

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Richard Rorty a  
hermeneutická tradícia**

Matej Kováčik

Katedra filosofie

Vedúci práce Jan Kranát, PhD.

Štúdijný program N6141 Teologie

Štúdijný odbor Evangelická teologie

Praha 2016

## **Prehlásenie**

Prehlasujem, že som túto diplomovú prácu s názvom *Richard Rorty a hermeneutická tradícia* napísal samostatne a výhradne s použitím uvedených prameňov.

V Prahe dňa 30.7.2016

## **Bibliografická citácia**

Kováčik, Matej, *Richard Rorty a hermeneutická tradícia*. Praha: 2016. 72s. strán. Diplomová práca. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta. Vedúci práce Jan Kranát.

## **Anotácia**

Významný (post)analytický filozof Richard Rorty sa vo svojom hlavnom diele *Filozofia a zrkadlo prírody* dovoľáva filozofického bádania, ktoré by mohlo spadať skôr pod označenie hermeneutika než epistemológia. Nakoľko je hermeneutika typickým označením významného prúdu kontinentálnej filozofie, toto volanie vyznieva nanajvýš prekvapivo. Táto práca skúma kritiku epistemológie Richarda Rortyho a hermeneutiku Hansa-Georga Gadamera so snahou zhodnotiť, nakoľko majú k sebe blízko. Vychádza pritom najmä z tematicky relevantných pasáží kníh *Filozofia a zrkadlo prírody* a *Pravda a metóda*. Dochádza k záveru, že hlavný rozdiel medzi nimi leží v ťažko vyriešiteľnej otázke dôležitosti pojmu pravdy.

## **Kľúčové slová**

Analytická filozofia, filozofia jazyka, hermeneutika, filozofia 20. storočia, jazyk, interpretácia, epistemológia, pravda.

## **Summary**

In his opus magnum *Philosophy and the Mirror of Nature*, the prominent (post)analytic Richard Rorty calls for such a philosophical inquiry, that would rather fit under the term hermeneutics, than epistemology. Hermeneutics being the trademark term of an important movement of continental philosophy, this comes as a surprise. By examining Richard Rorty's criticism of epistemology and Hans-Georg Gadamer's concept of hermeneutics, this paper tries to find out, how much do they have in common. Source texts for this research are the topic-relatively relevant texts from the books *Philosophy and the Mirror of Nature* and *Truth and Method*. In conclusion, the main difference appears to lie in their answers to the hardly solveable question of importance of the very concept of truth.

## **Keywords**

Analytic philosophy, philosophy of language, hermeneutics, 20<sup>th</sup> century philosophy, language, interpretation, epistemology, truth.

## **Pod'akovanie**

Moje pod'akovanie patrí vedúcemu práce Janu Kranátovi za trpezlivosť a cenné dialógy.

## Obsah

Obsah.....	6
Úvod.....	7
1 Hermeneutika a zrkadlo prírody.....	11
2 Rortyho kritika epistemológie.....	17
2.1 Quine a analytické pravdy.....	17
2.2 Sellars a bezprostredná skúsenosť.....	20
2.3 Logický atomizmus a holizmus.....	24
2.4 Rortyho komentár.....	28
3 Filozofická hermeneutika.....	32
3.1 Schleiermacher – univerzálna možnosť neporozumenia.....	35
3.1.1 Tvorivý akt rozumenia.....	36
3.2 Dilthey – kritika historického rozumu.....	37
3.3 Heidegger – hermeneutika fakticity.....	41
3.4 Gadamerova hermeneutika.....	46
4. Richard Rorty a filozofická hermeneutika Gadamera.....	51
4.1 Rortyho pragmatizmus.....	51
4.2 Holistický argument a hermeneutický kruh.....	52
4.3 Metóda a pravda.....	53
4.3.1 Pravda a náhodilosť jazyka.....	56
4.3.2 Pravda ako ako konfliktný bod medzi Rortym a Gadamerom.....	60
4.4.3 Davidson a pravda.....	62
4.4.4 Pravda v prírodných a humanitných vedách.....	64
Záver.....	67
Bibliografia.....	69

## Úvod

Špecifickou vlastnosťou filozofie ako akademickej disciplíny je, že nemá pevne definovaný predmet svojho bádania. Neznamená to, že nemá definovaný žiadny predmet bádania. Skôr sa dá povedať, že má takýchto predmetov niekoľko. Existuje samozrejme taktiež určitý celok typických filozofických problémov. Bolo by však ťažké pomenovať rozhodujúce kritéria toho, čo všetko sa predmetom filozofie stať môže a čo nie. Príkladom toho je, že predmetom filozofie sa v dejinách stali tak rôzne vedci, ako napríklad etické a logické otázky. Zároveň nie je možné dosť dobre odhadnúť, čomu všetkému bude pod hlavičkou filozofie venovaná pozornosť napríklad o niekoľko generácii. Skôr filozofiu spojuje určitá spoločná tradícia klasických textov, ktoré sa vo svojich otázkach rôzne prelínajú. S tým súvisí, že významnú časť toho, čím sa filozofia zaoberá tvorí samotná filozofia a teda je predmet, metóda, etc. Platí to minimálne od doby, kedy nárast vplyvu novej empirickej vedy zvýraznil metodologické otázky. Na začiatku 20. storočia sa filozofické bádanie zaujímavým spôsobom rozdelilo na dva tábory, neskôr známe ako analytická a kontinentálna filozofia. Nebudeme sa snažiť rozobrať ako a prečo sa tak stalo. Následkom však bolo, že sa na niekoľko desaťročí na najvyššej profesionálnej úrovni viedli prakticky dva prúdy bádania, až na malé výnimky vzájomne ignorantské k tvrdeniam toho druhého. Na oboch stranách však vznikli pozoruhodné texty, ktoré sa stali hlavnými vplyvmi vývoja myslenia 20. storočia. Rozdelenie sa musí javiť ako podivné už len ak si všimneme zvláštnej dichotómie prívlastkov, ktoré majú tieto akoby odlišné obory definovať - „analytická“ je metodické označenie, ktoré je však široké a tým pádom vágne, „kontinentálna“ je označenie miestne a už vôbec nič nevypovedá o obsahu. Najpresnejšie sa mi javí tvrdenie, že je nakoniec najväčší rozdiel medzi týmito tradíciami v literárnom žánri. Podobného názoru bol aj Richard McKay Rorty. Richard Rorty, americký filozof narodený v roku

1931 sa do širšieho povedomia dostal keď v roku 1967 editoval zborník s názvom *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, kde zozbieral najdôležitejšie texty analytickej tradície, zaoberajúce sa práve metódou filozofie, rozdelil ich do dvoch kategórií a vo svojom úvodnom článku podal kritiku oboch, ktorá je dodnes považovaná prenikavý filozofický text. Ako filozof jasne zakotvený v analytickej tradícii, i keď známy ako provokatér, ešte viac rozvíril vody keď v roku 1979/1980<sup>1</sup> vydal svoju najdôležitejšiu knihu *Philosophy and the Mirror of Nature*. Táto opäť adresuje problém filozofickej metódy, dokonca problém legitimacy filozofie ako vedeckej disciplíny celkovo. Jej témami sú kritika dualizmu mysle a tela, kritika filozofie ako epistemológie a návrh iného druhu poňatia filozofie. Kniha je žánrovo písaná v duchu analytickej filozofie, authority, o ktoré sa opiera patria tiež v drvivej väčšine do tejto tradície. Prekvapivé teda je, keď Rorty uvedie, že chce v tejto knihe naviazať na odkaz najväčších filozofov 20. storočia, menovite John Dewey, Ludwig Wittgenstein a Martin Heidegger.<sup>2</sup> Minimálne rovnako prekvapivé je, že v záverečnej kapitole uvedie, že to, čomu by sme sa vo filozofii mali venovať nie je epistemológia, ale hermeneutika,<sup>3</sup> termín v tej dobe, 20 rokov po vydaní *Wahrheit und Methode*, vo filozofických kruhoch spájaný viac s určitým druhom filozofie než s teóriou interpretácie textu. A skutočne sa Rorty odkazuje ku Gadamerovi a k jeho hlavnému dielu. Ak by tak neurobil a ak by *Philosophy and the Mirror of Nature* končila o dve kapitoly skôr, možno by čitateľa nikdy nenapadlo spájať jej obsah s Gadamerovou hermeneutikou. Naším cieľom bude teda preskúmať kľúčové pasáže oboch textov, pokúsiť sa nájsť medzi nimi styčné body ale miesta kde sa rozchádzajú a pokúsiť sa odpovedať na otázku, či sa Rorty so svojou filozofiou odvoláva k hermeneutike legitímne. Uvidíme, že najväčšie rozdiely medzi nimi sa

---

1 Dátum prvého vydania je sporné, niekedy sa uvádza jedna, inokedy druhá varianta.

2 Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 15.

3 Ibid., s. 297.



zbiehajú v otázke, či je pre nás dôležitý pojem pravdy. Budeme hájiť tézu, že túto otázku nemôžeme medzi Rortym a Gadamerom rozhodnúť teoreticky, ale len na základe osobnej preferencie.

Na začiatku práce podáme stručný komentár k pasážiam, kde sa Rorty na hermeneutiku odvoláva aby sme mohli obhájiť tému práce.

Keďže pojem hermeneutika je u Rortyho použitý polemicky a v kontraste k pojmu epistemológia, budeme sa následne venovať Rortyho kritike epistemológie, konkrétne reprezentačnej teórii poznania („zrkadlo prírody“). Tá je načrtnutá hlavne v 4. kapitole *Filosofie a zrcadla přírody*, ale aj v iných častiach tejto knihy a v ďalších textoch. Rorty svoju kritiku považuje za dotiahnutie myšlienok Quina a Sellarsa, ako aj Davidsona, pričom práve Davidson u neho začne hrať kľúčovú rolu v neskorších textoch. Podáme teda výklad textu Quina a textu Sellarsa, z ktorých Rorty svoju kritiku čerpá, ako aj Rortyho komentár. Spomenieme aj Davidsona, no vrátíme sa k nemu najmä v závere práce.

Ďalej sa budeme stručne a prehľadovo venovať filozofickej hermeneutike, teda prúdu kontinentálnej filozofie, ktorý predstavuje najmä Gadamer. V tomto kontexte je pre Rortyho dôležitý najmä Heidegger<sup>45</sup> a Gadamer. Budeme sa venovať ich poňatiu interpretačnej povahy ľudskej skutočnosti a univerzálnej platnosti hermeneutiky. Keďže sa jedná o prácu, ktorá sa snaží uviesť v dialóg dve rozličné tradície, zaznie v týchto kapitolách mnohé, čo môže pripadať čitateľovi oboznámenému s jednou alebo druhou tradíciou až banálne známe. Za to sa autor ospravedlňuje a prosí o pochopenie okrem iného aj tým, že sa snaží v týchto pasážach rôzne dovysvetľovať, prečo je to a to dôležité pre našu tému.

V poslednej, kľúčovej časti práce sa pozrieme na to, čo môžeme vnímať ako

---

4 Podľa Grondina môžeme „hermeneutickú tradíciu“ v širšom zmysle chápať ako myšlienkový prúd, do ktorého určite patrí aj Heidegger. (Grondin, „Hermeneutics“, s. 1)

5 Rorty vždy uvádza ako najdôležitejších filozofov 20. storočia trojicu Dewey, Heidegger a Wittgenstein.

spoločné u Rortyho a kontinentálnych autorov hermeneutickej tradície spoločné.

Základným textom tejto práce sú najmä Rortyho texty a to v prvom rade *Filosofie a zrcadlo přírody* a taktiež jeho druhá kniha *Contingency, Irony and Solidarity*. Jeho politickým textom sa venovať nebudeme.<sup>6</sup>

Druhý najdôležitejší text pre nás bude Gadamerova *Pravda a metoda (I.)*. Z nej nás bude zaujímať najmä historický vývoj, ktorý Gadamer popisuje a samozrejme Gadamerov vlastný návrh, teda inými slovami 2. a 3. časť. Pre lepšie pochopenie a niektoré konkrétne formulácie sa pozrieme aj do textov zozbieraných v druhej knihe českého vydania *Pravdy a metody*.

---

<sup>6</sup> Filozofovanie je z hľadiska Rortyho pragmatizmu vždy politický počin. Rortyho politickými textami tu myslíme jeho texty, ktoré sa nezameriavajú na filozofické problémy, ktoré tu budeme riešiť.

## 1 Hermeneutika a zrkadlo prírody

Rortyho opus magnum je kniha *Philosophy and the Mirror of Nature*, ktorá vyšla v roku 1979. Rorty si svoje miesto v analytickej filozofii zaslúžil už predtým, keď v roku 1967 editoval zborník najdôležitejších textov o metóde analytickej filozofie s názvom *The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*. Slovné spojenie „Obrat k jazyku“ si pre názov tejto knihy požičal od Gustava Bergmanna, ktorý takto označil metodologický obrat, vykonaný vo filozofii Wittgensteinovým *Logicko-filozofickým traktátom*.<sup>7</sup> Aj vďaka Rortymu sa toto slovné spojenie stalo typickým pre označenie analytickej filozofie a jej metodologického vymedzenia. Tak je bežné, že v textoch nájdeme označenie „filozof obratu k jazyku.“ Vo svojej úvodnej štúdií k tomuto zborníku<sup>8</sup> Rorty delí analytických filozofov na dve skupiny – filozofov ideálneho a „prirodzeného“ (ordinary) jazyka. Rorty tvrdí, že obrat k jazyku, ako každá minulé revolúcia vo filozofii, sa snažila odstrániť škodlivé predsudky svojich predchodcov a navrhnúť akúsi bezpredpokladovú alternatívu. Analytická filozofia mala dosiahnuť metodologickej presnosti vedy. Rorty sa snaží doložiť, že takémuto cieľu nemohla analytická filozofia dostať.

Úvahy o povahe filozofie Rortyho už nikdy neopustili. Napriek jeho vytrvalej kritike niektorých „dogmatických“ filozofických predpokladov zostal minimálne stylisticky vždy analytickým filozofom.<sup>9</sup> Rorty vo Filozofii a zrkadle prírody ďalej kritizuje predstavu bezpredpokladovej filozofie,

---

7 Bergmann, „Logical Positivism, language, and the Reconstruction of Metaphysics“, s. 63.

8 Rorty „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, s. 1-39.

9 Rorty sám považoval označenie *analytická filozofia* v dobe písania *Filozofie a zrkadla prírody* najmä za označenie určitého štýlu vyjadrovania: „Nemyslí si, že by ešte existovalo niečo takového jako „analytická filozofie“, leda v určitom stylistickom či sociologickom smyslu. (...) nejde o to, že bychom se zklamali v určitých legitimních očekáváních. Analytické hnutí ve filosofii (...) rozpracovalo dialektické následky určitého souboru předpokladů a teď už nemá mnoho co na práci.“ (Rorty, *Filozofie a zrcadlo přírody*, s. 166) Z druhej časti tejto jeho poznámky je jasné, že tento vývoj nevnímal ako zlyhanie analytickej filozofie, alebo že by považoval naďalej zotrvať v jej stylistike za nepatričné.

filozofie ako základnej reflexie, ktorá by zakladala pravidlá pre všetky ostatné obory. Ovplynvený americkým pragmatizmom sa rozišiel najmä s korešpondenčnou predstavou pravdy a reprezentačnou teóriou poznania. Chybou podľa neho bolo už to, že sa celá novoveká filozofia konštruovala okolo teórie poznania. Konfrontácii s epistemológiou sa venuje celá Filozofia a zrkadlo prírody, aj keď presnejšie by bolo povedať, že v skutočnosti sa vyrovnáva len s reprezentačnou teóriou poznania. Poznanie ako zrkadlenie sveta a teória poznania ako hodnotenie pravdivosti mentálnych a rečových reprezentácií sú podľa neho nekoherentné predstavy. Tomu, prečo si to myslí, sa budeme venovať nižšie. Rorty z toho ale odvodzuje, že celý epistemologický podnik zlyháva a stavia filozofiu do role, ktorú nemôže naplniť. To súvisí s Rortyho pragmatickou predstavou o vede. Veda je podľa Rortyho jedna z ľudských spoločenských činností, tým je aj filozofia, podobne ako aj náboženstvo, umenie alebo napríklad trh. To samozrejme neznamená, že by mali všetky tieto činnosti v každom ohľade rovnakú váhu. Znamená to, že ako ľudské činnosti sú jednoducho dejinnou súčasťou kultúry, z ktorej vyrastajú a zaplňujú v nej určitý kultúrny priestor. Teda filozofia ako epistemológia má v spoločnosti funkciu, ktorá vyjadruje určitú ľudskú túžbu, takú, ktorá podľa Rortyho prináša viac škody než úžitku. „... touha po teorii poznání je touhou po omezení – touhou nalézt „základy“, o něž bychom se mohli opřít, rámec, který nelze překročit, předměty, jež se kladou samy, reprezentace, které nelze popřít.“<sup>10</sup> Filozofická snaha podať spoločný základ je podľa Rortyho skutočne túžbou po obmedzení. Spoločné základy, podľa ktorých by sa dalo na teoretickej úrovni zhodnotiť, čo je a čo nie je nepatričné hovoriť majú za cieľ nastaviť hranice. Takéto hranice sa podľa Rortyho môžu nastaviť iba s ohľadom na následky spoločenskej praxi. Ak má byť spoločenská interakcia, odohrávajúca sa v reči, poplatná nejakému takému

---

<sup>10</sup> Rorty, *Filozofie a zrkadlo prírody*, s. 297.

konceptu, ako je pravda, potom sa vraciame k slepému náboženskému uctievanu, pretože nejaký abstraktný princíp vyvyšujeme nad ľudské šťastie. Rorty v tomto zmysle často provokatívne používa náboženský slovník v súvislosti takými druhmi filozofie, ktoré sa pýšili, že konečne našli cestu, ako sa vo filozofii zbaviť povier a náboženských predsudkov. Podľa Rortyho hnutie, ktoré sa snažilo konečne zbaviť metafyziky vybudovalo ten najstrnulejší metafyzický systém. V takomto zmysle Rortymu vadí filozofia hľadajúca nemenné istoty a pevné základy v epistemológii.

