si, že s takovými perspektivami je nás mnoho, a proto se potřebujeme potkávat na nějaké „neutrální půdě“.

druhu popisu k tomu druhému, čemuž říkáme *interpretace*. Zdá se tedy, že to, co neformálně vnímáme jako „nalezení smyslu“, má co dělat právě s přechodem mezi těmito dvěma druhy popisu. To zní na první pohled divně: jak se může na cestě od jednoho druhu popisu k jinému objevit *smysl*?

Radikální překlad

Za prototyp něčeho smysluplného můžeme brát slova či výrazy jazyka: zvuky, které vydáváme a které, pokud jim rozumíme, pro nás nejsou jen zvuky (vlastně je asi vůbec nevnímáme jako zvuky), ale něco zcela jiného. Představme si, že se ocitneme v nějaké zemi, kde lidé hovoří jazykem, jemuž nerozumíme. Jsme obklopeni zvuky, které sice asi vnímáme jako artikulované, o nichž předpokládáme, že to je jazyk, ale stále to pro nás jsou jenom zvuky. Pak se zvolna, pokud se danému jazyku začneme učit, mění z pouhých zvuků na nositele smyslů a významů, až je jako zvuky vůbec přestáváme vnímat a stáváme se obklopeni přímo oněmi významy. Co to ale vlastně tyto významy jsou?

To není vůbec jednoduchá otázka; a filosofové jazyka s ní zápasí dosti klopotně. Jedna, možná na první pohled zřejmá odpověď na otázku, co je to význam jazykového výrazu, je taková, že výraz je jakýsi zástupce nějaké věci, kterou představuje. (Kam až by tohle mohlo vést, se dočteme v Gulliverových cestách, když čteme, jak Gulliver narazil na učence, kteří dospěli k názoru, že jsou-li slova jenom názvy věcí, pak s sebou místo slov můžeme rovnou nosit ony věci, a tak byl svědkem toho, jak se na ulici setkávali s vaky plnými věcí, rozmlouvali spolu tak, že si ty věci ukazovali; a potom ty věci zase poskládali a rozloučili se.) Problém je ale v tom, že když jdeme za horizont slov jako je *pes* či *stůl*, začíná být problém s tím, jaké to „věci“ by měla slova představovat. Jaká „věc“ je představována třeba slovem *láska* nebo slovem *znepokojovat* (o slovech jako *před*, *nesmírně* či *nemnoho* ani nemluvě). Zdá se tedy, že pokud nám jde o smysluplnost *obecně*, s tímto názorem nevystačíme²⁾ (Peregrin, 1999a).

Naštěstí nám to, jak jsem problém významu načrtl výše, může vnuknout zcela jiný pohled na to, jak pojem významu uchopit. Jsme-li konfrontováni s neznámým jazykem, jsou pro nás jeho výrazy pouhými zvuky, ale pokud s mluvčími toho jazyka nějaký čas žijeme a jazyk se od nich naučíme, stávají se ty zvuky smysluplnými – už to pro nás nejsou zvuky, ale vtělené významy. A my se můžeme ptát, co se s námi stane mezi bodem, kdy je pro nás nějaký výraz pouhým zvukem, a bodem, když už má pro nás význam. Co přesně a jak se to naučíme? Zdá se, že pokud budeme schopni tuto otázku jasně zodpovědět, budeme mít i odpověď na otázku, co je to význam.

Přesně takhle postavil otázku po povaze významu americký filosof Willard Van Orman Quine³⁾ (Hylton, 2018). Představme si, říká, jazykovědce, který je konfrontován s dosud zcela neznámým jazykem a snaží se ho přeložit do svého mateřského jazyka. Protože z naší zkušenosti víme, že každý jazyk, který se dosud objevil, se nám do těch nám známých přeložit podařilo, dá se předpokládat, že i tento jazykovědec s patřičným úsilím do onoho neznámého jazyka dříve či později

pronikne: přesune se tedy z bodu, kdy bude mluvčí tohoto jazyka vydávat něco, co mu bude znít jako pouhé zvuky, do bodu, kdy je bude slyšet vydávat smysluplná slova a věty. Co přesně se děje mezi těmito dvěma body?

