

Pojetí zkušenosti a podstatné epistemologické rysy pragmatismu a hermeneutického myšlení

Při reflexi vývojových proměn soudobé filozofie se stále výrazněji ukazují souvislosti mezi moderní filozofickou hermeneutikou a pragmatismem v epistemologické, sociokulturní a společenskohistorické dimenzi. Proto bychom si chtěli v první části této studie položit podstatnou otázku: *Jaké jsou společné epistemologické rysy mezi americkým pragmatismem na jedné straně a evropskou hermeneutickou tradicí, kulminující v díle Wilhelma Diltheye, Martina Heideggera a Hans-Georga Gadamera, na straně druhé?*

Jak hermeneutické myšlení, tak i pragmatismus jsou založeny na zásadní kritice scientismu a karteziánismu. Zakladatel pragmatismu Charles Sanders Peirce nesouhlasí s Descartovým jednoznačným vyřazením všech dosavadních poznatků, svědectví a autorit, především však vystupuje proti jeho ignorování lidské kolektivní zkušenosti. V této souvislosti dokonce zdůrazňuje, že naše filozofické poznávání „musí začínat se všemi předsudky, které skutečně máme“ (Peirce, 1998, s. 2). V tomto názoru je Peirce velmi blízký argumentačním postupům filozofické hermeneutiky H.-G. Gadamera, která klade důraz na základní význam tradice, předsudků a praktické životní zkušenosti v procesu poznání.

Hermeneutika a pragmatismus jsou orientovány spíše na poznání jedinečného než obecného v konkrétním socio-kulturním kontextu, v souvislosti s tím oba filozofické směry kritizují tendence opírat epistemologický proces především o abstraktní univerzálie a abstraktní principy. Z tohoto hlediska je hermeneutickému myšlení velmi blízký názor Williama Jamese, že „empirismus klade vysvětlující důraz na částečné, jednotlivé, individuální, a pojímá celek jako složenost („collection“) a univerzální jako abstrakci“. (James, 1967, s. 195). Soudobá hermeneutika a soudobý americký pragmatismus – respektive neopragmatismus – přitom náležejí k onomu proudu moderního filozofického myšlení, který například odmítá jednostranný dualismus světa a zkušenosti, jazyka a světa.

Přitom je třeba zdůraznit, že jak v epistemologické tradici amerického pragmatismu a dekonstruktivního myšlení (W. James, J. Dewey, H. Putnam, R. Rorty, P. de Man, H. Bloom), tak i v epistemologické tradici evropského hermeneutického myšlení (W. Dilthey, C. G. Jung, M. Heidegger, H.-G. Gadamer) je kladen důraz na *dějinnou, imaginativní a projektivní* koncepci lidské

zkušenosti, která překonává snahy britského empirismu o založení lidské zkušenosti na procesech pouhého vidění nebo zrcadlení světa (J. Locke, D. Hume, G. E. Moore, B. Russell). Zkušenost je v těchto filozofických směrech chápána v souvislosti se životem: proto také jak filosofická hermeneutika (W. Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer), tak i americký pragmatismus jsou považovány za součást širšího směru tzv. filozofie života. V epistemologii Williama Jamese (anticipující moderní hermeneutické koncepce) pojem čisté zkušenosti má charakter „bezprostředního plynutí života“, ovšem toto plynutí se konkrétně projevuje ve formě procesu, charakterizovaného stálou koexistencí subjektu a objektu poznání.

Pokud se zaměříme na srovnání epistemologických koncepcí W. Jamese a H.-G. Gadamera, je zajímavé, že oba filozofové oceňují ty formy zkušenosti, které byly v romantické tradici spojovány s přílivem duchovní, „božské“ energie. Například Gadamer, obdobně jako James, podrobuje z tohoto hlediska hluboké filozofické reflexi *náboženskou zkušenost*. Jak Gadamer, tak i James dále věnují velkou pozornost *zkušenosti člověka vůbec*, a to především její duchovní dimenzi. Obdobně s názory představitelů amerického pragmatismu zdůrazňuje Gadamer sociální funkci náboženství, daleko více než oni však zdůrazňuje sepětí *náboženské zkušenosti* a umění. Na druhé straně však – v jisté shodě s pragmatisty – odmítá chápat umělecké dílo jako pouhý *odraz* přírodní a společenské skutečnosti, respektive pouhou složku estetického vědomí.