*Filosofie a zrcadlo přírody* je rozdelené na tri veľké časti, prvá sa zaoberá kritikou dualizmu tela a mysle, druhá, najdlhšia a hlavná časť predkladá kritiku epistemológie, konkrétne reprezentačných teórií, vychádzajúcich zo základu novovekej filozofie, najmä Descarta a Kanta – novoveká filozofia po Descartovi musela za svoj predmet poňať možnosť správneho poznania. Je to práve táto časť, ktorá útočí na predstavu mysle a poznávacích procesov ako miesta, kde sa zrkadlí príroda. Posledná tretia časť trochu uberá na argumentačnej presnosti prvých dvoch častí, predstavuje však práve program, ktorý Rorty navrhuje a ktorý vyplýva z predošlého. Táto časť je nazvaná jednoducho „Filozofia“. V nej sa Rorty snaží vyjadriť o čo mu celý čas ide – teda o čosi ako definovanie, či presnejšie návrh toho, čím by súčasná filozofia mala a nemala byť. Zarážajúce je, že tejto dvojkapitole dominuje pojem hermeneutika, ktorý nie len že vyznieva polemicky voči analytickej tradícii, v ktorej sa Rorty zväčša pohybuje, zároveň je tento pojem prekvapivý aj v rámci samotného Rortyho diela, pretože až do tohto bodu (teda v drvivej väčšine knihy) sa vo *Philosophy and the Mirror of Nature* prakticky neobjavuje a žiadnu zásadnú rolu nezohráva ani v Rortyho neskoršej tvorbe.<sup>11</sup> Je preto

---

<sup>11</sup> Neskoršou tvorbou máme na mysli najmä Rortyho druhé veľké dielo *Contingency, Irony and Solidarity* a jeho kratšie texty, najmä tie, ktoré sú zoradené v 1. a 2. dieli jeho *Philosophical Papers (Objectivity, Relativism and Truth)* pracujúca najmä s analytickej tradíciou a *Essays on Heidegger and Others*, ktorá sa zameriava hlavne na kontinentálnu filozofiu).

zaujímavé zamerať sa na to, akým spôsobom Rorty používa tento termín, ktorý má predstavovať zhrnutie výstupov jeho najdôležitejšej knihy.

Pojem hermeneutika pre Rortyho predstavuje spôsob ako pomenovať niečo, čo si predstavuje ako opak epistemológie, teda toho, čo bola podľa neho hlavná snaha filozofickej tradície, z ktorej sám vychádza a ktorá podľa neho viedla na scestie.

Ako sme videli, epistemologické snahy Rorty definuje ako túžbu „nalézt „základy“, o něž bychom se mohli opřít, rámec, kter nelze překročit, předměty, jež se kladou samy, reprezentace, které nelze popřít,“ a v tejto súvislosti hovorí o tom, že hermeneutiku nepredkladá ako nástupcu epistemologie, naopak hermeneutika je „výrazem naděje, že kulturní prostor, kter zůstal po zániku epistemologie, zaplněn nebude, ...“.<sup>12</sup> Hermeneutika tu teda znamená určitý spôsob myslenia a to nejaký taký, kde sa vedie dialóg, ktorý sa zaobíde bez istoty pevných základov poznania (ktoré sú aj tak ilúziou a preto sú v dialógu skôr na škodu než k úžitku).

Rorty tiež hovorí, že zatiaľ čo epistemológia predpokladá súmeriteľnosť všetkých príspevkov do diskusie, ktorá by mala byť garantovaná nejaký spoločným základom (poznania, ale aj komunikácie). Hermeneutiku chápe Rorty do istej miery ako vyjadrenie boja proti tomuto predpokladu.<sup>13</sup>

V tejto súvislosti hovorí Rorty o dvoch roliach, ktoré môže filozof zastávať, jednu reprezentuje epistemológia, druhú hermeneutika:

1. „kultúrny dozorca“, teda ten, ktorý v dialógu rôznych odvetví pozná spoločnú pôdu všetkých, pretože pozná najhlbší kontext dialógu (idey, myseľ, jazyk);
2. „informovaný diletant“, ktorý v dialógu pomáha zastupiteľom rôznych odvetví presahovať hranice ich „do seba uzavrených

---

<sup>12</sup> Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 297-298.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 297-299.

praktík“<sup>14</sup>

Prvá rola odpovedá epistemológii, druhá hermeneutike. Aby sme ilustrovali, ako sa k tomuto pojmu mohol dostať, vrátime sa ešte z posledných kapitol naspäť na začiatok knihy. Rorty vo uvádza, že toto jeho dielo je inšpirované tromi, podľa neho najdôležitejšími filozofmi 20. Storočia, menovite Johnom Deweyom, Ludwigom Wittgensteinom a Martinom Heideggerom. Tak chce Rorty spojiť tri filozofické tradície, ktoré dlho nemali spoločnú reč. Wittgenstein je neodmysliteľná postava dejín analytickej filozofie. To platí o ranom Wittgensteinovi, ktorého *Tractatus* sa stal určujúcim textom logického empirizmu, ako aj o neskorom Wittgensteinovi, ktorého *Filozofické skúmania* inšpirovali celkom iné chápanie jazyka a stali sa kľúčovým textom Rortyho generácie filozofov. Než sa v USA presadila analytická filozofia, pôvodom z Británie, ale aj z kontinentu, vládnucou americkou filozofiou bol pragmatizmus. Pragmatizmus sa stal významným prúdom vďaka Williamovi Jamesovi, ktorý objavil prevratné myšlienky C. S. Peircea a vrcholu dosiahol vo filozofii Johna Deweyho, ktorý bol vo svojej dobe najvplyvnejším americkým filozofom. Vplyv oboch týchto tradícií je u Rortyho zjavný. Terminológia „rečových hier“ ako aj pragmatická terminológia, ktorá chápe poznanie ako ľudskú činnosť, poskytli Rortymu základný slovník k vyjadrenou svojich úvah. S Heideggerom je to ale zložitejšie. V samotnej *Pravde a metóde* o ňom takmer žiadna ďalšia zmienka nie je. V niektorých svojich neskorších textoch sa k nemu vracia<sup>15</sup>, ale tu sa o ňom nič netriviálne nedozvieme. Všetkých troch autorov podľa Rortyho spája práve to, že ich neskoršia práca má byť skôr terapeutická než konštruktívna. Heideggerov prínos vidí hlavne v tom, že v búraní metafyziky (aj tej zrkadlovej, ktorá vadí Rortymu) prináša na rozdiel od Wittgensteina aj historické vedomie. Dewey nakoniec upozorňuje na sociálny charakter celej problematiky, ktorý Wittgenstein ani Heidegger

---

14 *Ibid.*, s. 299.

15 Cf. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*.

nedoceňujú, keďže sa zaujímajú skôr o jedinca.<sup>16</sup> Videli sme teda, že Rorty okrem analytickej tradície sleduje aj určitý vývoj v tradícii kontinentálnej a pod heslom hermeneutiky vidí to, čo by mohlo znamenať krok správnym smerom vo filozofii. Čo si z hermeneutiky berie a čo naopak vynecháva budeme môcť pochopiť, keď si načrtujeme z čoho vychádza jeho kritika epistemológie a z čoho Gadamerova hermeneutika.

---

16 Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 21.



## 2 Rortyho kritika epistemológie

Rorty v IV. kapitole *Filosofie a zrcadla prírody* predstavuje jadro svojej kritiky epistemológie – kritiku privilegovaných reprezentácií. Namisto reprezentačného modelu navrhuje niečo, čo nazýva epistemologickým behaviorizmom. Vo svojej kritike sa opiera hlavne o dvoch filozofov – Willarda V. O. Quina a Wilfrida Sellarsa, čiastočne aj Donalda Davidsona.

### 2.1 Quine a analytické pravdy

Willard Van Orman Quine bol americký filozof, ktorý sa v mladom veku stal žiakom a neskôr celoživotným priateľom Rudolfa Carnapa. Quine choval celý život k vede podobnú úctu, ako členovia viedenského krúžku. Kritizoval však niektoré nereflektované zásady empirizmu a s Carnapom sa rozchádzal najmä práve v otázke analytickosti. Quinov najvplyvnejší kratší text *Two Dogmas of Empiricism* je zároveň jeden z hlavných textov, z ktorých Rorty vychádza. Jedná sa o Quinovú kritiku a relativizáciu niektorých základných predpokladov moderného logického empirizmu. Dve dogmy sú podľa Quina v skratke:

1. Rozdelenie na analyticky a synteticky pravdivé výroky
2. Redukcionizmus<sup>17</sup>

Kritika prvej „dogmy“ sa zaoberá konceptom analytickosti ako takým. Druhá sa zaoberá možnosťou previesť akýkoľvek zmysluplný výrok na formu logického konštruktú na základe empirického faktu. Myšlienky raného

---

<sup>17</sup> Celá citácia znie: „Moderný empirizmus bol z veľkej časti podmienený dvomi dogmami. Jednou je viera v nejakú fundamentálnu medzeru medzi pravdami, ktoré sú analytické, či založené na významoch nezávisle na faktoch a pravdami syntetickými, ktoré sú založené na faktoch. Tou druhou dogmou je redukcionizmus: presvedčenie, že každý zmysluplný výrok je ekvivalentom nejakému logickému konštruktú z pojmov, ktoré odkazujú k bezprostrednej skúsenosti. Budem sa snažiť dokázať, že obe tieto dogmy vychádzajú z nesprávnych základov. Ak sa rozhodneme ich opustiť, následkom bude, ako uvidíme, rozostrenie údajnej hranice medzi špekulatívnou metafyzikou a prírodnými vedami. Druhým efektom je obrat k pragmatizmu.“ (Quine, „Two Dogmas“, s. 20.)

Wittgensteina sú najznámejším príkladom tohto názoru. Pre Rortyho, ale aj pre Quinovu filozofiu je kľúčová hlavne kritika prvej dogmy. Sám Quine o nej viedol dlhý rozhovor so svojim učiteľom Carnapom a je to najznámejší bod zlomu medzi ich filozofiou. Rozdelenie na analytické a syntetické sudy, výroky, či pravdy sa odvoláva samozrejme ku Kantovi a má korene v racionalizme a empirizme, ktoré sa Kant snaží harmonizovať a prekonať. Kantova definícia analytického súdu znie zjednodušene tak, že takýto súd nehovorí nič nové, čo nie je obsiahnuté v pojme (subjekte). Quine na základe výkladu Kantovho používania tohto konceptu preformuluje jeho definíciu takto: „výrok je analytický ak je pravdivý na základe významu nezávisle od faktu.“<sup>18</sup> Quine venuje priestor určitému terminologickému rozlíšeniu, ktoré má zmysel najmä v angličtine, no je dobré ho spomenúť aj pre náš jazyk. Význam, o ktorom sa tu hovorí odpovedá vo Fregeho rozlíšení medzi významom (extenzia) a zmyslom (intenzia) práve zmyslu. Fregovskému významu sa tiež hovorí referencia. Budeme teda používať slovenské slovo význam, ktoré je štandardným prekladom anglického *meaning*, no máme na mysli intenzionálny význam. Quine má za to, že k významom sme sa dostali od aristotelských esencií: „Veci majú esencie, ale len jazykové formy majú významy. Význam je to, čo sa stane z esencie keď sa rozvedie z objektom referencie a vydá sa za slovo.“<sup>19</sup> Quine je ďalej presvedčený, že takto definované významy, oddelené od významov extenzionálnych sú nám malo užitočné k riešeniu problému analytickosti. Problém analytickosti je u Quina vlastne problémom definície a na tomto je filozoficky zaujímavý problém predchádzajúcej synonymity. Analytické výroky totiž Quine delí na dva druhy. Príkladom prvého by bol „No unmarried man is married“, príkladom druhého „No bachelor is married.“ Pravdivosť prvej vety je závislá čisto na jej logických spojkách. Pravdivosť druhej vety je podľa Quina závislá na tom, či

---

18 Quine, „Two Dogmas“, 21.

19 Quine, „Two Dogmas“, 22.

sme schopní dokázať, že slová *bachelor* a *unmarried man* sú synonymá. Aby sa takémuto tvrdeniu mohlo dostať, musia byť oba termíny zameniteľné v každom kontexte. Potvrdiť ich synonymitu skrze ich definíciu je podľa Quina kruhový argument, pretože definícia práve už predpokladá predchádzajúcu synonymitu. Definícia totiž stojí na tom, že termín je možné pomenovať pomocou iných známych termínov. To nám však nijak nepomôže, ak chceme zistiť, odkiaľ sa táto synonymita berie. V extenzionálnom jazyku dokážeme tvrdiť, že dva termíny sú zameniteľné, ak sa zhodujú ich extenzie. Tým sa ale nedostávame k takej synonymite, o akú nám ide. Potvrdí sa nám maximálne tak tvrdenie, že „All and only bachelors are unmarried men“, nie však tvrdenie, že „Necessarily, all and only bachelors are unmarried men“. Je to práve príslovka nutne, ktorá odlišuje, či je pôvodný výrok analytický, alebo nie. Pripomenieme, že tradične sa o analytických pravdách hovorí ako o nutných pravdách, platných v každom možnom svete v kontraste s pravdami náhodnými, platnými určitom (našom) svete na základe pozorovania. Ak má rozdiel medzi predošlými vetami dávať zmysel, musíme sa pohybovať v jazyku, v ktorom dokážeme používať intenzionálnu príslovku „nutne“ a teda v jazyku, ktorý už počíta s tým, že rozumieme analytickosti, a tak ďalej. Ďalej sa Quine snaží ukázať, že problém s rozlíšením medzi analytickým a syntetickým výrokom nie je ani výlučne spôsobený vágnosťou vyjadrovania v prirodzených jazykoch. Vyvracia teda tézu, že v umelom jazyku s presne určenými sémantickými pravidlami by bol tento rozdiel jasný. V takomto jazyku je možné zameniť nejasný prívlastok analytický za "pravdivý na základe sémantických pravidiel". To podľa Quina ale opäť neprináša žiadny úžitok, pretože ak by všetky pravidlá pravdivosti v danom jazyku mali byť nazvané sémantické, boli by všetky jeho výroky analytické. Ak ale sa ale jedná len o nejakú časť pravidiel, jediné čo by ich podľa Quina mohlo odlíšiť, by bola situácia, keby sa objavili rozpísané na strane s nadpisom "Sémantické

pravidlá", teda bezvýznamné určenie.

Quine sa krátko venuje svojej druhej dogme – presvedčeniu, že každý zmysluplný výrok je možné preložiť na pravdivý či nepravdivý výrok (prípadne logický konštrukt) o bezprostrednej zmyslovej skúsenosti. Samozrejme vyvstáva problém s tým, ako chápať čo sa myslí pod bezprostrednou skúsenosťou a ako by mal takýto výrok vyzeráť. Ešte dôležitejší je pre Quina ale iný bod. Aj keď mnohí filozofi opustili takto formulovanú dogmu, teda možnosť pretlmočiť všetko do nejakého slovníka o bezprostrednej skúsenosti, pretrváva jej predpoklad, teda že každý (zmysluplný) výrok je sám o sebe potvrditeľný či vyvrátiteľný, teda atomizmus. Jednou z kľúčových Quinových konceptov je práve jeho holizmus: „... naše výroky o vonkajšom svete nepredstupujú pred tribunál vonkajšieho sveta jednotlivo, ale celok.“<sup>20</sup> Obe dogmy majú podľa Quina rovnaký základ. Spája ich atomizmus a predstava, že komponenty pravdivosti výrokov sú lingvistické a faktické a že medzi týmito dvomi je možné nakresliť jasnú hranicu. Veda závisí na oboch zložkách, ale nie je možné ich dualisticky oddeliť. Quine sa snaží empirizmus oprostiť od jeho dogiem v záujme empirizmu samotného: „S Russellom začal byť namiesto termínu vnímaný ako jednotka poplatná empirickej kritike výrok. Čo sa však snažím povedať je, že aj vnímaním výroku ako jednotky sme načrtli príliš úzky výber. Jednotkou empirického zmyslu je celok vedy.“<sup>21</sup>

## 2.2 Sellars a bezprostredná skúsenosť

Druhým autorom, o ktorého sa Rorty primárne opiera je Wilfrid Sellars. Ten podľa Rortyho pomohol podkopať dôveru v rozlíšenie medzi daným a postulovaným. U Sellarsa je Rorty ešte o niečo selektívnejší. Nebudeme sa

---

20 Quine, „Two Dogmas“, 38.

21 Quine, „Two Dogmas“, 39.

preto snažiť o výklad celého článku, z ktorého Rorty vychádza, teda *Empriricism and Philosophy of Mind*. Rortymu ide o zrušenie istoty, ktorú majú prinášať takzvané privilegované reprezentácie. Jedná sa o určité nesprostredkované obsahy, ktoré majú dať základ pravdivosti ďalších výrokov a byť tak kritériom správneho poznania. Kritiku toho, čo sa nazýva analyticky pravdivé výroky si Rorty požičal od Quina. U Sellarsa sleduje kritiku niečoho, čo nazýva „mýtus daného“ (myth of the given)<sup>22</sup>. Na začiatok je treba povedať, že pre Sellarsa sa pod týmto názvom skrýva pomerne široká oblasť presvedčení, ktorú spája myšlienka, že niektoré obsahy sú odvodené, niektoré sú však dané. Pre Rortyho je však významné najmä spochybnenie myšlienky bezprostredného poznania zmyslových dát. To totiž dopĺňa Quinovo spochybnenie analytických právd. Tieto dve predstavy Rorty nazýva „privilegovanými reprezentáciami“. To znamená, že sa im pripisuje status pevných základov poznania. Predstava, s ktorou Rorty bojuje je, že môžeme rozlíšiť takéto privilegované reprezentácie sveta, prehlásiť ich za nespochybniteľné, skúmať či sa rôzne výroky dajú obhájiť ako logicky odvoditeľné z takýchto reprezentácií a takto vybudovať teóriu poznania. V analytickej filozofii platili tradične za authority empirická veda a logika (myšlienková škola spájaná najmä s Carnapom a viedenským krúžkom sa často označuje ako logický pozitivizmus, logický empirizmus je vhodnejšie a presnejšie označenie). Ak Quine pomohol nahlodať vieru v istotu správneho poznania na základe pojmov, Sellars Rortymu dáva do ruky zbrane proti istote na základe zmyslovej skúsenosti.