Quine si všímá několika zcela obecných podstatných věcí. To nejpodstatnější je, že cokoli se člověk, který se učí neznámý jazyk, dozví, se může dozvědět jenom z chování – jazykového i jiného – těch, kdo ten jazyk už ovládají. Vše, co v tom konečném bodě ví o významu, tedy musí být důsledkem toho, co bylo nějakým způsobem přítomno ve zjevném chování mluvčích⁴⁾. Quine konstatuje, že máme tendenci si znalost jazyka představovat tak, jako bychom měli v mysli nějaké velké „muzeum“ v němž by byly vystaveny obrazy věcí (nebo nějaké jim příslušné „ideje“) a vedle nich slova jako štítky na exponátech v muzeu. Zdůrazňuje, že tak tomu stěží může být, protože pak by se muselo celé toto mentální „muzeum“ stěhovat z hlavy toho, kdo jazyk zná, do hlavy toho, kdo se ho od něj učí, prostřednictvím chování, a to podle Quinea není dost dobře představitelné.

Co podle Quinea především zjišťujeme, když se od jiných učíme jazyk, je to, za jakých okolností se používá která věta. Kdybychom se snažili naučit anglicky od rodilých mluvčích, tak bychom asi k prvním věcem, které bychom zjistili, patřilo to, že věta „That is a dog“ (či zkráceně jenom „Dog“) se používá, když vidíme psa; a že věta „This is a house“ (či prostě „House“) se používá, když ukazujeme na dům. Pak začneme registrovat složitější provázanosti mezi tím, když se používají různé věty; ale pořád není to, co registrujeme, ničím o moc víc než právě těmi provázanostmi. Tak odkud se bere ten *smysl*?

Obrazně to můžeme popsat i tak, že dokud slovům nerozumíme, jsou pro nás *mrtvá*, ale postupně, jak se je učíme, nám *oživnou* – kde je ale ta živá voda, která to způsobí? Zdá se, že k dispozici není nic jiného, než způsob, jakým s nimi zachází ten, kdo jim rozumí. Slova v ústech toho, kdo jim rozumí a umí je rozumně užívat, „ožívají“ tak, jako „ožívá“ loutka v rukou zkušeného loutkáře: vede ji tak, že najednou máme pocit, že už jde nikoli o nějaký kus dřeva, ale o skutečně živou bytost. Můžeme ale stále namítat: takto oživující loutka je stále jenom *napodobeninou* živé bytosti, chybí tam onen skutečný *život*, který jí loutkář vdechnout nemůže. Není tomu tedy tak, že slova tím, že jsou zručně užívána, jenom *napodobují* smysluplnost, ale *skutečně* smysluplnými se stávají až tehdy, když je jim vdechnut *skutečný* *smysl*?

Myslím, že nějaký takovýto obraz smysluplnosti nejenom ovládá naši přirozenou obrazotvornost, ale prodchnul i vidění mnoha filosofů (o teologiích ani nemluvě). Podle tohoto obrázku je *smysl* něco, co pochází z nějaké ezoterické dimenze *bytí*, z dimenze, která je zcela odlišná od té, v níž se standardně pohybujeme a jež je *víceméně* „mechanická“ (jak nám to ukazuje naše *věda*). Člověk má ale jakousi záračnou schopnost smyslu z oné jiné dimenze nějak dostávat do našeho světa a opatřovat jimi některé věci, se kterými má co do činění: slova, činy či všelijaké artefakty. Tím je pozvedá nad prosté mechanismy a činí z nich něco zcela jiného, než je mechanismus. Archetypem takového vdechování smyslu je obraz nějakého boha, který bezduchá, mechanická těla opatřuje dušemi a teprve tím z nich činí

2) Viz o tom úvodní část mé knihy *Význam a struktura* (Peregrin, 1999a).

3) Viz Quineův výklad myšlenkového experimentu s radikálním překladem, viz zejména Quine (1960).