Ve svém negování koncepcí spjatých s kategorií estetického vědomí proto Gadamer zdůrazňuje, že původní zkušenost o umění nemůže v žádném případě chápat umělecké dílo jako pouhý estetický objekt. (Srov. Gadamer, 1990, s. 101). Ještě více než Heidegger trvá Gadamer na svém přesvědčení, že ona pravá, „původní“ (*ursprüngliche*) zkušenost o umění musí vycházet z náboženské podstaty uměleckého díla i z její recepce v rámci religiózní pospolitosti, aby mohla adekvátně postihnout pravdu jeho bytí.¹ Umělecká díla minulých kulturních epoch spjatých s náboženstvím nebyla totiž podle Gadamera pojímána jako předmět estetického soudu v podobě svobodného přijímání nebo odmítání. Nepochybná umělecká pravdivost těchto děl tkvěla podle Gadamera v tom, že

¹ Je zajímavé, že podobnou teorii o podstatném sepětí hodnotného umění a kultury se sférou náboženského a mytického zastává též významný americký filosof a sociolog Daniel Bell (srov. Bell, 1999, s. 161–174).

v sobě obsahovala náboženský svět, že „zakoušela božské v tvořivé odpovědi lidského“ (Gadamer, 1993, s. 220).

V této souvislosti zakládá Gadamer svou pozitivní *ontologickou* charakteristiku *uměleckého obrazu* na tezi, že umělecké dílo poukazuje k náboženskému rituálu, který zcela ztotožňoval obraz a zobrazené. Podle Gadamera se totiž právě v náboženském obrazu ukazuje „moc bytí“ (*Seinsmacht*), která spočívá v tom, že prostřednictvím slova a obrazu získává projevení božského svou „znázornitelnost“ (*Bildhaftigkeit*). (Gadamer, 1990, s. 148). Na příkladě náboženského umění jakožto smyslově konkrétního znázornění božského Gadamer ukazuje, že umělecký obraz není pouhým *odrazem* (*Abbild*), nýbrž právě v důsledku toho, že je sám *bytím* (respektive „přirůstkem bytí“), může komunikovat se zobrazeným.

Na podkladě tradice myticko-religiózního chápání umění pojímá Gadamer umělecké znázornění jako proces, v němž se bytí spjaté s tzv. božským (*das Göttliche*) projevuje ve své smyslově konkrétní podobě a umělecký obraz se stává *ontologicky svébytnou skutečností*, která je odlišná od pouhého *odrazu* (*Abbild*). Ontologickou strukturu uměleckého obrazu, která vychází z jeho „nenahraditelnosti“, „zranitelnosti“ a „posvátnosti“, můžeme proto podle Gadamera nejlépe postihnout a pochopit prostřednictvím náboženského umění a náboženského obrazu (Gadamer, 1990, s. 144).

Je zřejmé, že Gadamer pojímá umělecký obraz – na rozdíl od pouhého *odrazu* (*Abbild*), který nemá vlastní bytí – jakožto relativně autonomní a ontologicky svébytnou skutečnost. Tedy poznání prostřednictvím umění, ani poznání vůbec, není jakýmsi *odrazem, zrcadlem skutečnosti, respektive přírody*: v tom *se nepochybně Gadamer shoduje s Rortym, jehož výraz „zrcadlo přírody“ takové pojetí poznání ironizuje* (srov. název Rortyho knihy *Philosophy and the Mirror of Nature*). V zásadní odlišnosti od ateisty Rortyho však Gadamer své ontognozeologické koncepce, odmítající ztotožňovat poznání s odrazem, zakládá mimo jiné na hluboké reflexi *náboženské zkušenosti* a myticko-náboženského charakteru uměleckého díla. Na druhé straně však Gadamerovo pojetí interpretace a *dialogu* jakožto východiska i „metody“ gnozeologického procesu je velmi blízké Rortyho epistemologickým koncepcím, v podstatě ztotožňujícím proces poznání s *konverzací*, spjatou s různými rovinami interpretace (Rorty, 1991 b, s. 88).