„Pokud budeme následovat Rortyho interpretaci Quina, už nebudeme mít možnost hledat zdroj jistého poznání v pojmové složce, protože nejsme schopni destilovat z našeho pojmového

<sup>22</sup> Cf. Gadamer, *Pravda a Metoda I.*, s. 217: „Spekulativní idealizmus podrobil zásadní kritice pojem danosti, pozitivity. Na něj se nakonec snaží odvolávat Dilthey ve svém směřování k filosofii života.“ a Sellars, „Empriricism“, s. 127: (Mýtus daného) „bol tak odolný, že málokto, ak vôbec nejakí, filozofi ho boli úplne prostí; rozhodne nie Kant a tvrdím, že dokonca ani Hegel, inak veľký nepriateľ „bezprostrednosti“.“

schématu ta tvrzení, která by byla pravdivá nutně a jen díky tomuto schématu, zaručeně bez přísad kontingentní empirické složky. Mohli bychom tedy zkusit hledat základ jistého poznání v druhé složce, tj. V tom, co je nám empiricky dáno bez našeho vlastního přispění. Sellars ovšem navrhl vlivnou kritiku každého projektu s tímto záměrem.<sup>23</sup>

Mýtus daného je podľa Sellarsa predstava, ktorá vychádza z myšlienky, že nemáme priamy prístup k veciam samotným, ale len k tomu, ako sa nám veci javia. Mýtus teda spočíva v tom, že si myslíme, že to, ako sa nám veci javia dokážeme uchopiť akosi bezprostredne a priamo.<sup>24</sup> Skutočne je pomerne presvedčivé tvrdenie, že nedáva zmysel predstava, že si nie som istý, ako sa mi veci javia. Nič také sa Sellars nesnaží tvrdiť. Taktiež vraví, že „snáď žiadny filozof, ktorý útočí na filozofickú ideu daného, (...) sa nesnaží poprieť, že existuje rozdiel medzi odvodením že niečo je tak a tak a medzi napr. videním, že to tak je.“<sup>25</sup> Sellars sa zameriava na určitý konkrétny filozofický význam pojmu „daného“ v teórii poznania. Uviedli sme, že sa Rorty v rámci Sellarsovho textu zameriava an kritiku pojmu zmyslových dát do istej miery selektívne. Skutočne má tento Sellarsov text oveľa širší rozsah. Dodáme, že na rozdiel od Quinovho textu, o ktorom sme hovorili, má *Empiricism and the Philosophy of Mind* nakoniec pozitívny program. Nie je primárne kritikou mýtu daného, ale obhajobou „metodologického behaviorizmu“ vo filozofii mysli. Naproti mýtu daného stavia Sellars svoj vlastný „mýtus o Jonesovi“, pokus o naratívne vystihnúť možnosti prekonať ryle-ovský jazyk a pritom zároveň zachovať behavioristickú metodológiu. To je skutočná hlavná myšlienka Sellarsovho textu. Momentálne nemá pre našu prácu zmysel rozoberať Sellarsov mýtus o Jonesovi podrobnejšie, poznamenané len, že behavioristický príklon bude mať pre Rortyho zásadný význam.<sup>26</sup> Rortymu by

---

23 Dach, *Nespoutaná slova*, s. 36.

24 Sellars, „Empiricism“, s. 128n., cf. Dach, *Nespoutaná slova*, s. 36-37.

25 Sellars, „Empiricism“, s. 127.

26 Sellarsov „mýtus o Jonesovi“ prehľadne vykladá Peregrin: „Člověk to, co se s ním děje (...) poznává podle určitých svých „pocitů“. Tyto pocity ovšem lze kategorizovat, podobně, jako

sme však krivdili, ak by sme tvrdili, že je jeho selekcia príliš svojvoľná. Kritikou pojmu zmyslových dát totiž Sellars svoju kritiku pojmu daného začína a má centrálny význam. Jeho kritika vychádza najmä z toho, že ak hovoríme o bezprostredných zmyslových vnemoch, počítkoch, nevieme im dosť dobre priradiť propozičný obsah. Sellars hovorí, že vnemy sú „o jednotlivinách.“<sup>27</sup> Aby ale mohli takéto vnemy slúžiť ako základ teorie poznania, musia byť použiteľné v logickom priestore zdôvodňovania. Nemusíme si za tým predstavovať logický priestor, ktorý presne kopíruje štruktúru reality, ako u raného Wittgensteina. Chce sa tu povedať iba toľko, že „entita bez propozicionálnej štruktúry by nemohla zdôvodniť ďalšie presvedčenie.“<sup>28</sup> Pomerne dlhý Sellarsov výklad nakoniec ústi v pomerne dostupnú myšlienku, ktorú Sellars nazýva „psychologickým nominalizmom“ a vyjadruje ju:

„... *veškeré* uvědomování si *druhů, podobností, fakt* atd., zkrátka *veškeré* vědomí o abstraktních entitách – vlastně *veškeré* vědomí včetně vědomí jednotlivin -, je jazykovou záležitostí. V souladu s tím ani proces osvojování jazyka nepředpokládá uvědomění si *druhů, podobností, fakt*, jež by náleželi k takzvané bezprostřední zkušenosti.“<sup>29</sup>

Spôsob ako teda konečne prekonať odolný, ale skôr škodlivý než užitočný mýtus daného vidí Sellars v odmietnutí všetkého, čo nie je jazykovou

---

kategorizujeme zmeť podnětů, které útočí na naše smysly zvenčí. Vnímáme -li vnější svět skrze kategorizujeme, už tu není zmeť, aloe soustava myšlenek, emocí, přání atd. A mýtus o Jonesovi naznačuje, že kategorie, které jsme k tomu mohli použít jsme si vypůjčili z jazyka.“ (Peregrin, *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*, s. 107-108.) Dodáme, že u Sellarsa je kľúčové práve to, že kategórie prichádzajú z jazyka a preto nemôžeme o nejakých bezprostredných vnemoch hovoriť ako o základoch poznania, kým nemá človek k dispozícii jazyk. Podobne ako u hermeneutiky – nemôže byť rozumené inak ako v reči. Peregrin dodáva: (Sellars) „chce ukázat, že existuje koherentní výklad alternativní k tomu, který vychází z karteziánského pohledu a který mysl chápe takřka jako přírodovědeckoou danost.“ (Ibid., s. 110)

27 Sellars, „Empiricism“, s. 128.

28 Dach, *Nespoutaná slova*, s. 37.

29 Sellars, „Empiricism“, s. 160, citované z: Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 174-175.

záležitosťou ako poznávacieho obsahu. Inou cestou než Quine sa teda Sellars dostáva k holistickému videniu štruktúry poznania. Peregrin to formuluje takto:

„Abych tedy mohl v pravém slova smyslu poznávat, musím již mít nějaký pojmový aparát. (...) Ustanovování pojmů a poznávání světa prostřednictvím těchto pojmů jsou tedy podle Sellarse dva aspekty naší jazykové aktivity, které se neliší tím, že by ta první zcela předcházela té druhé, ani tím, že by ta první byla na rozdíl od té druhé zcela spontánní. Je tu jakási dialektická jednota: náš jazykový kontakt se světem nás vede k ustanovování určitých pravidel (...), a ta tvoří rámec našeho poznávacího procesu a jsou tímto procesem zpětně ovlivňována. Sellars tedy doplňuje kantovské *bez pojmů není poznání* nekantovským *bez poznání není pojmů*.“<sup>30</sup>

### 2.3 Logický atomizmus a holizmus

Opakom holizmu a teoretickým rámcom, na ktorý filozofi ako Quine a Sellars reagujú je logický atomizmus – systém, ktorý stál pri vzniku analytickej filozofie. Napriek tomu, že je dnes takmer všade odmietaný a vnímaný ako prekonaný, stál na začiatku určitého spôsobu myslenia a vyjadrovania a ako pozadie toho, s čím sa niektorí naši dôležití autori vyrovnávajú si zaslúži v našej práci pár viet. Okrem raného Wittgensteina sa logický atomizmus spája najmä s Rudolfom Carnapom a Bertrandom Russelom. Posledný menovaný ho definuje takto:

„Filosofii, kterou chci nyní obhajovat bychom mohli nazvat logický atomismem či absolutním pluralismem, protože na jedné straně tvrdí, že existuje mnoho věcí, ale na straně druhé popírá existenci celku složeného z těchto věcí. Jak uvidíme, plyne z toho, že místo aby se filozofická tvrzení souhrnně vztahovala k celku, týkají se všech věcí „každé zvlášť“. Musejí zahrnovat nejen všechny věci, ale i takové vlastnosti všech věcí, které nezávisí na jejich náhodné povaze, nýbrž platí pro každý z možných světů, a to nezávisle na skutečnostech, jež je možné

30 Peregrin, *Kapitoly*, s. 267.



odhalit pouze našimi smysly.

To nás přivádí k druhé charakteristice filosofických tvrzení – musejí být *apriorní*. Filosofický výrok musí být takový, že jej nelze potvrdit ani vyvrátit empirickým pozorováním. Až příliš často ve filozofických knihách nacházíme argumenty vycházející z historických událostí, mozkových závitů či očních buněk korýšů. Speciální a náhodné skutečnosti tohoto druhu jsou pro filosofii irelevantní, neboť ta musí vyslovovat pouze taková tvrzení, která budou stejně pravdivá, ať již skutečný svět vypadá tak či onak.<sup>31</sup>

Je to len jedna z možných definícií, ale je pomerne ilustratívna a pomôže nám objasniť, s čím sa vlastne Rortyho obľúbené pasáže autorov ako Quine vypořádavajú. Z tohto Russellovho textu sa pokúsime formulovať niekoľko tvrzení logického atomizmu, ktoré pre nás budú zaujímavé v súvislosti s našou témou:

1. Existuje mnoho vecí, hovoriť však, že jednotlivé veci tvoria celok je mylné.
2. Jednotlivé veci môžu byť poznávané bez predošlého poznania celku.
3. Filozofické tvrdenia musia byť platné všeobecne.
4. Filozofické tvrdenia musia byť apriorné a teda analytické.<sup>32</sup>
5. Filozofické tvrdenia nemôžu vychádzať z historických udalostí, či iných empirických poznatkov.

Existujú samozrejme aj iné aspekty logického atomizmu, no momentálne si vystačíme s touto sadou presvedčení. Je to dané povahou našej témy, že si

---

31 Russell, „O vědecké metodě ve filosofii“, 80-81.

32 Kantovské rozdelenie analytického od a priori a syntetického od a posteriori tradične analytickým filozofom nedávalo zmysel. Russel napríklad rozoberá Kantovu predstavu geometrie, ktorá má byť poznaná a priori a zároveň syntetická. Podľa Russela môžeme slovom geometria nazývať dve veci. Po prvé je to čistá geometria, ktorá jednoducho odvodzuje konsekvencie z axiomov a nepýta sa, či sú axiomy nejak pravdivé. Jej postup sa nijak nelíši od logiky. Po druhé je tu geometria, ktorá sa používa vo fyzike. Jej axiomy sú odvodené z meraní (a ukazujú sa byť odlišné od Euklidových) a teda empirické. Prvý druh je a priori, nie je v ňom však nič syntetické. Druhý je syntetický, no nie je apriori. (Russell, *History of Western Philosophy*, s. 688.)

všímame práve tvrdenia o tom, čo by mali a nemali robiť filozofické výroky, tvrdenia, teórie. Hlavný Rortyho otáznik totiž visí práve nad tým, čo je to filozofia a jeho kritika smeruje k určitej koncepcii filozofie. Sú to práve nejaké také tvrdenia ako 3, proti ktorým je namierená Rortyho kritika. Tvrdenie 4 po Quinovom výklade už nedáva zmysel, pretože nedokážeme načrtnúť jasné hranice toho, čo znamená analytický. Ak teda budeme Quinov výklad vnímať za správny, tak ako Rorty. Veta 2 sa zas ukazuje byť nesplniteľná, opäť z dôvodov, ktoré Rorty preberá od Quina a Sellarsa, v skratke – každé presvedčenie predpokladá určitý systém presvedčení, aby mohlo byť zmysluplné. V našom kontexte je veta ako 2 pozoruhodná aj preto, že sa vylučuje z predstavou hermeneutického kruhu, ktorá je závislá na neoddeliteľnosti jednotlivého a celku – skutočne, proti podobným úvahám boli snahy logického atomizmu mierené. V náväznosti na Quina a Sellarsa teda Rorty vníma myšlienky ako 2-4 ako nezmyselné, či samy seba vyvracajúce. Bez nich nemá oporu ani tvrdenie 5. Nie je síce samozrejmé, že by história či prírodovedné poznatky mali byť základom filozofie. Nie je ani jasné, čo z toho by malo mať v takejto úlohe prednosť. Ale málokto si dnes myslí, že filozofia sa dá robiť bez jedného a druhého zároveň. Rorty sa obracia k pojmu hermeneutiky, s odvolaním na to, že vracia do filozofie historizujúci aspekt.

Je to, trochu ironicky, práve zasadenie do historického kontextu, čo vracia logickému atomizmu význam. Tento vzniká v reakcii na idealizmu, konkrétne jeho neskoršie formy. V súvislosti s nárastom vplyvu prírodných vied sa špekulatívne aspekty idealizmu javia ako neudržateľné, alebo aspoň nepodložiteľné. Atomisti, aby obhájili predstavu, že napríklad planéty by existovali, aj keby sa nikto nedíval, na to reagovali opačne radikálnou doktrínou, ktorá pre istotu zavrhuje samotný koncept celku ako taký. Takáto predstava sa ukázala byť tiež neudržateľná. Je otázka, či môže návrat k holizmu ostať niekde na pol ceste. Že je holizmus cestou k idealizmu atomisti

dobre vedeli a práve preto ho odmietli. Filozofi ako Quine a Sellars sa určite nevnímali ako idealisti. Napriek tomu boli, možno čiastočne vinou Rortyho interpretácie, z idealizmu obviňovaní. To nasvedčuje tomu, že skutočne nie je jednoduché vrátiť sa k holizmu bez návratu k idealizmu. Gadamer poznamenáva: „Je to proto pouhé nedorozumění, odvolává-li se někdo proti idealismu – at’ již transcendentálnímu idealismu nebo proti „idealistické“ filosofii jazyka – na „bytí“ světa „o sobě“. Přehlíží při tom metodický smysl idealismu,...“<sup>33</sup> Mám za to, že táto výčitka patrí a platí najmä voči logickému atomizmu. Skutočne, motiváciou logického atomizmu bolo obhájiť autonómiu sveta od ľudského myslenia. V dobre prevládajúcej filozofie idealizmu dokážeme pochopiť, že ľudia ako Russell, Moore, Carnap a ďalší sa snažili o taký spôsob vyjadrovania, ktorý by bol verný intuícii, že napríklad existencia planét je nezávislá na tom, či existuje alebo neexistuje vnímajúce vedomie, ktoré by ju mohlo potvrdiť či vyvrátiť. (Od Michaela Dummetta sa realizmus definuje ako presvedčenie, že každý výrok buď pravdivý, alebo nepravdivý a to nezávisle na tom, či je možné zistiť, čo z toho platí.<sup>34</sup>) Nevieť posúdiť, či je skutočne oprávnené Gadamerove o tvrdenie, že sa tu bojuje proti nejakej takej forme idealizmu, ktorú v skutočnosti už od Kanta nikto neobhajoval. Mám za to, že môžeme mať sympatie k motivácii, z ktorej vychádzali filozofie ľudí ako Russell ale zároveň vnímať kritiku Quina, Sellarsa a ďalších ako oprávnenú a v tomto svetle vnímať ako skutočne výstižný aj tento Gadamerov výrok. V závere tejto práce sa k tejto myšlienke vrátíme a budeme sa snažiť ukázať, že holistická kritika je oprávnená, že pojem jednotlivín nedáva zmysel bez predstavy celku a že predstava celku zas nie je možná bez jazyka, v ktorom by mohla byť formulovaná.

---

33 Gadamer, *Pravda a Metoda I.*, s. 381.

34 E.g. Dummett, „Realism“, s. 55-57.

## 2.4 Rortyho komentár

Videli sme, že Rorty si vyberá Quina a Sellarsa ako dvoch kritikov dvoch rozlíšení, ktoré sa navzájom dopĺňujú a až spolu dávajú sa vysporiadavajú s predstavou fundamentálnych nespochybniteľných reprezentácii, z ktorých by mohla vychádzať definitívna teória poznania. Rorty však vníma, že každý z uvedených dvoch autorov si zachováva rozlíšenie, ktoré kritizuje ten druhý. Rorty tak tvrdí, že Quine, ako verný empirik sa „nedokázal zříci rozlíšení medzi danými postulovaným“ a Sellars, aj keď uznáva Quinovu kritiku, naďalej pracuje s rozlíšením medzi „nutným a nahodilým, strukturálnim a empirickým, filosofickým a vedeckým.“<sup>35</sup> Zároveň tézy oboch autorov vedú podľa Rortyho ich interpretov a niekedy aj ich samých k implikáciám, ktoré nie sú oprávnené a sú pre Rortym vnímané ako škodlivé. Od týchto implikácií ich chce Rorty očistiť. Sellarsa chce očistiť od myšlienky, že neexistuje predjazykové vnímanie. Quina od jeho tézy neurčitosti prekladu a neverifikovateľnosti výrokov humanitných vied.<sup>36</sup>

Quine zostal napriek svojej kritike empirizmu vždy filozofom s úctou k prírodným vedám. Preto mal vždy tendenciu vnímať prírodné vedy ako tie, ktoré môžu objavovať rôzne faktické pravdy, zatiaľ čo humanitné bádanie sa na žiadnych faktoch nezakladá. Vychádza to z jeho tézy o neurčitosti prekladu. To, že sa z jedného jazyka prekladá do iného tak, ako sa prekladá, a nie inak sa podľa Quina nedá dosť dobre zdôvodniť. Iba na základe následnej koherencie rôznych prekladov môžeme vnímať preklady ako užitočné a táto užitočnosť im dáva legitimizáciu. Jeho typický príklad znie, že výrok ako „Hund“ je v nemčine pes<sup>37</sup> sa nezakladá a nemôže sa zakladať na žiadnom empirickom fakte. A rovnako sa to má s všetkými tvrdeniami humanitných vied, pretože tie všetky referujú vlastne len k jazyku, nie k svetu. Rorty správne poznamenáva,

---

<sup>35</sup> Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 165.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 174.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 186.

