

Hroch, Jaroslav

Problém porozumění v soudobé anglo-americké filosofii

In: Hroch, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*.
2. vyd. V Brně: Masarykova univerzita, 2003, pp. 107-171

ISBN 8086251187 (Georgetown)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123418>

Access Date: 04. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

3. PROBLÉM ROZUMĚNÍ V SOUDOBÉ ANGLO-AMERICKÉ FILOSOFII

3.1 Peter Winch

Přístup k problému rozumění byl v anglo-americkém filosofickém myšlení a v metodologii věd ovlivněn až do konce padesátých let především neopozitivismem. Do té doby měl také anglický termín pro rozumění – „understanding“ – obecnější charakter než německý termín, respektive pojem „Verstehen“. Pojem „understanding“ byl spíše bližší německému termínu „Begreifen“, a nebyl do té doby většinou pojímán jako specifický typ rozumění, který je aplikován především na kulturní jevy a lidské chování. Termín „understanding“ byl v podstatě chápán jako synonymní s termínem pochopení („comprehension“), a nebyl proto ztotožňován s metodou, nýbrž spíše s cílem, ke kterému všechny vědy a jejich metody směřují.¹ Pokud představitelé pozitivismu v sociální vědě uvažovali o termínu *Verstehen* pocházejícím z německé hermeneutické tradice, nepřipisovali mu velkou heuristickou hodnotu, neboť jej chápali jako doprovodný myšlenkový postup zkoumatele sociálních jevů, který využívá při své práci běžných schopností empatie a introspekce, aby porozuměl chování individua či například sociální skupiny.

V tomto kontextu je charakteristický názor amerického sociologa Theodora Abela, který prezentoval ve svém článku *The Operation Called Verstehen* (1948). Podle Abela dosáhneme porozumění („Verstehen“) tím, že na podkladě observace po sobě následujících fází konkrétního chování, respektive jednání, připisujeme jeho subjektu určité psychické stavy (motivy, názory, hodnoty, emoce). Tyto psychické stavy jsou tedy záležitostí procesů, které se odehrávají v lidském organismu. Proces rozumění pojímá Abel psychologicky, na podkladě uplatnění osobní zkušenosti na pozorované chování. Samotný proces rozumění je podle Abela možné rozložit na tři části: 1. interiorizace podnětů, 2. interiorizace odezvy, 3. aplikace chování, které v maximální možné míře umožňuje sepětí stimulu a odezvy.

Podle Abela však rozumění („Verstehen“) nemá velkou heuristickou hodnotu, neboť mu chybí základní znaky vědecké metody. Jedná se spíše o psychologický akt jakési empatie, používané například psychologem, který analyzuje „situaci chování“ v termínech pocitových stavů, které mohou být chápány jako paralela k osobní zkušenosti interpreta. Operace rozumění v nás uvolňuje schopnost *empatie*, abychom mohli „vytušit“, vnímat a chápat „chování, které je neobvyklé nebo nečekané“. Operace rozumění, jak Abel zdůrazňuje, však

¹ Srov. T. Abel: „The Operation called Verstehen“, *The American Journal of Sociology* 54 (1948), s. 218.

nic nepřidává k našemu nashromážděnému vědění a poznání, neboť „spočívá na aplikaci poznání již vyhodnoceného osobní zkušeností, ani nemůže sloužit jako prostředek verifikace“² Pravděpodobnost toho, jak jsme postihli určité chování, může být totiž zjištěna pouze prostřednictvím objektivních experimentálních a statistických testů.

Proti této pozitivistické tradici, která kladla důraz především na metodologickou jednotu věd a v podstatě metodologický význam rozumění buď odmítala jako nevědecký, respektive předvědecký, nebo jej – jak bylo ukázáno na příkladě koncepce T. Abela – redukovala na specifický druh „osobní zkušenosti“ a introspektivní schopnosti postihnout smysl neobvyklého nebo nečekaného chování, vystoupil Peter Winch ve své práci *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, poprvé vydané v roce 1958.³ Zde mimo jiné zdůraznil, že rozumění nemá pouze charakter nějaké osobní empatie jako v podstatě vedlejšího, okrajového projevu vědeckého zkoumání, nýbrž že je důležitým *metodologickým* prostředkem, a to zvláště v sociálních vědách. Zároveň vychází z přesvědčení, že základním předpokladem poznávacích procesů v jednotlivých sociálních vědách je nutnost učinit srozumitelnou („intelligible“) tu část skutečnosti, kterou zkoumají.

Řešení otázky charakteru a srozumitelnosti celé společenské skutečnosti je však podle Winche především *filosofický* problém. Sociální zkoumání a zvláště jeho metodologické problémy nejsou proto ve Winchově koncepci pouze záležitostí jednotlivých sociálních věd, nýbrž, a to především, záležitostí filosofickou. Proto je k postižení problematiky rozumění v celé její obecnosti a komplexnosti podle jeho názoru především kompetentní filosofie, která představuje proces nikdy neukončeného zkoumání. Winch je v tomto názoru velmi blízký Gadamerově tezi – vyjádřené ovšem metaforickým způsobem – že filosofické problémy jsou neřešitelné.

Neukončitelnost filosofického zkoumání spočívá i v tom, že si filosofie stále klade sama sobě otázky po smyslu svého bytí a svého pojmání skutečnosti. Na rozdíl od filosofie má však věda podle Winche parciální charakter, usiluje učinit věci srozumitelnými pouze ve svém oboru, na rozdíl od oborů jiných a bez ohledu na širší kontext. Svá kritéria a metody uplatňuje proto věda bez hlubší filosofické reflexe a vlastně neuvědoměle. Tato ne-sebeuvědomělost („un-selfconsciousness“) má podle Winche svou svébytnou funkci a je většinou oprávněná, pokud se jedná o zkoumání přírody (i když i tam existují výjimky, jako byla například krize fyziky před vznikem Einsteinovy teorie relativity, kdy bylo třeba reflektovat samotné teoretické základy přírodních věd). Nereflektivní, mimofilosofické přístupy však není možné akceptovat, pokud se

² Tamtéž, s. 218.

³ Je zajímavé, že tato Winchova práce byla inspirativní pro některé teorie rozumění v rámci německého filosofického myšlení 70. let 20. století. Srov. např. K. O. Apel: *Transformation der Philosophie. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main 1973, s. 72–95, 250–259.

jedná o zkoumání lidské společnosti, jejíž vlastní charakter je utvářen „odlišnými a rozpornými způsoby života, z nichž každý nabízí odlišná pojetí srozumitelnosti věci“.⁴

Ke konci padesátých let působil však revolučně – a v rozporu s pozitivistickou tradicí – nejen Winchův názor, že je to především filosofie, která by se měla zabývat obecnými otázkami porozumění sociální skutečnosti. Winch totiž zároveň napadl – v té době v anglosaských zemích ještě zcela převažující – pozitivistickou tezi o jednotné logice zkoumání platné pro všechny vědy. Proti této pozitivistické tradici Winch zcela jednoznačně zastává stanovisko, že pravé myšlenkové postižení a zachycení vztahů v rámci lidské společnosti v sobě zahrnuje pojmová schémata, která jsou logicky neslučitelná se způsoby vysvětlení v přírodních vědách. Winch přitom popírá názor Johna S. Milla, že rozdíl mezi přírodními a společenskohistorickými procesy spočívají pouze v tom, že společenskohistorické procesy mají v důsledku vlivu jedné generace na druhou složitější a komplexnější charakter. Podle J. S. Milla spočívá totiž zkoumání duchovní skutečnosti v pozorování pravidelností („regularities“), jehož výsledky by měly být dány do souvislosti se „zákonitostmi lidské povahy“.⁵

V této souvislosti navazuje Winch ve svých úvahách o problému interpretace společenské skutečnosti na Popperovu kritiku Millova psychologismu jakožto teorie, která se pokoušela postihnout a vysvětlit vývojové proměny sociální reality v termínech psychologie lidského jedince. Mill přitom vycházel z přesvědčení, že všechna vysvětlení mají stejnou logickou strukturu, a z toho důvodu nemůže být podstatný rozdíl mezi principy, kterými vysvětlujeme (na podkladě empirických pozorování) změny v přírodě a principy vysvětlení změn ve společnosti.

Podle J. S. Milla má tedy metodologie duchovních věd („moral sciences“) empirický charakter, a není vlastně ani záležitostí filosofie. Winch však ukazuje, že metodologie sociálních věd nespočívá v tom, že čekáme na výsledky empirického výzkumu, nýbrž že jde o záležitost *pojmovou*, konceptuální, při které by nám měla filosofická analýza odhalit to, co utváří smysl „událostí, o nichž hovoříme“.⁶ Tento smysl je však možné postihnout nikoliv zkoumáním kauzálních souvislostí mezi motivy našeho jednání v rámci určitých sociálních procesů, nýbrž tyto motivy musí být zvažovány v rámci akceptovatelných standardů rozumného chování, platných a obvyklých ve zkoumané společnosti.

⁴ P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. 5. vyd. Routledge and Kegan Paul, London – New York 1967, s. 108.

⁵ Srov. J. S. Mill: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. London 1900, s. 595, 596, 604. – 607.

⁶ P. Winch: *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London-New York 1967, s. 72.

Určitou inspiraci k této kritice pozitivistického pojetí zkoumání sociální a kulturní skutečnosti mohl Winch zřejmě najít i v anglosaské tradici filosofického myšlení, a to v pracích Michaela Oakeshotta (*The Tower of Babel, Political Education*, 1951) a R. G. Collingwooda (*The Principles of Art*, 1938; *The Idea of History*, 1946). Především však – jak již naznačily termíny jako „mysl událostí, o nichž hovoříme“, „akceptovatelné standardy rozumného chování“, nebo nejčastěji používaný pojem „forma života“ – využil podnětů Wittgensteinova filosofického myšlení z období *Filosofických zkoumání* (*Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, 1. vyd. 1953), a to zvláště jeho teorie tzv. jazykových her jakožto procesu řečové socializace člověka.⁷

I když se totiž Wittgenstein nezaměřoval na sociální zkoumání a ani neusiloval o rozpracování koncepce rozumění v rámci metodologie sociálních věd, je přesto možné se pokusit o rekonstrukci jeho pojetí společenské skutečnosti. Podle Winchova názoru Wittgenstein tuto společenskou skutečnost chápal v podobě velkého počtu rozmanitých *forem života*, které lze pojímat jako složité komplexy řečových promluv a jednání, intencí a emocí, zájmů a postojů. (K tomu je třeba podotknout, že Wittgensteinův termín „forma života“ prozrazuje svůj lebensfilosofický rodokmen. Tento termín měl totiž svůj původ v duchovním ovzduší intelektuální Vídně [A. Loos], a byl též hojně používán například v německé filosofii jazyka a teorii rozumění [F. Mauthner, E. Spranger] od konce 19. století až do let dvacátých našeho století, někdy i v podobě termínu „kulturní forma“).⁸ Tyto různě uspořádané množiny řečových promluv a praktických aktivit mají svou vlastní gramatiku, svá vlastní pravidla hry. Slova tedy nabývají svého významu pouze v rámci určité jazykové hry. Tím, že se učíme hrát jazykové hry podle určitých pravidel, postihujeme a poznáváme všeobecně přijímané běžné aktivity a sdílíme uznávaná všeobecná kritéria pro jejich realizaci.⁹ Pro Winchovu koncepci rozumění bylo přitom důležité, že ve Wittgensteinově pojetí mají tato pravidla jazykových her sociálně praktický charakter: „Proto je ‚řízení se pravidlem‘ určitá praxe. A být přesvědčen, že se řídíme pravidlem, není: řídit se pravidlem. A proto se nemůže nikdo pravidlem řídit jen ‚soukromě‘ (‚privatim‘), protože jinak by přesvědčení, že se člověk řídí pravidlem, bylo totéž jako řídit se pravidlem.“¹⁰

Složitá seskupení forem života v podobě sociálních konvencí a jejich vztahy jsou pak základem vzájemné interakce mezi lidmi i východiskem možnosti smysluplné komunikace. Abychom tedy porozuměli společenským vztahům

⁷ Srov. L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Filosofie, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, Praha 1993, s.16, 23, 27, 45–46, 102–103.

⁸ Srov. S. Hubík: *Jazyk a metafyzika. Kritika Wittgensteinovy filosofie*. Academia, Praha 1983, s. 86–96.

⁹ K Wittgensteinově koncepci jazykových her srov. S. Hubík: *Jazyk a metafyzika*. Praha 1983, s. 80 – 86.

¹⁰ L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Praha 1993, s. 102–103. Přel. J. Pechar. Přeloženo z německého originálu *Philosophische Untersuchungen* obsaženého in: L. Wittgenstein: *Verkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt am Main 1989.

v rámci určité sociální, národnostní či etnické skupiny, musíme se vlastně naučit pravidla, která jsou specifická pro jazykové hry těchto skupin. V návaznosti na Wittgensteina zdůrazňuje Winch, že analýza smysluplného chování nás vede k tomu, abychom uznali „ústřední význam pojmu pravidla, totiž že chování, které je smysluplné (tedy specificky lidské chování), je ipso facto řízené pravidly“.¹¹

Winchova charakteristika smysluplné aktivity jakožto chování řízeného pravidly však nemá znamenat, že by se toto chování vždy řídilo principy, které jsou dány předem. Spíše se tyto principy vytvářejí v samotném procesu našeho chování a jednání a „jsou srozumitelné pouze ve vztahu k jednání, z něhož vycházejí“.¹² Ovšem na druhé straně skutečná podstata tohoto chování nemůže být postižena jinak než jako ztělesnění určitých principů. Tyto principy však mají reflektivní charakter, jsou uvědomovány subjektem určitého jednání. Předpokladem porozumění tomuto jednání je tedy reflexe jeho základních principů.

Winch proto nesouhlasí s názorem Michaela Oakeshotta, že chování a jeho proměny jsou nezávislé na reflektivních principech, naopak zdůrazňuje, že není vůbec možné hovořit o smysluplném jednání, které by bylo nezávislé na možnosti reflexe. Reflektivní charakter principů, jimiž se naše jednání (a to zvláště jednání mravní), řídí, poukazuje na skutečnost, že jednání má vždy *alternativní* charakter. Skutečně smysluplné jednání, na rozdíl od pouhé animální reakce, je vždy jednáním alternativním, kdy si uvědomujeme, že jsme mohli jednat jinak (například poctivý člověk se nerozhodne k odcizení finanční sumy, ačkoliv potřebuje peníze a v určité situaci by tak mohl učinit snadno): „Porozumění něčemu zahrnuje také porozumění opaku: Rozumím tomu, co to znamená jednat poctivě, právě tak a ne jinak, jako rozumím, co znamená jednat nepoctivě. Proto chování, které je výtvořem rozumění, a pouze toto, je chováním, ke kterému existuje alternativa.“¹³

Jak však Winch zdůrazňuje, chování je vždy zakořeněno v určitém sociálním kontextu a pouze v jeho rámci je srozumitelné. Například chování hlavních hrdinů Chaucerova díla *Troilus a Cressida* je srozumitelné pouze v kontextu konvencí dvorské kurtoazní lásky. Abychom porozuměli Troilovi, musíme napřed porozumět těm konvencím, z nichž uvedené jednání vyvozuje svůj význam. Interpret sociální skutečnosti musí mít proto na zřeteli dvě množiny vztahů: 1. svůj vztah k fenoménu, který zkoumá, 2. vztah k vědecké pospolitosti, k níž patří – tj. navazuje na předchozí výsledky zkoumání a používá zavedené kategorie a vědecké metody. To však podle Winche v žádném případě nestačí. Základní kritéria pro postižení a porozumění sociálním jevům nemohou podle něho vycházet pouze z pravidel platných pro sociologická zkoumá-

¹¹ P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. 5. vyd. Routledge and Kegan Paul, London – New York 1967, s.51-52.

¹² Tamtéž, s. 63.

¹³ Tamtéž, s. 65.

ní, nýbrž především z těch pravidel, jimiž se řídí zkoumaná lidská sociální a kulturní aktivita.

K porozumění těmto aktivitám však také nemůže dostačovat zkoumání a „pozorování pravidelnosti“ v chování účastníků nějaké sociální skupiny, jak již Winch uvedl ve své kritice J. S. Milla. Poněvadž musíme vycházet z kritérií a pravidel té sféry lidské sociálně kulturní aktivity, kterou zkoumáme, nemůže být vztah subjektu tohoto procesu rozumění ke zkoumaným aktivitám „vztahem pozorovatele k pozorovanému“.¹⁴ Tento vztah je podle Winchova názoru spíše analogický s participací přírodovědce se svými spolupracovníky v aktivitách vědeckého zkoumání. Z tohoto momentu vyplývají podle Winche známé úvahy o tom, že například historik nebo sociolog náboženství musí mít sám určité náboženské cítění, jestliže má postihnout smysl náboženského hnutí, které studuje a porozumět úvahám a důvodům, jež ovlivňují život jeho účastníků. Podobně by měl mít historik umění estetický smysl, jestliže chce porozumět problémům, s nimiž bylo konfrontováno umění určité historické epochy.

Winch se tedy dostává do blízkosti koncepce rozumění sociální skutečnosti jakožto analogie k participaci příslušníků určité sociální skupiny na jejích aktivitách. Taková koncepce byla velmi netradiční v tehdejší anglosaské filosofii a sociální vědě a zároveň překonávala pozitivistický koncept rozumění jakožto pouhé empatie, která je běžným doprovodným psychologickým procesem při vědeckém zkoumání, avšak nemá vlastní heuristickou hodnotu. Zde ovšem – jak uvádějí ve svém sborníku *Understanding and Social Inquiry* (1977) Fred R. Dallmayr a Thomas A. Mc Carthy – vyvstává vzhledem k Winchově návaznosti na Wittgensteinovu filosofii otázka, jakou jazykovou hru má hrát sociolog nebo psycholog usilující o porozumění nějakému sociálnímu jevu – svou jazykovou hru nebo hru zkoumané sociální entity?¹⁵ Při řešení tohoto problému dochází Winch k závěru, že proces porozumění u sociálního vědce je především založen na jeho úsilí interpretovat jazykovou hru zkoumané formy života v termínech jiné jazykové hry, a to hry vlastní. Zdá se tedy, že Winchova koncepce rozumění, byť má zřejmé participační prvky, je spíše než analogií participace analogií překladu. V pozdější době Winch tuto svou koncepci pregnantněji vyjádřil v tezi, že proces rozumění a interpretace nějakého sociálního chování je velmi blízký, až analogický s procesem čtení, kdy se snažíme především postihnout smysl a význam jednotlivých vět.

Vzhledem ke své wittgensteinovsky orientované koncepci rozumění jakožto postižení smyslu událostí, chování, respektive jednání v nějakém sociálním kontextu odmítá Winch některé podstatné principy metodologie zkoumání sociální skutečnosti v pojetí Maxe Webera. Podle Winche prý M. Weber nikdy

¹⁴ Tamtéž, s. 87.

¹⁵ Srov.: F. R. Dallmayr, T. A. McCarthy: „The Wittgensteinian Reformulation“. In: *Understanding and Social Inquiry*. University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1977, s. 140.

nepodal jasnou koncepcii logického charakteru interpretativního rozumění (*Verstehen*). Většinou totiž o něm hovoří – v souladu s pozdějším novopozitivismem – jako o pouhém psychologickém postupu připomínajícím koncepcii raného Diltheye: tedy o empatickém přemístění sebe sama do pozice druhého. [M. Weber však poukazoval na problematičnost a ohraničenost psychologického aspektu rozumění například ve své studii *O některých kategoriích rozumějící sociologie* (1913)¹⁶] To pak vedlo mnoho autorů k tvrzení, že Weber zaměňuje pouhou techniku konstruování hypotéz s logickým charakterem důkazu (anglicky *evidence*) těchto hypotéz. Takový názor je však podle Winche zřejmě vulgarizací Weberova pojetí rozumění, protože Weber zdůrazňoval nutnost verifikace těchto hypotéz, a to využitím zákonů statistiky založených na pozorování toho, co se děje.

Avšak Winch zásadně nesouhlasí právě s tímto Weberovým názorem, že rozumění je něco, co je logicky neúplné a musí být proto doplněno metodou statistických dat. Pokud je totiž nabídnuta interpretace nesprávná, pak je nutná jiná, lepší interpretace a nikoliv něco druhově odlišného. Statistika, i když může poukázat na nesprávnost interpretace, nemůže být rozhodujícím a konečným verdiktem, týkajícím se hodnoty sociologického rozumění: „Například ten, kdo interpretuje magické rituály nějakého kmene jako pomýlenou vědeckou aktivitu, nemůže být korigován statistikou o tom, kolik členů kmene tyto magické rituály při různých příležitostech praktikuje, i když to může být součástí argumentačních postupů.“¹⁷

V tomto kontextu Winch znovu zdůrazňuje, že rozumění je spíše než záležitostí empirické sociologie věcí filosofického argumentování. Využívaje Wittgensteinových podnětů, poukazuje zde na analogii mezi porozuměním společenským jevům, které jsou spjaty s určitou sociální skupinou nebo kulturou na jedné straně a porozuměním určitému konkrétnímu jazyku na straně druhé. Z tohoto hlediska kritizuje Weberův názor, že porozumění určitému sociálnímu jednání a chování (*Verhalten, behaviour*) předpokládá naši schopnost formulovat statistické zákony, které by nám umožňovaly předvídat s dostatečnou přesností, jak by se lidé chovali za určitých okolností. Naše schopnost předvídání určitého chování však neznamená, že mu rozumíme, obdobně jako naše znalost metod utváření statistických zákonů o pravděpodobném výskytu slov v určitém jazyce nám vůbec nezaručuje, že budeme schopni tomuto jazyku porozumět.

Přes pravdivost tohoto Winchova tvrzení je však podle mého názoru otázkou, zda můžeme utvářet tak jednoznačné analogie mezi konkrétními jazykovými promluvami a společenskou skutečností. Zda se také, že sepětí mezi statistickými, tedy kvantitativními charakteristikami určitých sociálních jevů a jejich významem je větší než mezi kvantitativní stránkou určitého konkré-

¹⁶ M. Weber: *K metodologii sociálních věd*. Bratislava 1983, zvláště s. 115-124.

¹⁷ P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London-New York 1967, s. 114-115.

ního jazyka jako celku a jeho významovou strukturou. Pokud se však jedná o významovou analýzu jednotlivých konkrétních promluv, například určitých uměleckých textů, pak právě postupy kvantitativní lingvistiky představují velký přínos pro porozumění jejich významové struktury.