Americký pragmatismus a kontinentální hermeneutika zároveň směřují ke sjednocení teorie a praxe, epistemologické a etické dimenze lidského života. V tomto kontextu je příznačné, že tzv. *životní zkušenost* („Lebenserfahrung“) představuje jednu z nejdůležitějších hermeneutických kategorií, zvláště v díle W. Diltheye a H.-G. Gadamera. Jak hermeneutické, tak i pragmatistické pojetí zkušenosti vychází z podstatné kritiky intelektualismu. Hermeneutické epistemologické koncepce jsou v některých aspektech poměrně blízké pragmatistickému projektu sjednocení empirismu a spiritualismu“ (Goodman, 1990, s. 65). V tomto kontextu se například William James zabývá problémem poznání vztahů mezi entitami a snaží se v této otázce zaujmout střední postavení mezi tradičním empirismem a intelektualismem. Tradiční empirikové, jak je představují třeba Locke a Hume, většinou popírali, že existuje pocíťování vztahů a spíše hovořili o mechanickém skládání idejí. Představitelé intelektualismu sice uznávali, že takové vztahy poznáváme, avšak prostřednictvím něčeho, co spočívá na zcela jiné rovině. Podle W. Jamese jsou totiž intelektualisté přesvědčeni, že vztahy poznáváme prostřednictvím „čistého uskutečnění (actus purus) Myšlenky, Intelektu nebo Rozumu, všechno psáno velkými písmeny.“ (Srov. James, 1981, s. 238. K tomu srov., 1990, s. 62). V Jamesově pojetí zkušenosti, stejně jako v hermeneutice W. Diltheye, hraje základní roli senzibilita – tedy schopnost prožívat hluboké pocity. James proto odmítá názor, že pouhý intelekt, rozum, myšlenka je něčím nesmírně nadřazeným zkušenosti založené na hlubokém prožitku.

Na druhé straně je však třeba si uvědomit, že existuje jistá odlišnost mezi Jamesovou pragmatistickou koncepcí zkušenosti na jedné straně a koncepcí zkušenosti ve filosofické hermeneutice M. Heideggera a H.-G. Gadamera na straně druhé. Jamesovo pojetí lidské zkušenosti je psychologické. Popisuje ji jako pole („field“) nebo proud („stream“). Avšak například Gadamerovo pojetí zkušenosti je ve srovnání s pojetím Jamesovým dialektičtější a výrazně *existenciální*: Gadamer, ovlivněn Heideggerem, zdůrazňuje sepětí zkušenosti s tzv. dějinností, vědomím limitů lidského poznání a podstatnou konečností člověka: „Pojem zkušenosti je založen na vědomí člověka o jeho konečnosti, dějinnosti a otevřenosti pro budoucnost. [...] Pravá zkušenost je tak zkušeností o vlastní dějinnosti“ (Gadamer, 1990, s. 363). Hermeneutické myšlení představované Heideggerem a Gadamerem tedy zdůrazňuje ty aspekty zkušenosti,

kteře existují mimo vědu - například zkušenost filozofie, dějin a náboženství. Tyto formy zkušenosti – jak ukazuje například H.-G. Gadamer – „nemohou být verifikovány prostředky exaktních věd“. Přitom Gadamer usiluje postihnout, „čím vpravdě jsou duchovní vědy nad jejich metodické sebeuvědomění a co je spojuje s celkem naší zkušenosti o světě“ (Gadamer, 1990, s. 1–2).