4) Quine (1968) konstatuje, že „kdo se učí jazyk, nemá žádná jiná data, se kterými by pracoval, než zjevné chování ostatních mluvčích“; a to ho vede k závěru, že „neexistují žádné významy, ani podobnosti či rozdílnosti významů, které by nebyly implicitní lidským dispozicím ke zjevnému chování“ (s. 187).

skutečné lidi. (Moje babička, když se jí něco nedařilo a měla sama na sebe vztek, s oblibou lamentovala: „Pane bože, kams to duši vrazil...“)

Ač prototypem tohoto vnímání smyslu jako substance z nějaké jiné dimenze (než je ta naše mechanická) je představa nějakého toho boha, něco podobného najdeme i u filosofů, kteří se tím k žádnému bohovi hlásit nechtějí. Vezmeme slavnou argumentaci Johna Searla, která ho vede k závěru, že počítač nikdy nemůže myslet, ale myšlení může jenom napodobovat, a to i tehdy, když dokáže dělat vše to, co myslící člověk, tak, že jsou jeho výkony od výkonů myslícího člověka nerozeznatelné (Searle, 1980; Cole, 2015). Samozřejmě, že pokud je myšlení věci nějaké neviditelné substance, tak tomu může být tak, že přítomnost takové substance může skutečně člověka odlišovat od stroje – záhadou pak ovšem bude, jak bychom věděli, že tato substance je přítomná v lidech a ne třeba ve stejně inteligentně se chovajícím robotovi.

Pokud se ale zbavíme představy, že jde o nějakou takovou substanci, pak se stává myšlenka, že i pokud se bude stroj chovat zcela neodlišitelně od člověka, stejně bude myšlení jenom napodobovat, zásadně problematickou. Představme si, že o někom, kdo zahráje nějakou skladbu skvěle na klavír, řekneme, že ve skutečnosti není žádným virtuózem, ale virtuozitu jenom napodobuje. Co tím můžeme myslet? Mohlo by to znamenat třeba to, že se tak vytrvale věnoval této jedné skladbě, že ji sice teď dokáže zahrát skoro jako virtuóz, jinak toho však moc zahrát neumí. Ale pokud by tento člověk dokázal zahrát *cokoli* jako virtuóz, jaký by mělo smysl říkat, že virtuozitu jenom napodobuje? Samozřejmě, pokud bychom měli představu, že virtuóza dělá virtuózem přítomnost nějaké substance z jiné dimenze, pak by mohli být dva klavíristé, kteří by podávali úplně stejné výkony, a jeden z nich byl virtuózem, zatímco druhý ne (aniž bychom to my kdy byli schopni někdy zjistit) – dává ale takováto představa nějaký smysl?

Radikální interpretace

Vraťme se ale ke Quineovým úvahám o povaze významu a o radikálním překladu. Obrázek, který nám z nich vystupuje, je tedy takový, že ten, kdo proniká do neznámého jazyka, jakoby mapuje jazykové chování těch, kdo mu rozumí, a na základě takového zmapování si osvojuje významy. Jak se takové počínání liší třeba od počínání entomologa, který mapuje chování mravenců v mraveništi, či od počínání meteorologa, který se snaží proniknout do způsobů, jakými se prolínají různé atmosférické jevy a jakými produkují počasí? A proč je to v případě toho prvního, a nikoli těch druhých dvou, kdy hovoříme o interpretaci?

Zdá se mi, že na tohle přímo u Quinea nenacházíme úplně jasnou odpověď; a proto se obrátíme k učení jeho žáka a kolegy Donalda Davidsona⁵⁾ (Malpas, 2015). Ten se v podstatě ztotožňuje se způsobem, jakým Quine přetváří otázku po povaze významu na otázku po způsobu, jakým si významy fakticky osvojujeme; i když na rozdíl od Quinea raději hovoří o radikální *interpretaci* než o radikálním *překladu*⁶⁾. Davidsonovy závěry se pak od těch Quineových liší jenom zdánlivě

subtilním způsobem; je to ale rozdíl, který není nepodstatný a který nám může pomoci posunout se dál v našem pátrání po povaze fenoménu interpretace.