Přes Winchův kritický vztah k Weberovu pojetí rozumění existují mezi jejich koncepcemi významné shody. Jestliže totiž Winch tvrdí, že k tomu, abychom porozuměli chování mnicha v klášteře, je třeba především znát hodnoty, pojmy a ideje, jimiž se řídí, pak navazuje na podstatnou tezi Maxe Webera, že postihnout „význam kulturních projevů předpokládá hodnotovou orientaci vzhledem k těmto projevům“.¹⁸ Winchův důraz na specifický charakter významu různých sociálních jevů je tak blízký i Weberovu názoru, že poznání kulturních projevů není jinak koncipovatelné než „na základě významu, který mají pro nás konkrétní konstelace skutečnosti v určitých individuálních konkrétních situacích“.¹⁹

Je zajímavé, že Winchovo distancování se od statistických postupů jej vede k pojetí porozumění, které kromě zřejmých vlivů behaviorismu a Wittgensteinovy filosofie jazyka má dosti blízko i k některým – ovšem racionálněji orientovaným – hermeneutickým koncepcím, jak ukazuje například tato jeho definice: „Rozumění [„understanding“] je uchopení, ovládnání [„grasping“] funkce, účelu [„point“] nebo významu [„meaning“] toho, co bylo řečeno. Je to pojem daleko vzdálený od světa statistiky a kauzálních zákonů, má daleko blíže k oblasti diskursu a ke vnitřním vztahům, které spojují součásti sféry diskursu. Pojem významu by měl být pečlivě odlišen od pojmu funkce v jeho kvazikauzálním smyslu [...]“.²⁰

Pojem významu je však u Winche těsně spojen s významuplným, smysluplným jednáním. Proto v mnoha směrech akceptuje Weberovu koncepci smysluplného jednání jako jednání subjektivně zaměřeného, zdůrazňuje však, že v analýze smysluplného jednání musí mít hlavní roli určitá pravidla, která se ovšem liší podle různých sociálních, politických a etnických skupin, a v této souvislosti také umožňují větší či menší možnosti svobodného jednání.

Pro formování těchto pravidel mají velký význam pojmy, které vlastně utvářejí formu zkušenosti, kterou má o světě určitá sociální skupina. Tedy i pravidla jednání těch societ, která připouštějí větší variabilitu (například u anarchistů), se řídí „určitými pojmy, které jsou podstatné pro deskripci anarchistova způsobu chování“.²¹ Pojmy mají proto podle Winche velkou důležitost pro utváření naší koncepce světa, neboť „svět je pro nás tím, co je představováno

¹⁸ M. Weber. „Objectivity in Social Science and Social Policy“, in: *Understanding and Social Inquiry*. Ed. T. A. McCarthy, F. R. Dallmayr. University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1977, s. 27.

¹⁹ Tamtéž, s. 31.

²⁰ P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London – New York 1967, s. 115-116.

²¹ Tamtéž, s. 53.

prostřednictvím těchto pojmů“.²² To sice neznamená, že se naše pojmy nemožnou měnit, avšak pokud se mění, mění se i naše konceptce světa.

V těchto Winchových názorech se podle mého názoru projevuje zřejmá analogie s tezí francouzského filosofa a sociologa Luciena Goldmanna (srov. např. jeho *Sciences humaines et Philosophie*, 1952 – český překlad *Humanitní vědy a filosofie*, Praha 1967) o specifičnosti tzv. „vidění světa“, respektive vizí světa, které mají různé společenské třídy a sociální skupiny.²³ Zároveň se však u Winche již v této době (tj. ve druhé polovině padesátých let našeho století) projevuje zásadní odvrát od klasického novopozitivistického pojetí jazyka jako zobrazení skutečnosti. Winch zde byl podle mého názoru zcela nepochybně inspirován Wittgensteinovou tezí, že „představa není obrazem, avšak obraz s ní může korespondovat (jí může odpovídat)“.²⁴

Ve svých posledních studiích (od poloviny osmdesátých let až do současnosti) se P. Winch ještě výrazněji než předtím staví proti té tradici, jež poznání a rozumění přímo ztotožňovala se zobrazením struktury skutečnosti, respektive vycházela z konceptce izomorfie mezi strukturou jazyka a strukturou skutečnosti. Odmítnutí konceptce jazyka jakožto zobrazení reality vede také Winche k přesvědčení, že svět nelze chápat tak, že je pro lidský subjekt konstituován v podobě „množiny smyslových dojmů [sensory impressions]“, které jsou prostřednictvím nějakého „mentálního aktu interpretace seskupeny do smysluplných situací“.²⁵ Proces rozumění nemůže být proto podle Winche procesem spojování objektů našeho vědomí ve formě obrazných dojmů a představ do smysluplných celků. Tento proces spíše připomíná „čtení (více nebo méně) srozumitelných situací, podobně jako čteme věty v našem vlastním jazyce“.²⁶

Je zajímavé, že Winch používá ve své teorii rozumění termínu „situation“, který je vlastně anglickým překladem původního německého Wittgensteinova termínu „Sachverhalt“, překládaného do češtiny jako „stav věcí“. Ve Wittgensteinově *Logicko-filosofickém traktátu* byl však evidentně tento výraz používán v rámci a v kontextu přesvědčení, že fakta jsou poznatelná a srozumitelná na podkladě zobrazení jejich struktury, která je vnímatelná a srozumitelná podle toho, jak spolu souvisí předměty, nebo jinak řečeno, jaké jsou jejich konfigurace, které utvářejí stav věcí: „2.032 Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhaltes.“ [„Způsob, jakým souvisí předměty ve stavu věcí, je strukturou stavu věcí.“] [„] „2.034 Die Struktur der Tatsache besteht aus den Strukturen der Sachverhalte.“

²² Tamtéž, s. 15.

²³ Srov. L. Goldmann: *Humanitní vědy a filosofie*. Přel. O. Hromádka a J. Jermář, Praha 1967, s. 76-77, 95-98. 109.

²⁴ L. Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. No. 301. Eds.: G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright and Rush Rhees. Translated by G. E. M. Anscombe. Basil Blackwell, Oxford 1958. Srov. český překlad: L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Filosofia, Praha 1993, s. 127.

²⁵ P. Winch: *Trying to Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford – New York 1987, s. 23.

²⁶ P. Winch: Tamtéž, s. 23.

[„Struktura faktu sestává ze struktur stavů věcí“].²⁷ Na rozdíl od Wittgensteina prvního období však Winch, v jisté analogii například s Husserlovou koncepcí v jeho díle *Logische Untersuchungen*, zakládá rozumění na postižení smyslu a významu situací, respektive stavů věcí, a nikoliv na jejich zobrazení.

Vlastní smysl textu není proto přímo konstituován vizuálními představami spojenými s jeho jednotlivými slovy, tyto vizuální představy však pomáhají jeho smysl vytvářet a zároveň tvoří dané pozadí a kontext porozumění jak jazyku, tak zvláště tématu interpretovaného textu.²⁸ Porozumění určité pasáži textu je tedy porozuměním věci, tématu toho, čeho se tato pasáž týká. Zobrazené a vnímatelné objekty vytvářejí především pozadí („background“) procesu rozumění, které je však nezbytné k tomu, abychom mohli konstituovat „smysl, význam toho, co je bezprostředním objektem našeho uvědomování [awareness]“.²⁹ Rozumění podle Winche tedy není možné ztotožnit s postižením a zobrazením struktury zkoumané skutečnosti – to představuje pouze východisko celého procesu. Rozumění je totiž dovršeno zároveň i konstituováním významu a smyslu situací, jež jsou nám ovšem zprostředkovány prostřednictvím našich (jazykem vyjádřitelných) mentálních stavů a procesů.

Z hlediska svého zájmu o problematiku porozumění cizím kulturám také Winch zdůrazňuje, že vlastní rozumění je založeno na postižení a interpretaci těch pojmů, které jsou charakteristické pro určitý text, určitou kulturu nebo určitou sociální skupinu. Klade proto velký důraz na důležitou funkci kontextu v procesu rozumění a interpretace. Podle něho není vůbec možné „hovořit o zkoumání textu při izolování od jakéhokoliv kontextu“ a bez tohoto kontextu prý vlastně ani text neexistuje.³⁰ Z toho důvodu také odmítá jednostranné lpění na jedné ze základních tezí literárněvědné „nové kritiky“ o sémantické autonomii textu jako o jedné z jeho základních vlastností.

Podle Winche má kontext – jak jsme již v jiné souvislosti ukázali – též významnou funkci při utváření tzv. „poznání v pozadí“, respektive „znalosti v pozadí“ („background knowledge“). K těmto „znalostem v pozadí“ patří například různé předchozí názory a teorie o interpretovaném textu nebo zkoumaném sociálním jevu, i naše obeznámenost s tradicí, k níž objekty našeho procesu rozumění náležejí. Tento druh poznání bychom ovšem měli aplikovat tak, aby nestál mezi námi a textem, nýbrž „přiváděl text k životu“.³¹ Winch tím má na mysli především to, že náš názor o textu, naše hodnocení musí být vždy naším názorem, naším úsudkem a hodnocením, tedy nikoliv pouhou reprodukcí názorů jiných, byť třeba z vědeckého hlediska všeobecně uznávaných.

V procesu rozumění je proto podle Winche třeba postihnout jak vnitřní strukturu textu (a respektovat tak jeho sémantickou autonomii), tak se i poku-

²⁷ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Přel. J. Fiala. Praha 1993, s. 16, 17.

²⁸ P. Winch: *Trying to Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford – New York 1987, s. 23, 64–80.

²⁹ Tamtéž, s. 23.

³⁰ Tamtéž, s. 24.

³¹ Tamtéž, s. 20.

sit postihnout jeho význam i tím, že jej budeme vidět ve vztahu k jeho širšímu okolí, tedy chápat jej v kontextu. To, že vystavíme vnitřní vztahy textu konfrontaci s jeho okolím, však podle Winche neznamená, že jej rozptýlíme v něčem vnějším, nepatřičném a cizím, naopak by nám to mělo ukázat, čím vlastně text je, co představuje.

Tento velký důraz na kontext, který nebyl vždy charakteristický pro anglosaskou analytickou filosofii, se u Winche projevuje od počátku formování jeho filosofického myšlení, tedy od let padesátých. Ve svých pracích o problematice rozumění v sociálních vědách již v té době poukazuje především na význam sociálního kontextu nebo kontextu historické tradice. Typický je proto Winchův názor – vyjádřený v jeho knize *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* –, že porozumět například tvrzení náboženského mystika, že jeho cílem je sjednocení, splynutí s Bohem, může tedy pouze někdo, kdo je obeznámen s náboženskou tradicí, v jejímž kontextu je usilováno o dosažení tohoto cíle.

Hlavní inspirativní vliv na Winchovo pojetí kontextu měly zřejmě Wittgensteinova *Filosofická zkoumání*, kde jejich autor při úvahách o problematice interpretace poukazuje na důležitost toho, jak jednáme v daném kontextu.³² Na pojem kontextu, který je třeba brát v úvahu především při používání jazyka, klade přitom Winch velký důraz ve všech fázích vývojových proměn své teorie rozumění. Podle Winche i jednoduché užití jazyka nestojí osamoceno, je srozumitelné pouze v rámci všeobecného kontextu, ve kterém je jazyk používán. Důležitou součástí tohoto kontextu je pak proces korigování omylů tam, kde se vyskytují, jakož i proces ověřování, korektur v těch případech, kdy u nás dochází k podezření, že došlo k omylu, k chybě.

Kontext je podle Winche také třeba brát v úvahu, pokud jde o pojmy, jejichž prostřednictvím rozumíme našemu vlastnímu chování i vnitřním duševním procesům. Porozumění naší vnitřní duchovní skutečnosti totiž nespočívá na nějakém „vnitřním smyslu“, nýbrž na tom, že pojmy, které při tomto procesu rozumění používáme, jsou sociálně fixovány, existují v určitém sociálním kontextu, stejně tak jako pojmy, jimiž operujeme v rámci našeho úsilí porozumět jednání jiných lidí.³³

Je zřejmé, jak úzce je Winchův důraz na kontext spjat s Wittgensteinovou koncepcí sociální podmíněnosti a specifčnosti každé *jazykové hry*, každé *formy života*. Právě v návaznosti na Wittgensteina Winch vždy zdůrazňuje, že skutečné filosofické rozumění spočívá v objasňování a srovnávání způsobů, jejichž prostřednictvím se svět stává srozumitelným v různých intelektuálních disciplínách. S tím však souvisí ještě podstatnější úkol filosofie – postihnout problém rozumění v jeho složitosti a komplexnosti, a to tím způsobem, že při srovnávání a objasňování různých „forem života“ respektujeme jejich specifič-

³² L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Par. 201. Přel. J. Pechar. Praha 1993, s. 102.

³³ Srov. P. Winch: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London - New York 1967, s. 119.

nost, jejich způsob a pravidla jazykových her a tím i specifičnost jejich přístupu ke skutečnosti.

Winchův důraz na kontext a na specifičnost norem a pravidel každé jazykové hry – což ovšem znamená respektování specifičnosti každé kultury – se také výrazně projevil v jeho studii *Understanding a Primitive Society* (1964). V této studii kritizoval představy a koncepce britských antropologů, zvláště E. E. Evanse-Pritcharda, kteří hodnotili názory, mýty a magické rituály příslušníků primitivních afrických kmenů z hlediska kritérií toho, co je považováno za racionální v evropské kultuře. Winch se zde snaží prokázat, že „pojmy používané primitivními lidmi mohou být interpretovány pouze v kontextu způsobu života těchto lidí“.³⁴ Evropská kultura podle něho nedisponuje kategoriemi, které by připomínaly například kategorie rituálů používaných africkými kmeny. Je proto třeba, abychom rozšířili naše pojetí porozumění a poskytli prostor kategoriím jiné kultury, než abychom lpěli na tom, že na jinou kulturu budeme pohlížet „z hlediska umělého a schematického rozlišování mezi tím, co je a co není věda“.³⁵

Winchovy názory byly podrobeny ostré kritice některými sociology a antropology, z nichž jmenujme alespoň E. Gellnera, R. Rudnera a I. C. Jarvieho. Například I. C. Jarvie vytyká P. Winchovi relativismus, který by – doveden do důsledků – znemožnil jakákoliv sociální zkoumání respektující kritéria vědeckosti a kritičnosti. Z filosofického hlediska se údajně Winchovy názory blíží protagorovskému relativismu, který by ve vztahu k mimojazykové skutečnosti vůbec nepřipouštěl hodnotu pravdivosti či nepravdivosti u jakýchkoliv výpočtů týkajících se faktů.³⁶ Takový základní filosoficko-teoretický přístup, pokud bychom jej aplikovali v antropologii a v sociálních vědách, musí vést podle Jarvieho ke katastrofálním důsledkům, neboť pak bychom nemohli hodnotit cizí kultury z hlediska objektivních, kritických koncepcí skutečnosti a racionality.

Ve své kritice Winchova pojetí interkulturní komunikace I. C. Jarvie zároveň zdůrazňuje, že momenty racionality – byť i v určité zárodečné podobě – existují v mnoha praktických aktivitách tzv. přírodních národů, a jsou vlastně v rozporu s magickým přístupem ke skutečnosti, aniž si to ovšem příslušníci těchto primitivních kultur uvědomují. Winchovo údajné přeceňování svébytnosti těchto kultur nepřipouští možnost vývoje, přechodu k „racionálnějším“ formám a způsobům života. (Jarvie v této souvislosti připomíná poznatek

³⁴ P. Winch: „Understanding a Primitive Society“. Původně publikováno v *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), s. 307–324. Zde citováno podle přetisku ve sborníku *Understanding and Social Inquiry*. Ed. F. R. Dallmayr a T. A. McCarthy. University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1977, s. 173.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 179.

³⁶ Srov. I. C. Jarvie: „Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology“. In: *Explanation in the Behavioral Sciences*. Ed. R. Borger and F. Cioffi. Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 231–248. Zde citováno podle přetisku ve sborníku *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame-London 1977, s. 201.

některých antropologů, že příslušníci čínské komunity v Hong-Kongu přijímají evropskou lékařskou vědu, poněvadž je nesporně i z jejich hlediska úspěšnější při léčení některých nemocí, i když je to v jistém směru disparitní s principy a kritérii kultury, ke které náležejí.)

Podle mého názoru pozitivní význam této kritiky – přes její jednostrannost – spočíval v tom, že byla připomenuta nutnost *kritického* vztahu ke zkoumané sociální entitě nebo kultuře. Winchovi by bylo možné též vytknout určitou závislost na překonaných koncepcích prezentismu, tj. názoru, že určité kultuře porozumíme pouze tehdy, když budeme používat její kritéria, pojmy a kategorie. Je totiž nutné si uvědomit, že skutečné rozumění by mělo být založeno na oboustranném, vzájemném procesu interkulturní komunikace, kdy právě poznání a porozumění kultuře jiné je umožněno tím, že jí klademe otázky, které si ona sama sobě neklade, a zároveň hledáme obdobné kategorie vidění světa, přístupu ke skutečnosti, obdobné kulturní a filosofické koncepce, místo abychom kategorie cizí kultury neústrojně zaváděli do kultury vlastní.³⁷

Také je třeba připomenout, že důraz na kontext nemusí znamenat opuštění kritérií vědecké objektivity a racionality. Je sice pravda, že fenomén společenského kontextu je nezbytným předpokladem skutečného porozumění určité kultuře, to však vůbec nevylučuje náš kritický přístup právě k tomuto kontextu a k jeho sociálním aspektům. Jisté to však není v rozporu s Winchovým přesvědčením, že cizí kultury studujeme proto, abychom se naučili také jiným možnostem, jak dát smysl lidskému životu.

Winchovy studie z první poloviny devadesátých dvacátého století ukazují, že jejich autor v mnohém stále navazuje na Wittgensteinovu koncepci rozumění jakožto určitého uspořádání, jako schopnosti vidět význam slov „přehledně“.³⁸ Winchova koncepce rozumění jakožto procesu směřovaného na podkladě „vnitřních map“, jimiž se lidé řídí, a jejich metody projekce, si podržuje svůj racionální charakter, zároveň se však snaží vymanit z jednostranného vlivu behaviorismu a do jisté míry i více využít podnětů teorií M. Webera, které ztotožňovaly rozumění s postižením záměrů a motivací jednání člověka: „Porozumění jiné kultuře není záležitostí porozumění chování všech nebo většiny individuálních účastníků v ní, avšak snad bychom mohli zkusit říci, že je to porozumění vnitřním mapám, podle kterých se lidé této kultury řídí [„navigate“] a cílů, které se pokoušejí dosáhnout. Takové mapy jsou v neurčeném velkém rozsahu kulturně determinované.“³⁹

Na rozdíl od svých koncepcí z konce padesátých let a z let šedesátých usiluje Winch v současnosti o jistou vyváženost mezi řečovou a behaviorální dimenzí rozumění, a proto odmítá jednostranné preferování jedné z těchto

³⁷ Srov. M. M. Bachtin: *Problémy poetiky románu*. Bratislava 1973, s. 287.

³⁸ Srov.: „Právě toto zamotávání se do svých pravidel je tím, čemu chceme porozumět, tj. uvidět to v přehledu.“ L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha 1993, s. 67.

³⁹ P. Winch: Can We Understand Ourselves? Strojopis referátu na konferenci o hermeneutice v Halle, září 1994, datováno 21. 7. 1994, s. 5.

dvou složek. Také v současné době, jako již v osmdesátých letech, zdůrazňuje při svých úvahách o problematice rozumění v interkulturních vztazích podstatnou roli kontextu: „[...] důležitá součást toho, co označujeme za ‚rozumění‘ ve vztahu ke kultuře, závisí na nějakém kontextu – Lebensweltu [...], v jehož rámci můžeme adekvátně jednat“.⁴⁰

Na druhé straně se však ukazuje, že Winch i v současné době příliš nebere v úvahu dialogickou dimenzi procesu rozumění, která je zvláště charakteristická pro tradici evropské kontinentální hermeneutiky. Takový přístup mu pak do jisté míry znesnadňuje možnost hlubší reflexe některých složitějších hermeneutických otázek, jako je například problém střetu mezi životními styly, respektive „viděními světa“ u různých generací, problém krize euroamerické racionality, a zvláště problém dialogu mezi kulturami i jejich vzájemného kritického vztahu. Tento nedostatek nemůže ovšem snížit podstatnou průkopnickou roli filosoficko-metodologických koncepcí P. Winche, který jako jeden z prvních – a rozhodujícím způsobem – přispěl k tomu, že v anglo-americkém kontextu bylo rozumění postupně uznáno za legitimní metodologickou kategorii humanitních a sociálních věd.

3.2 Charles Taylor

Obdobně jako Peter Winch, vychází také Charles Taylor ve své reflexi problematiky rozumění z kritiky metodologických koncepcí novopozitivismu, respektive logického empirismu v sociálních vědách. Základní teoretické podněty nachází jak v tradici evropské kontinentální filosofie (G. W. F. Hegel, M. Merleau-Ponty, L. Wittgenstein), tak i rozumějící sociologie (H. Mead). V soudobém kontextu pak Taylorova filosofie, v mnohém ovlivněná augustinovsky orientovanou křesťanskou tradicí, navazuje po stránce metodologické na úsilí moderní hermeneutiky (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, J. Habermas, K.-O. Apel) o překonání pozitivistických a neopozitivistických koncepcí, které v podstatě podřizují složitou problematiku poznání a rozumění gnoseologickým a metodologickým modelům využívaným v přírodních vědách.

Na počátku sedmdesátých let se Charles Taylor ve své studii *Interpretation and the Sciences of Man* (1971) mimo jiné pokusil prokázat, že ideál verifikace, jeden ze základních principů teorie poznání v logickém empirismu, je při naší interpretaci sociální skutečnosti nefunkční a zcela neuskutečnitelný. Logický empirismus se podle něho neúspěšně pokoušel uniknout hermeneutickému kruhu v interpretaci, a tím i nebezpečí subjektivismu tím, že ověřování, verifikaci našich poznatků o interpretované sociální realitě založil na tzv. *hrubých údajích*, *hrubých datech* („brute data“). Pod termínem *brute data* chápe totiž Taylor takové údaje, jejichž „hodnota nemůže být zpochybněna nabídnutím jiné interpretace nebo čtení“, nebo – jinak řečeno – ty údaje, jejichž

⁴⁰ Tamtéž, s. 11.

„hodnověrnost nemůže být zamlžena nebo podkopána dalším usuzováním“.⁴¹ Logický empirismus se tedy podle Taylora pokoušel o rekonstrukci poznávacího procesu takovým způsobem, aby výsledky naší interpretace nebylo třeba zakládat na soudech, které již dále nemohou být ověřeny. Šlo mu totiž o to, aby bylo možné vybudovat fundamentální výstavbové poznávací konstrukce, které by při definování v sobě neobsahovaly žádný element naší pouhé četby nebo interpretace, nýbrž měly například charakter smyslových dat, tedy takových jednotek informace, které nelze považovat za nějaké vyjádření soudu.