V tomto aspektu se Heideggerova a především Gadamerova hermeneutická koncepce zkušenosti shoduje do jisté míry s pojetím zkušenosti u W. Jamese pozdního období, které bylo nejpregnantněji vyjádřeno v jeho díle *The Varieties of Religious Experience*. Na druhé straně je však třeba zdůraznit, že na rozdíl od hermeneutického myšlení usiluje americký pragmatismus ve svém celku (Ch. S. Peirce, J. Dewey, H. Mead) o *vytvoření vědeckého pojetí zkušenosti, které by vycházelo z reflexe přírodních věd*.

Moderní filozofická hermeneutika je z historického hlediska založena na komplexní kritické reflexi romantické filozofické tradice, spojující zkušenost a poznání s procesem imaginace. Také významní představitelé amerického pragmatismu, respektive neopragmatismu a postanalytické filozofie William James, Richard Rorty a Stanley Cavell ve svém pojetí empirismu v mnohém vycházejí z romantického pojetí imaginace, které staví proti jejímu „klasicko-akademickému typu“ (Goodman, 1990, s. 60). Romantikové totiž podle Jamese ukazují „svět myslí jako něco nekonečně složitějšího, než běžně předpokládáme“ (James, 1983, s. 199).

Pokud se při svých úvahách o zkušenosti zamyslíme nad jejím pojetím u Johna Deweyho, také tento představitel pragmatismu též zdůrazňuje imaginativní, energetický a zduchovnělý charakter zkušenosti. V této souvislosti – obdobně jako W. James – vytýká britskému empirismu jeho výrazně pasivní koncepci poznání, kterou charakterizuje nedostatek imaginace. Proti strnulému a abstraktnímu vydělování subjektu a objektu v poznávacím a zkušenostním procesu staví jejich vzájemnou interakci.

Dewey dále ukazuje, že lidská zkušenost není pasivní recepcí jednotlivých entit, nýbrž má transformativní charakter, neboť je nerozlučně spjata s aktivní angažovaností člověka: V procesu zkušenosti „jsou věci a události spjaté s fyzikálním a společenským světem transformovány prostřednictvím lidského kontextu, do něhož vstupují“ (Dewey, 1989, s. 251). Ve shodě s hermeneutickými koncepcemi zastává Dewey názor, že zkušenost je proměnlivá, má historický

charakter. Přitom však zkušenost nemůžeme přímo ztotožňovat se skutečností, neboť výraznou vlastností zkušenosti je její rekonstruktivní charakter. V důsledku zavedených návyků a kvůli svébytnému charakteru naší individuality je ovšem každá interpretace zkušenosti v jistém smyslu omezená a zjednodušující (Srov. Mihina, 1997, s. 130). Shrneme-li celkově Deweyho pojetí zkušenosti, můžeme vyznačit tyto její charakteristické rysy: 1) primární funkcí zkušenosti není poznávání, nýbrž praktická adaptace organismu na prostředí, 2) zkušenost není subjektivní a často ani privátní záležitost: projevuje se v ní jednota objektivního a subjektivního, individuálního a sociálního, 3) zkušenost má konkrétní, celostní, vztahový a kontinuální charakter (vliv hegelianismu), 4) zkušenost je nejen retrospektivní, ale i *projektivní* – anticipuje budoucnost.

Zaměříme se nyní na celkové společné rysy epistemologických koncepcí hermeneutického myšlení na jedné straně a pragmatismu, respektive neopragmatismu na straně druhé. Podle našeho názoru je společně charakterizuje především *dialogická* koncepce poznání. Zvláště výrazné je to u významného představitele soudobé postanalytické a neopragmatistické filozofie v USA Richarda Rortyho. Po stránce ontologické a epistemologické navazuje Rortyho filozofie na tradici amerického pragmatismu (zejména na myšlenkové koncepce Johna Deweyho), kterou však usiluje obohatit o podněty hermeneutického a postmoderního myšlení. Rorty se především hlásí k Heideggerovi z období *Sein und Zeit*, a pokud uvažujeme o soudobé filozofii, tak i k některým podnětům filozofického myšlení J. Derridy a J. Habermase. Rorty přitom vychází ze styčných momentů mezi hermeneuticky orientovanou filozofií (H.-G. Gadamer, J. Habermas), postmodernismem a znovu aktualizovanou tradicí amerického pragmatismu. (Rorty, 1991 a, s. 21).