že takáto neurčitosť sa rovnako týka prírodných viet. Na základe čoho popíšeme nejaký „vedecký fakt“ tak, alebo inak je rovnako nezdôvodniteľné, mimo legitimizáciu koherenciou a užitočnosťou. Vety, ktoré referujú k jazyku, k presvedčeniam atď. podľa Rortyho nie sú nezmyselné ani zmysluplné iba relatívne k jazyku. Ich zmysluplnosť sa odvíja od toho, či na ich tvrdení závisí niečo ďalšie, inými slovami od toho, či im zmysel prikladáme. A s vetami prírodných viet sa to má rovnako. Rorty teda tvrdí, že ak je tu nejaká neurčitosť prekladu, tak je aj v prírodných vedách a čo je dôležité – je tam rovnako neškodná.<sup>38</sup>

Sellarsova téza zas zvädza k tomu nepriznávať vedomie napríklad ešte nehovoriacim deťom či zvieratám. Rorty na to odpovedá, že keď sme odmietli nejaké zmyslové stimulácie, či surové pocity ako základ poznania, určite to neznamená, že by sme chceli tvrdiť, že než sa naučí dieťa hovoriť nevie o tom, že prežíva bolesť. V rámci epistemologickej debaty, ktorú sme viedli sme jednoducho prijali názor, že to, čo nazývame zdôvodneným presvedčením nemôže mať jazykovú formu a že zároveň nemôžeme získať nejaké takéto propozičné presvedčenie bez toho, aby sme ich už mnoho mali. Nie je to teda tak, že by sa tu tvrdilo, že jazyk mení kvalitu skúsenosti, napríklad bolesti. Bez jazyka jednoducho nemáme horšie alebo lepšie poznanie, pretože poznanie je záležitosť vzájomného spoločenského zdôvodňovania. Teda mať presvedčenia znamená byť súčasťou spoločenstva. A to spoločenstva, ktoré hraje jazykovú hru, ktorej pravidlá dokážu dávať ľuďom možnosť hrať hru na zdôvodňovanie.<sup>39</sup>

Quina a Sellarsa teda Rorty interpretuje ako autorov, ktorí sa musia vzájomne doplniť. Potom nám môžu ponúknuť dôslednú obhajobu holizmu. Aby sme sa však mohli vyrovnáť s niektorými nešikovnými implikáciami ich téz, musíme u oboch dôsledne aplikovať to, čo sami inak hlásajú a to je s holizmom

---

38 Ibid., s. 184-189.

39 Ibid., s. 174-179.

spojený prechod priestoru legitimizácie presvedčení zo súkromnej do spoločenskej sféry.

Na tomto mieste ešte v krátkosti spomenieme Donalda Davidsona, filozofa, ktorý sa neskôr stal pre Rortyho jeho hlavným zdrojom a hlavným partnerom v diskusii. Davidson bol najvýznamnejším Quinovým žiakom. Quina kritizoval za to, že podľa neho nedotiahol svoju kritiku empirizmu a nepovšimol si tretiu dogmu, ktorá je po Quinovej kritike zjavná. Tou má byť dualizmus schémy a obsahu – myšlienka, že existuje jazyk ako abstraktná konceptuálna schéma a svet, z ktorého sa k nám dostávajú nejaké neutriedené obsahy, ktoré potom jazyk organizuje. Davidson má za to, že toto je priamy dôsledok Quinovej kritiky analytickej: „Vzdať sa rozdelenia na analytické a syntetické ako základu nášho chápania jazyka znamená vzdať sa myšlienky, že dokážeme jasne rozlíšiť medzi teóriou a jazykom. Význam, zhruba povedané, je *kontaminovaný* teóriou, teda tým, čo považuje za pravdu.“<sup>40</sup> Z Quina sa teda dá odvodiť, tvrdí Davidson, že neexistuje žiadna deliaca čiara medzi tým čo hovoríme a medzi tým ako to hovoríme. Naša teória sveta, naša predstava o pravdivom stave vecí je už súčasťou nášho jazyka, ale funguje to aj opačne. V Rortyho najobľúbenejšom Davidsonovom výroku sa tvrdí: „... nič také ako jazyk neexistuje, teda ak by jazyk mal byť niečím takým, ako mnohí filozofi a lingvisti predpokladajú. (...) Musíme sa vzdať predstavy jasne definovanej a zdieľanej štruktúry, ktorú užívatelia jazyka získajú a potom aplikujú na rôzne prípady.“<sup>41</sup> Takto provokatívny výrok sa musel stať Rortyho obľúbeným a najviac citovaným Davidsonovým tvrdením. V skutočnosti je Davidsonov prístup k jazyku a vlastne k poznaniu naturalistický, človek je súčasťou sveta a na svoje okolie kauzálne pôsobí, okrem iného aj jazykom a okolie zas kauzálne ovplyvňuje reč človeka, bez toho aby sa pritom muselo diať niečo mystické. A je nezmyselné pýtať sa, či štruktúra jazyka správne alebo nesprávne kopíruje

---

40 Davidson, „On the Very Idea“, s. 9

41 Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs“, s. 89.

štruktúru sveta, pretože ani svet, ani jazyk takouto pevnou štruktúrou nie sú. Preto sa Davidson vyslovuje proti tretej dogme empirizmu, na rozdiel od Quina mu však nejde o to zbaviť empirizmus zbytočného nánosu, aby mohol byť legitímnejší: „... „tento druhý dualizmus schémy a obsahu, organizujúceho systému a niečoho čo čaká aby mohlo byť zorganizované, nie je možné rozumne vysvetliť ani obhájiť. Sám je dogmou empirizmu, treťou dogmou. Treťou a snáď poslednou, pretože keď sa ho vzdáme nie je jasné, či nám ostane niečo špecifické, čo by sme mohli nazývať empirizmom.“<sup>42</sup> Davidson ovplyvnil Rortyho hlavne v dobe po vzniku nášho hlavného textu, ale táto jeho naturalistická a v zásade anti-skeptická<sup>43</sup> predstava jazyka dala základ Rortyho vlastnej koncepcii jazyka, ktorý nie je niečím tretím medzi človekom a svetom aby mohol svet opisovať pravdivo či nepravdivo, je jednoducho jednou, aj keď kľúčovou, z ľudských činností pri zvládaní sveta. K Davidsonovi sa vrátíme ešte v poslednej časti práce.

---

42 Davidson, „On the Very Idea“, s. 11.

43 Cf. Dach, *Nespoutaná slova*, s. 62, ktorá priznáva, že Davidsonov pohľad na vzťah človeka, jazyka a svete „je tak radikálne ne-skeptický, že človek vychovaný v duchu věčných, „nevyhnutelných“ filozofických otázek si na něj musí nejpre zvyknout.“

### 3 Filozofická hermeneutika

„Tradične bola hermeneutika vnímaná ako umenie interpretácie, jej úlohou bolo poskytnúť pravidlá interpretácie posvätných textov. Dnes slúži ako charakterizácia širokého prúdu v súčasnej kontinentálnej filozofii, ktorý sa zaoberá otázkami interpretácie a zdôrazňuje historickú a rečovú povahu našej skúsenosti sveta.“<sup>44</sup> (Grondin:2005, s.1) Termín hermeneutika skutočne odkazuje k širokému záberu. Problém interpretácie vzniká všade tam, kde je možné, aby rôzni recipienti tej istej správy mohli dôjsť k rôznym záverom. Spoločensky závažným sa problém interpretácie stáva vtedy, ak sa stretávame s textami, ktorým je prisudzovaná autorita. V takomto prípade môžu mať rôzne interpretácie závažne spoločenské následky. Preto to boli práve náboženské texty, ktoré dali najviac do pohybu reflexiu problémov, možností a hraníc interpretácie. Ilustruje to kresťanská reformácia ako spoločenský pohyb, ktorý dal možnosť vzniknúť modernej filozofickej hermeneutike. Obdobie reformácie spomína aj Gadamer v súvislosti so snahou „odhalit pôvodný smysl textu odborným postupom.“<sup>45</sup> Ak by sme tento pohyb chceli zobecniť, deje sa asi toto – rôzne skupiny prichádzajú k rôznym, zdanlivo či skutočne nezlúčiteľným záverom s odvolaním na ten istý autoritatívny text. V reakcii na to nastávajú tieto, alebo niektoré z týchto vecí: revízia širšieho kánonu autority, polozenie otázky spoločenskej autority, zhodnotenie interpretačných postupov, odmietnutie niektorých starých a zavedenie niektorých nových pravidiel, a podobne. Reformáciu uvádzame ako príklad a nesnažíme sa o verný historický popis, skôr o abstrahovanie niektorých princípov, ktoré ukazujú, ako sa môže problém rôznej interpretácie reálne prejavíť v dejinách, ak sa jedná o spoločensky dostatočne významnú záležitosť. Okrem náboženských textov mali podobný spoločenský význam samozrejme (často s nimi spojené) texty

---

44 Grondin, „Hermeneutics“, s. 1.; Ibid.: „Keďže takáto charakteristika je platná aj pre súčasné myslenie ako také, ťažko je možné načrtnúť presné hranice hermeneutiky.“

45 Gadamer, *Pravda a metoda I.* s. 162.



právne, rôzne svedectvá a podobne. Hlavným špecifikom dôležitým pre ich význam v dejinách kladenia hermeneutických otázok je práve ich spoločenský význam. To znamená, že texty, okolo ktorých vyvstali dôležité interpretačné spory nemuseli byť nutne špecifické svojou nezrozumiteľnosťou. Ak je spoločenský význam to, čo oddeľuje niektoré vyjadrenia od iných, znamená to, že sa ich interpretácie sú špecifické pre svoj dopad, nie pre odlišný interpretačný proces ako taký. Aby sme mohli hovoriť o filozofickej hermeneutike a aby sa mohla hermeneutika vôbec naskytnúť ako niečo, čo môže niekomu pripadať ako alternatíva k takému systému otázok ako je epistemológia, museli nastať minimálne dve veci. Prvou je zovšeobecnenie hermeneutického problému z problému záväznej interpretácie autoritatívnych textov na celkový problém porozumenia pri rečovej komunikácii obsahov. Druhou je vnímanie univerzálnosti jazyka/reči ako základného priestoru myslenia a komunikácie kognitívnych obsahov. To sa deje u Gadamera, ktorý samozrejme nadväzuje na určitý myšlienkový vývoj.

Pokúsime sa popísať a pochopiť myšlienkový pohyb, ktorý viedol k uznaniu uvedených dvoch bodov. Už sme povedali, že hermeneutika existuje pôvodne ako umenie výkladu nejednoznačných textov, najmä Písma. Špecificky sa uvádzajú tri hlavné polia pôsobnosti, kde sa hermeneutika aplikovala a to:

1. hermeneutica sacra, pre výklad posvätných textov, teda Písma
2. hermeneutica juris, pre výklad právnych textov
3. hermeneutica profana, pre výklad klasických textov<sup>46</sup>

Podľa Gadamera sa hermeneutika musela zbaviť svojich teologických a filologických dogmatických pút. Teologické dogmatické putá boli dogmatická úloha správneho zvestovania evanjelia (ako obmedzenie úlohy hermeneutiky) a obmedzujúci predpoklad jednoty kánonu, pre filológiu to bola vzorovosť klasického staroveku. „Obě cesty (...) došly nakonec týmž vývojem ke

---

46 Grondin, „Hermeneutics“, s .2.

konceptu univerzální hermeneutiky, pro kterou již vzorovost podání nepředstavuje předpoklad hermeneutického úkolu.“<sup>47</sup> Univerzalita je základnou vlastnosťou filozofickej hermeneutiky:

„A stejně jako již není žádného rozdílu mezi interpretací posvátných nebo profánních děl a existuje tedy jen *jedna* hermeneutika, takže tato hermeneutika nakonec nejenom propedeutickou funkcí veškeré historiky – jakožto umění výkladu písemných pramenů –, nýbrž celkový úkol samotné historiky ještě překračuje. Neboť co platí o písemných pramenech, totiž, že každé větě v nich lze rozumět jen ze souvislosti, to platí také o obsazích, o nichž podávají zprávu.“<sup>48</sup>

Ak je má byť teda hermeneutika univerzálnym podnikom a základným hermeneutickým pravidlom je že sa jednotlivé vykladá z celku a naopak, naskýta sa otázka, čo môžeme dosadiť do role celku v takomto univerzálnom zmysle?

„Souvislost světových dějin, v nichž se jednotlivé předměty historického bádání, velké stejně jako malé, ukazují ve svém pravém relativním významu, sama tvoří celek, z něhož teprve můžeme rozumět všemu jednotlivému v jeho smyslu, a jemuž naopak můžeme plně rozumět až z těchto jednotlivostí. Světové dějiny jsou takřikajíc velkou temnou knihou, souborným, řečí minulosti sepsaným dílem lidského ducha, jehož textu máme porozumět.“<sup>49</sup>

Nižšie si popíšeme dejiny myšlienok tohto druhu, ku ktorým a sám Gadamer hlási a vlastné tézy formuluje v náväznosti ale aj v polemike s nimi. Predtým si ešte v citovanom odstavci všimneme niekoľko dôležitých momentov. Po prvé, Gadamer hovorí o dejinách ako o univerzálnom interpretačnom celku. Jeho úvahy sa týkajú najmä špecifickej úlohy humanitných vied na pozadí metodologickej reflexie historického bádania. Je teda pochopiteľné, že

---

47 Gadamer, *Pravda a metoda I.* s. 163.

48 Ibid., s. 164.

49 Ibid., s. 164.

univerzálnym kontextom sú dejiny. Teda súvislosť svetových dejín. Nie je to však samozrejmé. Svetové dejiny, teda niečo ako zaznamenaná história tvorí pomerne malú časť toho, čo vnímame ako celok reality ako v čase, tak v priestore. Inou kandidátom na univerzálny celok by mohol byť napríklad vesmír. Dejiny sú však objektom rozumenia, pretože sa odohrávajú v reči. Pripomeňme slávne „*Bytím, jemuž môže byť rozumeno je reč.*“<sup>50</sup> Preto môže Gadamer napísať, že dejiny sú veľkou temnou knihou a dielom ľudského ducha. Potiaľto, zdá sa, Gadamer súhlasí s Diltheyom. Je ale treba dodať, že Gadamer sa vo vnímaní univerzality reči nezastavuje u „diela ľudského ducha“, ale hovorí napríklad aj o „reči prírody“ a „reči, ktorú vedú veci“.<sup>51</sup> K tomu sa ale ešte dostaneme. Druhá vec, ktorú si v tomto predbežnom náčrte univerzality hermeneutiky všimneme je myšlienka, že tvárou tvár celku sa jednotlivosti (veci) ukazujú vo svojom pravom – teda relatívnom – význame. Tu sa hermeneutické videnie sveta opäť prelína s miernejším holizmom, aký sme videli u Rortyho pod vplyvom Sellarsa a Quina. Snáď môžeme povedať, že sa tu ide o krok ďalej. Predtým sme sa dostali k tvrdeniu, že atomické fakty, ktorých pravdivosť, poznávací hodnota, je nezávislá na celku, sú veľmi problematickou predstavou. Tu vidíme pozitívne tvrdenie, že predmety sa ukazujú v relativite ako vo svojom pravom zmysle.

### **3.1 Schleiermacher – univerzálna možnosť neporozumenia**

Je to Friedrich Schleiermacher, u ktorého začneme naše hľadanie vplyvov, ktoré umožnili vzniknúť Gadamerovej hermeneutike. Schleiermacher volá po niečom ako univerzálnej hermeneutickej disciplíne, ktorá by sa vzťahovala na všetky formy. Taktiež volá po presnejšej hermeneutickej metodológii.<sup>52</sup>

---

50 Ibid., s. 403.

51 Ibid., s. 403.

52 Grondin, „Hermeneutics“, s. 2.

Schleiermacher otvára otázku univerzálnej hermeneutiky, pretože pozoruje, že za hermeneutickými snahami výkladov kresťanskej a klasickej literatúry je spoločný pôvodnejší základ. Polemizuje s Friedrichom Astom, ktorý tiež hovorí o univerzálnej hermeneutike, no za jej cieľ stanovuje „vydobitie jednoty řeckého a křesťanského života.“<sup>53</sup> Schleiermacher vidí ešte univerzálnejší základ. Podstatné je aj to, že si všíma, že postup rozumenia je v istom zmysle jednotný nezávisle na forme podania, ústnej či písomnej, vo vlastnej či cudzej reči. „Námahu rozumění podstupujeme všude tam, kde selháva bezprostřední rozumění, případně kde musíme počítat s možností neporozumění.“<sup>54</sup> Práve druhá časť tejto vety výrazne rozširuje pole aplikácie. Typickým prístupom k interpretácii Písma bolo objasniť ťažké miesta, pričom sa malo za to, že je takéto miesta tvoria výnimku a väčšina textu je prirodzene zrozumiteľná. Musíme poznamenať, že zrozumiteľnosť väčšiny skutočne stojí ako rozumný požiadavok rozumenia. Ak by bola väčšina vecí primárne nezrozumiteľná, nemohli by sme dosť dobre hovoriť ani o hermeneutickom pohybe od celku k jednotlivému a naspäť. Ale je to práve možnosť neporozumenia, ktorá je skutočne univerzálna. „Schleiermacherova idea univerzální hermeneutiky (...) vzešla z představy, že zkušenost cizosti a možnost neporozumění jsou univerzální.“<sup>55</sup>

### 3.1.1 Tvorivý akt rozumenia

Úlohou hermeneutiky je pre Schleiermachera vyvarovať sa neporozumeniu. Rozlišuje medzi laxnejšou a prísnejšou praxou hermeneutiky. Tá prvá predpokladá, že rozumenie nastáva samo od seba, pričom rôzne faktory môžu zapríčiniť neporozumenie. Tá druhá naopak vychádza z toho, že samo od seba

---

<sup>53</sup> Gadamer, *Pravda a metoda I.* s. 165.

<sup>54</sup> *Ibid.*, s. 165.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 165.

povstáva neporozumenie. A Schleiermacher sa hlási k tej druhej. Neporozumenie je primárne, rozumenie musí byť hľadané. To podľa Gadamera Schleiermacher zaručuje kánonom gramatických a psychologických pravidiel. Vlastný prínos samotného Schleiermachera je podľa Gadamera práve v psychologickom výklade – rozumenie sa nevzťahuje len na slová, ale aj na individualitu rečníka (spisovateľa, etc.).<sup>56</sup> Psychologická interpretácia má byť divinačným aktom, presadením interpretu, napodobením tvorivého aktu. „Rozumění je tedy reprodukcí původní produkce,“<sup>57</sup> teda opakovaním vytvárania zmyslu. Dôležité je tiež, že u Schleiermachera má rozumenie analogicky slobodný tvorivý charakter, ako produkcia umeleckého diela. Preto je pre neho hermeneutika „uměním, nikoli mechanickým postupem“<sup>58</sup> Ak je teda u Schleiermachera každý tvorivý akt výrazom individuality, momentom geniality, je aj rozumenie v základe „akt kongeniality, jehož možnost spočívá v předchůdné spjatosti všech individualit.“ Gadamer tak súdi, že Schleiermacherovi nejde o stotožnenie s pôvodným čitateľom, ale s pôvodným autorom. Problém odstupe a mlčania textu teda nespočíva v nejasnosti dejín, ale v nejasnosti „Druhého“.<sup>59</sup> Tým sa dostávame k formulácii, ktorú Gadamer považuje za pojítko dejín modernej hermeneutiky – rozumieť autorovi lepšie, než si rozumel sám.

### 3.2 Dilthey – kritika historického rozumu

Wilhelm Dilthey prichádza s projektom presnej metodológie pre *geisteswissenschaften*, ktorá by by týmto vedám zabezpečila podobnú metodologickú jednotnosť, akú majú *naturwissenschaften*. (S tým súvisí rozlíšenie *rozumenie* – *vysvetľovanie*).