I když se k tzv. hrubým údajům, respektive hrubým datům („brute data“) mohou vztahovat různé interpretace, přesto je třeba podle koncepcí logického empirismu strukturovat argumentační postupy tak, aby bylo možné odlišit základní, hrubá data od závěrů, které jsou na jejich základě vyvozovány. V našem procesu poznání bychom tak mohli vycházet ze základních jistot, které by byly zcela nezávislé na subjektivní intuici. Podle Taylora nemůže však koncepce tzv. hrubých údajů postihnout problematiku vedlejších, nadbytečných (v naší terminologii pobočných) významů.⁴² Taylor tím má zřejmě na mysli, že tyto koncepce logického empirismu těžko mohou při lpění na hrubých údajích („brute data“) jakožto neotřesitelném základu interpretace také například postihnout problematiku mnohovýznamovosti uměleckého textu.

Za nejzávažnější nedostatek koncepce hrubých údajů jakožto základního gnoseologického kritéria interpretace textu však Taylor považuje, že tato neopozitivisticky orientovaná teorie musí vycházet z takového pojetí poznání, které je především založeno na procesech vnímání. Takový přístup ovšem vede – jak ukázaly dějiny filosofie – k neustálému ohrožování těchto empirických základů různými teoriemi skepticismu a solipsismu.

S tímto Taylorovým poznatkem lze jistě souhlasit. Na druhé straně se však domnívám, že je možné věcně uvažovat o funkci tzv. hrubých údajů při komplexní analýze textů literárních uměleckých děl. Hrubé údaje lze potom chápat jako výsledky kvantitativní lingvistické analýzy textu, která by postihla frekvenci, výskyt jeho jednotlivých slov a jejich umístění na významově exponovaných místech – například konec vět v umělecké próze, konec veršů v básnickém díle.⁴³ To může hodně říci k tématu interpretovaného textu, postihnout prostor zobrazený v uměleckém díle a tím přispět k jeho významové analýze,

⁴¹ Ch. Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man“, původně in: *Review of Metaphysics* 25 (1971), s. 3-34, 45-51. Zde citováno podle Ch. Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, Cambridge 1993 (reprinted), s. 19. Srov. též: *Understanding and Social Inquiry*. Ed. F. R. Dallmayr and T. A. McCarthy, Notre Dame – London 1977, s. 105.

⁴² Teorii pobočných významů věnovaly například pozornost sémanticky orientované estetické a literárněvědné koncepce tzv. cambridgeské školy. K tomu např. srov. I. A. Richards: *Principles of Literary Criticism*. Hartcourt, Brace and World, Inc, New York, London 1960. Týž: *Philosophy of Rhetoric*. Oxford University Press, New York 1936.

⁴³ Ke kvantitativní analýze textu srovnej například studie ve sborníku *Statistics and Style*. Ed. by L. Doležel and R. W. Bailey. New York 1969.

i když ovšem v žádném případě nelze tyto výsledky kvantitativní analýzy ztotožnit s postižením celkového významu textu. Otázkou však je, do jaké míry nám tato kvantitativní analýza může například pomoci postihnout dialektiku záměrných a nezáměrných momentů v uměleckém díle, což má velkou důležitost právě při naší snaze o skutečně hluboké porozumění.⁴⁴

Zároveň je třeba připomenout, že Taylorův termín hrubá data (brute data) není možné zcela ztotožňovat s termínem „hrubá fakta“ („brute facts“), jehož analýzu provedli zvláště Elizabeth Anscombeová a John Searle. Ti především zdůrazňují, že je nutné tzv. hrubá fakta odlišovat od institucionálních fakt. Podle Searla totiž tato institucionální fakta předpokládají existenci určitých institucí, a z těchto institucí odvozují svůj význam. Hrubá fakta jsou pak ta, jejichž existence je na institucích nezávislá a jejich význam není tedy z těchto institucí odvozován. Podle Taylora mohou být však některá institucionální fakta, například že pan XY volil liberální stranu, ověřena stejným způsobem jako hrubé údaje („brute data“), a tak nacházet své místo v kategoriích politického jednání. Co však nemůže být stejně snadno popsáno v termínech hrubých údajů, jsou instituce samotné.⁴⁵

Ve své studii *Interpretation and the Sciences of Man* se Taylor pokusil o definici interpretace a jejího základního cíle. Podle něho je z hermeneutického hlediska interpretace pokusem objasnit objekt zkoumání, učinit jej smysluplným. Tímto objektem musí být proto text, nebo analogie textu, které jsou jistým způsobem neúplné, zamlžené, mlhavé, zdánlivě rozporné, tedy tak či onak nejasné. Interpretace by tedy měla osvětlit koherenci nebo smysl, který v textu spočívá. Zároveň si Taylor klade důležitou otázku, co vůbec umožňuje, aby lidské jednání bylo objektem smysluplné interpretace. V návaznosti na Wittgensteina Taylor zdůrazňuje, že právě na úrovni každodenního jazyka má pojem významu podstatné místo při charakteristice lidského jednání. V tomto smyslu tedy hovoříme o situaci, jednání, požadavku, které mají význam pro určitou osobu.

Taylor v této souvislosti uvádí tři základní charakteristické rysy významu („meaning“), který se snažíme postihnout v procesu porozumění a interpretace lidské sociální skutečnosti:

1. Je třeba si uvědomit, že v oblasti věd o člověku je význam vždy dán „pro subjekt, specifický subjekt, nějakou skupinu subjektů nebo snad jako to, co je významem pro lidský subjekt jako takový“.⁴⁶ V tomto posledním případě mají

⁴⁴ Srov. J. Mukařovský: „Záměrnost a nezáměrnost v umění“. In: Týž: *Studie z estetiky*. 2. vyd. Odeon, Praha 1971, s. 116 -146.

⁴⁵ Ch. Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man“. In: Týž: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press 1993, s. 19. K pojetí tzv. hrubých faktů srov. E. Anscombe: „On brute facts“, *Analysis* 18 (1957-1958), s. 69-72. K tomu srov. J. Searle: *Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 50-53.

⁴⁶ Ch. Taylor: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press 1993, s. 22.

jednotliví lidé právo takové všeobecné úvahy odmítat, nebo si nebýt takové všeobecnosti vědomí, avšak nikdy nelze hovořit o významu situace *in vacuo*;

2. Význam je vždy významem něčeho, tj. vždy můžeme rozlišovat mezi daným elementem (situací, akcí atd.) a jeho významem. Neznamená to ovšem, že jsou dané entity a jejich významy fyzikálně oddělitelné, nýbrž spíše to, že máme co do činění se dvěma popisy nějaké entity, z nichž jeden z nich je charakterizován v pojmech svého významu pro nějaký subjekt. Podle Taylora však vždy musí existovat nějaký substrát, k němuž se významy vztahují, to znamená, že popisy v pojmech významu nemohou existovat, aniž existují deskripce jiného charakteru, které mohou být stejně tak dobře aplikovány;

3. věci mají význam pouze v určitém sémantickém poli, tj. ve vztahu k významům jiných věcí. To znamená, že neexistuje žádná věc jako jednoduchá smysluplná entita zbavená jakýchkoliv vztahů.⁴⁷

Z toho pak ovšem vyplývá – jak Taylor ukazuje – že změny jiných významů v tomto poli mohou s sebou nést i změny v dané entitě. Významy totiž nemohou být určeny jinak než ve vztahu k jiným významům a v tomto směru připomínají slova přirozeného jazyka. Významy slov jsou totiž například závislé na těch slovech, s jejichž významy jsou protikladné, nebo na těch, která definují své místo v jazyce (například *ta*, která definují „determinující“ dimenze jako jsou barva, tvar, aj.). Významy jsou též podle Taylora závislé na těch slovech, která definují činnost nebo jazykovou hru (popisování, navazování komunikace). Vztahy mezi významy mají v tomto smyslu stejný charakter jako pojmy v rámci sémantického pole. Tak jako pojmy barev získávají svůj význam v kontrastním poli, které vytvářejí dohromady, tak také zavádění nových pojmů mění hranice jiných.

Taylor v této souvislosti zdůrazňuje velkou úlohu tzv. determinačních termínů, které definují pole kontrastu. U názvů barev jde tedy o determinační termín „barva“ a obdobně v oblasti sociálních vztahů, kdy zkoumáme například chování podřízeného k nadřízenému, je u alternativních termínů jeho chování (např. uctivé, respektující, ponížené, posměšné, ironické) termínem determinačním společnost založená na hierarchických vztazích moci a podřízenosti. Tomu pak odpovídá soustava sociálních aktivit v podobě jazykové hry, která v sobě zahrnuje tyto hierarchické struktury.

Z Taylorových úvah tedy nepochybně vyplývá, že abychom porozuměli určité sociální skutečnosti, respektive sociální aktivitě, musíme se obeznámit s jejím „sémantickým polem“. Jinak řečeno, porozumění významu nějakého jednání, normy, nebo sociální praxe v sobě zahrnuje porozumění řadě („range“) relačních i protikladných významů, které utvářejí kontext zkoumaných sociálních fenoménů. Jako příklad své teorie sémantického pole Taylor uvádí, že například k tomu, abychom porozuměli gestu úcty, je třeba, abychom na ně pohlíželi v „jeho vztazích k pojmům zdvořilosti a respektu, a zároveň v protikladu vzhledem k drzému a vzpurnému jednání“, a zároveň bychom

⁴⁷ Tamtéž, s. 22.

měli zdvořilostní gesto pojmát v jeho souvislosti s hierarchickými vztahy a institucemi sociální moci.⁴⁸

V jisté návaznosti na pojetí jazykových her u P. Winche zastává Taylor na počátku sedmdesátých let našeho století názor, že pro adekvátní rozumění a interpretaci společenské skutečnosti není tak podstatné, abychom v první řadě vycházeli z toho sémantického pole, které zachycuje metodologické procesy v sociálních vědách. Na rozdíl od přírodní skutečnosti je totiž sociální skutečnost symbolicky strukturována, a abychom jí proto porozuměli, musíme především postihnout sémantické pole zkoumané společnosti nebo kultury. V přírodních vědách je však východiskem rozumění především sémantické pole metodologických postupů a komunikativního jednání samotné vědecké pospolitosti.⁴⁹

Interpretace určité sociální skutečnosti v rámci jejích specifických sémantických polí však podle Taylora nesmí vést k tomu, že nekriticky přijmeme ty názory a představy, které patří k vlastnímu sebeporozumění zkoumané společnosti. Vědecké vysvětlení a porozumění je pochopitelně hlubší a propracovanější než vysvětlení participanta určitého sociálního jednání. To ovšem nemůže znamenat, že by sociální věda nebrala jeho názory a záměry vůbec v úvahu. To je zřejmé například u sociálního procesu vyjednávání, tak typického pro euroamerickou západní kulturu. Zde existují určité podmínky a předpoklady: jednající strany musí sebe navzájem pojmát jako autonomní činitele, musejí rozlišovat mezi svobodnou volbou a donucením a musejí také rozumět obecným pravidlům vážícím se k jednotlivým fázím a proměnám situací ve vyjednávání. To jistě neznamená, že tyto strany používají odborné termíny jako konsensus, kompromis aj., které jsou spjaté s těmito procesy a jsou výsledkem naší interpretace zkoumané sociální reality. Tyto termíny však zavádí sociální věda k popisu určitých praktických aktivit.⁵⁰

Taylor – přes svůj důraz na významnou funkci jazyka a sémantických polí při porozumění sociální skutečnosti – ovšem netvrdí, že například v rámci politických vztahů obě strany jednají tehdy, když říkají, že jednají. V návaznosti na Wittgensteinovu teorii jazykových her však chce ukázat – a to v jisté analogii s důrazem na předsudky a tradici v konzervativně orientovaných hermeneutických koncepcích – že naše praktické sociální aktivity v sobě zahrnují určité předpoklady, pravidla a normy, které je možné sice popisovat různým způsobem, avšak od kterých naše praktická činnost nemůže být odloučena, aniž by ztratila svůj specifický smysl.⁵¹

⁴⁸ Stov. tamtéž, s. 23.

⁴⁹ Stov. G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press, Stanford (California) 1987, s.142.

⁵⁰ Ch. Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man“. In: Týž: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press 1993, s. 37–38

⁵¹ Stov. G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987, s. 142–143.

Z uvedeného je zřejmé, že Taylor – obdobně jako P. Winch nebo A. Mac Intyre – vychází již na počátku sedmdesátých let z antipozitivistické tradice ovlivněné pozdním Wittgensteinem, která si je vědoma, že porozumění sociálním jevům je vázáno na konkrétní situaci a systém norem uvnitř daného společenství. Právě tuto vázanost řečových promluv a pojmů, které používají příslušníci určité sociální skupiny nebo kultury, na konkrétní situace a postoje v rámci praktických aktivit nazývá Wittgenstein jazykovou hrou a Taylor sémantickým polem.

Podle Taylora je totiž sociální realita utvářena tzv. *intersubjektivními významy*, založenými na svébytném sepětí jazykových a praktických aktivit, které charakterizují určité kultury, sociální a politické skupiny. Nejde tedy o významy subjektivní, tj. o významy v podobě nějakých apriorních ideových soustav, které by lidé měli předem ve svém subjektivním vědomí a potom je uplatňovali na daný systém svých cílů a záměrů v určité společnosti. Důležitou funkcí intersubjektivních významů přitom je, že konstituují sociální realitu: „Musíme předpokládat, že intersubjektivní sociální skutečnost musí být částečně definována v termínech významů, že významy jako subjektivní nejsou v kauzální interakci se sociální skutečností vytvořenou z hrubých údajů [„brute data“], avšak že jako intersubjektivní jsou pro tuto skutečnost konstitutivní.“⁵²

Intersubjektivní významy nejsou tedy subjektivním myšlenkovým výtvorem participantů společenských procesů, nýbrž jsou obsaženy přímo v praktických sociálních aktivitách. Tyto praktické aktivity nemohou být pojímány jako pouhá seskupení individuálních činů, neboť vlastně mají charakter určitého způsobu, „metody“ realizace vzájemných vztahů ve společnosti. Nejde tedy o subjektivní významy jakožto vlastnictví jednotlivce či více osob, nýbrž o významy skutečně intersubjektivní, které konstituují jakési „sociální matrice“, v nichž se jednotlivá individua nacházejí a v jejichž rámci jednájí.⁵³ Tyto intersubjektivní významy poskytují lidem zároveň společný jazyk, aby mohli hovořit o sociální realitě a dosáhli tak zároveň obecného porozumění určitým normám, jimiž se řídí daná společnost.

Taylor v této souvislosti upozorňuje, že intersubjektivní významy bývají často, a to zvláště v politologii, mylně zaměňovány s tzv. konsensem jakožto konvergencí („convergence“), souběžností, shodou názorů nebo hodnot. Spíše je však třeba říci, že intersubjektivní významy jsou podmínkou toho, aby bylo vůbec možné konstatovat, zda konsensus existuje či neexistuje. Tyto významy však dokonce mohou být někdy zdrojem hlubokého rozštěpení společnosti, jak tomu bylo například v období reformace nebo za občanské války v USA, kdy rozpory nabývaly zvláštní intenzity právě proto, že si obě strany dobře rozuměly. K tomu ještě Taylor připomíná, že pokud hovoříme o konsensu,

⁵² Ch. Taylor: „Interpretation and the Sciences of Man“. In: Týž: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press 1993, s. 38.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 36.

mluvíme tedy o „názorech nebo hodnotách, které mohou být vlastnictvím jedné osoby nebo mnoha osob, nebo všech; avšak intersubjektívni významy by nemohly být vlastnictvím jednotlivé osoby, poněvadž jsou zakořeněny v sociální praxi“.⁵⁴

Podle Taylora však existuje ještě jeden druh nesubjektívni významů, který bývá také často neadekvátně zahrnován do sféry konsensu. Každá společnost s pevnou sítí intersubjektívni významů může mít totiž ještě více nebo méně vlivná seskupení významů obecných, *společných* („common meanings“). Tyto významy se vyznačují tím, že mají určitý referenční bod, k němuž se vztahují, a to prostřednictvím společných záměrů, snah a aspirací. Jako příklad takového společného bodu uvádí Charles Taylor povědomí frankofonní národní identity v pojmu *Quebecois*, může jít také o tzv. americký způsob života nebo o pojem svobody, jak je mu rozuměno v USA. Společné významy jsou také podle Taylora základem pospolitosti. Intersubjektívni významy sice lidem poskytují společný jazyk, aby získali všeobecné porozumění sociálním normám a mohli hovořit o společenské realitě, v níž žijí, avšak pouze díky společným významům obsahuje svět našich společných referencí významné společné akce, slavnosti a city. Zde se skutečně jedná o objekty, které každý sdílí a které vytvářejí naše společenství.

Tyto společné významy („common meanings“) bývají však často odlišně chápány a vyjadřovány různými sociálními skupinami, takže vůbec nemusí být zdrojem konsensu, naopak, velmi často se stávají podnětem rozhořčených bojů ve společnosti, a jsou tak spíše zdrojem ztráty konsensu. Přitom ovšem platí, že tzv. společné významy a intersubjektívni významy jsou těsně propojeny, a pevná struktura intersubjektívni významů je jednou ze základních podmínek existence významů společných.⁵⁵

V souladu se svou koncepcí intersubjektívni a společných významů Taylor zdůrazňuje, že sociální skutečnost nemůže být zkoumána nezávisle na slovníku té společnosti, která ji konstituuje. Zde totiž nemůžeme vycházet z analogie s přírodní skutečností, která existuje nezávisle na tom, zda o ní lidé teoretizují či nikoliv. Při zkoumání sociální reality jde však o skutečnosti, které mají charakter *praktických aktivit*. Tyto praktické aktivity nemohou být postiženy v abstrakci od jazyka, jehož prostřednictvím jsou popisovány nebo dokonce realizovány. Podle Taylora je třeba tuto společensko-konstitutivní funkci jazyka brát zvláště v úvahu v naší euroamerické kultuře a sociální skutečnosti, která je do velké míry konstituována komunikativními procesy v podobě různých forem dialogu a s ním spjatého politického vyjednávání. Zde se právě uplatňuje významná distinktivní funkce jazyka v sociálním životě, který „vyznačuje rozdíly mezi různými možnými sociálními jednáními, vztahy, strukturami“.⁵⁶

⁵⁴ Tamtéž, s. 37.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 39.

⁵⁶ Tamtéž, s. 32..

Vztah jazyka a sociálních aktivit lze ukázat na příkladu procesu politického vyjednávání a jeho „pravidel“, kdy jazyk zachycuje a postihuje jeho různé součásti a aktivity, jako je třeba vstup do jednání, přerušeni vyjednávání, nabídka k jednání, učinění nové nabídky. Při zkoumání funkce jazyka v těchto sociálních aktivitách pozorujeme, že je jejich „sémantický prostor“ rozčleněn určitým způsobem, specifickým rozvržením odlišností, které náš lexikální systém zachycuje a vyznačuje. Forma a celkový charakter těchto rozdílů, těchto distinktivních rysů a jejich forma utváří podle Taylora zároveň podstatu každé konkrétní řečové promluvy, která je spjata s určitou oblastí sociální reality, a tuto součást společenské skutečnosti charakterizuje a vyjadřuje.

Tyto distinktivní rysy postihující oblast společenské komunikace v podobě politického vyjednávání, smlouvání atd. ovšem necharakterizují každou společnost. Taylor uvádí na podkladě sociologických výzkumů Thomase C. Smitha příklad tradiční japonské vesnice, jejíž sociální život byl postaven na primitivní formě konsensu v podobě rozhodování na podkladě jednomyslnosti, který neznal komplikovanější způsoby vyjednávání například v různých formách manévrování a smlouvání. Taylor na tomto příkladě ukazuje, že jazyk spjatý se sociální realitou, pro niž jsou neznámé komplikovanější způsoby dosahování konsensu, neobsahuje uvedené distinktivní rysy postihující např. začátek nebo ukončení vyjednávání, smlouvání v „zájmu dobré věci“ aj.

Lexikální struktura jazyka určité oblasti společenské skutečnosti tedy vychází z vlastní podstaty té praktické sociální aktivity, s níž je spjata. Tato lexikální struktura, tato slovní zásoba by totiž neměla význam, nemohla by být smysluplně aplikována tam, kde by nepřevažoval jí odpovídající konkrétní typ společenské praxe. Naopak zase tyto konkrétní praktické aktivity nemohou existovat bez odpovídajícího slovníku, bez terminologie spjaté s touto praxí. Je zajímavé, že v tomto názoru se Taylor do jisté míry blíží těm marxistickým koncepcím jazyka, které jeho utváření a lexikální výstavbu spojují s praxí a s konkrétními potřebami určité společnosti a kultury.

Taylor však nevychází z teze o prioritě praktických sociálních aktivit před odpovídajícími řečovými promluvami a jejich lexikální výstavbou, spíše poukazuje na jejich vzájemnou prostoupenost a závislost. To jej však vede k zásadnímu názoru, že rozdíl mezi sociální skutečností a jazykem popisu této sociální skutečnosti je pouze umělý, neboť tyto dvě entity nemůžeme od sebe oddělovat a rozlišovat stejným způsobem, jako když „zcela správně odlišujeme nebeskou oblohu od našich teorií o ní“.⁵⁷

Z uvedených Taylorových názorů můžeme odvodit tato základní východiska jeho teorie rozumění a interpretace: 1. jazyk v podobě intersubjektivních významů konstituuje sociální skutečnost, je podstatný pro její vlastní vnitřní charakteristiku. 2. metodologie zkoumání sociální skutečnosti je odlišná od metodologie přírodních věd. Metodologie sociálních věd musí totiž podle Taylora brát především v úvahu konstitutivní úlohu jazyka sémantických polí,

⁵⁷ Tamtéž, s. 34.

intersubjektivních a společných významů ve vzájemných lidských vztazích a praktických sociálních aktivitách v rámci určité konkrétní sociální reality. Právě proto, že má sociální realita charakter praktických aktivit, nemůže být separována od jazyka, od jazykových her, které postihují zpravidla fungování těchto praktických činností. 3. Východiskem porozumění nejsou vnitřní psychické stavy, jak se například domnívá hermeneutika raného Diltheye nebo z jiného hlediska novopozitivismus, nýbrž intersubjektivní významy. Tyto významy nemohou být postiženy metodami zkoumání společenské skutečnosti, která byly zavedeny pozitivistickou tradicí, například kvantitativními metodami vedoucími k získání tzv. hrubých dat („brute data“), jež by sloužila jako nezpochybnitelný základ ověřování (verifikace) našich teorií. Taylorova metoda porozumění společenské skutečnosti na podkladě zachycení intersubjektivních významů je spíše blízká těm hermeneutickým koncepcím, které proces rozumění pojímají v analogii s četbou textu. Zde je ověření správnosti našich dosavadních poznatků pouze možné v hermeneutickém kruhu stále nových, dalších čtení, která umožňují korigovat naše předchozí názory.