V epistemologických východiscích své koncepce rozumění a interpretace je však Rorty ve značné míře ovlivněn filozofickou hermeneutikou Hanse-Georga Gadamera. Využívá zvláště Gadamerovy koncepce dialogu, který je založen na svébytné dialektice otázky a odpovědi. (Srov. Gadamer, 1983, s. 40).

Gadamer totiž vždy zdůrazňoval, že poznání je možné pouze prostřednictvím dialogu mezi lidmi, kteří o poznání usilují, a sám dialog je tedy v jeho hermeneutice chápán nejen v epistemologické, ale i v etické dimenzi: jako výchovně působící komunikativní dění, založené na hlubokém povědomí *solidarity* mezi účastníky poznávacího procesu.

K této Gadamerově koncepci hermeneutických základů poznání lze najít zřejmé styčné body v teorii radikální interpretace Donalda Davidsona, která odpovídá Gadamerovu důrazu na řečový a dialogický charakter hermeneutické koncepce rozumění a interpretace. Zároveň však můžeme najít zřejmou obdobu Gadamerova pojetí solidarity jakožto neoddělitelné součásti řečového charakteru procesu poznání v Rortyho tezi, že pragmatismus je především "filozofií solidarity" (Rorty, 1991 b, s. 33). Právě proto "chápe pragmatismus poznání nikoliv jako vztah mezi myšlením a objektem, nýbrž, zhruba řečeno, jako schopnost dosáhnout dohody spíše přesvědčováním než nátlakem". (Rorty, 1991 b, s. 33, 88).

Poznání má tak podle Rortyho výrazně institucionální charakter a nelze o něm uvažovat bez vztahu ke společenství poznávajících. V této souvislosti je třeba, kromě již uvedených styčných momentů, též uvést též důležitý rozdíl mezi pojetím poznání v pragmatismu R. Rortyho a v hermeneutickém myšlení H.-G. Gadamera. Na rozdíl od zakladatele moderní filozofické hermeneutiky opouští totiž Rorty koncepci logu jakožto směru určujícího dialogický proces. Tato koncepce logu byla založena na skryté, avšak důležité tezi antického myšlení o podstatné jednotě mezi myšlením a bytím, řečí a skutečností, kterou však Rorty považuje za jednu z největších iluzí v dějinách filosofického myšlení (Rorty, 1991 b, s. 30).

Rozumění a interpretace

Hermeneutika je běžně označována jako umění interpretace a rozumění, někdy i jako teorie interpretace. V této souvislosti však vyvstává závažný problém. Ve struktuře interpretace se totiž objevují zdánlivě neslučitelné ideje: jednak nesporná skutečnost, že každý interpret poznává a rozumí jinak, a jednak požadavek na objektivitu a správnost výkladového závěru. Před tento problém jsou též samozřejmě stavěny jak hermeneutické myšlení, tak i pragmatismus, přitom je však třeba zdůraznit jednu, v německém jazykovém prostředí samozřejmou věc. Totiž, že u německého slovesa *verstehen* můžeme kromě jiných rozlišit dva základní významy: 1. rozumět významu nějaké věci; 2. umět, moci, být s to, dovést, (se zvratným zájmenem *sich*) vyznat se, poradit si *prakticky* s nějakou úlohou. Právě založení interpretace a rozumění na schopnosti *prakticko-*

etické orientace člověka ve světě spojuje podle našeho názoru německou hermeneutiku a americký pragmatismus, respektive neopragmatismus.