Davidson totiž na rozdíl od Quinea konstatuje, že k tomu, abychom v rámci procesu radikálního překladu či radikální interpretace „zmapovali“ jazykové chování těch, které interpretujeme, potřebujeme jinou pojmovou výbavu, než když mapujeme chování mravenců nebo pohyby atmosférických jevů. Má totiž pocit, že to, co obvykle nazýváme „pochopením“ jiných lidí je poněkud jiné povahy než to, o čem hovoříme jako o „pochopení“ v případě zbytku světa. Jde o to, že zatímco na svět kolem sebe se obvykle díváme způsobem, který vyústil v naši vědu směřující k bezvýjimečným, deterministickým, kauzálním zákonům, na své bližním se normálně díváme poněkud jinak: „porozumění“ jinému člověku pro nás obvykle neznamená nic jako nalezení zákonů, které by nám dovolily bez výjimek předpovídat, co ten člověk přesně udělá v jaké situaci. „Porozumění“ člověku obvykle rozumíme něco poněkud vágnějšího a hůře artikulovatelného.

K tomu je třeba dodat několik vysvětlivek. I na lidi samozřejmě můžeme pohlížet stejným „vědeckým“ způsobem jako na zbytek světa. Z tohoto pohledu je člověk prostě opět svého druhu mechanismus, byť strašně složitý. Lidské chování bychom se mohli pokusit předpovídat na základě teorií o tom, co se děje v mozku, jak do něj proudí vzruchy vyvolané ve smyslových receptorech, jakou aktivitu v mozku tyto vzruchy vyvolávají a jak zase z něj proudí vzruchy řídící motoriku. Tohle vědci samozřejmě také dělají, avšak vědecké teorie toho, co se děje v lidském mozku a obecněji v lidské nervové soustavě, jsou natolik komplikované, že stěží mohou být k něčemu obyčejnému člověku, který se snaží zorientovat v prostředí jiných lidí. V každém případě tu máme dva dosti odlišné pohledy na člověka, jeden vedený snahou o standardní „vědecký“ způsob porozumění, druhý snahou o „porozumění“ jiným lidem v každodenním smyslu.

Můžeme se ovšem ptát, proč se na člověka můžeme dívat tímto dvojným, podstatně odlišným způsobem. Jednou z možných odpovědí je, že je to prostě jenom proto, že lidský organismus je příliš složitým mechanismem, a tak musíme, alespoň pro každodenní potřebu, hledat nějaký zjednodušený způsob, jak si jeho chování vykládat a jak alespoň přibližně předpovídat, co od něj čekat. Z tohoto pohledu by byl ten druhý způsob chápání lidí zbytečný, kdybychom dokázali dokonale – a v „on-line“ modu – prohlédnout, jak funguje lidský mozek; takže onen dvojitý pohled na lidské bytosti je jenom důsledkem naší nedokonalosti. Tomuto pohledu se blíží například teorie Daniela Dennetta, podle kterého jsme se k lidem naučili zaujímat jiný druh „postoje“ než k ostatním věcem prostě proto, že jde o entity příliš složité na to, abychom je chápali běžným „mechanistickým“ způsobem (Dennett, 1987, 2004).

Tohle ovšem není názor samotného Davidsona; ten má pocit, že kořeny onoho dvojitého pohledu na člověka, který se zračí v oněch dvou druzích pojmů a teorií, jsou hlubší než jenom omezenost našich poznávacích schopností. Domnívá se, že náš specifický přístup k jiným lidem není jenom jakousi nedokonalou náhražkou plnohodnotného vědeckého názoru, ale že je výsledkem toho, že my jiným lidem skutečně potřebujeme rozumět jinak, než jenom „vědecky“. Tím se vlastně blíží konstitutivní myšlenke hermeneutiky, jak jsme se o ní zmiňovali na začátku tohoto textu: existují dva na sebe nepřevoditelné způsoby porozumění, jeden aplikovatelný víceméně na celý svět a vtělený ve vědách, kterým říkáme „přírodní“ (v nejširším

5) Davidsonův výklad myšlenkového experimentu s radikální interpretací viz Davidson (1973). Viz též Peregrin (1999b).