---

56 Ibid., s. 171.

57 Ibid., s. 172.

58 Ibid., s. 175.

59 Ibid., 174-176.

Dilthey chce teda pre „humanitné vedy“ zabezpečiť to, čo pre prírodné vedy zabezpečil Kant svojou *Kritikou čistého rozumu*. Jeho kniha sa preto nazýva *Kritika historického rozumu*. Snaží sa dať humanitným vedám logický, metodický a epistemologický základ. Vo svojich neskorších textoch prisudzuje takúto rolu hermeneutike, teda starej disciplíne interpretácie.<sup>60</sup> Gadamer popisuje Diltheyov prechod:

„Nyní Dilthey musí ve svém epistemologickém založení humanitních věd učinit rozhodující krok, který spočívá v tom, že nalezne přechod od výstavby souvislosti v životní zkušenosti jednotlivce k *dějinné souvislosti*, kterou již nemůže prožívat a zakoušet žádný jednotlivý člověk.“<sup>61</sup>

Nemôže sa teda už jednať o vcítenie<sup>62</sup> do pôvodného autora a opakovanie jeho tvorivej činnosti. Práve takýto podnik však musí počítať s niečim takým, ako je „sounáležitost individuí – třeba v jednotě generace nebo národa (*kteřá*) představuje určitou duševní skutečnost, kterou musíme jako takovou uzнат právě proto, že při vysvětlování nelze postoupit za ní samu.“<sup>63</sup>

Podľa Gadamera sa tu teda jedná o prechod od psychologického založenia rozumenia k hermeneutickému založeniu humanitných vied. Aby mohol Dilthey v tomto dosiahnuť metodologickú jasnosť, zaoberal sa na základe Husserlových *Logických skúmaní* pojmom významu. O pojem významu v súvislosti s logikou a epistemológiou sme zakopli už u Quina a tu mu nebudeme venovať viac priestoru. Vystačíme si s tvrdením, že logický pojem významu je málo užitočný na objasnenie epistemologických problémov s ním

---

60 „Jeho argument bol takmer sylogistický: všetky humanitné vedy sú interpretačné vedy, tradičná disciplína interpretácie je hermeneutika; teda hermeneutika poslúži ako základný kameň humanitných vied.“ (Grondin, „Hermeneutics“, s.3.)

61 Gadamer, *Pravda a Metoda I.*, s. 202.

62 Slovo „vcítenie“ používame pre nedostatok lepšieho výrazu. Cieľom nie je naznačiť prílišnú viazanosť romantickej školy, či konkrétne Schleiermachera na emočné, či podobné vnímanie.

63 Gadamer, *Pravda a Metoda I.*, s. 202.

spojených. Momentálne je pre nás dôležité k čomu dochádza Dilthey: „Význam nepojímá jako logický pojem, nýbrž jako výraz života.“<sup>64</sup> A práve pojem života dáva Diltheyovi priestor pre založenie metodiky humanitných vied. Život v tomto zmysle má tieto dôležité vlastnosti – sám má hermeneutickú štruktúru, ktorá vychádza z jeho historickosti. Zároveň vytvára významové jednoty, kvôli kontinuite, ktorou je. Určujúcou kvalitou života je tu „sila“. Dilthey používa energické pojmy s odvolaním na Fichta, ktorý ovplyvnil aj Rankeho a historickú školu. Sila vyjadruje samozrejme slobodu, ale naznačuje najmä niečo čo prekonáva odpor, hranice. A z toho vyplýva špecifikácia humanitných vied oproti vedám prírodným: „dějinná bytost spíše zakouší dějinné skutečnosti, které jsou vždy zároveň také něčím, co individuum nese, v čem samo sebe vyjádřuje a v čem se nachází.“<sup>65</sup> To znamená, že narozdiel od objektu prírodných vied tu nemajú mať determinujúce sily plnú pôsobnosť. Alebo ešte inak – objekt nie je sám plne determinovaný pôsobením vonkajších síl, sám je súčasťou determinujúceho pohybu a výstupu sám spoluvytvára. A teda: „Danosti humanitních věd se oproti danostem věd přírodních vyznačují tím, že „od pojmu danosti na tomto poli musíme odmyslet vše pevné, vše cizí, náležející obrazům fyzického světa.“<sup>66</sup> Gadamer ukazuje, že Dilthey v snahe vzdialiť sa romantickému psychologickému stanovisku a vybudovať stanovisko hermeneutické vchádza do nebezpečia (pretože sa to deje nechcene a nepriznane) špekulatívneho idealizmu.<sup>67</sup>

Vyjadrenie hlavného napätia, ktoré u Diltheya vidí aj Gadamer, si požičiame od Grondina.<sup>68</sup> Podľa neho môžeme v Diltheyovom poňatí hermeneutiky vidieť dva silné, do istej miery však protichodné (najmä čo sa týka ich neskoršej

64 Ibid., s. 203.

65 Ibid.,s. 204.

66 Ibid., s. 204., súčasťou citácie je Gadamerova citácia Diltheya, uvedená ako: „W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. 7, s. 148.

67 Gadamer, *Pravda a metoda I.*, s. 205.

68 Grondin, *Hermeneutics*, s.2-4.

receptie) motívy:

- (1.) hermeneutika môže zabezpečiť metodológiu ako základňu pre pravdivostný nárok humanitných vied (tak recipujú napr. literárny kritici ako E. D. Hirsch);
- (2.) ukazuje sa, že rozumenie, ako ho uchopujú humanitné vedy, je vlastne manifestáciou snahy po rozumení, ktorá charakterizuje ľudský život ako taký, teda že ľudská situácia je vždy historická.

A tak sa dostávame k tomu o čom hovorí Gadamer ako o apóriách historizmu.<sup>69</sup>

Dilthey sa snaží vybudovať poznanie toho, čo je dejinne podmienené ako výkon objektívnej vedy. Historické stanovisko však ukazuje, že nie je možné prekonať viazanosť historického pozorovateľa k jeho miestu/času.

Gadamer sa teda pýta s ohľadom na nárok hermeneutiky ako objektívnej historickej vedy: „Musíme si položiť otázku, jak lze tento nárok ospravedlnit, aniž zavedeme pojem absolutního, filosofického vědení, které stojí nad veškerým dějinným vědomím.“<sup>70</sup> a ďalej: „Čím by se mělo vyznačovat historické vědomí – oproti ostatním podobám vědomí -, aby jeho vlastní podmíněnost nerušila zásadní nárok objektivního poznání?“<sup>71</sup> Gadamer odpovedá, že u Diltheya na túto otázku nenájdeme explicitnú odpoveď. Implicitná odpoveď z jeho diela znie: „*Historické poznání je způsobem sebepoznání*“.<sup>72</sup> Dilthey teda univerzálny záber hermeneutiky robí ešte o niečo univerzálnejším, keď stavia súvislosť svetových dejín ako celkový kontext interpretácie. Na základe života ako výrazu kontinuity vníma v trochu idealizovanom zmysle, že „vše v dějinách je srozumitelné, neboť vše je text.“<sup>73</sup> Dilthey sa teda snaží založiť humanitné vedy v úplne inom druhu objektivity, než aká prináleží prírodným vedám. Potiaľ s ním Gadamer súhlasí a zdá sa, že

---

69 Gadamer, *Pravda a metoda I.*, s. 208.

70 Ibid., s. 210.

71 Ibid., s. 210.

72 Ibid., s. 211.

73 Ibid., s. 216.



ho vníma ako posun voči Schleiermacherovi, ktorého hermeneutiku vníma ako príliš psychologizujúcu a rekonštruktívnu. Diltheyovi vľak tiež vyčíta nakoniec nedostatočné zohľadnenie radikálnej nemožnosti vystúpiť z dejinnej situácie. „dějinnost dějinné zkušenosti (se) nestala ani u Diltheye opravdu určující.“<sup>74</sup> Svoju vytýčenú úlohu teda podľa Gadamera Dilthey nakoniec nesplnil, pretože bol zviazaný predstavou objektivity na základe karteziánskej predstavy vedy.<sup>75</sup>

### 3.3 Heidegger – hermeneutika fakticity

Schleiermacher a Dilthey poskytli Gadamerovej filozofii rámec tým, že vyjadrili univerzálnosť hermeneutického úsilia a zároveň potrebu špecifickej reflexie humanitných vied. U Diltheya sa tieto dve veci spájajú. V Diltheyovej snahe o objektívne vymedzenie historického rozumu však Gadamer vidí nedostatočné docenenie situačnosti historickej skúsenosti. K tomu nachádza Gadamer pojmy až u svojho učiteľa Martina Heideggera.

Heidegger preberá od Husserla potrebu začať znovu vo filozofii hovoriť o intuícii. Od Diltheya však Heidegger preberá dôraz na to, že každá intuícia je hermeneutická, teda že je vždy motivovaná nejakými očakávaniami. Rozumenie je už vždy prítomné ako základný spôsob ľudskej orientácie vo svete. Človek/pobyt, už vždy nejak rozumie. Rozumenie nie je primárne rekonštrukciou významu výrazov, je vždy spojené s projekciou možností vlastnej existencie. Sme fakticky *vrhnutý* do existencie ako konečné bytosti vo svete, kde sme stále neistý čímkoľvek, no zároveň príliš vedomý vlastnej smrteľnosti. Každé rozumenie súvisí s fakticitou toho, že sme *pobyt* v ohromnom (overwhelming) svete. Zameraním hermeneutiky sa teda stáva skôr existencia ako taká, než text, či tá ktorá konkrétna (humanitná) veda. Heideggerova hermeneutika je teda hermeneutikou fakticity v subjektívnom aj

---

74 Ibid., s. 216.

75 Ibid., s. 230.

objektívnom zmysle tohto genitívu

1. fakticita je vždy hermeneutická, tj. schopná interpretácia a interpretáciu vždy potrebuje,

2. je to práve táto hermeneutická situácia, čo je predmetom záujmu hermeneutiky ako teórie, teda hermeneutika je vždy hermeneutikou fakticity.<sup>76</sup>

Takisto treba mať na mysli, že fakticita je vždy spojená s tým, že bytím človeka je pobyt. Tento hermeneutický projekt je rozpracovaný v *Bytí a čase* (1927). Tu ale nastáva posun predmetu hermeneutiky od fakticity ľudskej situácie k otázke Bytia ako takého. Predpoklady rozumenia Bytiu podľa Heideggera ostávajú skryté v tradícii, ktorá musí byť znovu-otvorená, či dokonca zničená.<sup>77</sup>

Rozumenie je teda vždy spojené s rozvrhom a s možnosťou. Heidegger formuluje: „Rozpoložení a rozumění jako existenciály charakterizují původní odemčenost „bytí ve světě“. V tom či onom naladění „vidí“ pobyt možnosti, z nichž vychází a srkze něž jest.“<sup>78</sup> Keďže podľa známej poučky je pobyt definovaným tým, že mu ide o vlastné bytie a jeho bytie vo svete má byť charakterizované rozumením, rozumenie nie je nikdy neprítomné, zároveň ale rozumenie nie je teoretický výkon a jeho cieľom nie je objektivita. Do určitej miery vyznievajú niektoré formulácie dokonca pragmaticky:

„Na základě významnosti, odemčené rozuměním světu, dává si obstarávající bytí u příručního jsoucná na srozuměnou, na co můžeme s takto vystupujícím jsoucnem vystačit. Praktický ohled odkrývá, tzn. výkládá svět, kterému již rozumíme. (...) příruční jsoucná je analyzováno s praktickým ohledem na to, že „k tomu a tomu“ to slouží, a podle tatko zpřístupněné analýzy

---

76 Grondin, „Hermeneutics“, s. 4-6.

77 To taktiež súvisí s tým, že rozumenie pre Heideggera nie je nikdy teoretické, jeho úlohou je pre *dasein* „stať sa prístupným sebe samému“ skrze zrušenie „odcudzenia od seba samého.“ (Heidegger, citované z Grondin, „Hermeneutics“, s. 6)

78 Heidegger, *Bytí a čas*, s. 175.

je pak obstarávané.<sup>79</sup>

Heidegger pokračuje a definuje výklad vecí ako vyjadrenie toho, k čomu táto slúži: „Výklad, jenž v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité příruční jsoucno je, říká: je k tomu a k tomu.“<sup>80</sup> Rozumenie teda nemôže existovať nejak abstraktne, v objektívnom zmysle, mimo praktický kontakt so svetom, mimo to, čo Heidegger nazýva obstarávanie a to, čo Rorty nazýva zvládanie sveta.

Heidegger tak obracia Husserlovu fenomenológiu – hermeneutika fakticity znamená, že fenomenologické vychádza z existencie, teda neodvoditeľnej fakticity pobytu. Gadamer tak uvádza, že skutočným predchodcom Heideggera nebol ani Dilthey, ani Husserl, ale Nietzsche a jeho kritika platónizmu a západnej metafyziky. Pre nás je však ešte viac zaujímavá Gadamerovo vysvetlenie toho, prečo Heidegger neprichádza k rovnakému protikladu ako Dilthey. Heidegger už sa nezameriava na to, ako definovať a ospravedlniť metodickú špecifickosť humanitných vied. Poučený Husserlom môže vychádzať z toho, že „věda v žádném případě není faktum, z něhož bychom museli vycházet. Konstituce vědeckého světa spíše představuje vlastní úkol, totiž úkol vyjasnit idealizaci, která je dána zároveň s vědou.“<sup>81</sup> Nemusi teda humanitné vedy obhajovať pred tribunálom akejkoľvek skutočnej a jasnej objektivity prírodných vied. A čo je pre nás ešte zaujímavejšie: „Protiklad mezi přírodou a duchem (teda predmetom takých a takých vied, pozn. Autora) se v návratu k „vykonávajícímu životu nejeví jako nejzazší.“<sup>82</sup> Stieranie dualizmu medzi tým čo je príroda a čo je duch, prípadne čo je skutočná veda a čo nie bude pre našu tému jedna z kľúčových myšlienok. Uvidíme, že Rorty k podobnému záveru prichádza z celkom inej strany. Gadamer (o Heideggerovi)

---

79 Ibid., s. 176.

80 Ibid., s. 176.

81 Gadamer, *Pravda a metoda I.*, s. 231.

82 Ibid., s. 231.

pokračuje a zdôvodňuje túto tézu takto: „Jak humanitní, tak přírodní vědy je třeba odvodit z výkonu intencionality univerzálního života, tedy z absolutní historicity.“<sup>83</sup> Tento bod nám bude veľmi užitočný k porovnaniu Rortyho a Gameraovho stanoviska. Teraz sa ešte vrátíme ku Gadamerovej interpretácii Heideggera. Videli sme, že Heideggerovo východisko je aj vďaka Husserlovmu vplyvu iné ako Diltheyovo. Heideggerova predstava sa však nestotožňuje ani s Husserlovou. Rozumenie u Heideggera nie je:

1. „jako u Diltheye, jakýmsi rezignovaným ideálem lidské zkušenosti života v kmetském věku ducha,“<sup>84</sup>
2. „jako u Husserla, nejzazším metodickým ideálem filosofie tváří tvář naivitě každodenního žití.“<sup>85</sup>

Je práve pôvodnou formou výkonu pobytu, či inak – pôvodných bytostným charakterom ľudského života.<sup>86</sup> Pre Gadamera je podstatné, že to všetko platí pre historičnosť života, pretože rozumenie je vždy historické.

Ďalšou Heideggerovou zásluhou je, že formuloval, že základnou štruktúrou hermeneutického pýtania sa je takzvané „pred“. To znamená, že rozumenie je vždy predbežne určené nejakým predbežným porozumením. Samozrejme vyvstáva otázka, o akom pred hovoríme. Alebo inak: Pred čím je toto pred? Čo tvorí „po“ tomuto „pred“? Pre Heideggera je to výpoveď, alebo reč sama. Pred výpoveďou vždy už existuje nejaké rozumenie, nejaká vyloženosť. Tá má charakter starosti, obstarávania a z toho vychádza. Už sme uviedli, že Heidegger vidí ako elementárnu formu výkonu pobytu rozumenie. To je však vždy závislé na predporozumení vychádzajúcom zo starosti, z nutnosti čeliť každodenne ťažkostiam pre samotné zachovanie existencie, z nutnosti robiť rozvrh v horizonte smrti.<sup>87</sup> Rozumeniu v epistemologickom slova zmysle tak

---

83 Ibid., s. 231.

84 Ibid., s. 231.

85 Ibid., s. 231.

86 Ibid., s. 231.

87 Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s. 122.

predchádza praktické rozumenie. Už vyššie sme uviedli, že rozumieť veci znamená najmä poradiť si s ňou, odhaliť, k čomu vec slúži a ako nám pomôže vo vysporiadavaní sa so svetom. Heidegger nepopiera možnosť epistemologického rozumenia. Epistemologické rozumenie je vlastne podmnožina rozumenia praktického. Tak, ako rozumieť veci znamená poradiť si s ňou, rozumieť faktu znamená vedieť si s ním poradiť. Heidegger ešte rozlišuje apofantické a hermeneutické rozumenie. To prvé sa sústreďí na vyloženosť fenoménu vo výpovedi. To druhé je elementárne, interpretujúce a inštrumentalizujúce, veci sú pre nás najmä „príručne“ k použitiu.<sup>88</sup> A zásadné je, že svetu už vždy rozumieme hermeneuticky a takto k nemu primárne pristupujeme. Nie je to ale tak, že by vo svete boli najprv holé veci, ktorým dávame subjektívne zafarbenie, prvotný je práve náš vzťah, kontakt so svetom.<sup>89</sup>

Pasáž z Grondina nám ukazuje, ako úzko je s našou problematikou spätá už hermeneutická reflexia Heideggera a ako to, čo nachádzame u postmoderných mysliteľov, ku ktorým je s istými výhradami možné zaradiť aj Rortyho:<sup>90</sup>

Heideggerova neskoršia filozofia síce opúšťa pojem hermeneutiky, ajtak však radikalizuje túto myšlienku keď tvrdí, že rozumenie bytiu je vychádza z udalosti obklopujúcej histórie bytia, ktorá vedie všetky naše interpretácie.

Postmoderné čítanie Heideggera (Foucault, Vattimo, Rorty, Derrida) vyviedlo z posunu hermeneutiky k histórii bytia relativizujúce závery. Tak sa v súčasnej debata objavuje tendencia spojiť hermeneutiku a postmodernizmus. Zdá sa, že

---

88 Ibid., s. 123.

89 Ibid., s. 124.

90 Cf. článok Jaroslava Peregrina „Richarda Rortyho cesta k postmodernizmu“, s. 381-402, kde autor rozoberá Rortyho dve hlavné knihy a následne ukazuje, že aj keď je možné Rortyho chápať ako postmoderného mysliteľa, toto chápanie býva často dezinterpretované v chápanie Rortyho ako bezbrehého relativistu, ktorým nie je a stáva sa ním len v očiach čitateľa, ktorý vytrháva niektoré jeho provokatívne formulácie z kontextu.