V této souvislosti Taylor ukazuje, že pokud se jedná o vědy, které neoperují s hrubými údaji a jsou založeny pouze na procesech četby, pak nemohou pracovat jinak než pohybem v hermeneutickém kruhu. Jejich metodologickým východiskem jsou pak intersubjektivní významy různých societ nebo institucí, respektive praktických aktivit, neboť zkoumání intersubjektivních významů je dobrým východiskem pro pochopení celkového smyslu těchto sociálních aktivit nebo vývoje celé společnosti.

Jestliže již na přelomu šedesátých a sedmdesátých let vystupuje Taylor s kritikou pozitivistických koncepcí v oblasti problematiky interpretace lidského jednání a společenských procesů, neznamená to, že by se ve svých názorech na problematiku poznání přikláněl k antirealistickým epistemologickým teoriím nebo i k radikálnímu gnoseologickému relativismu, který je charakteristický pro mnohé směry v soudobé americké postanalytické filosofii. S postanalytickou filosofií spojuje Taylora kromě již uvedeného kritického vztahu k pozitivismu, behaviorismu i k analytické filosofii také jistá návaznost na filosofické myšlení pozdního Wittgensteina. Taylor však zvláště na přelomu osmdesátých a devadesátých let našeho století jednoznačně odmítá antirealistickou interpretaci Wittgensteinovy pozdní filosofie, která by redukovala vnitřní řeč na chování (behaviorismus) nebo na principy vysvětlení (D. Dennett). Wittgenstein totiž musí být podle Taylora především oceněn jako filosof, který překonal tato úzká, redukcující gnoseologická schémata. Dostatečně radikální interpretace, která by chtěla vycházet z teorie poznání pozdního Wittgensteina, aby teorii poznání vůbec překonala, se podle Taylora musí „vrátit k agresivnímu realismu“.⁵⁸ Taylor zde zřejmě vychází z Wittgensteinova

⁵⁸ Ch. Taylor: *Rorty in the Epistemological Tradition*. In: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Ed. A. R. Malachowski. Oxford – Cambridge, Massachusetts 1990, s. 265.

pozdního spisu *On Certainty* a dovozuje, že Wittgensteina nelze chápat jako nějakého rafinovaného behavioristu. Nelze proto také Wittgensteina interpretovat jako představitele koncepcí, které popírají vnitřní stavy a vnitřní řeč, ani jako hlasatele gnoseologického relativismu.

Taylorův důraz na *gnoseologický realismus* – byť i korigovaný například vlivem Heideggerovy fundamentální ontologie – se v osmdesátých letech výrazně projevil v jeho reflexi Rortyho úsilí o rozchod s dosavadní kantovskými orientovanou tradicí v teorii poznání. Taylor považuje tuto Rortyho kritiku za apodiktickou, vycházející z předem dané představy, co má být teorie poznání, a zároveň zdůrazňuje svůj odlišný přístup k celému pojetí filosofie vůbec. Na rozdíl od Rortyho se Taylor domnívá, že rozdíly mezi jazykovými hrami, světovými názory nebo globálními koncepcemi člověka je třeba pojímat realisticky. Právě proto nemůže souhlasit s názorem, že celá složitá problematika poznání může být řešena pouze z jednoho hlediska, prostřednictvím jednoho apriorního přístupu založeného na principu gnoseologického relativismu, který by zrovnoprávněval všechny interpretace skutečnosti a jednoznačně odmítal možnost korespondenční teorie pravdy.

Gnoseologický relativismus se pro svůj apriorní charakter nemůže odvolávat na Heideggera a Wittgensteina, neboť podle Taylorova názoru je zásluhou těchto filosofů právě to, že se jim podařilo zcela zdiskreditovat takové filosofické postupy, které by došly k názoru, že můžeme mít *ex ante* představu například o tom, jak má vypadat teorie poznání. Jednou z největších chyb jedné z tradic v dějinách filosofie bylo totiž to, že se teorie poznání pokoušela diktovat ontologii, jaká má vlastně být.

Taylor právě z hlediska svého důrazu na hluboké a komplexní porozumění historickým proměnám gnoseologických koncepcí odmítá představu, že složité problémy a odlišné oblasti teorie poznání mohou být analyzovány a postiženy předem danou gnoseologickou teorií, která by nepřihlížela ke specifickému charakteru jednotlivých problémů. Nelze tedy v teorii poznání vycházet předem z teze, že v principu není možné, abychom se rozhodli mezi různými interpretacemi skutečnosti. Teprve po pečlivé analýze toho, o co vlastně jde při odlišnosti jednotlivých názorů, a jak bychom dokázali argumentovat v zájmu našeho stanoviska a toto stanovisko zdůvodnili, se ukazuje zřejmým, pro které názory – na rozdíl od jiných – je možné se v principu rozhodnout. Tento princip rozhodnutelnosti nelze snad aplikovat pouze v případě, kdy se jedná o stanoviska zcela odlišných kultur, u nichž nelze najít obdobnosti a vzájemné relace. Žádná všeobecná teorie poznání, založená na apriorní filosofické argumentaci, však nemůže vyvrátit určitá stanoviska, názory a koncepce v konkrétních, jednotlivých případech.⁵⁹

⁵⁹ Srov. Ch. Taylor: „Rorty in Epistemological Tradition“. In: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Edited by A. R. Malachowski. Basil Blackwell, Oxford – Cambridge, Massachusetts 1990, s. 263.

V tomto kontextu také Taylor zdůrazňuje, že není možné se vyhnout tomu, abychom neoperovali s pojmem pravdy. V procesu našeho praktického života i při vědecké aktivitě jsme nuceni „překonávat různá zkreslení, vidět skrze chyby, pronikat ke skutečnosti [...]“.⁶⁰ Jestliže jsme aktivními činiteli těchto procesů, musíme využívat zprostředkující funkce jazyka. Poznání nemůžeme přitom podle Taylora chápat pouze jako umělecký akt našeho vlastního sebevytváření. Pokud je to možné připustit v oblasti umění a humanitních věd, je takový jednostranný přístup zcela nerealizovatelný v přírodních vědách. Přírodní vědy pracují na principu objevu, objevování nových skutečností, a proto tam také má své místo korespondenční teorie pravdy.

V dalším vývoji Taylorových názorů na problematiku rozumění se začíná výrazněji projevovat kritická recepcce Heideggerovy fundamentální ontologie zároveň s úsilím o postžení aktuálního významu a inspirativních duchovních podnětů augustinovské křesťanské tradice v krizové situaci soudobého světa. Problematiku rozumění začíná Taylor chápat v úzké souvislosti s *mravní orientací člověka* a v návaznosti na Heideggera zakládá celý hermeneutický proces na projektovém charakteru lidského bytí.

Existenci člověka nelze přitom podle Taylora vymanit z časových a prostorových struktur, avšak jeho nacházení se ve světě je především určeno orientací směrem k dobru, aby se jako osobnost vůbec vyznačoval nějakou identitou a jeho život měl v sobě minimum smyslu. Jak Taylor zdůrazňuje ve své knize *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989), „tento smysl pro dobro musí být včleněn do porozumění mému životu jako odhalující vyprávění“.⁶¹ Člověk tedy projektuje svůj život vzhledem k dobru, a proto pouze ve vztahu k dobru může své existenci ve světě porozumět. To, že má náš život nějaký smysl, je podmíněno tedy i tím, že jej postihujeme v narativní podobě, ve formě vyprávění. Poněvadž můžeme porozumět našemu současnému jednání v určité časové posloupnosti, ve zřetězení událostí, kdy se napřed někde nacházíme, rozhodují se něco vykonat a pak to učiním, tj. projektují své budoucí bytí, lze hovořit o životě člověka jakožto o životě, který v sobě obsahuje určitý stupeň narativního porozumění.

Podle Taylora totiž své jednání vždy postihujeme v jazykové formě, pro niž je charakteristické použití souřadné spojky „a potom“, takže mu rozumíme obdobně jako rozumíme epickému vyprávění, které může být schematicky zachyceno takto: „Bylo A (čím jsem) a potom vykonávám B (co projektuji, abych se stal)“.⁶² Funkční vyprávění není tedy pouze strukturace mé současnosti, neboť tomu, čím jsem, mohu porozumět pouze jako tomu, kým se stávám. To má podle Taylora svou významnou funkci v každodenních záležitostech, například když potřebujeme vědět, kde jsme, kde se nacházíme, neboť

⁶⁰ Tamtéž, s. 273.

⁶¹ Ch. Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 470

⁶² Tamtéž, s. 47.

obvykle jsme o tom informováni díky tomu, že postihujeme, jak a odkud jsme na určité místo přišli. Avšak toto porozumění naší prostorové existenci ve světě je neodlučitelně spjato s porozuměním tomu, kde jsem, kde se nacházím v morálním prostoru. Tento prostor, v němž žijeme své životy, kterým chceme dát smysl, je také prostorem otázek o naší mravní orientaci, na „které může odpovědět pouze koherentní vyprávění“.⁶³ Abychom postihli smysl toho, kdo jsme, musíme totiž mít pojem o tom, jak jsme se stali tím, čím jsme a kam jdeme, kam směřujeme.

Porozumění je však možné ve světě, který neztrácí své významy, a tedy ani neztratil svůj smysl. Určité nebezpečí ztráty smyslu hrozí však v důsledku výrazných tendencí k instrumentalistickému přístupu ke skutečnosti. K postižení této ztráty významu používá Taylor Weberova termínu „odkouzlení“ („Entzauberung“) světa. Svět přestává být sférou magického, posvátného, není již světem idejí, nýbrž stává se neutrální doménou potenciálních prostředků, instrumentů, pro realizaci našich cílů. Znamená to jinak, že jej charakterizuje rozštěpení a fragmentarizace. Instrumentální postoj ke světu i k naší vlastní osobnosti, k našim citům a vztahům k sobě samým i k druhým rozdvouje nás samotné, odděluje od našeho společenství a od svých blízkých. Tento stav je nejcharakterističtější vyjádřen v instrumentalistickém postoji k přírodě, který směřuje k tomu, že se ztrácejí zdroje jejího významu pro nás. Atomistický přístup ke světu při realizaci našich cílů a projektů tak vede k rozštěpení světa a společnosti, a tím i k naší neschopnosti tomuto světu porozumět. Problém opětného nabytí smyslu je proto podle Taylora důležitým motivem filosofického myšlení G. Lukáče, T. W. Adorna, M. Horkheimera i mladého Marxe, a byl i jedním z ústředních motivů studentského hnutí ve Francii a Německu v květnu 1968.

Pokud se celkově zamyslíme nad vývojovými proměnami filosofického myšlení i koncepce rozumění u Ch. Taylora, můžeme konstatovat, že Taylor zvláště od přelomu osmdesátých a devadesátých let – nepochybně i pod silicím vlivem augustinovsky orientované křesťanské tradice – stále více zdůrazňuje vnitřní, *eticko-kontemplativní* dimenzi rozumění, která právě pro tento svůj svébytný charakter nemůže být redukována na volně generované posloupnosti interpretací a desinterpretací, neschopných postihnout společenskou a mravní identitu lidského subjektu. Vlastní Taylorovu hermeneutickou koncepci nelze přitom v současné době jednoznačně zařazovat do neowittgensteinovské linie soudobého amerického filosofického myšlení, neboť v Taylorově filosofii se stále výrazněji projevuje jeho hluboká reflexe etické dimenze křesťanské tradice, zároveň využívající některých podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie. Rozumění proto Taylorovi především představuje pohyb v „mravním prostoru“ směřující do budoucnosti.⁶⁴

⁶³ Tamtéž, s. 47.

⁶⁴ Tamtéž, s. 47.

3.3 Paul de Man

Nové koncepce rozumění a interpretace se v americkém filosofickém myšlení rozvíjely nejen pod vlivem Wittgensteinovy filosofie druhého období, nýbrž také na podkladě inspirativních podnětů filosofické hermeneutiky M. Heideggera a H.-G. Gadamera. Je zajímavé, že tyto podněty byly z počátku (přibližně od druhé poloviny šedesátých let našeho století) využívány především v teoriích rozumění a interpretace v rámci anglo-americké literární vědy a estetiky, kdežto k jejich recepci a tvůrčí aplikaci přímo v onto-gnoseologických teoriích amerického filosofického myšlení (R. Rorty) dochází až koncem sedmdesátých let, kdy lze také skutečně hovořit o zformování postanalytické filosofie.

První prací v USA, jež kriticky reflektovala Heideggerovy a Gadamerovy hermeneutické koncepce, byla zřejmě kniha E. D. Hirsche *Validity in Interpretation* (1967). Ta však ve svém vlastním rozpracování problematiky rozumění a interpretace vycházela především z teoretických podnětů hermeneutiky F. D. E. Schleiermachers a W. Diltheye, které synkreticky spojovala s tradičním pozitivisticky orientovaným filologickým přístupem k literárnímu textu. Obdobným pojetím se vyznačuje i další Hirschova práce *The Aims of Interpretation* (1976), která svým důrazem na schleiermacherovské pojetí významu textu jakožto původního záměru jeho autora se postavila nejen proti postmodernistickým koncepcím, ale i proti teoriím rozumění rozpracovaným v rámci Heideggerovy a Gadamerovy hermeneutiky, kterým vytýká údajný relativismus. O skutečně tvůrčí zprostředkování vlivu jak evropské hermeneutiky (zvláště Heideggerovy a Gadamerovy), tak i Derridova antilogocentrismu a dekonstruktivismu v americkém estetickém a filosofickém myšlení měl proto od konce šedesátých let našeho století primární zásluhu nikoliv Eric D. Hirsch, nýbrž *Paul de Man*, jedna z hlavních osobností kulturní levice v USA.

Ve svých koncepcích rozumění a interpretace vychází de Man z kritiky tradičních sémantických koncepcí uplatňovaných v anglosaské literární vědě (New Criticism, sémantická estetika I. A. Richardse), které podle jeho názoru vycházely z představy o identitě znaku a významu. Taková teorie je však podle de Mana založena na zcela mylné tezi, že jazyk přesně znázorňuje něco mimojazykového, tak jako je myšlenka údajně perfektním znázorněním něčeho mimomentálního. Z toho důvodu je podle něho zcela iluzorní úsilí o vykonstruování neutrálního vědeckého jazyka v oblasti zkoumání kultury, umění a literatury, který by měl privilegované postavení a byl schopen stejně dobře postihnout diferencované jazyky různých kultur, uměleckých a literárních směrů náležejících do různých kulturněhistorických období.

Názory Paula de Mana tak předjímají například koncepce H. Putnama (*Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge 1981), které směřují ke zpochybnění jakékoliv teorie v absolutním slova smyslu. Obdobně jako Putnam je vlastně také de Man přesvědčen, že obecná teorie vý-

znamu a označování by vyžadovala, abychom si vymezili univerzum všech objektů, které se mohou stát předmětem označení. Pak by univerzum bylo chápáno jako uzavřený systém, postizitelný z nějakého základu, bodu, ohniska, které stojí mimo tento svět. Dosažení takového bodu však není možné, neboť každé dílo a každý interpret se nachází ve svém vlastním světě konstituovaném jeho specifickou jazykovou hrou.⁶⁵

Podle de Mana při našem úsilí o porozumění společenské, kulturní a umělecké skutečnosti nikdy nemůžeme vycházet z toho, že existuje hledisko, které bychom mohli považovat za privilegované – neexistuje „žádná struktura, která platně funguje jakožto model pro ostatní struktury, žádný postulát ontologické hierarchie, který by mohl sloužit jako organizující princip, z něhož by mohly být odvozovány jednotlivé struktury stejným způsobem, jako bychom řekli o božstvu, že stvořilo lidstvo a svět“.⁶⁶ V tomto smyslu jsou všechny struktury stejně klamné a mohou být proto nazývány mýty. Žádný mýtus však nemá dostatečnou koherenci, aby se nevracel, nesplýval znovu se sousedními mýty, ani nemá dosti silnou vlastní identitu k tomu, aby mohl existovat nezávisle na arbitrárním aktu interpretace, která jej definuje.

Poukaz na neoprávněné preferování pojmu struktury jako základního univerzálního gnoseologického prostředku představuje tedy jednu z hlavních námitek Paula de Mana vůči strukturalismu. Předjímaje kritiku esencialismu v pozdějším vývoji postanalytické filosofie v USA, ukazuje de Man, že i francouzský strukturalismus – zdůrazňující při zkoumání kultur a mýtů přírodních národů transkulturní a transhistorickou univerzálnost formálních struktur – je ovládán principem privilegovaného hlediska, ze kterého můžeme zobrazit skutečnost. Tento rys gnoseologicko-metodologických koncepcí „klasického“ francouzského strukturalismu ozřejmuje de Man na příkladě názoru Clauda Lévi-Strausse, že „reflektující aktivity obsažené ve strukturálním studiu mýtů pracují se světelnými paprsky, které vycházejí z myšleného ohniska“.⁶⁷ De Man ukazuje, že koncepce zkoumání společenskohistorické skutečnosti, kultury a zvláště literatury jakožto analogie s postupy optiky je zcela zavádějící, neboť v literatuře všechno závisí na existenciálním statutu tohoto ohniska interpretace.

Uvedený problém je přitom komplikován tím, že v sobě musí obsahovat i otázku eliminace jáství jakožto konstitutivního subjektu. Tento fundamentální rozpor zabraňuje strukturální antropologii, aby se v procesu intersubjektivní interpretace mohl pozorovatel plně krýt, shodovat s tou formou vědomí,

⁶⁵ Srov. P. de Man: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, 2. revid. vydání, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, s. 8-16. K tomu srov. J. Peregrin: *Post-analytická filosofie*, Organon F, 1. 1994, č. 2, s. 89n., s. 13. Dále též H. Putnam: *Representation and Reality*. Cambridge (Mass.) 1988, zvláště s.120.

⁶⁶ P. de Man: *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press 1983, s.10.

⁶⁷ Tamtéž, s. 10. Ke kritice univerzalistického pojetí struktur ve francouzském strukturalismu srov. T. K. Seung: *Structuralism and Hermeneutics*. Columbia University Press, New York 1982, s. 176-177.

keré pozoruje. Stejný rozpor existuje i v každodenním jazyce, v jeho nemožnosti aktuálního vyjádření, jež by bylo shodné s vyjadřovaným, tj. aby se právě použitý znak přesně kryl s tím, co označuje. Interpretace každodenního jazyka je proto sysifovskou prací, procesem bez konce.

Ve svém úsilí o vytvoření adekvátní teorie rozumění a metodologie kulturních věd de Man zdůrazňuje, že kultura vždy byla údajně rozdělena způsobem, jakým je jazyk používán. Na jedné straně totiž existuje literární použití jazyka, které odhaluje jeho skutečný charakter, na druhé straně je třeba mít na zřeteli každodenní, vědecké, filosofické používání jazyka, které jeho skutečný charakter údajně zakrývá.

V souladu nejen s estetickými koncepcemi francouzského básníka Stephana Mallarméa, ale i s Heideggerovým existenciálně mytickým myšlením, de Man proklamuje, že pouze jazyk poezie a krásné literatury může být považován za metajazyk, který by postihoval pravý charakter jazyka. Literatura je podle něho jednou ze základních jazykových forem, a ostatní druhy umění, včetně hudby, jsou vlastně svou podstatou protoliterárními jazyky. Autentická interpretace duchovní skutečnosti, která by mohla uniknout omylům logocentrismu, je tedy možná pouze v jazyce literatury. Ve své reflexi Derridovy interpretace Rousseaua proto de Man zdůrazňuje, že „Rousseau uniká z logocentrického omylu přesně v té míře, ve které je jeho jazyk literární“.⁶⁸

Inspirován podněty psychoanalýzy a existencialismu, de Man se hlásí k Sartrovu pojetí člověka jako neustálé oscilace mezi touhou dosáhnout absolutního poznání v analogii s pohledem Božího oka („God eye's view“), zcela inkarnovat logos skutečnosti, postihnout vnitřní podstatu věcí a mezi vědomím o nemožnosti dosažení tohoto cíle, protože takový logos a taková podstata neexistují. Toto hluboké povědomí o nicotě lidských věcí, o nemožnosti uskutečnit základní lidskou touhu, je však stále evidentní v řeči literatury. Jak ukazuje R. Rorty, de Man je ovládnán názorem typickým pro americkou levici, že literatura vždy poukazovala k tomu, co explicitně vyjadřovali Nietzsche, Sartre, Heidegger a Derrida: místo toho, abychom o sobě uvažovali logocentricky, tj. že jsme schopni svým poznáním obsáhnout veškerý logický prostor, musíme o sobě uvažovat jako o těch, kteří jsou konfrontováni s „prázdností, s propastí, která nemůže být gnoseologicky postižena, nýbrž pojmenovávána se stále obnovovaným porozuměním“.⁶⁹

Obdobně jako Husserl vychází také de Man z reflexe krize evropských věd a kultury a v podstatě souhlasí i s Husserlovou analýzou příčin této krize i s jeho pojetím filosofie jakožto prolegomen k novému pojetí praktického lidského bytí a k univerzální kritice veškerého života a v důsledku toho i ke kritice lidstva vůbec. Avšak tato kritika může být podle de Mana obrácena i proti samotnému Husserlovu textu, zvláště proti těm jeho pasážím, ve kterých je

⁶⁸ P. de Man: *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press 1983, s. 138.

⁶⁹ Srov. R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers. Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge 1994 (reprinted), s. 121.

filosofie považována za historické privilegium evropského člověka. Husserl totiž hovoří o neevropských kulturách jakožto primitivních, předvědeckých a předfilosofických, ovládaných mýty a proto neschopných odstupe, který je základním předpokladem filosofické reflexe.⁷⁰

Navzdory svému pojetí filosofie jako neomezené sebereflexe a tedy i neomezené kritiky své vlastní subjektivity je tedy Husserl podle de Mana zcela ovládan předsudkem o privilegovaném postavení evropské kultury a evropské filosofie, ale i o privilegovaném postavení filosofického jazyka. Právě proto je zcela možné obrátit Husserlovu kritiku vůči jeho filosofii samé, které ve skutečnosti chybí povědomí kulturní plurality a tím i povědomí o neprivegovanosti, nedefinitivnosti a konečnosti všech jazyků – nejen jazyka vědy a filosofie, ale i jazyka každodenního. Podle de Mana totiž Husserl poskytl privilegovaný status jazyku filosofie jakožto jazyku autentickému, avšak vyhnul se požadavkům *autentičnosti*, které by mohly být vztaženy právě na jeho koncepci významu a smyslu filosofie.