6) Hlavním důvodem je podle něj to, že pro slovo cizího jazyka nemusíme mít v našem vlastním jazyce žádný ekvivalent (takže ho nemůžeme přeložit), ale přesto můžeme jeho význam prostředky našeho jazyka vysvětlit – interpretovat ho.

smyslu tohoto slova), a druhý aplikovatelný na jiné lidi a související s těmi vědami, které se obvykle nazývají „humanitní“⁷⁾.

Máme tu tedy dva odlišné způsoby porozumění lidem, potažmo dvě na sebe nepřevoditelné soustavy pojmů, které jsou prostředkem artikulace těchto dvou způsobů porozumění, a potažmo dva do sebe nepřeložitelné jazyky, ve kterých jsou tyto pojmy vtěleny. Říkejme tomu prvnímu jazyku, jak jsme to činili dosud, „vědecký“ a pro ten druhý zavedme, abychom pro něj také měli nějaké pojmenování, „konatelský“ (protože, jak uvidíme dále, pomocí tohoto jazyka chápeme jiné lidi nikoli jenom jako organismy, které se tak či onak chovají, ale jako osoby, které konají činy)⁸⁾. Interpretace, můžeme nyní říci, je cesta k popisu v rámci tohoto konatelského jazyka, protože je to právě tato forma popisu, která nám „dává smysl“ a která nás vede k pocitu, že druhému skutečně rozumíme.

Normativita

Přijmeme-li představu, že smysl není nějaká ezoterická substance, kterou musíme hledat a detekovat nějakými ezoterickými („hermeneutickými“) metodami, na jaké je krátká standardní věda, vede nás to k závěru, že slovo „smysl“ vůbec není něčím, co by primárně označovalo nějakou entitu, je primárně součástí sousloví „dávát smysl“, které je aplikovatelné na teorie (či, chceme-li, na „vyprávění“ či „narativy“), a že lidské jednání nám „dává smysl“ do té míry, do jaké jsme ho schopni popsat (a „vyložit“) davidsonovským konatelským jazykem. Proč nám ale v případě lidí právě tento způsob popisu či výkladu dává smysl, který je v nějakém slova smyslu hlubší či podstatnější než ten „přírodovědecký“?

Na tuto otázku je samozřejmě velmi těžko odpovědět; a možná že bychom se měli spokojit s konstatováním, že takto jsme se my, příslušníci druhu *Homo sapiens*, prostě vyvinuli. (To je ostatně v podstatě odpověď, kterou dávají filosofové, jako je Dennett; a ani Davidson se nezdá přicházet se žádnou podstatně explicitnější odpovědí.) My se zde přesto aspoň o určitý náznak odpovědi pokusíme; proto se teď přesuneme k dalšímu pozoruhodnému filosofovi, kterým je Wilfrid Sellars (deVries, 2016).

Sellars zdůraznil, že my lidé se od jiných živočichů lišíme především v tom, že jsme, jak říká „tvorové nikoli zvyků, ale pravidel“ (Sellars, 1949, s. 298). To znamená, že naši význačnou schopností je vytvářet, udržovat a dodržovat pravidla. Pod slovem „pravidlo“ si ovšem nemůžeme představovat jenom něco jako někde napsaný předpis; mnohem primitivnější – a z našeho hlediska podstatnější – jsou různá „nepsaná“ pravidla, která nevzniknou tak, že by je někdo vymyslel a předepsal je ostatním, ale spíše tak, že se objeví víceméně samovolně, v důsledku toho, že se jejich dodržování stane tak či onak užitečným. (Představme si cestu, po které se chodí oběma směry. Bude-li po ní chodit mnoho lidí, je pravděpodobné, že se objeví tendence chodit jedním směrem po jedné straně a druhým po druhé; a že se tato tendence změní v pravidlo tak, že to lidé jeden po druhém budou vyžadovat,

7) Je ovšem třeba vidět, že dnes se vedle přírodních věd obvykle od humanitních odlišují ještě vědy „společenské“, jakožto o lidské společnosti, které nicméně používající metodologii v podstatě odpovídající vědám přírodním.