Gadamerova hermeneutika takúto tendenciu podporuje a zároveň na ňu útočí.“<sup>91</sup>

### 3.4 Gadamerova hermeneutika

Videli sme, že Gadamer vyčíta Diltheyovi, že sa mu nepodarilo vyriešiť rozdvojenosť medzi snahou o objektivitu v zmysle karteziánskej vedy a docenením historickej situácie. Grondin nám tu potvrdil, že rôzne interpretácie hermeneutického stanoviska majú korene už u samotného Gadamera. U Gadamera môžeme vidieť na jednej strane relativizujúce tendencie, keď príliš zdôrazňuje nemožnosť vystúpiť z historickej situácie a účasť interpretu na tvorbe významu a objektivizujúce tendencie, keď tvrdí, že cieľom interpretácie je objaviť pravdu vecí samých.

Aj keď je pre Gadamera Heidegger zásadnou inšpiráciou, jeho pojem hermeneutiky vychádza nezanedbateľným spôsobom z Diltheyovho poňatia ako metodológie humanitných vied, ktoré Heidegger zavrhol. Gadamerova hermeneutika je príliš univerzálna, aby mohla byť definovaná len ako metodické špecifikum humanitných vied, no aj tak humanitné vedy ostávajú pre Gadamera témou. Gadamer však s Diltheyom nesúhlasí v tom, že snaha po pravdivosti je v humanitných vedách najmä otázkou metódy. Takáto snaha zabezpečiť objektivitu bádania kladie humanitné vedy na úroveň prírodných, pritom sa však stráca ich špecifickosť, ktorá vychádza práve zo účasti interpretu. Interpret chápe text vždy v závislosti na tom, s akými *otázkami* a *predporozumeniami* k nemu pristupuje. Namiesto snahy o objektivitu (ako to je u prír. vied) by sa humanitné vedy mali zamerať na svoj špecifický prínos, ktorý súvisí s konceptom *Bildung*, tj. *vzdelávanie*. Humanitným vedám nejde o objektívne poznanie, ale o rozvoj ľudského ducha.<sup>92</sup> Interpret sa stretáva s

---

91 Grondin, *Hermeneutics*, s. 6.

92 Rortymu je práve Gadamerov pojem *Bildung* blízky, zato terminológia, ktorá hovorí o

*pravdou* textu, či dejín v *udalosti významu*. Význam sa tvorí v procese interpretácie: tak ako musí byť hudobné dielo interpretované hudobníkom, či divadelná hra hercami, tak musí byť text interpretovaný čitateľom, aby nadobudol význam.<sup>93</sup> Udalosť významu je teda niečo čo bytostne vychádza z aktívnej spoluúčasti interpretá. Pravda teda nie je len otázkou metódy a nie je možné ju oddeliť od našich záujmov, ktoré vychádzajú najmä z tradície a histórie.<sup>94</sup> Nakoniec sa však ukazuje, že ani rozdiel medzi humanitnými a prírodnými vedami nie je tak fundamentálny. Univerzalita hermeneutického pýtania presahuje pole pôsobnosti humanitných vied. Základná historická reflexia kladie podobný nárok aj prírodným vedám – takisto sú súčasťou svojej historickej situácie, z ktorej nemôžu vystúpiť.

Rozumenie tak znamená aplikáciu významu (podobne ako kazateľ v kázaní aplikuje biblický text do súčasnosti). Gadamer prirovnáva rozumenie k procesu prekladu.<sup>95</sup> Chápať niečo znamená byť schopný preložiť vlastnými slovami a teda do vlastnej situácie. Vzťahovať sa k určitému významu znamená byť schopný ho artikulovať. Pravda a metóda teda predstavuje rozumenie ako niečo, čo má od základov jazykovú (rečovú, lingvistickú) povahu. Akákoľvek

---

„rozvoji ľudského ducha“ je mu veľmi vzdialená. Pre príklad uvádzame citát z pasáže *PMN*, ktorá sa priamo ku Gadamerovi a *Bildung* vzťahuje: „Pokud říkáme, že se z nás stávají jiní lidé, že „pretváříme“ sebe samé tím, že více čteme, rozmlouváme, píšeme, pak to je jen dramatický způsob vyjádření skutečnosti, že věty, které o nás díky podobným aktivitám začnou platit, jsou pro nás často důležitější než věty, jež o nás začínají platit, když více pijeme, vydělávame atd.“ a dodáva, že sa to platí najmä pre „poměrně záhalčivé intelektuály, obývající stabilní a prosperující část světa“. Toto zakončenie môžeme vnímať ako vtípné povzdychnutie, chceli sme ale hlavne poukázať na to, že Rorty sa snaží vyjadrovať väčšinou čím viac „prízemným“, imanentným jazykom.

93 V tomto zmysle je napr. v divadle interpretáciou to, čo robí herec, ale aj to, čo robí divák.

94 Grondin, *Hermeneutics*, s. 6-10.

95 To, že je udalosť rozumenia vždy stretnutím dvoch horizontov daných históriou a tradíciou je teda ilustrovateľné na tom, ako sa pri preklade z jedného jazyka do druhého kde sa stretáva horizont cudzieho jazyka a horizont jazyka, do ktorého sa prekladá, čo je vždy preklad do novej situácie.

realita, ku ktorej má človek prístup je jazykovo zarámovaná.<sup>9697</sup>

Gadamer vo svojom poňatí hermeneutiky polemizuje najmä s predstavou, ktorú pripisuje Schleiermacherovi a to, že rozumieť znamená sa nejakým spôsobom vpraviť do druhého. „Rozumieť tomu, čo druhý říká, znamená, jak jsme viděli, dorozumět se v řeči a nikoli vpravit se do druhého a reprodukovat jeho prožitky.“<sup>98</sup> Porozumeniu teda nepredchádza vcítenie, ale spoločná reč. Obzvlášť pri stretnutí s textom platí, že rozhovor „prívadí určitou vec ke slovu, ale ale že tak učiní je nakonec dílem interpreta. Podílejí se na tom oba.“<sup>99</sup> A jedná sa o rozhovor, kde „nabývá výrazu řeč, jež není jen má, nebo autora, nýbrž je společná.“<sup>100</sup>

Text ako taký si vždy robí nárok na autonómiu od svojho autora a momentu vzniku: „Vše psané samo vznáší nárok na to, aby je bylo možné probudit k řeči. (...) Písemné zachycení – právě proto, že se v něm smysl výpovědi zcela odlučuje od mluvčího – tak necháva v rozumějícím čtenáři vyrůst soudce svého nároku na pravdu.“<sup>101</sup> Tu sa vyjadruje pre Gadamera podstatná vec. Čitateľ sa snaží textu porozumieť a pritom samozrejme čo najlepšie pochopiť autora ale nakoniec mu ide o niečo viac: „To, čemu porozuměl je nakonec vždy víc, než jen nějakým cizím míněním: vždy se již jedná o možnou pravdu.“<sup>102</sup> Pritom je zásadné, že čitateľovi nejde pri kontakte s textom a vôbec v rozhovore len o teoretické uchopenie nejakého obsahu. „rozumět textu vždy již znamená použít ho na nás samé,“<sup>103</sup> podobne, ako to bolo u Heideggera – rozumenie je odhalenie použitia. Takéto vyjadrenia ukazujú napätie medzi

---

96 Práve v takýchto momentoch je Gadamer veľmi blízky premýšľaniu filozofov obratu k jazyku. Dôraz na aktualizáciu významu do vlastnej situácie by sa už pod toto zhodnotenie asi nezmestil, ale na vete typu „rozumieť niečomu znamená byť schopný to artikulovať“ by sa s ním asi mnohí zhodli.

97 Grondin. *Hermeneutics*, s. 10-11.

98 Gadamer, *Pravda a metoda I.*, s. 331.

99 Ibid., s. 334.

100 Ibid., s. 335.

101 Ibid., s. 339.

102 Ibid., s. 339.

103 Ibid., s. 342.



pragmatickým a nepragmatickým Gadamerom – o čo nám pri interpretácii nakoniec ide je možnosť stretnúť sa s pravdou, na druhej strane rozumenie znamená použitie, nie je pravdy bez aplikácie.

Univerzalita reči spočíva v tom, že je „reči samotného rozumu“<sup>104</sup> To Gadamer dobre vystihuje tvrdením, že aj keď nám reálna reč (prirodzený jazyk) niekedy svojim schématicizmom nedovoľuje dosť dobre vyjadriť, čo máme na mysli a vedie nás to ku kritickému odstupu, každú takú kritiku musíme vyjadriť opäť len slovami.<sup>105</sup>

Zaujímavé je, ako Gadamer pri komentári Platóna kritizuje zjednodušujúce vnímanie korešpondencie veci a slova: „Slovo však jmenuje vec mnohem niternějším či duchovnějším způsobem, než aby připouštělo stupně podobnosti, více anebo méně správný odraz.“<sup>106</sup>

„I když se sebevíc přeneseme do cizího ducha, přesto nezapomeneme svůj vlastní pohled na svět, ba ani pohled na svou vlastní řeč. Spíše je tento cizí svět, který zde před námi vyvstává, nejen cizí, nýbrž také jiný plodností svých vztahů. Má nejen svou vlastní pravdu *v sobě*, ale také vlastní pravdu *pro nás*.“<sup>107</sup> Reč je vôbec predpokladom toho, že vnímame kontexty a seba i veci vo svete práve ako súčasť spoločného sveta. „Řeč není jen něčím, co člověku, který je ve světě, připadá spolu s jinými věcmi jako jeho výbava, nýbrž je tím, na čem spočívá a v čem se znázorňuje to, že lidé vůbec mají svět. Pro člověka je zde svět jakožto svět způsobem, jakým jinak není pro žádného živého tvora, který je na světě“<sup>108</sup>. Pozoruhodná je Gadameova známa úvaha oslobodenosti od prostredia, ktoré má k dispozícii práve len človek a ktoré mu umožňuje vnímať svet a nie len *osvetie*. Na tomto mieste nebudeme túto úvahu ďalej vykladať, pretože pre našu tému je podstatné práve to, čo je jasné už z toho čo

---

104 Ibid., s. 345.

105 Ibid., s. 345.

106 Ibid., s. 352.

107 Ibid., s. 377.

108 Ibid., s. 377.

sme napísali. To jest, že až reč umožňuje potrebný odstup k tomu, aby mohla vôbec existovať predstava celku. Na tom je závislý aj pojem jednotlivého, pretože jednotlivosť je zmysluplný pojem len ako už máme zmysluplnú predstavu celku, ku ktorému stojí jednotlivosť v kontraste.

Z pohľadu Rortyho filozofie je snád' z celej *Pravdy a metódy* najsympatickejšia táto formulácia: „Dokonce ani tehdy, když si jako lidé poučení o dějinách v zásadě uvědomujeme dějinnou podmíněnost všeho lidského myšlení o světě, a tedy také svou vlastní podmíněnost, nezaujali jsme tím ještě nějaké nepodmíněné stanoviště.“<sup>109</sup> Svet sa nestáva predmetom reči, predmet poznania je vždy obklopený svetovým horizontom reči.

---

109 Ibid., s. 382.

## 4. Richard Rorty a filozofická hermeneutika Gadamera

### 4.1 Rortyho pragmatizmus

Rortyho filozofia býva najčastejšie označovaná za nejaký druh pragmatizmu. Vo *Filozofii a zrkadle prírody* Rorty nazýva svoj program „epistemologický behaviorizmus“, pričom dodáva, že by sme miesto tohto označenia mohli používať jednoducho označenie pragmatizmus, keby to nebol tak zaťažný výraz. Keď teda chceme pochopiť Rortyho pragmatizmus, musíme sa pozrieť, čo myslí pod epistemologickým behaviorizmom. Vníma to ako prístup k otázke poznania, ktorý vyplýva z toho, že prijmeme Quinovu a Sellarsovú kritiku logického empirizmu. Definuje ho ako „Vysvětlování racionality a epistemické autority poukazem na to, co nám společnost dovoluje říkat a nikoli naopak,“.<sup>110</sup> Ako sme videli vyššie, Quine a Sellars vracajú analytickú filozofiu smerom k holizmu, ktorého odmietnutie bolo jedným z jej hlavných bodov v jej začiatku. Základnou myšlienkou tohto holizmu nie je odmietnutie pocitov, pojmov či iných entít ako niečom, čo nás môže kauzálne ovplyvňovať pri poznávaní sveta. Odmieťa sa tu len privilegovaný status takýchto entít ako základov poznania. Rorty z ich filozofie odvodzuje myšlienku, že „za zdůvodněné považujeme pouze to, co se odvolává na věci již uznané, a že není možné vystoupit z našich přesvědčení a z našeho jazyka a najít jiný způsob ověřování než koherenci.“<sup>111</sup> Toto budeme mať teda na mysli, keď budeme hovoriť o Rortyho pragmatizme. Jeho pragmatizmus sa iba čiastočne prekrýva s klasickým americkým pragmatizmom. Rorty sa k pragmatizmu vracia v dobe, keď analytická filozofia na pol storočia ovládla anglicky hovoriaci filozofický svet. Jeho pragmatizmus je silne ovplyvnený neskoršou analytickou filozofiou napríklad neskorého Wittgensteina, Quina a Sellarsa ako sme videli, a ďalších. A v návaznosti na tému našej práce dodávame, že čiastočne aj kontinentálnou

---

110 Rorty, *Filosofie a zrcadlo přírody*, s. 167

111 Ibid., s. 167-173.

filozofiou.

## 4.2 Holistický argument a hermeneutický kruh

Svoju obhajobu toho, že používa pojem hermeneutika Rorty začína poukazom na paralely medzi holistickým argumentom, na ktorom zakladal svoju kritiku a konceptom hermeneutického kruhu. Svoj holistický argument Rorty odvodzuje od toho istého holizmu, ktorý mu dovolil sformulovať princíp epistemologického behaviorizmu/pragmatizmu. Holistický argument tvrdí, že prvky môžeme poznať len ak už máme nejaké predchádzajúce poznanie štruktúry, v ktorej sa vyskytujú. Hermeneutický kruh k takému argumentu pridáva práve len kruhovosť – poznávací pohyb sa uskutočňuje v nekonečnej rotácii medzi jednotlivým a celkom. Celok teda tiež nepoznávame bez kontaktu s jednotlivým. Rorty tvrdí, že ak prijmeme takýto argument, potom aj porozumenie svetu sa skôr podobá tomu, keď sa v rozhovore zoznamujeme s novým človekom než tomu, keď sa snažíme sledovať nejaký dôkaz. Ďalej sa podľa Rortyho porozumenie, ktoré nastáva pohybom v hermeneutickom kruhu prejaví tak, že to, čo na nás predtým pôsobilo podivne nás už neznepokojuje. Nové, zvláštne a podivné sme zaradili k tomu, čo nám pomáha svet zvládať. Tým, že sa holistický argument prerazí v takýchto pragmatických pojmoch sa podľa Rortyho dá vyhnúť idealizmu, ku ktorému holizmus prirodzene smeruje. Quine ani Sellars sa mu nedokážu vyhnúť (najmä Sellars býva často spojovaný s Hegelom), Rorty sa mu vyhýba tak, že rezignuje na predstavu pravdy – ak nepredpokladáme, že medzi svetom a jazykom existuje nejaký „pravdotvorný“ vzťah, môžeme hovoriť o celku bez toho, aby sme mu prisudzovali nejaký vlastný zmysel.

### 4.3 Metóda a pravda

Ak by sme mali definovať motiváciu ku kritike episteomológie v Rortyho *Filosofii a zrcadle prírody*, bol by to status neutrálneho rozhodcu, ktorý si filozofia sama pripísala.

Teda predstava, že môže existovať obor, ktorý definitívne odhalí základy poznania a teda predpoklady všetkých ostatných oborov a bude ich teda môcť zo svojej privilegovanej pozície autoritatívne hodnotiť ako relevantné a nerelevantné. Rortyho spor s epistemológiou je teda sporom ohľadom povahy filozofie. Alternatívnu predstavu o filozofii mu predstavuje pojem hermeneutika. Bernstein komentuje:

„Je mnoho spôsobov, ako charakterizovať to, o čom hovoríme keď hovoríme o moderne a post-moderne. Ale jeden popis, pokiaľ sa to má týkať filozofie, znie takto: „Základným problémom“ filozofie v modernom svete bolo vyriešiť to, čo Michael Dummett nazval „škandalom“ filozofie – škandál spôsobený tým, že filozofii chýba systematická metodológia.“<sup>112</sup>

Táto potreba metódy je potrebou obhájiť status filozofie ako riadnej vedy. Rorty si vo svojom boji voči tejto predstave požičiava hermeneutiky pretože má pocit, že táto tiež zvládla na takú predstavu rezignovať, pre svoje vlastné dobro. Hermeneutika, ako sme už viackrát videli, označuje v podstate stav spoločnosti bez epistemologických istôt, niekedy dokonca spoločnosť bez profesionálnej filozofie. V *Contingency, Irony, Solidarity* Rorty tvrdí, že miesto, ktoré predtým v spoločnosti zastávalo náboženstvo, a s príchodom osvietenstva veda, malo získať umenie. Filozofi, ktorí sa stotožňujú s vedeckými cieľmi, odmietajú, že by sa pravda mohla vytvárať. Veda pravdu objavuje, nevytvára. Takíto filozofi vnímajú umenie či politiku za sféry, kam

---

112 Bernstein, „Gadamer“, s. 331.

pojmom pravdy nepatrí.<sup>113</sup> A pre Rortyho práve pravda nemá o nič väčšie miesto vo vede, než v politike či umení. A už vôbec nemá žiadne privilegované miesto vo filozofii.