Je zřejmé, že v de Manově pojetí interpretace a rozumění má důležitou roli požadavek autenticity. Ten je však založen na základním gnoseologickém předpokladu, že neexistuje možnost takové epistemologické metody, která by nám umožnila dosáhnout adekvátního poznání a rozumění, jež by přesně odráželo skutečnost a zcela pokrývalo logický prostor zkoumaných objektů. De Man proto zdůrazňuje, že sémantika interpretace nemůže mít žádnou gnoseologickou konzistentnost, a z toho důvodu ani nemůže být vědeckou: „Nejen že kritik říká něco, co dílo neříká, ale on dokonce tvrdí něco, co on sám nezamýšlel říci. [...] Avšak to je velmi odlišné od tvrzení, že to, co kritik říká, nemá žádnou imanentní spojitost s dílem, že je to libovolné přidávání a ubírání, nebo že rozdíl mezi jeho výpovědí a jeho míněním [„meaning“] může být odmítnut jako pouhý omyl.“⁷¹

V této souvislosti prosazuje de Man názor, že pouze umělecká literatura („fiction“) je tou jedinou formou jazyka, která není ovládaná klamným názorem o možnosti bezprostředního výrazu. S tím pak souvisí jeho přesvědčení – velmi blízké Heideggerovi, které se však brzy prosadilo zvláště mezi americkou kulturní levicí – že právě jazyk umělecké literatury a s ním spjatý jazyk literární kritiky může díky svému autentickému charakteru překonat hlubokou krizi dosavadního vědeckého a filosofického jazyka spjatého s tradiční metafyzikou a umožnit tak adekvátnější porozumění duchovní, kulturní a společenské skutečnosti člověka.

V de Manově pojetí autentického charakteru jazyka umělecké literatury a její literárněkritické interpretace se projevují zřejmé vlivy psychoanalytických koncepcí. Podle něho literatura transcenduje nostalgii a touhu právě proto, poněvadž je schopna postihnout, že touha („desire“) je fundamentálním vzorcem bytí, který likviduje jakoukoliv možnost jejího naplnění. Tento poznatek,

⁷⁰ Srov. P. de Man, P.: *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press 1983, s. 15.

⁷¹ Tamtéž, s. 109.

jak Paul de Man – nepochybně inspirován Heideggerem – uvádí, vede k našemu povědomí o „přítomnosti nicoty. Básnický jazyk pojmenovává tuto prázdnotu se stále obnovovaným porozuměním a nikdy není unaven, aby ji pojmenoval znovu. Toto neustálé pojmenovávání je tím, co nazýváme literaturou“.⁷² Podle de Mana je však otázkou, zda toto základní povědomí vyjádřené v literárním textu lze nazvat touhou či nostalgií, neboť veškerá touha nebo nostalgie jsou vždy něčím pro něco, zde však nejde o nepřítomnost něčeho, nýbrž o *přítomnost nicoty*.

Toto hluboké povědomí o *nicotě*, nenaplnitelnosti naší touhy, které charakterizuje poezii, nám také napomáhá pochopit, že jeden z podstatných rysů fenoménu rozumění v poezii a v literární kritice může být nejlépe postižen metonymickým termínem *slepota* („blindness“). Paul de Man to ukazuje na příkladu básně Paula Celana o jeho literárním předchůdci Friedrichu Hölderlinovi, která není básní o světle, nýbrž o slepotě. Tato slepota není způsobena nepřítomností přirozeného světla, nýbrž absolutní ambivalentností jazyka. Podle de Mana jde o slepotu z vlastní vůle, spíše než o slepotu přirozenou. Nejde však o slepotu věšce, nýbrž o slepotu Oidipa na Koloně, který si uvědomil, že není v jeho silách rozřešit záhadu jazyka. Jedním ze způsobů, kterým se lyrická poezie utkává s touto záhadou, je využití ambivalentního charakteru jazyka, který má jak znázorňující, tak i zároveň neznázorňující charakter. Veškerá poezie je totiž alegorická, ať si to uvědomujeme či ne – alegorická síla, potence jazyka podkopává a zatemňuje konkrétní, doslovný význam znázornění, které je otevřeno hermeneutickým procesům. Ovšem tento znázorňující element je otevřen procesu rozumění jen proto, aby „objevil, že porozumění, kterého dosáhl, je nutně a nezbytně chybou, omylem“.⁷³

Je zřejmé, že de Manovo rozpracování svěbytné kategorie slepoty („blindness“) jakožto vyjádření ambivalentnosti jazyka a jeho alegorického charakteru v mnohém odpovídá postmodernistickému důrazu na fenomén *neporozumění*, který staví J. Derrida vůči hermeneutické tradici. De Man tím také předjímá koncepci Harolda Blooma o neporozumění („misunderstanding“) jakožto základu vývojových proměn v poezii a podstatné podmínce vzniku originálního, hodnotného básnického díla, a to na podkladě vlastního svěbytného čtení literárních děl předchozích.

V této souvislosti zdůrazňuje de Man, že pokud hovoříme o porozumění literárnímu textu, jde o proces, který nemůže být pozorován, ani nějakým způsobem předjímán nebo verifikován. Předtím, než učiníme jakákoliv zobecnění, musíme literární texty především číst, a tato možnost četby nemůže být nikdy považována za samozřejmou. Literární text nemůže být proto podle de Mana považován za fenomén, kterému může být propůjčena jakákoliv forma pozitivní existence, ať už jako přírodního faktu, nebo myšlenkového procesu: „Literární text nevede ani k transcendentální percepci, ani k intuici, ani

⁷² Tamtéž, s. 18.

⁷³ Tamtéž, s. 185.

k poznání — nýbrž se pouze dožaduje porozumění, které musí zůstat imanentním, neboť se snaží postihnout problém srozumitelnosti ve svých vlastních pojmech. Tato sféra imanence je nutnou součástí všech kritických diskursů. Kritika je proto metaforou pro akt četby, a tento akt je sám o sobě nevyčerpá-
telný.⁷⁴

De Manova teze o nevyčerpátnosti procesu čtení připomíná nepochybně Heideggerovu koncepci tzv. hermeneutického kruhu. Podle de Mana totiž tzv. kontextuální jednota textu nespočívá v básnickém textu samém, nýbrž právě v hermeneutickém kruhu stále obnovovaných interpretací. Přitom však gnoseologický aspekt těchto interpretací spočívá v tom, že — na rozdíl od dění v přírodním světě — interpretace intencionálního aktu nebo intencionálního objektu vždy v sobě zahrnuje porozumění samotnému záměru.

Pokud se nyní pokusíme postihnout de Manovo celkové pojetí interpretace, je třeba si všimnout, v čem podle tohoto představitele americké kulturní levice spočívají odlišné, diferencující rysy mezi interpretací v přírodních a humanitních vědách. Jak de Man zdůrazňuje, obdobně jako zákony v přírodních vědách je interpretace ve skutečnosti zobecněním, které rozšiřuje rozsah aplikovatelnosti nějaké výpovědi do širší oblasti. Avšak podstata tohoto zobecnění je v celém svém charakteru odlišná od toho, s čím se setkáváme v přírodních vědách. Zde se zabýváme předpovědatelností, měřením, nebo způsobem determinace daných jevů a procesů v přírodě, avšak v žádném případě si nečiníme nárok těmto přírodním procesům porozumět. Interpretovat nějaký lidský záměr znamená však porozumět tomuto záměru. K existující realitě není přidávána nová množina vztahů, nýbrž vztahy, které již zde byly, jsou odhalovány nikoliv v sobě samých, jako je tomu u přírodních událostí, nýbrž tak, jak existují pro nás. Můžeme porozumět pouze tomu, co je nám již v určitém smyslu dáno a je známé, byť i fragmentárním a neautentickým způsobem, který však přesto nemůže být nazýván nevědomým. Heidegger pro tuto předchozí povědomost nachází termín *Vorhabe* ve smyslu předstruktury veškerého porozumění. Pokud tuto Heideggerovu koncepci aplikujeme na básnický text, je tímto před-poznáním básnický text sám.

V této souvislosti, inspirován Heideggerovými interpretacemi německého básníka F. Hölderlina, zabývá se de Man otázkami adekvátní exegetické metody, jež by vedla k hlubšímu filosofickému porozumění básnickému textu. Jakákoliv taková metoda vždy musí řešit rozpor mezi problémem nevyslovitelného, nevyjádřitelného na jedné straně a požadavky na zprostředkující charakter, exaktnost a systematickosti interpretativního jazyka literární kritiky a literární vědy na straně druhé. De Man si je vědom toho, že Heideggerova svébytná interpretace Hölderlinovy poezie byla výrazem úsilí tohoto zakladatele fundamentální ontologie o nalezení jazyka, který by byl schopen překonat pojmové prostředky tradiční metafyziky a vyjádřit výmluvnými pojmy „nevyjádřitelné“. Tato snaha postihnout nevyslovitelné, které se staví do cesty

⁷⁴ Tamtéž, s. 107.

navyknutá myšlenková a jazyková schémata dosavadní filosofie a vědy, vede pak Heideggera – jak de Man ukazuje – ke svérázné exegetické metodě: „Nevyslovitelné vyžaduje upřímnou věrnost a slepou a silnou vášeň, se kterou Heidegger zachází s texty.“⁷⁵

Přes mnohé výhrady k Heideggerově metodě exegeze je však zřejmé, že byl de Man v onto-gnoseologických základech své teorie rozumění ovlivněn podstatnou myšlenkou Heideggerovy fundamentální ontologie, ale i Gadamerovy hermeneutiky, že totiž pouze básnický jazyk je schopen odolávat tlaku neživotných konvencí a řečových schémat, odvozených z pojmosloví tradiční ontologie. Přitom zvláště H.-G. Gadamer přímo spatřuje v dialektickém charakteru básnického jazyka, představujícího smysluplnou obdobu k věčnému koloběhu života i k „proměnam věků“, významný sjednocující a usmiřující princip, který údajně umožňuje překonat nejen individuální úděl člověka, ale i temnou a neproniknutelnou osudovost dějinných procesů.⁷⁶ Nepřekvapuje proto, že de Man dochází nakonec k závěru, do jisté míry problematickému, že je to právě básnický jazyk, který má schopnost vlastního sebeporozumění.

V tomto svém názoru de Man předjímá již na přelomu 60. a 70. let jednu ze základních gnoseologických tezí americké postanalytické filosofie, nejpregnantněji vyjádřenou Richardem Rortym, že proces porozumění je vždy založen na různých interpretacích, z nichž však žádná není privilegovaná. De Man tak vyslovil pozdější zásadní poznatek postanalytické filosofie, že neexistuje nějaký neutrální vědecký jazyk, který by byl použitelný pro poznávání a hodnocení jak vědeckých teorií, tak i například uměleckých děl z různých historických a kulturních období.

Při celkovém zhodnocení významu a vlivu studií a esejů Paula de Mana na americkou kulturu od konce šedesátých let našeho století až do současnosti je zřejmé, že v anglo-americké vědecké tradici je sepětí a vzájemné ovlivňování literární vědy a filosofie daleko silnější než například v kontinentální Evropě. Díla některých literárních vědců, z nichž jmenujeme alespoň E. D. Hirsche, G. Hartmana, S. Fische a N. Hollanda, ovlivnila hluboce anglo-americké filosofické myšlení.

3.4 Harold Bloom

Na inspirativní podněty teorie rozumění a interpretace P. de Mana navazovalo filosoficko-estetické myšlení amerického literárního vědce Harolda Blooma, které mělo zvláště inspirativní vliv pro rozvoj postanalytické filosofie v USA. Ve svých pracích *The Anxiety of Influence* (1973) a *Agon. Towards a Theory of Revisionism* (1982) vychází H. Bloom ze základní teze, charakteristické pro americkou postanalytickou filosofii, že neexistuje žádný neutrální

⁷⁵ Tamtéž, s. 263.

⁷⁶ H.-G. Gadamer: „Über leere und erfüllte Zeit.“ In: H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1972, s. 235.

jazyk, který by mohl stejně dobře postihnout různým způsobem diferencovaná umělecká díla, literární žánry a historicky a geograficky vzdálené kulturní sféry.

V případě interpretace básnických děl jde však ještě o další důležitý moment spočívající v tom, že podle Bloomova názoru nemá jazyk poezie referenční charakter, tak jako vlastně nemá tento referenční charakter básnická fantazie a imaginace. Bloom se proto pokouší vytvořit svůj vlastní svébytný interpretativní jazyk (postavený na poněkud extravagantní terminologii kontaminující kategorie psychoanalýzy například s některými pojmy středověké patristiky), který by se vyrovnal se základním problémem *ne-představitelnosti* a *nezachytitelnosti* básnické imaginace a postihl zároveň antitetický (protikladný) charakter způsobu myšlení konkrétního básnického díla v určitém historickém období, a to v napětí *slasti* a *reality*, *síly* a úzkosti, touhy a její nenaplnitelnosti. Podle Blooma znamená imaginace vznikající při četbě básnického díla totéž co desinterpretace, která vytváří básně jakožto antitetické vzhledem ke svým předchůdcům: „Představovat si po básníkovi je stejné jako naučit se jeho metafory pro vlastní akt čtení. Kritika se tak nutně stává antitetickou, jako série úchylek po svébytných aktech tvůrčí desinterpretace.“⁷⁷

První práce Harolda Blooma *The Anxiety of Influence* (1973) se zabývala analýzou často používané kategorie literárního vlivu a pokusila se o její zásadní přehodnocení v tom smyslu, že skutečně originální básník může vytvořit hodnotné dílo na podkladě nikoliv interpretace, nýbrž desinterpretace svého předchůdce. Hermeneutická kategorie rozumění má tak být dialekticky překonána principem *neporozumění* („misunderstanding“): „Vliv v poezii, pokud zahrnuje dva silné, autentické básníky, je vždy realizován prostřednictvím nesprávného výkladu předchozího básníka, aktem tvůrčí korektury, který je ve skutečnosti a nevyhnutelně desinterpretací. Historie plodného básnického vlivu, o němž je třeba říci, že je hlavní tradicí poezie západu od období renesance, je historií úzkosti a sebezachraňující karikatury, překrucování, perverze, divokého revisionismu, bez něhož by poezie jako taková nemohla existovat.“⁷⁸ Podle Bloomova názoru není možné redukovat hloubku básnického vlivu pouze na studium pramenů, na dějiny idejí, na „obkreslování básnických obrazů“.⁷⁹ Takové zkoumání je ovšem záležitostí tradiční literární historie a literární kritiky.

Co však vlastně znamená skutečně postihnout problematiku literárního, uměleckého a kulturního vlivu? Podle Blooma takové úsilí nemůže spočívat v nějaké inventarizaci, klasifikaci a popisu přejímání různých básnických motivů, obrazů, metafor a jiných prozódických prostředků. Vliv v poezii, ale i v dějinách kultury vůbec, je třeba zkoumat nikoliv z hlediska dialektických vztahů uměleckého díla ke společnosti, nýbrž z hlediska „dialektiky mezi umělcem a uměním“.⁸⁰ Tato dialektika je však chápána jako „boj umělce proti umění“, tj.

⁷⁷ H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, New York 1973, s. 93.

⁷⁸ Tamtéž, s. 30.

⁷⁹ Tamtéž, s. 7.

⁸⁰ Tamtéž, s. 99.

je pojímána ve smyslu boje o překonání vlivu předchozích výtvorů umění a kultury, a zvláště vlivu významného uměleckého předchůdce. V Bloomově pojetí tedy skutečný umělecký tvůrčí čin vychází ze záměrného neporozumění předchozí kulturní, ideové a umělecké tradici. Předpokladem takového přístupu však je, že adekvátní interpretace a tedy i vlastně jakési hlubší, skutečné porozumění dílům umění, kultury a filosofie musejí vycházet z našeho úsilí o *ontologické* postižení samotného bytí tvůrčího subjektu v jeho *dialektických vztazích k jinému autorovi* nebo autorům.

Za tyto základní dialektické vztahy umožňující tzv. nezávislý, „silný“ výklad uměleckého díla považuje Bloom především přenos („transference“), opakování („repetition“), chybu, respektive omyl („error“) a komunikaci („communication“). V protikladu k tradičním formalistickým a strukturalistickým koncepcím je proto zdůrazňováno, že interpretace nemá vycházet z pojetí básnického díla jakožto samostatného celku (což Bloom považuje za pozůstatek metafyzického přístupu k umění), ani z pojetí básníka jako zcela autonomní subjektivity.

Nejde tedy o zkoumání autora jakožto nějakého solipsistického subjektu, nýbrž o postižení svébytnosti a jedinečnosti jeho *imaginativní identity*. Bloom proto v této souvislosti zdůrazňuje, že básnické obrazy a metafory jsou zřídka kdy jedinečné, avšak tzv. imaginativní identita básníka musí být jedinečná: „Básníkovy postoje, jeho celé umělecké bytí musí být jedinečné a svébytné, jinak zahyne jako básník“.⁸¹ Tento básníkův fundamentální postoj je však zároveň i postojem toho, kdo jej předcházel, poněvadž vše, co je podstatné pro přirozenost určitého individuálního subjektu, je také podle Blooma podstatné a přirozené pro jeho předchůdce, avšak v protikladné, transformované podobě. Právě díky této své *imaginativní jedinečnosti* a identitě odmítá básník interpretaci jako pasivní následování předchozího tvůrčího subjektu a rozhoduje se k desinterpretaci, k nesprávnému, chybnému osvojení literárních děl vlastních předchůdců. Z toho důvodu musí podle Blooma být skutečná interpretace kulturních a uměleckých výtvorů založena na zkoumání této imaginativní identity autora a s ní spjaté životní dráhy ve smyslu střetávání a boje s díly jeho předchůdců.

Zkoumání kontextu této životní dráhy nás proto musí vést k tomu, abychom simultánně zkoumali vztahy mezi básníky prostřednictvím některých inspirativních podnětů psychoanalýzy S. Freuda, zvláště pak jeho kategorie tzv. *rodinné romance* („family romance“). Bloom zdůrazňuje, že Freudova psychoanalýza měla velkou zásluhu pro pochopení toho, jak významnou funkcí má princip opakování při utváření poetického textu. Tento princip opakování se projevuje jako návrat obrazů z minulosti, často spjatých s básníkovým dětstvím a jeho rodinnými vztahy (proto název „rodinná romance“) – přitom jde o obsesivní obrazy, proti nimž naše vědomí marně bojuje. Opakování však bylo pro Freuda především *nátlakem* („compulsion“), a bylo redukováno na

⁸¹ Tamtéž, s. 71.

puď smrti v podobě inercie, regresu, entropie.⁸² Toto opakování však nelze chápat ve smyslu Freudova dualistického výkladu, nýbrž spíše v Kierkegaardově pojetí, jako pronikání, prodírání se, tedy jako něco bližšího tvůrčímu, dialektickému procesu.

Podle Blooma Freud podcenil poezii a imaginativní bytí básníka v tom, že básnické tvůrčí procesy, uměleckou fantazii zkoumal především z hlediska patologických procesů, ve vztahu k psychickým poruchám, a pominul tak silný a podstatný tvůrčí charakter básnické imaginace.⁸³ Bloom také nesouhlasí s tím, že Freud – v jisté návaznosti na Platóna a v souladu s mravní tradicí křesťanství a judaismu – považuje sublimaci a s ní spjatou teorii kreativity jakožto substitute za jeden z největších výtvořků lidské kultury. Tato „šťastná substitute“ však podle Blooma není možná, nemůžeme doufat, že nás nějaká další možnost osvobodí od naší nutkavé, opakující se touhy po původních vazbách. Básníci jakožto básníci nemohou přijmout substitute, náhražky, a bojují až do konce, aby měli pro sebe onu původní možnost, původní šanci.

Vliv psychoanalýzy se též projevuje v Bloomově tezi o analogii mezi zrodem člověka a zrozením básnického díla, která je zároveň i analogií mezi biologickou úzkostí a úzkostí spjatou s procesem umělecké tvorby.⁸⁴ Podle Blooma je třeba obrátit náš pohled směrem ke „stinným a démonickým základům umělecké tvorby, na bolest zrození, kdy umělecké dílo vzniká z šamanistické extáze a ze špíny nekonečného lidského strachu ze smrtelnosti“. Pokud chceme dosáhnout skutečně adekvátní interpretace básnického díla, najít hlubší a účinnější způsob čtení poezie, je „tento návrat k počátkům nevyhnutelný, i když přitom odpuzující“.⁸⁵

Je zřejmé, že se v této Bloomově teorii rozumnění a interpretace (či spíše neporozumnění a *desinterpretace*) projevují zřejmé vlivy nejen psychoanalýzy, ale i Kierkegaardovy mistrné analýzy psychických stavů, zvláště pak jeho díla *Bázeň a chvění*.⁸⁶ Problém spočívající v nalezení vztahu mezi nevyslovitelným a zprostředkujícím vede Blooma k interpretativnímu jazyku, který by měl – na podkladě svébytné synkreze existencialistické a psychoanalytické terminologie – postihnout nereferenční charakter básnické imaginace. Použitím této existenciálně psychologizující a často dosti vágní terminologie se Bloom zřejmě pokouší nalézt nové výrazové prostředky v podobě tropů a figur básnické prozodie, které by postihly emocionální psychické stavy a celkový antitetický charakter imaginativních kreativních procesů spjatých s vědomím a podvědomím tvůrčího subjektu. Přitom se však Bloomova koncepce neporozumnění jakožto hybného momentu kultury nemůže vzdát základního gnoseologického

⁸² Tamtéž, s. 80.

⁸³ Ke kritice Freudova výkladu uměleckého tvůrčího procesu srov. A. Hauser: *Filosofie dějin umění*. Odeon, Praha 1975, zvláště s. 35–87.

⁸⁴ Srov. H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press 1973, s. 58.

⁸⁵ Tamtéž, s. 58–59.

⁸⁶ Srov. S. Kierkegaard: *Bázeň a chvění*. – *Nemoc k smrti*. Přel. M. Mikulová-Thulstrupová. Svoboda-Libertas, Praha 1993.

nároku na adekvátní porozumění a interpretaci, která by však byla založena na právu interpreta na subjektivní výklad. Bloomovi jde zřejmě také o překonání rozporu mezi samotným charakterem básnické imaginace, tkvícím v dialektických protikladech *lásky a nenávisťi, touhy* („desire“) a jejího *nenaplnění*, a naší snahou posuzovat a interpretovat výtvořky kultury z hlediska relace pravdy a omylu, interpretace a desinterpretace.