Nejvýznamnější představitel německé hermeneutiky 20. století Hans-Georg Gadamer přitom ukazuje, že v procesu rozumění nestojí subjekt proti světu objektů. Spíše dochází ke vzájemnému působení mezi člověkem a tím, s čím se setkává ve světě: „Právě proto, že se setkáváme s něčím jiným, překonáváme hranice našeho poznání. Odhaluje se nový *horizont*, který otevírá to, co nám bylo předtím neznámé. To se děje v každém skutečném dialogu. Právě proto, že neexistujeme sami o sobě, přibližujeme se pravdě. Prostřednictvím tradice nás něco oslovuje, ať už je to umělecké dílo nebo historická událost“ (Gadamer, 2001, s. 49).

Gadamer připomíná, že interpretace „je slovo, které původně znamenalo vztah zprostředkování, funkci zprostředkovatele mezi mluvčími různých jazyků, tj. překladatele, a bylo pak odtud přeneseno na zpřístupňování obtížných textů vůbec“ (Gadamer, 1993, s. 339). Přitom u Gadamera výklad a rozumění spolu úzce souvisejí. Rozumění je vždy zároveň výkladem, respektive výklad je explicitní formou rozumění. Gadamer se domnívá, že při výkladu dochází k rozhovoru mezi interpretujícím a interpretovaným, ať už se to týká výkladu textu, naší situace ve světě, hudebního díla nebo třeba dějinného procesu, v němž se nacházíme. Máme se nechat „unášet“ proudem otázek a odpovědí, které jsou sice podmíněny naší osobní situací a našim předporozuměním, ale ani to nezpochybnuje výsledky našeho zkoumání: „Neexistuje žádná jiná ‚objektivita‘ než ta, která zpracovává osvědčující se *předmínění*“ (Gadamer, 1993, s. 60).

V pojetí rozumění jako dialogického procesu bez jasného počátku a konce můžeme spatřovat styčný bod mezi filozofickou hermeneutikou a analytickou tradicí, přesněji řečeno mezi filozofickou hermeneutikou na jedné straně a analytickou filozofií Donalda Davidsona na straně druhé. Davidsonovo pojetí rozumění a interpretace mělo totiž zásadní vliv na některé aspekty tvorby Richarda Rortyho. Podobně jako pro Gadamera je i pro Davidsona proces lidské komunikativní interakce zásadním způsobem spjat se samotným pojetím racionality. Komunikace není možná bez racionality a racionalita není možná bez komunikace. V určitém smyslu jsou racionalita a komunikace dokonce jen dvěma stranami téže mince. Nejvýraznější afinity mezi oběma zmíněnými filozofickými tradicemi pak můžeme spatřovat v Gadamerově koncepci hermeneutické

racionality a jeho pojetí „logu“ na jedné straně a Davidsonově koncepci „radikální interpretace“ na straně druhé. Byť Davidson bezesporu nezachází tak daleko jako Gadamer, můžeme mezi názory těchto dvou myslitelů nalézt přinejmenším dva důležité styčné body: a) komunikace se musí opírat o normativní principy, b) proces interpretace má holistický charakter. Davidson – podobně jako v současné době Robert – tvrdí, že lidská komunikativní praxe se vyznačuje jednou velmi charakteristickou vlastností, totiž tím, že se ve svém fungování opírá o normativní principy. Normativita v komunikaci znamená, že mluvčí jazyka implicitně předpokládají, že osoby, které interpretují, musí být racionální. Racionalita je pak chápána jako pohybování se v mezích logických inferencí. Tím, že například tvrdím, že *p*, zároveň přijímám závazek zastávat celou řadu jiných přesvědčení, které z mého přesvědčení, že *p* vyplývají nebo jej podmiňují. V procesu interpretace samotné je pak nutné, abych tato normativní přesvědčení připisoval i mému partneru v komunikaci. Normativní principy komunikace jsou apriorní, nezískáváme je empirickým výzkumem, jsou samotným předpokladem interpretace.

Z tohoto poznatku vychází Davidsonova teorie radikální interpretace. Do každého komunikativního aktu vstupujeme s určitým penzem nutných přesvědčení, která připisujeme svému partnerovi v komunikaci („výchozí teorie“); tato výchozí přesvědčení o přesvědčeních našeho partnera poté modifikujeme v závislosti na tom, co sám aktuálně říká („průběžná teorie“). Nejen, že je tento model v základních obrysech velmi podobný klasické koncepci hermeneutického kruhu, ale ukazuje i na společnou charakteristiku filozofické hermeneutiky a pragmatismem ovlivněné americké filozofie, totiž jak rekonstruktivní, tak i integrativní povahu rozumění.