Pri našom porovnávaní Gadamerovho programu s programom Rortyho je dôležité uvedomiť si, že pre oboch je veľmi dôležité vyrovnať sa s určitou privilegovanou pozíciou metodologickej epistemológie<sup>114</sup> v tradíciách, ktoré sú pre oboch kľúčové. Jedná sa síce o prílišnú generalizáciu, ale mám za to, že výsledne zobrazená paralela nie len domyslená. Pre Gadamera je to historizmus reprezentovaný Diltheyom, ktorý sa snaží dať humanitným vedám objektívnu metodológiu.<sup>115</sup> Pre Rortyho je to najmä analytická filozofia (hlavne analytická filozofia prvej polovice 20. storočia Russellovho či Carnapovho typu). Aj keď analytici filozofii toho typu, voči ktorému vystupuje Rorty majú od humanitných vied programový odstup, v tejto veci im ide o niečo veľmi podobné. Obe tieto tradície sa snažia založiť svoje bádanie v nejakom princípe, ktorý je nadčasový, ktorý nepodlieha zmenám. Pre Diltheya mal byť tento princíp zhrnutý pod slovo hermeneutika, pre Russella pod slovo logika („logická analýza jazyka“). Tento nárok vychádza, prekvapivo, u oboch tradícií z určitých foriem scientizmu 19. (a začiatku 20.) storočia. Jedná sa o nárok, ktorý kladie pred humanitné vedy, resp. filozofiu, snaha vyrovnať sa so svojím miestom po boku vied prírodných. Tradícii, na ktorú nadväzuje Gadamer išlo o vyrovnanie sa hľadaním nejakej obdobne objektívnej, ale za to špecifickej metódy, ktorá by vyhovovala špecifickým problémom humanitných vied. Tradícii ranej analytickej filozofie išlo filozofiu, ktorá sa humanitným vedám takmer vôbec nepodobá, tak, ako sa nepodobá ani svojej súčasnej *kontinentálnej* filozofii. Filozofia tohto typu mala mať čo najbližšie k vedám prírodným a analyzovať, či sú rozličné výroky odvoditeľné od základných

---

113 Rorty, *Contingency*, s. 3.

114 U obidvoch autorov to bude znamenať vyrovnávať sa s niečím, čoho dejiny sa budú dovoditeľné ku Kantovi.

115 Cf. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s.137-139.

nespochybniteľných výrokov, ktoré nám dodávanú práve prírodné vedy.

Ďalšia zásadná vec, ktorú majú tieto dva prúdy tradície spoločné – a toto je pre naše zaoberanie sa Rortym kľúčové – je, že, ako sme videli, svojim nárokom na objektívnu epistemológiu samy seba vyvracajú, resp. svojou podstatou vyvracajú nárok na objektívnu epistemológiu. Grondin ukazuje, že už Heidegger pri strete s historizmom zhodnotil, že „predstava, že existuje jakási absolútna pravda, vyrústa z potlačení alebo zapomenutí vlastnej časovosti“<sup>116</sup> Až v súvislosti s knihou *Pravda a metoda* uvádza, že v nej Gadamer odhaľuje základnú apóriu historizmu: „historismus přes všechno uznání obecné dějinnosti lidského vědení přece jen míří k čemusi jako absolútní dějinné vědení.“, a dodáva: „Historismus je překonán jakoby aplikací sama na sebe“.<sup>117</sup> Rorty aforistickým spôsobom komentuje, že niečo podobné sa stalo aj vo filozofii analytickej: „Filozofia jazyka bola príliš čestná na to, aby mohla prežiť“.<sup>118</sup> Tým myslí, že keď sa, najmä v súvislosti s neskorším Wittgensteinom, obrátila filozofia jazyka k otázke, akým spôsobom je možné niečo ako čistá analýza jazyka, ukázalo sa, že niečo také možné nie je.

Na čo teda obaja myslitelia (Rorty a Gadamer) upozorňujú a čo vlastne sami vykonávajú, je, že keď obrátíme Diltheyovskú hermeneutiku a logickú analýzu jazyka (explicitne najlepšie vyjadrenú asi vo Wittgensteinovom *Logicko-filozofickom traktáte*) proti sebe samej, ukáže sa jedna aj druhá ako vnútorne nekoherentná, teda v protiklade sama so sebou a tým pádom nie veľmi užitočná. Teda prichádzajú k akejsi spoločnej kritike objektivistickej metodológie. To však neznamená, že by prišli aj k rovnakému cieľu:

„Aj keď Rorty používa pojem „hermeneutika“, oznámi nám, že „sa nejedná o meno disciplíny, ani metódy, ktorá má zabezpečiť také výsledky, aké epistemológia zabezpečiť nedokázala – a

---

116 Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s. 137-138.

117 Ibid., s. 137-138. Uvedené formulácie pochádzajú od Grondina, nie sú priamou citáciou Heideggera a Gadamera.

118 Rorty, „Wittgenstein, Heidegger“, s.50.

nie je to ani bádateľský program. Naopak, hermeneutika je vyjadrením nádeje, že kultúrny priestor, ktorý zostal po smrti epistemológie prázdny, zaplnený nebude. Že naša kultúra sa stane takou, kde požiadavok po obmedzení a konfrontácii už nebude pociťovaný.“ Z Gadamerovej perspektívy je toto veľmi podivný druh hermeneutiky. Pretože Gadamer považuje za základ filozofickej hermeneutiky to, že ukazuje k „úplne inej predstave poznania a pravdy“, ktorá je odhalená skrze rozumenie. Takže z perspektívy Gadamera je Rortyho hermeneutika skutočne zmrzačená až vykastrovaná, pretože je to hermeneutika bez nároku na poznanie a pravdu.“<sup>119</sup>

Zatiaľ čo Gadamerova kritika metodológie má slúžiť k objaveniu skutočnejšieho prístupu k pravde, tá Rortyho má viesť k tomu, že sa otrockého nasledovania pravdy vzdáme pre možnosť nasledovania ľudského šťastia a tolerancie. Že Rorty nekoná úplne legitímny krok (či „ťah v jazykovej hre“, ak chceme) keď svojou filozofiou odkazuje k hermeneutike a Gadamerovi si ukážeme na porovnaní významu pojmu pravdy u oboch autorov.

#### **4.3.1 Pravda a náhodilosť jazyka**

Aby sme mohli pochopiť, ako Rortyho poňatie jazyka súvisí s jeho poňatím pravdy, nahliadneme do jeho druhej knihy. Rortyho druhá najdôležitejšia kniha, *Contingency, Irony, Solidarity* sa zaoberá širším výberom tém, než len epistemológiou a vzťahom jazyka a sveta. Pre našu tému sú zaujímavé najmä kapitoly zo začiatku knihy, ktoré patria pod prvý z Rortyho troch programových pojmov – náhodilosť. Pokúsime sa popísať, akým spôsobom sa Rorty snaží naviazať na Donalda Davidsona v typickej hermeneutickej otázke metafory. Na začiatok uvedieme, že cieľom tejto knihy je podať akýsi návrh alternatívnych hodnôt, ktoré by mohli dať priestor slobodnejšej a pragmatickejšej kultúre, ktorá sa viac než hľadanie pravdy snaží o zlepšenie ľudskej situácie.

---

119 Bernstein, „Gadamer“, s. 333.



Rortyho kultúra by mala byť historicistická a nominalistická, teóriu by v nej mal nahradiť naratív. Jej cieľom má byť niečo ako realizácia Slobody, naproti hľadaniu, či podriadeniu sa Pravde.<sup>120</sup> Rorty ironicky hovorí o Pravde s veľkým P ako niečom, čo sa stalo predmetom uctievania a stalo sa tak niečím čo viac zotročuje než pomáha. Skutočne sa podľa Rortyho pojem pravdy podobá modle, ktorú si človek sám vytvoril aby ju uctieval. To stojí v priamom protiklade voči predstave pravdy, ktorá sa objavuje. Rorty sa naopak hlási k romantickej predstave, že človek pravdu vytvára.<sup>121122</sup> Rorty býva často označovaný ako relativista či idealista (vo veľmi negatívnom a zúženom slova zmysle, ktoré tomuto termínu dala tradícia), ktorý popiera buď objektívnu realitu sveta, alebo aspoň jej nezávislosť na ľudskom myslení. Kto čítal nejaké Rortyho texty vie, že munícia k takémuto obvineniu sa dá nájsť pomerne ľahko, no obvinenie musí vychádzať zo zámerného či nedbalého nepochopenia Rortyho filozofie, ktorá je naopak naturalistická a epistemologicky bezstarostne neskeptická. Rorty sa takému obvineniu bráni napríklad: „Je nutné rozlišovať medzi tvrdením, že *existuje vonkajší svet* a tvrdením, že *tam niekde vonku existuje pravda*“.<sup>123</sup> Pravda je totiž pojem, ktorý dáva zmysel iba vo vzťahu k jazyku. Totiž tam, kde nie sú vety, nie je pravda. Len popisy môžu byť pravdivé či nepravdivé. Pre Rortyho je dôležité, že sa mu vo *Fiolozofii a zrcadle prírody* podarilo ukázať, že nevieme dosť dobre určiť nejaký taký vzťah medzi svetom a jazykom, ktorý by sa dal nazvať „robiť pravdivým“. Argumentácia v menovanej knihe videla k myšlienke, že je rozdiel medzi tým tvrdiť, že svet obsahuje príčiny, toho, že sa nám presvedčenia zdajú byť opodstatnené a tvrdiť, že stav sveta „robí presvedčenie pravdivým“<sup>124</sup>.

Rorty sa teda hlási k Davidsonovmu poňatiu jazyka, ktoré chápe nasledovne:

---

120 Rorty, *Contingency*, s. xvi.

121 Ibid., s. 3.

122 Že sa pravda vytvára nie je typické Rortyho poňatie pravdy. K tomu sa ešte dostaneme.

123 Ibid., Rorty, s. 4.

124 Ibid., Rorty, s. 4-5.

Davidson vníma jazyk ako niečo, čo nemôže byť adekvátne (a samozrejme ani neadekvátne) svetu, pretože jazyk nie je médium reprezentácie.

„Chybná“ predstava je , že človek *má* presvedčenia a priania, na rozdiel od predstavy, že človek *je súborom* p. a p., teda rozdelenie subjektu a objektu – podľa Rortyho sa idealizmus snažil, ale nedokázal toto prekonať. A Rorty má za to, že kľúč k prekonaniu tejto predstavy našiel práve v Davidsonovom poňatí jazyka. Davidsonov obraz jazyka podľa Rortyho nie je ani redukcionistický ako jazyk analytickej filozofie, ani expanzionistický ako nakoniec jazyk Heideggerov. Tým sa nechce povedať viac, než že jednotlivé slovníky vníma skôr ako rôzne nástroje, ktoré slúžia rôznym cieľom, než ako kusy skladačky, ktoré ak nepasujú, majú byť eliminované, ak pasujú, vytvoria spolu jediný superslovník.<sup>125</sup> Nie je dôvod aby rôzne slovníky nemohli koexistovať vedľa seba, pokiaľ si samy nezačnú prekážať. Otázkou teda je, či niektoré slovníky stoja v ceste používaniu slovníkov iných. Filozofovia často proti sebe stavali slovníky, ktoré dokážu bez problémov koexistovať. Niekedy si ale skutočne rôzne slovníky stoja navzájom v ceste a vtedy je potreba, aby kreatívnym procesom vznikol tretí, nový slovník.<sup>126</sup> S tým súvisí Rortyho predstava metafory. Neteleologické vysvetlenie dejín (ľudstva, jazyka, etc.) znamená vnímať ich ako dejiny metafory. „Staré metafory neustále umierajú do doslovnosti a slúžia tak ako platforma pre nové metafory.“(16) Používať metafory (podľa Davidsona) znamená používať známe zvuky neznámym spôsobom. Cieľom takéhoto aktu nemôže byť zdieľanie významu. Ak by chcel dotyčný zdieľať význam, urobil by to známym spôsobom. Skutočne, podľa Davidsona, metafory nenesú význam. To znamená asi toľko, že takéto vety nie sú pravdivé, ani nepravdivé. Nie sú kandidátmi pravdivostných hodnôt. Rorty dodáva, že to neznamená, že sa nimi nemôžu časom stať. Ak sa takáto veta uchytí a začne sa bežne používať, získa si známe miesto v používanej

---

125 Ibid., s. 11.

126 Ibid., s. 12.

jazykovej hre. Tak prestane byť metaforou – či skôr, stane sa mŕtvou metaforou tak, ako väčšina viet v našom jazyku. Takéto poňatie metafory sa vyhýba ako pozitivizmu (a platonizmu), tak romantizmu. Pozitivismus si myslí, že cieľom jazyk je reprezentovať skrytú externú realitu, romantik si myslí, že jeho cieľom je reprezentovať skrytú vnútornú realitu.<sup>127</sup> Preto sa Rorty uchýľuje k Davidsonovmu poňatiu jazyka. Je pozoruhodné, že z negatívnej definície metafory sa pre Rortyho stáva kľúčový prvok pre rast a obohatenie kultúry – je dobré aby vznikali nové metafory, obohacovali náš jazyk a tým náš život, potom prestali byť metaforami a uvoľnili priestor pre metafory nové. Myslím, že aj keď už v tomto bode Rorty tento termín nepoužíva, je to podobný dialogický proces, ako to, čo myslel hermeneutikou vo vyústení *Filosofie a zrcadla prírody*. A tým sme sa postupne dostali k problému pravdy.

Samotná myšlienka, že svet, či *ja* má svoju vnútornú podstatu, je pre Rortyho pozostatkom predpokladu, že svet je božským stvorením, že Stvoriteľ mal niečo na mysli. To samozrejme nie je vylúčené, ale predstavu pevných základov poznania a vedy takto Rorty akurát ironizuje, pretože pozitivistická tradícia sa snažila práve proti takýmto predstavám bojovať. Konečne teda formulácia, ktorá nám pomôže prepojiť všetko čo sme povedali o Rortyho kritike reprezentačnej teórie poznania, jeho (davidsonovského) poňatia jazyka a jeho konceptu pravdy:

„Ak sa zbavíme myšlienky jazyka ako reprezentácie a bude v prístupu k jazyku dôsledne wittgensteinovský, dosiahne de-divinizáciu sveta. Len ak sa k tomu podujmeme, budeme môcť prijať môj predošlý argument – teda že keďže pravda je vlastnosť viet a keďže existencia viet je závislá na slovníkoch a keďže slovníky sú vytvárané ľuďmi, to isté platí aj o pravdách.“<sup>128</sup>

Rorty ďalej opiera svoju meditáciu o pravde u Nietzscheho. Podľa neho by

---

127 Ibid., s. 18-19.

128 Ibid., s. 21.

sme sa mali vzdať myšlienky poznania pravdy. To znamená, dodáva Rorty, mali by sme sa vzdať aj hľadania jediného spoločného kontextu všetkých ľudských bytostí.<sup>129</sup> Rortyho odvolanie k Nietzschemu má skôr literárny charakter. Nachádza v ňom poeticky užitočné metafory, ako napríklad výklad pojmu pravda spojením „kráčajúca armáda metafor.“ Jeho protest voči pojmu pravdy však stále pevne vychádza z jeho pochopenia jazykovej filozofie Davidsona, ktorý je pre neho vlastne dovŕšením „toho dobrého“ u Quinea a Sellarsa, teda pragmatistického ikonoklazmu v rámci analytickej filozofie. Spojenie „armáda kráčajúcich metafor“ sa hodí k tomu, čo sme videli vyššie – nové vyjadrenia, slovníky, jazyky vznikajú práve tak, že vznikajú nové metafory. Metafory nie ako vety s hlbším kognitívnym obsahom, naopak, vyjadrenia bez platnej či neplatnej referencie. Metafory, ktoré sa uchytia, získavajú význam a ako metafory umierajú, stávajú sa z nich jednoducho vety.

#### **4.3.2 Pravda ako ako konfliktný bod medzi Rortym a Gadamerom**

Videli sme, že je skutočne možné vidieť paralely medzi filozofiou Rortyho a Gadamera. Je to najmä spoločný holistický pohľad vzťah medzi človekom a svetom, dôraz na interpretačnú povahu jazyka, s čím súvisí zdôraznenie nemožnosti vystúpiť zo svojho miesta (u Gadamera z dejinnej situácie, u Rortyho z jazykovej hry) a stieranie rozdielu medzi humanitnými a prírodnými vedami. Vo svetle týchto spoločných konceptov môžeme niektoré rozdiely medzi nimi prehlásiť ako druhotné. Budú to najmä rozdiely spôsobené iným literárnym štýlom, inou primárne sledovanou tradíciou a tak ďalej. Aj keď sa teda môže zdať, že obaja hovoria o niečom celkom inom, ak im venujeme pozornosť zistíme, že Rortyho odvolanie sa na hermeneutiku Gadamera v závere *Filosofie a zrcadla prírody* je obhájiteľné. Napriek tomu ale musíme

---

<sup>129</sup> Ibid., s. 27.

konštatovať, že nie je možné oboch autoroch spájať s tvrdením, že napriek rôznym slovníkom im nakoniec ide o to isté. Dôležitý moment, na ktorom sa nikdy zhodnúť nemôžu je otázka pravdy. Pre Gadamera je totiž zdôraznenie zásadnej relativity dejinnej situácie a odmietnutie objektivistickej metódy práve cesta k tomu stať sa otvoreným k pravde, ktorá sa vždy môže v rozhovore objaviť. Pre Rortyho naopak jeho program znamená nádej, že sa oslobodíme uctievania vágneho pojmu pravdy keď opustíme predstavu teórie poznania.

Pre Gadamera<sup>130</sup> je zásadné, že motiváciou každej výpovede je predtým položená otázka. Otázka sama je však vždy už odpoveďou na nejak inú otázku. Takáto dialektická predstava poznania ako nekonečného rozhovoru sa musí páčiť aj Rortymu a je jedným z dôvodov, prečo si požičiava pojem hermeneutiky na vyjadrenie svojho stanoviska. S čím ale nebude súhlasiť je, že sa v takomto rozhovore nakoniec postupne odкрýva pravda. Pravda je v Gadamerovom poňatí celok. Preto žiaden samostatný výrok nemôže vystupovať ako pravdivý v zmysle adekvácii veci a myšlienky. Preto Gadamer môže tvrdiť: „Pravdivosť“ slova zajisté netkví v jeho správnosti, v jeho správne prílehaní k veci. Spočívá spíše v jeho plné duchovnosti, tj. v otvorení smyslu uloženého v pronášeném slově.“<sup>131</sup> Pravdu Gadamera chápem ako pravdivú súvislosť celku vecí, ktorá sa postupne vyjavuje v nekonečnom rozhovore. Je nutné dodať, že takéto poňatie pravdy je idealistické a predpokladá nie len, že celok reálna vec, teda viac než len metodický postulát, predpokladá určitú základnú jednotu celku sveta s tým, čo sa odohráva v reči. Idealisticky vyznievajú najmä vety ako: „Nejpodivuhodnější na bytnosti řeči a rozhovoru je však to, že když s někým o něčem mluvím, nejsem ani já sám vázan na to, co míním, že nikdo z nás neobsáhne ve své mínění celou pravdu, že nicméně celá pravda může obsáhnout nás oba v našem jednotlivém

---

130 cf. Gadamer, „Co je pravda“, s. 45-54.

131 Gadamer, *Pravda a metoda I.*, s. 352.

mínění.“<sup>132</sup> Takáto veta by pre Rortyho nebola prijateľná, dokonca by ju asi považoval za nezrozumiteľnú. Keď si však odmyslíme záverečnú časť o tom, že „pravda môže obsiahnuť nás“, nie je toto tvrdenie tak ďaleko od toho, čo si o pravde myslí filozof, ktorému Rorty vďačí snáď za viac než akémukoľvek inému filozofovi, Donald Davidson.