Z tohoto hlediska navazuje Bloom právě na gnoseologickou dimenzi filosofie Friedricha Nietzscheho, na jeho pojetí interpretace jako „znásilňování, upravování, zkracování, vypouštění, vycpávání, dobásňování, falšování“. ⁸⁷ Autor díla *The Anxiety of Influence* chce tedy položit důraz na subjektivní charakter Nietzscheho pojetí interpretace a kulturního vlivu, které u něj mají svébytný situační a motivovaný charakter, spjatý s nezávislostí na předchůdcích a na tradici: „Vliv pro Nietzscheho znamenal oživení. Avšak vliv, přesněji básnický vliv, byl od osvícenství až do dnešní doby spíše pohromou než požehnáním. Kde získal vitalitu, oživení, tam působil jako přehlédnutí, jako rozhodný, zvrácený („perverse“) revizionismus.“ ⁸⁸

Je zřejmé, že Friedrich Nietzsche, stejně jako Sigmund Freud, poskytl základní inspirativní podněty jak pro Bloomovu teorii antitetického charakteru kultury a umění, tak i pro jeho tezi o podstatné úloze revizionismu a neporozumění ve vztahu ke kulturní tradici. Bloom zde nepochybně navazuje na některé momenty Nietzscheho živelné dialektiky, která – jak ukazují analýzy Eugena Finka – pojímala svět v neustálém pohybu a dialektických proměnách: to, co vypadá jako pevná věc, je vlastně v Nietzscheho pojetí pouze dočasným útvarem vůle k moci. ⁸⁹ Tato Nietzscheho svébytná dialektika, která pojímá skutečnost jak současnou, tak i minulou, za nestálou, nedefinitivní, neustále proměnlivou, poskytuje ontologické základy Bloomově koncepci antitetického charakteru kulturní skutečnosti, která proto může být z gnoseologického hlediska nejlépe postižena cestou revizionismu a desinterpretace: „Nietzsche je prorokem antitetického, a jeho *Genealogie morálky* je pro mne nejhlubší dostupnou studií o revidujících a asketických vlohách estetického temperamentu.“ ⁹⁰

V souvislosti s koncepcí tzv. věčného návratu je Nietzsche podle Blooma příkladem tvůrce, který dokázal překonat úzkost z vlivu svých velkých předchůdců právě tím, že je bez zábran, bez psychické frustrace absorboval a zabránil tak vůbec samotnému vzniku této úzkosti. Pro Nietzscheho tvůrčí umě-

⁸⁷ F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. III., Af. 24. In: *Nietzsche's Werke*. Band VII. E. G. Naumann Verlag, Leipzig 1906, s. 469. Bloomovo pojetí tzv. silné interpretace je nepochybně ovlivněno Nietzscheho koncepcí psychologie tvůrčí umělecké osobnosti. Srovnej k tomu např. F. Nietzsche: *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*. Přel. Procházka. Praha 1993, s. 54. K tomu srov. P. Kouba: „Nietzsche dnes“, *Česká mysl* XLII, 1992, č. 1-2, s. 41-54, zvl. s. 49.

⁸⁸ H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press 1973, s. 50.

⁸⁹ Srov. J. Zúmr: „Filosof hrdé lidskosti“. In: L. Klíma: *Vteřiny věčnosti*. Praha 1967, s. 7-33, zvláště s. 10-16.

⁹⁰ H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press 1973, s. 8.

lecké filosoficko-estetické myšlení byl podle Blooma charakteristický optimismus, který vedl k zásadnímu odmítnutí kulturní minulosti jakožto podstatné a primární překážky tvůrčí vitality spjaté s básnickou a filosofickou tvorbou. Z tohoto hlediska je pak možné porozumět svébytně formulovanému Bloomovu tvrzení, že Nietzsche, stejně jako americký filosof R. W. Emerson, „necítil chlad toho, že by byl zatemněn stínem svého předchůdce“.⁹¹

Z těchto citátů je zřejmé, že Bloom využívá antitetický způsob Nietzscheho filosofického myšlení, jeho polemiky s metafyzickými koncepcemi absolutní pravdy, proti nimž Nietzsche stavěl *interpretativní* charakter našeho bytí.⁹² S tímto interpretativním (a *desinterpretativním*) charakterem lidské existence je podle Blooma především spjata básnická představivost, tvorba básnických obrazů a metafor. Imaginace vznikající při četbě básnického díla je podle Blooma totožná s desinterpretací, která vytváří básně jakožto antitetické vzhledem ke svým předchůdcům. Jestliže představovat si něco znamená vlastně desinterpretovat, což způsobuje, že jsou všechna velká básnická díla antitetická vzhledem k předchozím poetickým textům, potom představovat si po básníkovi znamená naučit se jeho metafory, které používal při vlastním čtení a výkladu svých velkých předchůdců. Z tohoto hlediska se pak podle Blooma i naše vlastní interpretace filosofie, kultury a umění stává nutně antitetickou a dialektickou, a to v podobě série obrátů, úchylek, vytáček („evasions“) při svébytných aktech tvůrčí desinterpretace. Právě proto má v Bloomově filosoficko-estetickém myšlení velkou důležitost pojem metafory, která svým mnohovýznamovým charakterem umožňuje různé interpretace, přesněji řečeno desinterpretace básnického díla.

Pro svou dialektickou, respektive *antitetickou* koncepci interpretace využívá Bloom již ve své práci *The Anxiety of Influence* zvláště podnětů psychoanalýzy S. Freuda. Především se pokouší o svébytný výklad Freudova pojetí represe a zapomínání, které se v Bloomově postmodernistickém pojetí stávají důležitými předpoklady a východisky tvůrčí interpretace. V souvislosti s touto koncepcí lze pak pochopit Bloomův názor, že se „každý zapomenutý předchůdce stává pro básníka obrem imaginace“.⁹³ Tvůrčí proces je tedy založen na vybarvování a na potlačování různých obrazů, metafor spjatých s básnickou imaginací. Antitetický a dialektický charakter těchto procesů postihla podle Blooma právě psychoanalýza.

Pro Harolda Blooma byly také inspirativní Freudovy výzkumy obranných mechanismů lidské psychiky proti nutkavým představám a obrazům a proti jejich ambivalentnímu fungování. V analogii s těmito Freudovými koncepcemi pokouší se Bloom vytvořit určitou typologii tzv. *revidujících prostředků* („revisionary ratios“), které umožňují, aby autor nepodlehli vlivu svého před-

⁹¹ Tamtéž, s. 50.

⁹² Srov. P. Kouba: „Nietzsche dnes“, *Česká mysl* XLII, 1992, č. 1-2, s. 41-54.

⁹³ H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press 1973, s. 107.

chůdce. Jsou to clinamen (básnické přehlédnutí), tessera, kenosis, daemonisation, askesis a apofrades.

Termín *clinamen* přejímá Harold Bloom od Lucretia, u něhož znamenal úchylku atomů, která je nutná k tomu, aby vůbec v univerzu mohla existovat nějaká změna. Clinamen je nejvšeobecnějším výrazem pro básnický tropus ve smyslu nesprávného čtení, nesprávného výkladu, jako by v něm byl charakterizován univerzální charakter substitutivních modelů. Tento „úhyb“ znamená, že se máme naučit číst velkého básníka, který nám předcházela, tak, jak se jeho významní následovníci nutili jej číst. Druhá úchylka pak spočívá v tom, že musíme číst pokračovatele, jako by to byli naši žáci. Podle Blooma je v zájmu naší skutečně tvořivé antitetické desinterpretace kulturního dědictví třeba, abychom se naučili, v čem a jak máme naše předchůdce revidovat, jestliže si vůbec můžeme činit nárok žít své vlastní životy tvůrčích osobností.

Kenosis je pak podle Blooma obranný prostředek podobný obranným mechanismům, které naše psychika využívá proti nátlaku na opakování. Kenosis je tedy pohybem ve směru diskontinuity s předchůdcem. Tento termín převzal Bloom od Pavla z Tarsu, u kterého znamená svébytný stav pokory Ježíše Krista, který akceptoval své snížení z božství na lidský status. Funkci kenosis je systematické rozrušování té funkce, toho nároku, který je spojen s jiným básnickým prostředkem. Jedná se tedy o básnický obraz básnického obrazu. Tento tropus vlastně de-konstruuje svět, který byl vytvořen jiným básnickým obrazem. Kenosis jako revidující prostředek („revisionary ratio“) rozrušuje celek do diskontinuitních fragmentů, a proto styčnost a souvislost (která je v časových termínech opakováním) nahrazuje analogií nebo podobností (která je z hlediska časovostních pojmů genezí).⁹⁴

Tessera, další důležitý termín Bloomova pojetí interpretace, znamená doplnění a antitezi. Jedná se o takový prostředek, kdy umělec antiteticky „doplňuje“ svého předchůdce, a to tím, že jeho dílo zdánlivě čte a interpretuje v jeho vlastních termínech, avšak tak, že tyto termíny nabývají jiného významu a smyslu. Toto doplňování chápe Bloom v jisté analogii s technologií doplňování kamínků do mozaiky (v souvislosti s touto technologií je zde tento termín používán). Výraz tessera měl však své místo též ve starověkých kultech, kde znamenal projev uznání, například v podobě úlomku nádoby, který by ji zároveň s jinými úlomky znovu dal dohromady. Jedná se tedy o přeinterpretování synekdochy, kdy celek zastupuje část.⁹⁵

Při celkovém zhodnocení Bloomova pojetí interpretace kulturních výtvorů je zřejmé, že jeho práce *The Anxiety of Influence* (1973) přispěla originálním způsobem k formování postmoderního myšlení v USA. Zároveň je zřejmé, že se tato Bloomova kniha, byť ne zcela explicitně, staví proti strukturalistické a analytické tradici přístupu k jazyku a k intratextovým vztahům. Na rozdíl

⁹⁴ Tamtéž, s. 14, 87. K tomu srov. P. de Man: *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press 1983, s. 275.

⁹⁵ Srov. H. Bloom: *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press 1973, s. 88-90.

jak od strukturálně analytických, tak i od hermeneutických a postmodernistických koncepcí nepovažuje totiž Bloom jazyk za primárního hybného činitele procesu interpretace a rozumění, respektive neporozumění. Jazyk je mu pouze nástrojem ovládaným mimojazykovými podněty a impulsy, jež jsou zakořeněny v lidském subjektu. Přitom je možné souhlasit s názorem P. de Mana, že právě Bloomovo využití nikoliv lingvistické, nýbrž psychologické terminologie poskytuje výraznou přesvědčivost a působivost jeho pojetí interpretace jakožto záměrného desinterpretování a „souhry mezi různými typy omylu“.⁹⁶

V další práci *Agon. Towards a Theory of Revisionism* (1982) navazuje Bloom na své pojetí tradice jako neustalého procesu přeinterpretování, diskontinuity a revidování předchozích kulturních a uměleckých vzorů. *To agonize* znamená v angličtině (v etymologické návaznosti na kořen *agon* ve staré řečtině) jak trpět, trýznit se, tak i zápasit. Bloom tím poukazuje na podstatný charakter nejen umělecké a literární, ale i veškeré kulturní tvorby včetně filosofické, která spočívá jak ve tvůrčích mukách, ve smrtelném zápasu s hrozbou konce, tak i v boji za vlastní svébytnou tvůrčí uměleckou a kulturní identitu. Podstatným znakem skutečného tvůrčího porozumění je proto podle Blooma *revizionismus*, charakterizovaný bojem na život a na smrt za vlastní autentičnost. „Revizionismus, jak Nietzsche hovoří o každém duchu, se odkrývá pouze v boji. Duch se zobrazuje jakožto antagonistický, jakožto bojující za svrchovanost s ostatními duchy, s tím, co předchází, a konečně s každou předchozí verzí sebe sama.“⁹⁷

Kulturní a ideová tradice tedy pro Blooma představuje neustálé soupeření nad samotným pojmem a smyslem tradice v podobě nových čtení, korektur a přehodnocování. Takové pojetí tradice znamená ovšem její neustálé sebepopírání, důraz na změnu a schopnost být nezávislým na svém předchůdci. Bloom proto odmítá „kantovské“ pojetí kultury jakožto muzea velkých duchovních a uměleckých děl, která odkazují k něčemu nadčasovému nebo objektivnímu v historickém povědomí, jakož i ve tvůrčí imaginaci lidského subjektu. V kulturní tradici spíše spatřuje neustálý soubor nad samotným pojmem tradice, nad tím, jak jsou její výtvořeny, recipovány a interpretovány.⁹⁸ Jestliže například pro H.-G. Gadamera představuje tradice hermeneutickou *ontotvornou* kategorii, která je neustálým procesem zhodnocování a zpřítomňování minulosti,⁹⁹ pak v Bloomově koncepci je „tíha“ a síla tradice v podobě velkých děl minulosti spíše hrozbou, nebezpečím pro soudobou kulturu a umění.

Skutečně „silný“ výklad, skutečně „silná“ interpretace je tedy taková, která přeinterpretovává a tedy *desinterpretuje* předchozí čtení, tím však vytváří tra-

⁹⁶ Srov. P. de Man: *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press 1983, s. 276.

⁹⁷ H. Bloom: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford University Press, Oxford New York 1983, s. VIII.

⁹⁸ Srov. J. Rajchman: „Philosophy in America“. In: *Post-Analytic Philosophy*. Edited by J. Rajchman and C. West. Columbia University Press, New York 1985, s. XVI.

⁹⁹ Srov. J. Černý: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filozofii – její rozchod i smířování s vědou“, *Filosofický časopis* 29, 1981, s. 358.

dici novou. Z tohoto hlediska lze považovat za autentickou a tvůrčí pouze tu poezii, která je výsledkem ambivalentního vztahu lásky a nenávisti ke svým předchůdcům. Právě v boji s předchozí kulturní tradicí se vytváří nový, revidující jazyk, který je však – v čemž Bloom zcela souhlasí s neopragmatickou koncepcí R. Rortyho – stejně smrtelný jako jazyky předchozí. „Souhlasím s Rortym, že teorie chybného výkladu popírá, že existuje, nebo by vůbec mohl existovat všeobecný slovník v podobě terminologie, s níž by kritici mohli mezi sebou vzájemně argumentovat.“¹⁰⁰

Zvýraznění momentu *neporozumění*, přehlédnutí, špatného čtení jakožto základního prostředku interpretace děl filosofie, kultury a umění spojuje Bloomovo filosoficko-estetické myšlení se základními koncepcemi postmodernismu a dekonstruktivismu. Jeho důraz na *antitetický* charakter rozumění a interpretace vlastně dále rozvíjí a zintenzivňuje metodologické koncepty dekonstruktivismu a postmoderního myšlení, které jsou na rozdíl od strukturalistické tradice, založené na kritériu konzistentnosti textu, zaměřeny na hledání jeho vnitřních napětí a *rozporů*, na kontradikce „mezi intencí a významem, obsahem a rétorikou“.¹⁰¹ Co jej však zvláště od počátku osmdesátých let odlišuje od koncepcí evropské postmoderny, je jeho důraz na moment kontinuity s domácí americkou myšlenkovou tradicí, především s dílem R. W. Emersona. V souladu se svým oceňováním silné básnické osobnosti, která své velké předchůdce neinterpretuje ve smyslu pasivního napodobení a podlehnutí jejich vlivu, oceňuje Bloom u Emersona jeho koncepci tzv. samostatnosti v jednání, *spoléhání na sebe* („*self-reliance*“). Emersona chápe jako zakladatele nového amerického literárního náboženství, a to náboženství filosofické a literární soběstačnosti ve smyslu nekonečného sebe-experimentování, neustálého návratu a sebeomlazování, v něčem ovšem blízkého i Hegelově koncepci omlazení („*Verjüngung*“) světového ducha.¹⁰²

Jak Bloom uvádí, v Emersonově pojetí vlastně tradice znamená *nezávislost na jakékoliv tradici*, „občanskou neposlušnost“ vůči daným jazykovým strukturám, způsobům myšlení a jednání. Emerson tak podle Blooma vytváří novou mytologii změny a rozmanitosti, která nezná žádná omezení, mytologii věčného mládí, neustálého zrozování a obnovování. Svou metodu „silného čtení“ spojuje tedy Bloom s americkou tradicí nezávislosti a soběstačnosti. Tím ovšem nepochybně u něho dochází ke svěbytné synkrezi gnoseologicko-interpretativní dimenze filosofického myšlení s jeho dimenzí společenskou, jak je tomu – byť i z jiného světonázorového hlediska – právě u Emersona, kde termín *self-reliance* znamená především sociální soběstačnost, podnikavost, a je spojen s odmítnutím socialistických teorií.

¹⁰⁰ H. Bloom: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford University Press 1983, s. 21.

¹⁰¹ G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987, s. 84.

¹⁰² K pojetí oživení, omlazování světového ducha srov. *Dejiny dialektiky. Nemecká klasická filozofia*. Bratislava 1978, s. 290.

Bloomovo pojetí tradice musí být ovšem postaveno na odmítnutí nějakého privilegovaného jazyka, který by mohl představovat neotřesitelný základ a východisko posuzování literárních děl minulosti a přítomnosti. Také v knize *Agon* zastává Bloom přesvědčení o pluralitním a diferencovaném charakteru různých jazyků interpretace, které jsou konečné a tedy „smrtné“ („*mortal languages*“), neboť jsou spjaty s určitou kulturou, se specifickým charakterem interpretace určitého básnického díla nebo jiného výtvaru kultury a umění. V tomto kontextu Bloom rozhodně odmítá ty koncepce francouzského strukturalismu i poststrukturalismu, které se pokoušejí nahradit tradiční kategorií subjektu pojetím jazyka jakožto demiurga, hybného momentu dějin a kultury. Takový názor považuje Bloom za „franko-heideggerovskou módní frázi“, která je „v nejlepším případě velkolepým nesmyslem a v tom nejhorším případě pozůstatkem nudných a nyní stále se opakujících křížových výprav intelektuální Paříže proti své vlastní vyšší střední vrstvě“.¹⁰³

Bloomovi je totiž cizí ona známá avantgardistická averze vůči měšťanským středním vrstvám, která je charakteristická pro značnou část uměleckých i intelektuálních kruhů v Evropě. Přitom své pojetí jazyka a textu chápe v proklamované kontinuitě s tradicí amerického pragmatismu. Jestliže totiž Bloom požaduje, aby jazyk literárněkritické interpretace byl pragmatický, znamená to, že každému textu musíme především klást takové otázky, jako například: „k čemu text je?“, „co s ním mohu udělat?“, „co může udělat pro mne?“, „jak jej mohu přimět, aby něco znamenal?“.¹⁰⁴ Jazyk skutečně silné kritiky musí mít proto podle Blooma pragmatický charakter, aby byl schopen realizovat proces silného, chybného čtení, respektive silného, nesprávného výkladu („*strong misreading*“).

I v těchto Bloomových názorech se však projevuje jeho jistá návaznost na anglosaskou tradici tzv. *close reading*, která neulpívá na pouhé formální analýze, nýbrž prostřednictvím opakovaného čtení a stále obnovovaných interpretací se pokouší postihnout hlubší myšlenkový obsah interpretovaného díla a jeho vztahy k různým filosofickým, ideovým a kulturním proudům.

V souvislosti se svou teorií interpretace si Harold Bloom klade podstatnou otázku existence a perspektiv soudobé západní euroamerické kultury, a to v kontextu problematiky jejího základního smyslu, hodnot a budoucích perspektiv. Z tohoto hlediska můžeme uvažovat o hodnotách děl kultury a umění, i o tom, jakou hodnotu pro nás skutečně mají velké historické události nebo duchovní činy velkých osobnosti a jaký je vůbec smysl a hodnota našeho vlastního duchovního bytí ve srovnání s životem a tvorbou geniálních uměleckých tvůrců nebo velkých náboženských myslitelů. Bloom klade proto například tyto otázky: „Jestliže David, Jeremiáš nebo Pavel byli dokonalí, proč tedy vůbec žijí Emerson nebo Bloom nebo vy? Za jakou cenu na náš úkor tak vysoce oceňujeme Bibli nebo život Ježíšův nebo život Sigmunda Freuda? Co nás stojí

¹⁰³ H. Bloom: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford University Press 1983, s. 19.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 19.

láska k velkým dílům poezie nebo k velkým životům? Jakou cenu platíme za čtenářskou zkušenost?“¹⁰⁵ Tato otázka je podle Blooma buď trýznivá, nebo bezsmyslná, a on sám ji v návaznosti na Emersona považuje za trýznivou z toho důvodu, poněvadž euroamerická kultura zcela ztratila schopnost tuto zásadní otázku zodpovědět. Západní společnost a kultura již nemá žádné autentické náboženství, žádnou autentickou filosofii, a podle H. Blooma je již nikdy nezíská. Jediné, co nás tato kultura může naučit, je tedy silný chybný výklad silného chybného výkladu, silná desinterpretace silné desinterpretace.

V těchto Bloomových názorech se ukazuje zřejmá návaznost na descendenční teorie historického procesu (O. Spengler, K. Jaspers.) Například přední představitel německého existencialismu K. Jaspers považoval za vrchol dějin světové civilizace a kultury „duchovní procesy, které se odehrály mezi roky 800 a 200“ [před n. l.]¹⁰⁶ Mezi hlavní představitele tohoto období řadil významné náboženské myslitele a filosofy, jako byli v Číně Konfucius a Lao Tse, v Indii Buddha, v Persii Zarathustra, v Palestině židovští proroci (Eliáš, Izajáš, Jeremiáš) a ve starém Řecku například filosofové Hérakleitos, Parmenidés, Platón. Další historický a kulturní vývoj – přes vznik významných kulturních, filosofických a uměleckých děl – již představuje podle Jasperse pomalý sestup, neboť již nikdy nebylo dosaženo oné hloubky a autentičnosti, jež charakterizuje myšlení velkých náboženských myslitelů z tzv. první fáze časové osy dějin. Právě v této souvislosti si Bloom klade trýznivou otázku originality a autentičnosti, avšak zdá se, že na rozdíl od inspirující osobnosti výrazně levicově orientovaného P. de Mana není zřejmě do té míry jako většina představitelů americké kulturní levice přesvědčen o významné úloze literatury a kultury pro zásadní změnu a další perspektivy vývoje světové civilizace.