Hermeneutika, podobně jako americký pragmatismus, nepojímá rozumění a interpretaci jako objevování vždy již hotových významů, nýbrž jako bytostně kreativní proces, odehrávající se prostřednictvím svobodné komunikace rozumných lidských individuí. Samotný proces komunikace je pak podle Davidsona řízen jedním implicitním imperativem, totiž *principem vstřícnosti* („principle of charity“) jakožto základní báze solidarity, podle něhož v každém interpretačním aktu musíme postupovat takovým způsobem, abychom partnerovi v komunikaci a jeho promluvu připisovali takové množství racionality, jaké je jen možné. Tento Davidsonův imperativ je vlastně analogií Gadamerovy maximy,

podle níž ke skutečnému rozumění mohou dvě lidské bytosti dospět pouze tehdy, pokud si vzájemně porozumět chtějí.

Je zřejmé, že Davidson zakládá svou koncepci *rozumění* na představě, že mezi promluvami neleží žádné konceptuální schéma, které by svou strukturou odpovídalo struktuře skutečnosti a zároveň by „zprostředkovávalo“ překlad z jednoho jazyka do druhého: „Ani ustálená zásoba významů, ani skutečnost neutrální vzhledem k teorii nemůže poskytnout základ pro srovnávání konceptuálních schémat“ (Davidson, 1985, s. 135-139. K tomu srov. Kořátko, 2006, s. 54-58, 312-313). Využívaje podnětů pragmatismu a jeho základního epistemologického pojmu „*belief*“ (tj. názor, víra, přesvědčení), Davidson zdůrazňuje, že uživatel určitého jazyka přijme přímo, bez zprostředkování pojmového schématu, určité názory („*beliefs*“) vyjádřené jazykem za pravdivé, a tím umožní počátek fungování základního východiska procesu rozumění. Podle Davidsona totiž nikdy nemůžeme zcela nesouhlasit s naším partnerem v procesu komunikace. Z jakého důvodu? Jde totiž o to, že pokud bychom někomu chtěli přisuzovat nepravdivé názory, musíme mu také přisuzovat názory pravdivé. Takto lze chápat Davidsonovu myšlenku, že porozumění je možné na podkladě toho, co již známe (tamtéž, s. 142). Předpokladem interpretace je proto znalost názorů našeho partnera, kterému chceme porozumět. Poněvadž znalost těchto názorů vzniká pouze ze schopnosti interpretovat slova, musíme začít tím, že si vytvoříme předpoklad všeobecné *dohody* („*agreement*“) o názorech.

Právě proto Davidson ve své teorii rozumění operuje s již zmíněným s pojmem *vstřícnosti* („*charity*“). Ten má zřejmě svůj rodokmen již v tradici anglosaské filozofie přelomu 17. a 18. století, založené na kategorii *common sensu* („*sensus communis*“). V tehdejší době však tato kategorie měla nejen epistemologický, nýbrž především *společensko-etický* obsah, postihovala totiž, řečeno dnešní filozoficko-sociologickou terminologií, schopnost prakticko-etického komunikativního jednání a mezilidské solidarity. Jak Davidson uvádí, jsme „přinuceni ke vstřícnosti, ať chceme či nechceme, jestliže totiž chceme porozumět jiným, musíme jim přiznat pravdu v mnoha věcech“, neboť porozumění je možné jen na podkladě toho, co již předem známe (tamtéž, s. 142). Také H.-G. Gadamer je přesvědčen, že naše rozumění je založeno na procesu, kdy jazyk, respektive řečové promluvy, konstantně utvářejí a nesou s sebou společenský charakter naší orientace ve světě. Je to „sdílená orientace, předivo

sdílených porozumění, tento navzájem sdílený svět, který umožňuje společenskou solidaritu“ (Gadamer, 2007, s. 96).