8) Davidson sám pro tento jazyk žádný termín nemá, proto si vypůjčujeme termín od Ramberga (2000). Více viz Peregrin (2009).

a když se někdo bude pohybovat v protisměru, bude kárán či trestán.) (Více viz Peregrin, 2011.)

V současné filosofické hantýrce se říká, že to či ono (různé formy lidského chování či konání, lidské myšlení atd.) má *normativní rozměr*. To znamená, že to může být z nějakého hlediska posouzeno jako *správné* či *špatné* – jinými slovy že existuje nějaké pravidlo, kterým to lze poměřovat. Tak hýbu-li nějakým kusem dřeva, pak to samo o sobě žádný normativní rozměr nemá; avšak je-li tím kouskem dřeva šachová figurka a hýbu-li s ní v rámci šachové hry, normativní rozměr to dostává. Podobně mají normativní rozměr moje jazykové projevy – mohou být (z různých hledisek) hodnoceny jako *správné* nebo *špatné* – je tu celá řada pravidel, kterým podléhají.

Všimněme si, že pravidla mají tu vlastnost, že pomocí nich nejenom můžeme hodnotit něco, co se už stalo, ale ony také stanovují do budoucnosti, co by se mělo a co nemělo udát. Tímto způsobem nám pomáhají tvořit instituce a projekty, jejichž prostřednictvím „tvoříme budoucnost“. Právě tím, tedy schopností vytvářet setrvalý komplex institucí (kterým říkáme *kultura*) se tak dramaticky lišíme od jiných živočichů. Z tohoto pohledu jsme my lidé tvory specifickými v tom smyslu, že je naše chování specifickým kolektivním způsobem směřováno do budoucnosti a že nástrojem, o který se toto směřování opírá, jsou pravidla. Myšlenkou, která se nyní nabízí, je ta, že „konatelský diskurz“ dává smysl právě tím, že má, na rozdíl od „vědeckého diskurzu“, takový normativní rozměr.

Ze sellarsovského pohledu se naše „jazykové hry“ odehrávají v rámci určitých (převážně „nepsaných“) pravidel, které jazykovým prostředkům, jejichž prostřednictvím ty hry hrajeme, udělují role, jež máme tendenci vnímat jako významy příslušných výrazů. (Význam tedy není nic jako nějaký objekt, představovaný výrazem; je funkcí tohoto výrazu danou tím, k čemu nám slouží z hlediska jazykových her (Peregrin, 2006)).

Podstatné ale je, že mnohé naše jazykové projevy mají nejen onen normativní rozměr, který je dán tím, že jsou tahy v určité pravidly řízené hře, ale navíc i ten, že samy mají, do jisté míry, povahu pravidel, že jenom nepopisují, co a jak je, ale že i v nějakém smyslu předepisují, co a jak by být mělo. Naše jazykové hry tedy nejsou jenom *produktem* pravidel (v tom smyslu, že co je činí možnými, podobně jako tahy šachové hry, je určitý rámec pravidel, ve kterém se odehrávají) ale jsou i *podstatným prostředkem* stanovování, udržování a modifikování pravidel.

Tento druhý podstatný normativní rozměr našeho jazyka je ovšem mnohdy značně subtilní. Už když věci nazýváme různými jmény, a tak je kategorizujeme, vynášíme nejen diagnózu, co daná věc je, ale obvykle též stanovujeme, čím by měla být. Když řekneme, že je někdo člověk, tak tím nejenom konstatujeme, že patří z biologického hlediska ke druhu *Homo sapiens*, ale též že by se měl chovat „jako člověk“, že od něj neočekáváme projevy, které by byly „nelidské“, a pokud bychom se jich dočkali, tak to individuum budeme po právu zatracovat, trestat a v krajním případě mu dokonce nálepku „člověk“ můžeme upřít. Podobně, i když ještě subtilněji, je to s nálepkami, jako jsou „plavat“ a „zpívat“. I v tomto případě jde samozřejmě o popis určitých činností, ale i v tomto případě jde o činnosti, které lze vykonávat – v různých ohledech – „správně“ nebo „špatně“, takže když říkáme, že třeba někdo zpívá, tak tím nejenom charakterizujeme jeho činnost, ale obvykle alespoň v minimální míře také implikujeme, co by onen dotyčný měl dělat.