Bloom hledá takový filosofický směr, který by mu pomohl v jeho pokusech postihnout podstatný antitetický charakter textů spjatých s evropskou moderní kulturou. Odpovídající filosofii, která by byla inspirativní pro tuto „metodologii“ „silného výkladu“ jak poetického textu, tak i filosofických děl, nachází v *gnosticismu*, který se svébytným způsobem střetával s koncepcemi křesťanské patristiky i judaistického profetismu a pokoušel se o jejich překonání. Bloomův velký zájem o gnosticismus lze podle mého názoru vysvětlit především v souvislosti s jeho snahou o postžení hlubší dimenze dialektiky rozumění a neporozumění v rámci uměleckého procesu i vývoje kultury.

Autor díla *Agon* zde vychází z již uvedeného názoru, že se v uměleckém díle projevuje podstatná antinomie mezi úsilím o originalitu na jedné straně, a objektivní, nevyhnutelnou nutností navazovat na předchozí díla a jejich tvůrce, interpretovat je a rozumět jim na straně druhé. Navazovat na někoho (i tím, že jej popírám) znamená ovšem být včleněn do časovosti, a to tím způsobem, že jsme vzhledem k němu opoždění – proto H. Bloom používá termín

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 23.

¹⁰⁶ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1964, s. 19.

opozděnost („belatedness“).¹⁰⁷ Tato svébytná snaha skutečně tvůrčího subjektu může podle něho nalézt své nejadekvátnější filosoficko-ideové vyjádření právě v gnosticismu.

Gnosticismus totiž představoval duchovní a náboženský proud rozvíjející se souběžně s judaismem a křesťanstvím zvláště ve 2. a 3. století po Kristu, který byl „nejdůslednějším pokusem o duchovní koncepci založenou na popření dějin a úniku z času“.¹⁰⁸ Podle Blooma proto „gnosticismus nemůže selhat“, protože je zcela antitetický, protikladný vzhledem k přirozené existenci, časovosti a dokonce i vzhledem k psychické identitě. Antitetický charakter gnosticismu, (který při svém využití pro textovou interpretaci má zesilovat dekonstruktivistický důraz na rozpornost a nekonzistentnost textu) je podle Blooma ještě posílen jeho návazností na apokalyptické, vizionářské a tragicko-destruktivní momenty judaistického profetismu. Díky těmto katastroficko-destruktivním rysům gnosticismu můžeme pochopit analogii mezi psychickými procesy vedoucími ke vzniku textu a mezi přírodními procesy, v nich se projevuje svébytné sepětí konstrukce a destrukce, zrození a katastrofy: „Co Scholem nazývá ‚produktivním neporozuměním‘, nazval bych katastrofickou tvorbou, která jako všechny takové tvůrčí činy si uvědomuje, že dualistická trhlina v bytí je symptomem závažnějšího nihilismu, který musí být překonán.“¹⁰⁹

S tímto katastrofickým charakterem děl kultury a umění je však spjata svoboda tvůrčího umělce, který je schopen „silného“ výkladu textu svého předchůdce. Tato svoboda sice vzniká v důsledku katastrofických procesů, na druhé straně však těmto katastrofickým procesům uniká, poněvadž je podmíněna odvahou a smělostí, která spojuje poezii s gnostickým přístupem ke světu. Tento specifický charakter svobody – typický jak pro gnostické myšlení, tak pro skutečně velká básnická díla – je podle Blooma projevem nezávislosti tvůrčího subjektu, jeho schopnosti nepodlehnout pasivně vlivu svých předchůdců. Ve své interpretaci předchozích děl kultury a umění se proto skutečně silný básnický tvůrce stejně tak jako gnostik nikdy nic neučí, poněvadž učení je procesem v čase a skutečně silná umělecká díla usilují o *nadčasovost*.

3.5 Richard Rorty

Jak ukázaly předchozí rozbory hermeneutických koncepcí P. Winche, Ch. Taylora, P. de Mana a H. Blooma, můžeme v teoriích rozumění a interpretace v rámci anglo-americké filosofie a filosoficky orientované literární vědy rozlišovat dva hlavní směry. Jeden z nich byl inspirován Wittgensteinovou teorií tzv. jazykových her, druhý v mnohém vychází z domácí tradice (R. W. Emerson, pragmatismus) a přejímá některé podněty Heideggerovy a Gadamerovy

¹⁰⁷ H. Bloom: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford University Press 1983, s. 81.

¹⁰⁸ P. Pokorný: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Vyšehrad, Praha 1986, s. 188.

¹⁰⁹ H. Bloom: *Agon. Towards a Theory of Revisionism*. Oxford University Press 1983, s. 81.

hermeneutiky, psychoanalýzy a postmoderny. K představitelům prvního směru, rozvíjejícího se od konce padesátých let našeho století, lze zařadit především autory, o nichž jsme se zmínili na začátku této kapitoly, tj. P. Winche a Ch. Taylora (hlavně však jeho práce ze sedmdesátých let). Ke druhému směru, jenž byl do jisté míry anticipován filosofickým myšlením P. de Mana (vycházejícího však z tradice německé hermeneutiky a z podnětů heideggerovského existencialismu), patří představitelé postanalytické filosofie Richard Rorty, Stanley Cavell, Harold Bloom, Donald Davidson, Hillary Putnam, Arthur C. Danto, Ian Hacking aj.

V této souvislosti je však třeba zdůraznit, že ke vzniku tzv. postanalytické filosofie přispěla právě tradice analytického filosofického myšlení, která byla v USA velmi vlivná od počátku padesátých let, neboť v ní byla vzdělávána většina představitelů soudobé americké filosofie. Analytická filosofie dosáhla velkého úspěchu a institucionálního zajištění díky své perfektní technice analýzy i schopnosti aplikovat své postupy v různých odvětvích vědy a technologie (například v počítačové praxi). Od konce šedesátých let však postupně dochází k proměně základního profilu anglo-americké filosofie, který se zvláště ve čtyřicátých a padesátých letech vyznačoval různými variantami logicko-pozitivisticky orientovaného atomismu, redukcionismu a empirismu.¹¹⁰ K využití podnětů hermeneutiky v kontrapozici k analytickým koncepcím vede i poznání, které výstižně charakterizoval soudobý americký filosof Stanley Cavell: že totiž analytický filosof, který pojímá filosofii jako problém, který má být řešen, a nepřihlíží k lidskému kontextu, ztrácí pak i kontext, který by mu umožňoval porozumět vlastnímu bytí a vlastním zájmům. Problémy zbavené lidského kontextu nemají restriktivní kritéria, a tedy i žádné limity, které by mohly stanovit jejich správné či nesprávné používání.¹¹¹ Přibližně od sedmdesátých let dvacátého století se přitom stále více začíná ukazovat, že analytická filosofie – vzhledem ke svému mezinárodnímu charakteru, jakož i vzhledem k původnímu ideálu tzv. sjednocené vědy (který ji pochopitelně musel vést k malému zájmu například o otázky duchovní tradice a národní identity) – nemůže příliš napomoci při řešení složitých sociokulturních problémů americké společnosti, zvláště pak otázek kulturní a politické kontinuity, respektive celkového smyslu i budoucích perspektiv euroamerické kultury.

Výrazný zájem jak o problematiku rozumění, tak i o složité otázky tradice a kontinuity soudobé americké společnosti charakterizuje teoretické koncepte nejvýznamnějšího představitele současné postanalytické filosofie *Richarda Rortyho*. Po stránce ontologické a gnoseologické vychází Rortyho filosofie z tradic amerického pragmatismu (především z myšlenkových koncepcí *Johna Deweyho*), které však usiluje obohatit o podněty hermeneutického a postmo-

¹¹⁰ Srov. J. Rajchman: „Philosophy in America“. In: *Post-Analytic Philosophy*. Ed. by J. Rajchman and C. West. Columbia University Press, New York 1985, s. X.

¹¹¹ S. Cavell: *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*. B. Blackwell, Oxford, UK – Cambridge, USA 1995, s. 110.

derního myšlení. Rorty se především hlásí k Heideggerovi z období *Sein und Zeit*, a pokud uvažujeme o soudobé filosofii, k některým podnětům filosofického myšlení J. Derridy a J. Habermase. Podle mého názoru je však v gnoseologických východiscích své koncepce rozumění a interpretace také výrazně ovlivněn hermeneutickou filosofií H.- G. Gadamera. Využívá zvláště jeho koncepcí *dialogu* založeného na svébytné dialektice otázky a odpovědi.¹¹² Gadamer totiž – obdobně jako později Rorty – zdůrazňuje, že poznání je možné pouze prostřednictvím dialogu mezi lidmi, kteří o poznání usilují, a sám dialog je tedy v jeho hermeneutice chápán nejen v gnoseologické, 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 Rortyho přesvědčení, že pragmatismus je především „filosofií solidarity“.¹¹³ Právě proto „chápe pragmatismus poznání nikoliv jako vztah mezi myšlením a objektem, nýbrž, zhruba řečeno, jako schopnost dosáhnout dohody spíše přesvědčováním než nátlakem“.¹¹⁴ Na podkladě podnětů filosofického myšlení J. Deweyho a pozdního L. Wittgensteina se proto Rorty hlásí k tradici pragmatismu a „epistemologického behaviorismu“, který „vysvětluje racionalitu a epistemologickou autoritu spíše na podkladě jejího vztahu ke společnosti než naopak“.¹¹⁵ Takovýto přístup k poznání ovšem předpokládá – vzhledem ke svému důrazu na sociální dimenzi – společenský konsensus. Dosavadní epistemologie se však, podle Rortyho, vyznačovala právě přístupem založeným na násilném přizpůsobování světa kolem nás uměle vytvářeným abstraktním kategoriím, které by byly údajně schopny zobrazit a znázornit s větší či menší přesností skrytou podstatu skutečnosti.

Ve své knize *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) vystupuje Rorty proti dosavadní tradici teorie poznání v tradiční metafyzice, která se zaměřovala na konceptuální analýzu, nebo na vyčerpávající postižení významu, respektive na eidetickou redukci směřující k fenomenologickému nazírání esencí. I tyto metodologické směry moderní filosofie však podle něho vycházely z pojetí myšlení jako velkého zrcadla, které obsahuje různá znázornění, zpodobení („representations“) skutečnosti, některá přesná, některá přesná méně a některá nepřesná. Západní filosofie tak byla od svého postsókratovského období ovlá-

¹¹² Srov. H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983, s. 40.

¹¹³ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press, Cambridge 1994 (Reprinted), s. 53.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 88. K filosofii R. Rortyho srov. J. Peregrin: „Richarda Rortyho cesta k postmodernismu“, *Filosofický časopis XLII*, 1994, č. 3, s. 381–402. Srov. též J. Nosek: „Rortyho obrana eliminativního materialismu“. In: *Realismus ve vědě a filosofii*. Ed. J. Nosek a J. Stachová. Filosofía, Praha 1995, s. 427–437.

¹¹⁵ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994 (Reprinted), s. 174. K tomu srov. K. Kolenda: *Rorty's Humanistic Pragmatism*. University of South Florida Press, Tampa 1990, s. 7.

dána koncepcí myšlení jakožto zobrazování skutečnosti prostřednictvím vizuálních metafor.

Tato filosofická teorie myšlení a vědomí jako nějaké úschovny poznání se zvláště podle Rortyho rozvíjí v 17. století. Filozofové té doby se domnívali, že zkoumáním našeho vědomí pojímaného jakožto zrcadlení vnější reality můžeme dosáhnout přímého dotyku se skutečností, která byla v období antiky Platónem myticky pojímána jako říše forem, respektive idejí. Nejen však substanční kategorie racionalismu 17. století, ale i Kantův pojem věci o sobě jsou podle Rortyho výrazem transcendentálního mysticismu západní metafyziky. Onomu svébytnému hypostazování vědomí se nevyhnul ani britský empirismus, který chápal poznání jako zkoumání idejí v našem myšlení. Například Locke pojímal ideje jakožto kopie nebo reprezentace skutečnosti, s níž by měly korespondovat, ačkoliv si nebyl jistý, jak popsat tuto požadovanou korespondenci: „Locke neobratně balancoval mezi poznáním jakožto totožností s objektem a poznáním jakožto pravdivým soudem o objektu.“¹¹⁶ Rorty se proto zvláště ve své práci *Philosophy and the Mirror of Nature* (1. vyd. 1980) domnívá, že kromě reflexe historického odkazu dosavadní teorie poznání (epistemologie) je třeba také věnovat pozornost postupům hermeneutického myšlení. A to z toho důvodu, že tradiční epistemologická koncepce, která zakládá poznání na „vztahu mezi vědomím a objektem“, musí být nyní vystřídána pojetím poznání jakožto *diskuse, rozhovoru* („discourse“), který na podkladě přesvědčování („persuasion“) směřuje ke konsensu.¹¹⁷

Rortyho úsilí o rozchod s tradiční teorií poznání se výrazně projevuje i v jeho pracích z osmdesátých let a z přelomu let osmdesátých a devadesátých, z nichž uvedme alespoň knižní publikace *Důsledky pragmatismu* (*Consequences of Pragmatism*, 1982); *Kontingence, ironie a solidarita* (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989); *Objektivita, relativismus a pravda* (*Objectivity, Relativism, and Truth*, 1991) a *Eseje o Heideggerovi a jiných* (*Essays on Heidegger and Others*, 1991). Zde vystupuje mimo jiné proti tradiční představě, že by filosofie měla „analyzovat“ nebo „popisovat nějaké ahistorické formální struktury“.¹¹⁸ V návaznosti na domácí filosofickou tradici zdůrazňující duchovní emancipaci lidské individuality a její praktickou aktivitu (R. W. Emerson) klade Rorty důraz na moment určité strážlivosti našeho pohledu na skutečnost, který u něj nachází své ztělesnění v požadavku „odkouzlení“ nebo „odbožštění“ přírody a přirozenosti člověka. (U Rortyho nemají tyto termíny, jak je zřejmé, pejorativní charakter – například ve srovnání s termínem Maxe Webera „*Entzauberung*“ a s termínem M. Heideggera „*Entgötterung*“.)

¹¹⁶ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA 1994, s. 144.

¹¹⁷ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 88.

¹¹⁸ R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers*. Volume 2. Cambridge University Press, Cambridge 1994 (reprinted), s. 21.

Proces odkouzlení a odbožštění chápe totiž Rorty jako postupné překonávání těch koncepcí, které znázorňovaly skutečnost v metafyzických nebo teologických termínech hlásaných různými filosofickými školami nebo náboženskými doktrínami. Dosavadní filosofická tradice podle něho příliš preferovala teorii poznání, kterou většinou – a to zcela chybně – redukovala na hledání podstat a přitom se iluzivně domnívala, že je možné s větší či menší přesností zobrazit – jakoby v zrcadle – přírodní i společenský svět prostřednictvím abstraktních kategorií vycházejících z prostorově-vizuálního pojetí skutečnosti.

Dosavadní teorie poznání tedy vlastně podle Rortyho do velké míry selhala. To však neznamená, že kulturní prostor opuštěný dosavadní epistemologií má být nyní vyplněn takovou hermeneutikou, která by pouze převzala nebo mírně upravila tradiční gnoseologické postupy, metody i celý přístup ke zkoumání skutečnosti. Podle Rortyho je totiž třeba překonat běžnou představu o vztahu mezi hermeneutikou a teorií poznání (epistemologií).¹¹⁹ V tomto pojetí se epistemologie zabývá onou důležitější, „kognitivní“ součástí kultury, kdežto hermeneutika vším ostatním. Za tímto rozdělením se skrývá představa, že poznání v přísném slova smyslu – *epistémé*, musí mít logos, a že tento logos můžeme postihnout prostřednictvím metody založené na principu přiměřenosti, *souměřitelnosti* („commensuration“, „commensurability“) mezi různými kulturami a mezi vědeckými teoriemi, jakož i mezi jazykem a skutečností. Tato metoda má pak údajně zaručovat možnost zcela objektivního rozumění a interpretace na podkladě postižení neměnného významu textu, ztotožněného s intencí jeho autora (jak se například domnívá americký literární historik E. D. Hirsch, Jr., který navazuje na metodologické koncepce „klasické“ německé hermeneutiky 19. století, zvláště v díle F. D. E. Schleiermachers a W. Diltheye).¹²⁰

V této souvislosti je třeba, kromě již uvedených styčných momentů, též uvést důležitý rozdíl mezi pojetím poznání u R. Rortyho a H.-G. Gadamera. Na rozdíl od zakladatele moderní filosofické hermeneutiky opouští totiž Rorty koncepci logu jakožto směru určujícího dialogický proces. Tato koncepce logu byla založena – jak jsme již ukázali v podkapitole o H.-G. Gadamerovi – 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.

Rortyho „pragmatické“ pojetí hermeneutiky a jeho přístup k problému poznání vůbec, vycházející z principu již zmíněného „epistemologického behaviorismu“, však klade hlavně důraz na rozdíl mezi promluvami (diskursy), považovanými navzájem za souměřitelné a mezi promluvami navzájem ne-

¹¹⁹ K Rortyho pojetí vztahu epistemologie a hermeneutiky, zvláště Gadamerovy srov. též G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987, s. 160-166.

¹²⁰ Srov. R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 81. K tomu srov. E. D. Hirsch, Jr.: *The Aims of Interpretation*. The University of Chicago Press, Chicago – London 1976, s. 79-80.

souměřitelnými. Rorty v této souvislosti hovoří o rozdílu mezi „normálním“ a „abnormálním“ diskursem“, což je podle něho rozdíl, který zevšeobecňuje distinkci T. S. Kuhna mezi „normální“ a „revoluční“ vědou.¹²¹ (T. S. Kuhn považuje, zhruba řečeno, za „normální vědu“ způsob řešení problémů na základě konsensu o tom, co platí za dobré vysvětlení určitého jevu a také o tom, co má být považováno za problém, který je třeba řešit. Na rozdíl od toho „revoluční věda“ znamená zavedení nového „paradigmatu vysvětlení, a tedy i nového souboru problémů.)¹²²

Obdobně také podle Rortyho *normální diskurs* je takový diskurs, který se řídí předem schváleným konsensem o tom, co platí za relevantní příspěvek k poznání, nebo co platí za odpověď na otázku a ovšem také, co platí za dobrý argument pro tuto odpověď nebo za její dobrou kritiku. *Abnormální diskurs* je však „to, co se děje, když do diskursu vstupuje někdo, kdo ignoruje tyto konvence nebo je dává stranou“.¹²³ Výsledkem abnormálního diskursu může být cokoli – od nesmyslu až k intelektuální revoluci. V této oblasti neexistuje žádný vědecký obor, který by mohl adekvátně postihnout a popisovat výsledky abnormálních diskursů, tak jako neexistuje disciplína zabývající se zkoumáním „kreativity“ nebo nepředvídatelného. Avšak hermeneutika je podle Rortyho zkoumáním abnormálního diskursu z hlediska nějakého diskursu normálního, „pokusem dát nějaký smysl tomu, co se děje na jevišti, když nám ještě stále chybí jistota k tomu, abychom to popsali a tím mohli začít s epistemologickými úvahami a zdůvodněními.“¹²⁴ To ovšem také znamená, že můžeme dosáhnout gnoseologické souměřitelnosti, („commensurability“) pouze tehdy, když jsme se již předtím shodli na způsobech zkoumání, nebo – všeobecněji – na způsobech diskursu.

Právě proto – využíváje podnětů evropské filosofické hermeneutiky a pozdního Wittgensteina – Rorty zdůrazňuje, že teze Husserlovy fenomenologie o vědomí a o intencionálních objektech by měly být nahrazeny úvahami o našich schopnostech dosáhnout souhlasu o tom, co je předmětem našich reflexí, předmětem našeho poznávacího procesu. O této problematice uvažuje však Rorty především v rovině jazyka. Dosažení shody o poznávaných entitách tedy znamená dohodnout se na tom, „které propozice používající stejné odkazující výrazy akceptujeme, i když přitom nesouhlasíme s pravdivostními hodnotami ostatních“.¹²⁵ Poznání má tak podle Rortyho výrazně *institucionální*

¹²¹ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 320. K tomu srov. R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 78.

¹²² K Rortyho celkovému náhledu na pojetí vědy a poznání u T. S. Kuhna srov. R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 37–41, 47–48.

¹²³ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 320.

¹²⁴ Tamtéž, s. 320–321.

¹²⁵ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge

charakter a nelze o něm uvažovat bez vztahu ke společenství poznávajících. V tom podle něho také tkví základní rozdíl v gnoseologických koncepcích realismu a pragmatismu, neboť prý „realista se domnívá, že podstata filosofického myšlení spočívá v tom, že se oddělíme od jakéhokoliv konkrétního společenství a budeme na ně nahlížet z mnohem univerzálnějšího hlediska“.¹²⁶

Odmítnutí realistických a esencialistických gnoseologických teorií vede ovšem Rortyho také k polemice s tradičními koncepcemi vztahu poznání a skutečnosti. Již ve své knize *Philosophy and the Mirror of Nature* podniká útok na tzv. mýtus daného. Toto dané („given“) bylo v dějinách západní filosofie považováno zcela mylně za poslední a jedinečný základ všech idejí a myšlenek. Vedlo to ovšem k tomu, že je evropská metafyzika již od starořeckého období, a zvláště od vzniku a formování filosofie Parmenidovy, ovládána z ontologického hlediska tezí o zásadním rozdílu mezi jevem a skutečností. K této problematice však Rorty přistupuje z typicky pragmatického hlediska, když zdůrazňuje, že „rozdíl mezi jevem a skutečností je pouhou odlišností mezi správným a nesprávným postavením věci“.¹²⁷ Nelze se proto domnívat, že je možné konstituovat svět například pomocí introspekce, „nazírání idejí“, nebo jeho konstruováním prostřednictvím kategorií odvozených z prostorově vizuálního pojetí skutečnosti. Především jde o to, co je to vůbec termín „svět“. Rorty dokonce vůbec neváhá říci, že „svět‘ je buď čisté prázdné nic, nebo nevyslovená příčina smyslu a cíle intelektu nebo ještě snad jméno pro objekty, které zkoumání v určitém momentu ponechává osamocené“.¹²⁸

Další omyl západní metafyziky spočívá podle Rortyho v tom, že chtěla skutečnost konstituovat přímo a bezprostředně prostřednictvím již uvedených gnoseologických postupů, aniž si uvědomila jednu podstatnou věc: že totiž to, co leží mimo jazyk a myšlení, nekonstituuje svět a ve skutečnosti nekonstituuje vůbec nic. (Problematický je ovšem již i termín *konstituování*, neboť je v něm též skryta koncepce poznávání vnější reality prostřednictvím jejího zrcadlového zobrazování). Nelze však říci, že by Rorty popíral existenci mimojazykové reality. Mimojazyková realita je podle něho nepochybně příčinou našich výpovědí o ní, to však v žádném případě neznamená, že tyto výpovědi nějakým korespondenčním způsobem tuto mimojazykovou skutečnost adekvátně zobrazují.¹²⁹

Z těchto ontologických a gnoseologických základů vychází také Rorty ve své kritice pojetí kategorie *faktu* jak v realistické, tak i v logickoempirické a analytické linii soudobého filosofického myšlení. Snaží se přitom upřesnit

University Press 1994, s 88.