Je zajímavé, že Gadamer přímo dává do kontrastu na svou koncepci jazyka a rozumění, která je založena na vzájemně sdílené solidaritě, a tzv. scientistické koncepci jazyka. Podle něho charakteristická plochost, bezkrevnost a abstraktnost těchto koncepcí je dána právě tím, že nejsou založeny na povědomí vzájemné solidarity v lidské společnosti. Gadamer ve svých hermeneutických koncepcích jde přitom ovšem dále než Donald Davidson. V eseji *Řeč a rozumění* dokonce zdůrazňuje *politický* význam svého pojetí jazyka: v rámci tzv. technologického vědění totiž dochází k *nebezpečné absenci kontrolních mechanismů*. To se děje právě tehdy, když toto technologické vědění zcela oddělíme od kontextu *společenské solidarity* postavené na bezprostředním řečovém dialogu. Právě tento typ solidarity podle Gadamera umožňuje, aby lidská společnost byla skutečně lidskou (Srov. Gadamer, 2007, s. 96-98). Zároveň pak všeobecně sdílené povědomí o solidaritě – podporované dialogickým charakterem jazyka – podle Gadamera umožňuje, abychom dosáhli hermeneutické dimenze *zkušenosti o světě* („die Welterfahrung“).

Gadamer také ukazuje – například ve studii *Člověk a řeč* z roku 1966 – že zkoumání pojmu řeči již předpokládá povědomí o řeči. Toto povědomí je však výsledkem reflexe, kterou myslící subjekt již zakládá na neuvědomovaném procesu řeči. Člověk je tak podle Gadamera v procesu myšlení a řeči rozdvojen, poněvadž je nucen zaujmout odstup vůči sobě samému.

Podle Gadamera není možné chápat řeč jako prostředek, který spojuje naše vědomí se světem. Nepředstavuje nějaký třetí instrument mezi znakem a nástrojem. Gadamer přímo zdůrazňuje: „Řeč není vůbec žádný instrument, žádný nástroj. K podstatě nástroje totiž náleží, že zvládáme jeho použití, že jej bereme do ruky, respektive do rukou, a že jej odkládáme, když splnil svou službu. To se nedá chápat v tom smyslu, jako bychom brali přichystaná slova do úst a pak je vraceli do všeobecné slovní zásoby, kterou disponujeme“ (Gadamer, 1967, s. 95.) Taková analogie je podle Gadamera proto falešná, poněvadž se nikdy nenacházíme v podobě nějakého vědomí, které stojí proti světu, a nechápeme se nástroje porozumění v jakémisi téměř bezřečovém stavu. Spíše jsme ve veškerém vědění („Wissen“) o nás samých a v našem vědění o světě již obklopeni řečí, která

je nám vlastní. Tím, že se učíme řeč, učíme se podle Gadamera poznávat svět, poznávat jiné lidi a v neposlední řadě také poznávat nás samotné.

BELL, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Přel. L. Gjurič. Praha: Slon 1999.

DEWEY, J. *Art as Experience. The Later Works, 1925-1953*. Volume 10: 1934. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1989.

GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993.

GADAMER, H.-G. *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J.C.B. Mohr: Tübingen 1967, s. 95.)

GADAMER, H.-G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.

GADAMER, H.-G. „Language and Understanding“, in: *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Ed. Richard E. Palmer. Northwestern University Press: Evanston 2007

GADAMER, H.-G. *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg: F. Meiner 1983.

GOODMAN, R. B. *American Philosophy and the Romantic Tradition*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1990.

JAMES, W. *The Writings of William James*. Ed. J. J. Dermott. New York: Random House, 1967.

KOŤÁTKO, P. *Interpretace a subjektivita*. Praha: Filosofia 2006.

MIHINA, F. *Racionalita. K náčrtu genealogie, modelov a problémov*. Prešov: ManaCon, 1997.

RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press 1991 a.

RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth*. Philosophical papers. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press 1991 b.