#### 4.4.3 Davidson a pravda

Pravda nie je len rozdielnym bodom medzi Rortym a Gadamerom, ale stala sa aj problémovým pojmom v Rortyho recepcii Davidsona a dala tak podnet početným diskusiám. Budeme vychádzať z článku, v ktorom Davidson adresuje Rortyho v súvislosti s problémom pravdy – *Truth Rehabilitated*. Davidson tvrdí, že Rortyho kritika pravdy nie je ani úplne spravodlivá ani dôsledná. Kritike pravdy vždy predchádzalo jej spájanie s niečím väčším, než sama môže byť a so silami, ktoré jej neprináležia. Za prvý a základný zmätok môže platónska myšlienka, že len pravda sama je skutočne pravdivá. Davidson to označuje za hrubý kategorický omyl. Pravda je koncept a ako taká nemôže byť pravdivá či nepravdivá. Je to koncept zrozumiteľne asociovaný s vetami, presvedčeniami atď. (Potiaľto môže Rorty súhlasiť) Je teda chyba si myslieť, že skúmaním *konceptu pravdy* človek objavuje *dôležité pravdy* o svete. Filozofia teda sľubovala predviesť omnoho viac, než ona, či akákoľvek iná disciplína mohla. Reakcia musela prísť, no bola podobne neprimeraná. Dewey odmietol myšlienku, že filozofia by mala prístup k nejakým základnejším druhom pravdy, na ktorých by potom mali iné disciplíny bádania a života stavať. Ponechal si ale pravdu, ako cenný koncept a redefinoval<sup>133</sup> ju. Pravdivé

---

132 Gadamer, „Co je pravda?“, s. 54.

133 „Keďže má slovo „pravda“ auru niečoho vzácného, trik presvedčivej definície spočíva v tom redefinovať ju v zmysle niečoho, s čím súhlasíte.“ (Davidson, „Truth Rehabilitated“, s. 66.)

je také a len také presvedčenie, ktoré pomáha ľudským snahám.<sup>134</sup>

Davidson uznáva, že korešpondenčné poňatie pravdivosti by malo zmysel, ak by sme dokázali nejakým spôsobom povedať, ktoré časti sveta môžu za to, že je konkrétna veta pravdivá či nepravdivá. Toto sa zatiaľ nepodarilo nikomu. To je aj jadro Rortyho kritiky. Davidson vymenuje niekoľko pokusov a dodáva, že nezávisle na tom, ktorou teóriou sme k tomu prišli, musíme uznať, že nemáme k dispozícii žiadne vhodné entity, ktoré by sa vzťahovali k vetám v tom zmysle, že by vysvetľovali, ktoré z nich sú pravdivé a ktoré nie.<sup>135</sup>

To čo je na Rortyho teórii správne je, že naše spôsoby určovania pravdivosti sú omylné. Je toho veľa čo vieme a budeme toho vedieť ešte viac, vždy však budeme mať aj chybné presvedčenia. Je nezmyselné vnímať pravdu za cieľ, pretože nie je ako cieľ ani viditeľná dopredu, ani nie je rozpoznateľná pri dosiahnutí. Davidson ale trvá na tom, že pravdivosť je zmysluplná vlastnosť viet a presvedčení. Je jasné, že sa vo svojich výrokoch môžeme myliť. Je to podľa Davidsona možnosť omylu, ktorá dáva vzniknúť jazyku, kde existujú oznamovacie vety. A možnosť sa vzájomne omylu predpokladá s možnosťou pravdivosti. Pravda a pravdivosť je teda v základe jazyka a teda aj ľudského myslenia. Zároveň je pre Davidsona dôležité, že vždy predpokladáme, že väčšina našich presvedčení je pravdivá. Bez tohto predpokladu by sme nemohli prakticky používať jazyk, premýšľať v kontexte, atď. Samotná holistická úvaha, ktorú sme viedli vyššie predpokladá, že sa presvedčenia zasadzujú do kontextu iných presvedčení pričom človek verí, že tieto sú pravdivé. Aj keď teda niektoré naše presvedčenia budú vždy nepravdivé a aj keď nemáme dostatočné verifikačné metódy na to jednoznačne potvrdiť pravdivosť jednotlivých tvrdení, nedáva zmysel iná myšlienka, než že väčšina našich presvedčení (o svete!) je pravdivá.<sup>136</sup>

---

134 Davidson, „Truth Rehabilitated“, s. 65-66.

135 Ibid., s. 66.

136 Ibid., s. 66.-73.

Zatiaľ čo Gadamerovo poňatie pravdy bude pre Rortyho asi vždy nezrozumiteľné a „špekulatívne“, nejaké takéto poňatie by sa s jeho myšlienkami vylučovať nemuselo. Rorty však trvá na tom, že, ako sme videli, slovníky vytvárajú ľudia a s pravdou sa to teda bude mať tak isto. O niečom ako o pravde sa podľa Rortyho dá zmysluplne hovoriť, nebude to však nikdy pravda o svete. Ak by sa však k tomuto modelu Rorty prihlásil, stále to nezruší priepasť medzi ním a Gadamerom – Davidsonovo poňatie pravdy je možno holistické, nie je však hermeneutické ako u Gadamera. Pravdivosť slova u Gadamera spočíva v jeho duchovnosti, nie v tom, že všetky vety nemôžu byť nepravdivé.

#### **4.4.4 Pravda v prírodných a humanitných vedách**

Keď sa vrátíme k Diltheyovmu podniku – ak chceme humanitným vedám obhájiť ich pozíciu vedľa vied prírodných a zároveň im zachovať ich objekt bádania. Prvá možnosť vychádza z toho, že vnímame prírodné a humanitné vedy ako rôzne formy jedného veľkého vedeckého bádania a zároveň sa budeme držať nejakej takej predstavy, ako Peirceova téza, že pravda je cieľom bádania, teda pravda je to, čo sme schopní tvrdiť na konci bádania.<sup>137</sup> Ak chceme uznať nárok humanitných vied na objavovanie pravdy o svete, musíme sa zaoberať pojmom pravdivosti, klásť si otázky nad vzťahom jazyka a sveta (Ak prijímame tézu, ktorá je podľa mňa presvedčivá, teda že pravdivé či nepravdivé môžu byť len presvedčenia a teda rečové vyjadrenia ako vety. Len presvedčenia vyjadrené v reči sú dostupné k skúmaniu.), pozorne preskúmať špecifiká predmetu skúmania jedného a druhého. Potom môžeme pracne skúmať, v akom zmysle hovoríme o pravde u jedného a u druhého. To je viacmenej úloha, ktorú si dal Gadamer a v náväznosti na svoju tradíciu nielenže obhajuje nárok humanitných vied na pravdu, túto pravdu predstavuje ako v

---

137 Cf. Rorty, „Pragmatism, Davidson and Truth“, s. 129-132.



nejako zmysle skutočnejšiu, než je pravda prírodných vied. Dá sa súhlasiť s tým, že Gadamerovi sa táto úloha čiastočne podarila s dodatkom, že nám Gadamer neukazuje žiadny jasný postup ako sa nakoniec k tejto pravde dopracovať, pretože myšlienka takejto metódy je práve to s čím polemizuje. A nie je ani úplne jasné, ako by mala táto pravda vyzerat'. Dôležitejší dodatok je ten, že sa mu úplne nepodarila preto, že sa o ňu nesnažil. Pravda, ktorá vychádza z rozumenia a podobá sa pravde humanitných vied (i keď tie tiež presahuje) u Gadamera ohromne presahuje ideál pravdivosti prírodných vied, nemusí sa naňho doťahovať. Takáto predstava pravdy nakoniec nie je ani tá, s ktorou polemizuje Rorty.

Druhá možnosť je vzdať sa pojmu pravdy vo filozofickom slova zmysle, ako to robí Rorty. Nikto nevolá po tom, aby sme prestali používať vety ako súhlasné „to je pravda“ a podobne. Netvrdí ani, že všetky popisy sveta sú rovnocenné. Táto možnosť naznačuje, že výroky a presvedčenia o tom, ako sa veci majú je možné hodnotiť na základe ich užitočnosti. V tomto ponímaní už prírodné a humanitné vedy nepredstavujú súťažiacie strany v boji o objektivitu. Používajú rôzne slovníky, pretože majú nie len rôzne objekty bádania, ale aj čiastočne rôzne ciele. Napríklad typické rozlíšenie deskriptívny – normatívny, úlohou nemusí byť objekt len presne popisovať, ale aj ho formovať. U spoločenských vied sa normatívne využitie najviac javí ako prirodzené. Nie je však našim cieľom na tomto mieste zdefinovať, k akým cieľom by sa malo humanitné bádanie obracať a či sú to ciele nejak radikálne odlišné od toho, čo produkujú prírodné vedy. Myslím si, že to ani nie je možné nejak definitívne rozhodnúť. Musíme si vystačiť s myšlienkou, že aj činnosti, ktoré spája napríklad tradícia univerzity, ako sú prírodné a humanitné vedy, nemusia nutne splňať len jediný cieľ. Ich užitočnosť sa teda nehodnotí na základe úplne identických kritérií. Koexistencia tak metodicky odlišných podnikov je teda v tomto pohľade garantovaná tým, že spolu prispievajú lepšiemu vysporiadavaniu sa so svetom.

Ani jedna z týchto variant teda neodpovedá hermeneutike, tá s ktorou by Rorty súhlasil, ani tá s ktorou nie. Odpoveď na otázku, ktorú sme si dali na začiatku, teda či je legitímne, keď chce Rorty svoj program nazvať hermeneutikou, bude znieť skôr nie. Napriek spoločným styčným bodom, zdôrazneniu závislosti na tradícii, na rečovom charaktere myslenia/rozumenia, etc., Rortymu predsa len nejde o to, o čo v hermeneutike – o správne interpretácie. Ak hovorí o interpretáciách, tak v nietzscheovskom štýle – neexistuje nič než interpretácie. Je to aj preto, že Rortyho filozofia je priznanie skrz naskrz politická. Pragmatizmus znamená, že sa ľudské šťastie cení ako najväčšie kritérium a Rorty sa ho snaží brániť od každého menej významného kritéria, ktoré by ho mohlo ohroziť, vrátane pravdy. Gadamerovo poňatie pravdy by preňho bolo vždy ešte idealistické. A Gadamer by sa zas nemohol prijať projekt, ktorý takto relativizuje jeho ciele rozumenia. Aj keď mi nie je známe, že by niekedy reagoval na Rortyho, ilustráciou nám môže byť záver textu, ktorý je polemikou s Jacquesom Derridom: „Kdo mi klade na srdce dekonstrukci a trvá na diferencii, stojí na počátku rozhovoru, nikoli v jeho cíli.“<sup>138</sup>

---

138 Gadamer, „Destrukce a dekonstrukce“, s. 310.

## Záver

Mali sme možnosť venovať pozornosť zaujímavému daniu vo filozofii 20. storočia a to snahu Richarda Rortyho o interpretáciu myšlienok vychádzajúcich z jednej tradície skrze pojmy tradície pomerne odlišnej. Dnes už sa každý filozofický počin v západnom svete nemusí nutne radiť ako kontinentálny či analytický. Obe tradície prešli dlhým vývojom a stále viac filozofov čerpá ako z jednej, tak z druhej a upozorňuje na paralely medzi nimi, ako aj na to, aké medzery si tieto tradície vytvorili vzájomnou ignoráciou. V dobe, keď vyšiel náš základný text, bol však takýto počin jedným z priekopníckych. Rortymu patrí česť za to, že oboznámil široké spektrum čitateľov so zásadnými textami doby minulého storočia. Na našu otázku na začiatku sme si odpovedali, že Rortyho hlásenie sa k hermeneutike nemôžeme označiť ako legitímne, napriek spoločným bodom Rortyho kritiky pozitivistického epistemológie s Gadamerovou kritikou predstavy možnosti vystúpiť zo svojej dejinnej situácie, tradície, etc. Napriek tomu, že sme si povedali, že niektoré zdanlivo zásadné rozdiely, tvorené veľmi odlišným slovníkom, kánonom autorov a nakoniec aj oblasťou záujmu, medzi nimi blednú vo svetle niektorých ich styčných bodov, jeden konfliktný bod sa nám ukázal ako zásadný a základný, pretože na ňom závisí smerovanie celého projektu – a to otázka pravdy. Gadamerova kritika pozitivistického hladu po metóde sa predsa volá *Pravda a metóda* a pravda je skutočne to, o čo jej nakoniec ide. Pre Rortyho sa za týmto pojmom skrýva boh pravdy, ktorý stojí v ceste uctievaniu boha lásky. Záverom budeme venovať priestor obhajobe tézy, ktorú sme si na začiatku stanovili a to, že rozhodnúť sa medzi programom Rortyho a Gadamera je vec preferencie. K podpore tejto tézy nech svedčí analýza pojmu pravdy u oboch autorov, ktorú sme podnikli. Ukázalo sa, že ich pohľady nie sú dost' kompatibilné. Zároveň mám ale za to, že sa ukázalo aj, že si priamo neodporujú, pretože hovoria o niečom inom. Pravda, ktorú Rorty neuznáva, prípadne označuje za ľudský výtvor, nie je

pravda, o ktorej hovorí Gadamer. Rorty bojuje najmä s predstavou pravdy súvisiacou s poznáním na základe reprezentácie, teda akejsi korešpondenčnej teórie pravdy a podáva podľa mňa presvedčivé dôvody, prečo nemôžeme tak jednoducho postaviť vedľa seba vety a „ne-vety“ a skúmať, ako veľmi si odpovedajú. Pravda je vecou viet. (Zároveň však súhlasím s Davidsonom, že predstava, že väčšina našich presvedčení je mylná je nezmyselná a ak je pravda opak omylu, môžeme ju slobodne, takpovediac bezstarostne vnímať ako vlastnosť našich presvedčení a to aj vo vzťahu ku svetu. Takáto myšlienka nedáva žiadnu obhajobu tvrdeniu, že dokážeme konkrétne presvedčenie či vetu ohodnotiť ako korešpondujúcu či nekorešpondujúcu s tým, ako sa veci majú.) Pravda o ktorej hovorí Gadamer, ak jej správne rozumiem, je niečím ako súhrnom skutočných súvislostí jednotlivostí a celku. Pravda je celok, ktorý je možné „stretnúť“ v jednotlivom, nikdy nie však celú naraz. Ako taká sa pravda vyjavuje vždy v reči, pretože aj ľudský život je zakotvený v reči, žiadnou konkrétnou rečou sa však nevyčerpáva. Chcem teda povedať toto – aj keď Gadamer a Rorty nie sú vzájomne kompatibilný, jeden nemôže byť použitý ako dostatočná kritika toho druhého. Gadamerovo poňatie pravdy je vnútorne koherentné (aj keď niekedy pre idealistický motív trochu nezrozumiteľné), no neposkytuje nám argument, prečo by sme sa nemohli prikloniť k Rortymu, ktorého poňatie je tiež koherentné (a tiež často ľahko dezinterpretovateľné, kvôli Rortyho schválne prehnánym vyjadreniam). Zatiaľ čo Gadamer s Rortym nemôže súhlasiť, Rorty by možno povedal, že pojem pravdy ako ho podáva Gadamer mu nerobí problémy, pretože je to niečo iné, než koncept pravdy proti ktorému sú jeho bežné výhrady smerované. V tomto sa myslím môžeme k Rortymu pripojiť, ale to by znamenalo pripojiť sa chtiac nechtiac aj k tomu, čo by mohol dodať a to, že si nie je istý, či má v takom prípade ešte nejaký zmysel používať slovo pravda, či teda nie je možné nejaké tvrdenie ako „pravda je v rozhovore vždy prítomná ako možnosť“ vymeniť napríklad za

nejaké také tvrdenie ako: „v rozhovore sa vždy môže svet stať zaujímavejším a bohatším.“

## **Bibliografia**

### **Monografie**

Dach, Stefanie, *Nespoutaná slova: Richard Rorty, post-analytická filosofie a jazykový idealismus*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013

Gadamer, *Pravda a Metoda I.*, Praha: Triáda, 2010

Grondin, Jean, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH 1997

Heidegger, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996

Peregrin, Jaroslav, *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*, Praha: Dokořán, 2014

Peregrin, Jaroslav, *Kapitoly z analytické filosofie*, Praha: Filosofía, 2005

Rorty, Richard, *Contingency, irony and solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989

Rorty, Richard, *Filosofie a zrcadlo přírody*, Praha: Academia 2012

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 1961

### **Články**

Bergmann, Gustav, „Logical Positivism, language, and the Reconstruction of Metaphysics“, in: Rorty, Richard, (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967

Bernstein, Richard, „What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty“, in: PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1982, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1982), pp. 331-359

Davidson, Donald, „A Nice Derangement of Epitaphs“, in: Davidson, Donald, *Truth, language and history: Philosophical Papers Vol 5*, New York: Oxford University Press, 2005

Davidson, Donald, „On the Very Idea of Conceptual Scheme“, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 47 (1973-1974), pp. 5-20

Davidson, Donald, „Truth Rehabilitated“, in: Brandom, Robert (ed.), *Rorty and his critics*, Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2000

Dummett, Michael, „Realism“, in: Synthese 52 (1982) pp. 55-112.

Gadamer, Hans-Georg, „Co je pravda?“, (1957) in: Gadamer, Hans-Georg, *Pravda a metoda II.*, Praha: Triáda, 2011

Gadamer, „Destrukce a dekonstrukce“, (1985) in: Gadamer, Hans-Georg, *Pravda a metoda II.*, Praha: Triáda, 2011

Grondin, Jean, „Hermeneutics“, in: M. C. HOROWITZ (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, Thomson Gale, New York/New Haven, 2005, stránkovanie podľa verzie voľne dostupnej z URL: <https://www.academia.edu/11755089/Hermeneutics>

Peregrin, Jaroslav, „Richarda Rortyho cesta k postmodernizmu“, in: *Filosofický časopis*, Ročník XLII, 1994, číslo 3, pp. 381-402.

Quine, Willard Van Orman, „Two Dogmas of Empiricism“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 60, No.1 (Jan., 1951), pp. 20-43

Rorty, Richard, „Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy“, in: Rorty, Richard, (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Rorty, Richard, „Pragmatism, Davidson and Truth“, in: Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. New York: Cambridge University Press, 1991

Rorty, Richard, „Wittgenstein, Heidegger and the reification of language“, in: Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers Volume 2.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991

Sellars, Wilfrid, „Empiricism and The Philosophy of Mind“, (1956) in: Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963