Davidson konstatuje, že pojmy, o které se opírá ona charakterizace jiných lidí, která je výsledkem interpretace, se od pojmů, o které se opírají vědecké teorie, liší

v tom, že se z nich nemají skládat takové deterministické kauzální zákony, k jakým směřuje věda. My zde spolu se Sellarsem dospíváme k závěru, že to, co může být v jádru jejich charakteristické odlišnosti, je onen specifický normativní rozměr, který mají. Pokud se na sebe totiž nedíváme jenom jako na *organismy*, které se tak či onak *chovají*, ale nahlížíme se jako *osoby*, které tak či onak *jednají*, bereme se za jedince, kteří mají za své činy zodpovědnost a kteří k té zodpovědnosti mohou být kdykoli voláni – mohou být posuzováni podle toho, zda jednají správně a zda dostojí oněm rolím, které jim přiřazujeme.

Smysl jako role v projektu

Konstatujeme tedy, že jedna z našich podstatných schopností, kterou se lišíme od ostatních živočichů (není-li to ta vůbec nejpodstatnější schopnost, kterou se od nich odlišujeme), je naše schopnost dělat komplexní plány, sestavovat projekty a ustanovovat instituce, které jsou zhmotněními těchto projektů. K tomu potřebujeme zcela zvláštní *modus* chování a zejména řeči, *modus* týkající se nikoli jen toho, co je, ale především toho, co *má být*.

Myslím, že lze říci, že to jsou právě takové projekty a instituce, které dávají našemu světu a našim životům v něm smysl. Je to fakt, že směřujeme odněkud někam (a toto směřování různým způsobem institucionalizujeme), co činí naše konání, v očích jiných lidí i v našich vlastních, „smysluplným“ a co umožňuje, aby nás chápali oním „konatelským“ způsobem, který Davidson vidí jako alternativu k chápání „vědeckému“. Ostatní lidi, abychom jim tímto způsobem porozuměli, potřebujeme vidět nikoli jenom jako organismy, které se nějak (třeba i velmi sofistikovaně) chovají, potřebujeme je vidět jako angažující se ve vytváření své budoucnosti oním velmi specifickým způsobem, jehož nástroji jsou pravidla a normativita.

Smysluplnost tedy z tohoto pohledu není prodchnutí nějakou ezoterickou substancí, která by nějakým záhadným způsobem oživovala jinak mrtvé, „mechanické“ entity; je to zapojení do našich normativně do budoucnosti směřujících projektů. Interpretace pak není detekce žádné takové substance, je to nalézání právě takových projektů, v jejichž kontextu jsou pro nás činy interpretovaných lidí srozumitelné. Vidíme-li nějak se pohybující organismus, můžeme se spokojit s tím, že jeho chování zařadíme do kauzálního řádu světa, jak nám ho přibližují vědy jako fyzika a biologie, ale můžeme ho nahlédnout ještě i jinak, a sice jako součást či epizodu nějakého takového projektu, jaké my lidé koncipujeme a jaké pak vytvářejí náš lidský („smysluplný“) svět.

Závěr

Interpretace, můžeme jistě říci, je postup, jak něco vyložit způsobem, kterým nám to „dává smysl“. Z onoho pohledu, který jsem se zde pokoušel přiblížit, je ovšem problém v tom, že ono „dávat smysl“ bývá často chápáno příliš doslova: jako předvádění nějaké věci, které můžeme říkat „smysl“ a která musí být z jakéhosi jiného světa, než je ten náš obyčejný, „mechanický“. My zde naproti tomu konstatujeme, že „dávat smysl“ znamená být součástí určitého druhu výkladu, druhu, který nám to, co má „dávat smysl“ vnořuje do nějakých našich lidských, do budoucnosti směřujících plánů a projektů, které jsou podepřeny lidskou schopností vytvářet, udržovat a dodržovat pravidla.

Literatura

- Cole, D. (2015). The Chinese Room Argument. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition, ed. E. N. Zalta), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/chinese-room/>>.
- Davidson, D. (1973). Radical Interpretation. *Dialectica* 27:314–28. Přetištěno in: Davidson, D. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, str. 125–140. Slovenský překlad: *Radikálna Interpretácia*. In: Davidson, D. (1997). *Čin, myseľ, jazyk*. Bratislava: Archa, str. 92–111.
- Dennett, D. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Dennett, D. (1996). *Kinds of Minds*. New York: Basic Books. Český překlad: Dennett, D. (2004). *Druhy myslí*, Praha: Academia.
- deVries, W. (2016). Wilfrid Sellars. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016, ed. E. N. Zalta), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sellars/>>.
- Hylton, P. (2018). Willard van Orman Quine. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition, ed. E. N. Zalta), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/quine/>
- Malpas, J. (2015). Donald Davidson. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition, ed. E. N. Zalta), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/davidson/>>
- Mantzavinos, C. (2016). Hermeneutics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition, ed. E. N. Zalta), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/hermeneutics/>>.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Peregrin, J. (1999a). *Význam a struktura*. Praha: OIKOYMENH. Přepřacovaná anglická verze: *Meaning and Structure*, Aldershot: Ashgate, 2001.
- Peregrin, J. (1999b). Donald Davidson: boj s „mýtem subjektivního“. *Filosofický časopis* 47:191–214.
- Peregrin, J. (2006). *Developing Sellars' semantic legacy: meaning as a role*. *The Self-Correcting Enterprise* (ed. P. Wolf and M. N. Lance). Amsterdam: Rodopi, 257–274.
- Peregrin, J. (2009). Davidsonův „konatelský slovník“. *Filosofický časopis* 57 (Supplementum II, ed. L. Dostálová a T. Marvan): 7–18.
- Peregrin, J. (2011). *Člověk a pravidla*. Praha: Dokořán, 2011.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and object*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Quine, W. V. O. (1968). Ontological relativity. *The Journal of Philosophy* 65:185–212. Český překlad: *Ontologická relativita*. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo* (ed. J. Peregrin), Praha: Filosofia, 1998.
- Ramberg, B. (2000). *Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson*. *Reading Rorty* (ed. R. Brandom). Oxford: Blackwell, 351–369.
- Searle, J. R. (1980). Minds, Brains & Programs. *Behavioral and Brain Sciences* 3:417–457.
- Sellars, W. (1949). *Language, Rules and Behavior*. *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom* (ed. S. Hook). New York: Dial Press, str. 289–315.

Copyright © Jaroslav Peregrin
peregrin@flu.cas.cz

REVUE

PRO PSYCHOANALYTICKOU PSYCHOTERAPII A PSYCHOANALÝZU

XX. ročník

léto 2018

číslo 1

Jak rozumět pacientovi Interpretace v současné psychoanalýze

Jiří Jakubů, Hana Drábková
Editorial

Jaroslav Peregrin
*Interpretace z pohledu filosofa: co to hledáme,
když hledáme smysl*

Jiří Jakubů
*K pojetí psychoanalytické interpretace:
osobní výběr*

Madeleine Barangerová
Mysl analytika: Od naslouchání k interpretaci

Avner Bergstein
Nevyslovitelné: Emoční pravda přesahující jazyk

Chris Mawson
*Freudova specifická akce, okamžik naléhavosti
podle Kleinové a Bionovo zasnění a „kontejner-
kontejnované“*

Thomas H. Ogden
Zasnění a interpretace

Thomas H. Ogden
Co je pravdivé a čím myšlenka to byla?

Ronald Britton, John Steiner
*Interpretace: Zvolený fakt, nebo přeceněná
myšlenka?*

Claire Cripwellová
Vidět znamená uvěřit – konstrukce a interpretace

Václav Buriánec
*Pokus o interpretaci pocitů identity ze zlomku snu
a „nevědomé fantazie o Dvojníkovi“*



ČASOPIS ČESKÉ SPOLEČNOSTI
PRO PSYCHOANALYTICKOU PSYCHOTERAPII