¹²⁶ Tamtéž, s. 30.

¹²⁷ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 84.

¹²⁸ R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 15.

¹²⁹ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1991, s. 81.

funkci faktu v přírodních vědách, tedy v té sféře vědecké aktivity, která tradičně dává přednost shromažďování empirických údajů například před introspekci, vcítěním nebo tvůrčím uměleckým sebeformováním osobnosti. Ukazuje to na analýze termínu „natural sciences“; což v angličtině znamená jak přírodní, tak i přirozené vědy. Přírodní vědy jsou „přirozené“ právě z toho důvodu, že je pro ně možné vybírat velký souhrn faktů a pravidelností, které zůstávají dosti stabilní nebo dokonce konstantní vzhledem k tomu, abychom o nich mohli utvářet teorie. Nicméně však tato fakta a pravidelnosti nejsou nezávislé na teoriích z toho jednoduchého důvodu, že deskripce těchto faktů je závislá na jazyce. Musíme proto také brát v úvahu názory našich partnerů v určitém jazykovém společenství, například v řečové komunitě pracovníků v určitém oboru přírodních věd.¹³⁰

Tato Rortyho koncepce jazykově společenské determinovanosti faktu je ještě zesílena od druhé poloviny osmdesátých let, kdy zcela jednoznačně – v souladu se svým pragmatickým hlediskem a v jisté shodě s názory J. Deweyho – zdůrazňuje, že obdobně jako proces poznání mají také fakty *institucionální* charakter. To znamená, že jsou za fakty považovány podle předchozí dohody a souhlasu konkrétního společenství. Určité propozice tedy získávají charakter faktů díky tomu, že před nimi existují instituce umožňující utvářet sociálně koncipované dimenze hodnocení toho, co lze a co nelze považovat za fakty.¹³¹

Rortyho kritika určité fetišizace faktů, jejichž souhrn by měl vytvářet skutečnost, je jistě správná v tom, že poznání této skutečnosti nelze chápat jako absolutně úplný popis všech faktů umístěných v logickém prostoru. Zajisté také není možné popírat sociální dimenzi lidského poznání, avšak tuto sociální dimenzi nemůžeme redukovat pouze na *konvencionalitu* a záležitost pouhé *dohody* například určité vědecké komunity. Rortyho zásadní a podle mého názoru poněkud jednostranný odpor vůči pojetí poznání jakožto reprezentace a znázornění mu znemožňuje, aby si například kladl otázku vztahu faktů a celku, postižení toho, co fakty znamenají jako konstitutivní činitele utváření struktury určitého celku. Poněvadž však Rorty v podstatě odmítá dokonce i pojetí skutečnosti jako významové struktury, redukuje základní otázku, jaká kritéria jsou adekvátní při rozlišování podstatných a nepodstatných faktů vzhledem k poznávané skutečnosti, na pragmatická měřítká efektivity, užitečnosti a prospěšnosti.¹³² Je však zřejmé, že při kritice realistických i logicko-empirických koncepcí faktu není možné se vyhnout ontologické problematice, jež se vztahuje k otázkám zkoumání struktury, charakteru a podstatných jevů poznávané skutečnosti.

¹³⁰ Srov. R. Rorty: „Is Natural Science a Natural Kind?“ In: R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 46–62.

¹³¹ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 84. K tomu srov. Fisch, S.: *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Massachusetts 1980, s. 198.

¹³² K této problematice srov. též K. Kosík: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. 2. vyd. Praha 1966, s. 28–30.

V Rortyho pojetí však vlastně není možné zcela objektivní a spolehlivé verifikovatelné poznání zkoumané skutečnosti. Podle Rortyho sice pragmatik souhlasí s tím, „že existuje taková věc jako hrubý [„brute“] fyzický odpor – tlak světelných vln na Galileovy zornice, nebo kamének v botě Dr. Johnsona“¹³³ – tedy řečeno terminologií realismu: existují překážky a odpor, které jsou nám kladeny předmětnou realitou. Avšak pragmatik podle Rortyho nevidí žádnou možnost, jak přeměnit tento mimojazykový odpor („brutality“) na fakta, na pravdivostní hodnoty vět.

To, že nám mimojazyková skutečnost klade odpor, vede Rortyho k akceptování teze o reálné existenci působení kauzálních procesů ve světě. Přitom však – pod zřejmým vlivem Donalda Davidsona – zdůrazňuje, že na rozdíl od procesu explanace není vůbec možné popsat procesy kauzálního působení. To, co je fakt, může být tedy definováno spíše z hlediska pravidel *jazykové hry* určitého společenství, například určité sociální nebo vědecké komunity: „Říci, že musíme mít respekt k faktům, znamená pouze říci, že bychom měli hrát určitou jazykovou hru, hru podle pravidel.“¹³⁴ Z tohoto hlediska je možné pohlížet i na rozdíl mezi objektem a myšlenkovým, respektive významovým obsahem, který do něj bývá vkládán. Tento rozdíl není podle Rortyho ničím jiným než rozdílem mezi dvěma seskupeními propozic, z nichž jedno seskupení používá slovo, které se předem považuje za správné a o „němž se nepochybuje“, zatímco ve druhém je užito slova, o němž se „běžně diskutuje“ a pochybuje. V tomto kontextu může pragmatik interpretovat rozdíl mezi tím, co se tradičně nazývá materiální a duchovní objekty (nebo jako *hard objects* a *soft objects* v některých směrech soudobé anglo-americké filosofie) jako rozdíl mezi pravidly jedné instituce (například chemie) a pravidly instituce druhé (například literární kritiky). Podle Rortyho může sice objekt – díky předchozí dohodě o jazykové hře – způsobovat, že zastáváme různé názory a představy, avšak v žádném případě nás nemůže vést k tomu, abychom jedny názory nezastávali a druhé zastávali. Objekt tedy pouze vykonává určité procesy, na které bude naše praxe reagovat, a to při určitém „předprogramování“ změn názoru na charakter tohoto objektu.¹³⁵ Tento Rortyho gnoseologický relativismus je ještě posilován jeho pojetím samotných pravidel jazykových her. Ani tato pravidla nejsou podle něho v nějakém korespondenčním vztahu se skutečností, nýbrž jsou spíše záležitostí sociohistorického a kulturního kontextu. V této souvislosti také Rorty upozorňuje, že pokud – v jakési novodobé analogii s Hegelovou koncepcí *Sittlichkeit* – pohlížíme na pravidla jako na záležitost určitého historického období nebo jako na kulturní výtvar, zastřeme tak rozdíl mezi chováním řídícím se pravidly a chováním jako hrou, tedy odlišnost, na kterou kladl důraz právě I. Kant.

¹³³ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth*. Philosophical papers. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 81.

¹³⁴ Tamtéž, s. 81.

¹³⁵ Tamtéž, s. 88–89.

Z toho, co již bylo uvedeno, je zřejmé, že gnoseologické základy Rortyho pojetí interpretace jsou především zaměřeny proti koncepci pravdy jako korepondence se skutečností a proti pojetí jazyka jako reprezentace, zobrazení této skutečnosti. Historicko-filosofické základy těchto svých koncepcí osvětluje Rorty prostřednictvím kritiky Kantovy teorie poznání. Kantův přínos v této oblasti byl podle Rortyho pouze zčásti úspěšný. Je údajně cenné, že se jeho filosofické myšlení spíše ubíralo cestou propozičního než percepčního pojetí poznání, avšak stále zatemňovalo rozdíl mezi tzv. ospravedlněním, odůvodněním („justification“) a kauzálním vysvětlením. Kant též podnikal marný pokus o přímé, bezprostřední postižení a zobrazení skutečnosti, jeho teorie poznání však ignorovala nezastupitelnou úlohu jazyka při našich poznávacích procesech. Kantova terminologie byla totiž vytvářena konstrukčním rámcem *kauzálních metafor*, jako jsou například „konstituování“, „utváření“, „formování“. „syntéza“ aj., které odrážely pozůstatky *percepčního* pojetí poznání a pokoušely se obejít jeho jazykovou podmíněnost a sepětí s konkrétními řečovými promluvami.¹³⁶

Kauzální vysvětlení nemůže však nikdy nahradit procesy odůvodňování, legitimování, ospravedlnění („justification“), neboť samotná představa, že lze dávat smysl něčemu mimo jazyk, je sama v sobě protikladná, ba absurdní, neboť jazyk a utváření smyslu spolu navzájem souvisí. Podle Rortyho radikální koncepce totiž vše, co leží „na druhé straně“ jazyka a myšlení neznamená žádný epistemologický příspěvek k poznání. Pokud tedy řekneme, že pravda není nikde jinde než „zde“, znamená to jednoduše říci, že „kde neexistují žádné věty, tam neexistuje žádná pravda, že věty jsou součástmi lidského jazyka a že tyto lidské jazyky jsou výtvořem člověka“.¹³⁷

Rorty tedy vychází z koherenční teorie pravdy, a to zvláště z té její koncepce, která byla rozpracována Donaldem Davidsonem. Podstatou koherenční teorie je podle Davidsona tvrzení, že „nic nemůže platit jako důvod pro zastávání nějakého názoru kromě jiného názoru“.¹³⁸ Sám Davidson souhlasí s Rortyho názorem, že sice „nemůžeme vyjít ven z našich přesvědčení a z našeho jazyka za tím účelem, abychom dokázali najít jiné ověření než je koherence“, zdůrazňuje však, že přesto „máme poznání objektivního veřejného světa, který není naším výtvořem“.¹³⁹

I když však Rorty odmítá korespondenční pojetí pravdy v teorii poznání a ve filosofii vůbec, neznamená to, že by byl zastáncem toho typu její koherenční teorie, která by byla postavena pouze na logické analýze propozic vztahujících se

¹³⁶ Srov. R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 148–155..

¹³⁷ Rorty, R.: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge 1993 (reprinted), s. 5.

¹³⁸ Davidson D.: „A Coherence Theory of Truth and Knowledge“. In: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Edited by A. R. Malachowski. Basil Blackwell, Oxford – Cambridge, Massachusetts 1990, s. 123.

¹³⁹ Tamtéž, s. 123.

k určitému filosofickému problému. Podle něho totiž skutečný test filosofické pravdy nespočívá ani v „přesné analýze jednotlivých pojmů (například ‚významu‘, ‚intencionality‘), ani ve vnitřní koherenci mezi stem takových analýz spojených ve filosofický systém, nýbrž pouze v koherenci takového systému s ostatní zbývající kulturou, s kulturou, o níž lze doufat, že bude v kontinuitě [...] s kulturou západních demokracií současné doby“.¹⁴⁰

Odmítnutí pojetí pravdy jako korespondence se skutečností, nadřazování principu *solidarity*, jímž se řídí interpretativní společenství, nad ideál vědecké objektivity, vede také Rortyho k polemice s pojetím jazyka jakožto něčeho, co je vloženo mezi společenský subjekt a skutečnost. Právě v tomto kontextu ostře kritizuje tradiční metafyziku, která „viděla jazyk jako polštář mezi námi a světem“,¹⁴¹ a přitom litovala, že právě ona rozrůzněnost a mnohoznačnost jazykových her „nám dovoluje příliš mnoho variací ve způsobech, kterými odpovídáme na kauzální tlaky“.¹⁴²

Svou *koncepti jazyka* utváří Rorty v proklamované opozici vůči fenomenologické a neopozitivistické, respektive analytické filosofii, která podle tohoto předního představitele amerického neopragmatismu zakládá jazyk především na *vjemech* („perceptions“) a *vyvozováních* („inferences“). Percepce a vyvozování nejsou však jedinými prostředky, které umožňují utváření vzájemných vztahů mezi našimi míněními, respektive přesvědčeními („beliefs“), nebo které by dokonce mohly eliminovat předchozí mínění a utvářet mínění nová.

Analytická filosofie i fenomenologie však právě tím, že jsou postaveny na gnoseologických kategoriích vjemu a vyvozování, musí vlastně podle Rortyho chápat jazyk jako neměnný, a stejně tak ve skutečnosti nechávají zcela nezměněn i náš způsob uchopení a strukturace té sféry možností a potencialit, které se v jazyce projevují. Mění sice pravdivostní hodnoty vět, avšak nikoliv jejich celkový inventář, jejich samotný rozsah. Domnívají se totiž, jak Rorty zdůrazňuje, že vjemy a vyvozování jsou těmi jedinými způsoby, které mění naše mínění, názory a představy o světě, což je – řečeno s Heideggerem – typickým příkladem matematického postoje ke světu. Ten je založen na představě, jako by jazyk, jímž právě nyní hovoříme, byl veškerým jazykem, který existuje a který je nám vždy k dispozici. Taková koncepce jazyka odpovídá podle Rortyho charakteristické představě neopozitivismu a fenomenologie o tom, co má být hlavním úkolem filosofie: zmapovat všechen logický prostor, učinit explicitním naše implicitní postihování skutečnosti.¹⁴³ V pojetí představitelů

¹⁴⁰ Rorty, R.: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 90.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 81.

¹⁴² Tamtéž, s. 81.

¹⁴³ Svou kritiku koncepce jazyka v neopozitivismu Rorty v mnohém přejímá od Donalda Davidsona. Srov. R. Rorty: „Pragmatism, Davidson and truth“. In: R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 126–150.

fenomenologie a neopozitivismu není pak filosofie vlastně ničím jiným než postupným a trpělivým explikováním toho, co zůstalo pouze implicitním a může být proto objektem dalšího vyvozování.

Pokud však – jak Rorty zdůrazňuje – považujeme za významnou epistemologickou kategorii také metaforu, a uvažujeme o ní jako o dalším důležitém zdroji a hybném motivu utváření vzájemných vztahů mezi našimi názory, míněními a přesvědčeními, tj. bereme v úvahu její „kognitivní obsah“, znamená to chápat logický prostor a jazyk (jakož i sféru možností, které obsahuje) jako otevřené.¹⁴⁴ Znamená to též odmítnout představu, že úkolem našeho myšlení je směřovat k takovému stupni poznání a vidění skutečnosti, který jako by odpovídal vidění Božího oka („God eye's view“). Podle Rortyho však tradiční metafyzika degradovala a zneuznávala metaforu, poněvadž by její uznání ve smyslu dalšího plnohodnotného zdroje poznání ohrožovalo koncepci filosofie jakožto procesu kulminujícího ve vidění, kontemplaci toho, co je dáno („vorhanden“).

Rorty si je v této souvislosti vědom své návaznosti na Heideggerovy kritické rozbory tradiční metafyziky, která se pokoušela postihnout světové univerzum prostřednictvím kategorií odvozených z představy o poznání jako o analogii vizuálního osvojování předmětné skutečnosti. Právě z toho důvodu také Rorty staví proti vizuálním metaforám metafory sluchové. Podle Rortyho názoru jsou tyto sluchové metafory nejlepším ztělesněním metafor vůbec, poněvadž ukazují, že poznávání není vždy rozpoznáváním („recognition“) a že dosahování pravdy nelze chápat pouze jako záležitost umístování údajů do předem daného schématu: „Metafora je tak řečeno hlasem pocházejícím z něčeho mimo logický prostor, spíše než empirickým vyplňováním částí tohoto prostoru nebo logicko-filosofickým objasňováním jeho struktury.“¹⁴⁵

Právě v souladu se svým předchozím odmítnutím poznání jakožto zrcadla přírody nepovažuje Rorty ani u metaforického jazyka za základní princip jeho utváření tendenci k zobrazování, znázorňování, respektive reprezentaci mimo-jazykové skutečnosti. Také metafory – obdobně jako termíny jak přirozeného, tak i vědeckého jazyka – nemohou být proto podle Rortyho chápány jako „polštáře“, jejichž povrch by se tvaroval podle „důsledků kauzálních procesů“. Místo usilování o takový typ metafor, v nichž by byla vyjadřována intencionalita našeho poznání, dává proto pragmatik přednost tomu, aby hledal metafory postihující charakter prakticko-komunikativního řečového jednání jakožto jednání instrumentálního. Jde tedy o metafory jazyka, který je pojímán jako nástroj umožňující „uchopit kauzální procesy a donutit je učinit to, co si přejeme“.¹⁴⁶

¹⁴⁴ R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2.* Cambridge University Press 1994, s. 13. K tomu srov. R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth.* Cambridge University Press 1994, s. 167.

¹⁴⁵ R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2.* Cambridge University Press 1994, s. 13.

¹⁴⁶ R. Rorty: *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers. Volume 1.* Cambridge University Press 1994, s. 81.

Metaforický jazyk nelze proto chápat jako nějaký jazyk zcela nově utvářený, nýbrž především *instrumentálně*, tedy jako využití těch nástrojů, které jsou již k dispozici.¹⁴⁷ Přitom je důležité si uvědomit, že termín „metaforické použití jazyka“ neznamená, že existují nějaké zvláštní, „metaforické“ významy, které by byly jakýmsi přídatkem k „doslovným“ významům, které jsou již po ruce („vorhanden“) v našem jazyce. Takové pojetí by si totiž vyžadovalo, aby metafora prostoupila veškerý logický prostor, a učení se jazykům by při tomto hledisku znamenalo „naučit se všechny možnosti utváření metafor stejně jako všechny možnosti výskytu faktů“.¹⁴⁸

Rorty zároveň přejímá tezi D. Davidsona, že existuje zřejmá distinkce na jedné straně mezi významem (tj. vlastností, kterou připisujeme slovům na podkladě toho, že věnujeme pozornost běžným inferenčním vztahům mezi větami, v nichž se tato slova vyskytují, a větami, v nich se nevyskytují) a použitím na straně druhé. Metafora přitom náleží výlučně do sféry používání, a nikoliv do sféry významu. Žádná teorie metaforického významu nemůže totiž údajně vysvětlit, jaký je vlastně mechanismus působení metafor, i když přitom metafora funguje v běžných lingvistických postupech stejně jako ty nejjednodušší věty. Co vyznačuje a charakterizuje metaforu, není podle Davidsona „význam, nýbrž použití, které v něm existuje jako tvrzení („assertion“), narážka, lhaní nebo kritizování“.¹⁴⁹

K tomuto názoru je třeba poznamenat, že nepřihlíží k důležité funkci metafor jakožto postižení *mnohovýznamovosti* světa, v němž žijeme. Podle mého názoru se teorie metafory těžko může obejít bez teorie významu. Rortymu jde však o *sebekorigující*, sebekritickou funkci metaforického jazyka, o charakter metafor jakožto – řečeno hermeneutickou terminologií – *jazykové události* (která může být třeba později nazývána historiky „konceptuální revolucí“), a zároveň o schopnost metafory postihovat skrytou racionalitu ve zdánlivě iracionálních a diskontinuitních myšlenkových koncepcích (například Freudova psychoanalýza, Heideggerovo existenciálně mytické myšlení aj.). Metafora a metaforický jazyk mají také významné místo v Rortyho *teorii interpretace a rozumění*. V ní tento představitel soudobého amerického pragmatismu vystupuje proti té epistemologické tradici, která byla spjata s teorií textové sémantické autonomie, tj. že skutečně „objektivní“ interpretace musí vycházet pouze z vlastní struktury textu, aby mohla zachytit jeho pravý, neměnný význam. Rorty se podle mého názoru blíží spíše té koncepci, která význam pojímá jako *institucionální fakt*.¹⁵⁰ Na základě odmítnutí esencialismu, který by interpretaci zakládal na znázornění, reprezentaci objektu, interpretace pro

¹⁴⁷ Rorty, R.: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2.* Cambridge University Press 1994, s. 13.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 13.

¹⁴⁹ D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation.* Clarendon Press, Oxford 1984, s. 259.

¹⁵⁰ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume 1.* Cambridge University Press 1994, s. 84.

něho neznamená například vyčerpávající textovou deskripci a analýzu, která by přitom vycházela z nějakého původního, „pravého“ základu. Využíváje podnětů Wittgensteinovy kritiky ostenzivních definic, Rorty zdůrazňuje, že neexistuje žádný preferovaný základ interpretace. Pragmatismus totiž – jak již bylo uvedeno – nechápe poznání jako vztah mezi myšlením a objektem. Z tohoto hlediska „rozdíl mezi objektem X a kontextem, v němž se nachází, není nikdy více než rozdílem mezi dvěma seskupeními propozic. „První seskupení propozic, používající slov X, je běžně předpokládáno a nepochybuje se o něm, kdežto o druhém seskupení se běžně vedou diskuse“.¹⁵¹ Objekt tedy není možné identifikovat jinak než tím, že o něm hovoříme, a tím jej dáváme do kontextu s jinými věcmi, o kterých hodláme hovořit. Co vlastně víme o objektech a textech, není nic jiného než naše znalosti o jejich relacích k jiným objektům a textům, respektive naše znalosti o způsobu a charakteru těchto relací.

Je ovšem podle mého názoru otázkou, zda nejsou naše znalosti o relacích mezi objekty, relacích mezi texty a o způsobech utváření těchto relací vlastně něčím blízkým tomu, co nazýváme zobrazení. Rortyho úvahy zde zřejmě poukazují k nutnosti postihnout vztahy mezi gnoseologickými kategoriemi vztahujícími se k metafyzické tradici zobrazování, reprezentace na jedné straně, a pragmatickými koncepcemi užitečnosti, funkce, efektivity na straně druhé. Stejně tak je třeba hledat hlubší souvislosti mezi zobrazujícími, znázorňujícími vlastnostmi znaku a jeho samotnou funkcí, jeho použitím v určitém kontextu a mechanismy těchto použití.

Rorty však jednoznačně odmítá sémantický přístup právě při svém úsilí o legitimování teze o tom, že žádná rovina interpretace není a nemůže být privilegovaná. Svůj názor o rovnoprávnosti různých rovin interpretace se snaží prokázat na příkladu zkoumání Aristotelova textu. V první rovině je podle Rortyho význam Aristotelova textu totožný s věcí, která se nachází na určité straně, má svou vizuální formu podle formátu této stránky. Avšak „v druhé rovině může být významem Aristotelova textu cokoli, například co by o tomto textu řekl Aristotelés, který by nebyl znovu vzdělán“, rekvilifikován ve svých znalostech o dějinách filosofie na nějaké univerzitě ve 20. století. „Významem tohoto textu ve třetí rovině je to, co o něm říká někdo jako Werner Jaeger, ve čtvrté rovině, co o něm například říká Heidegger“, a v páté rovině, co o něm říká ve svých úvahách sám Richard Rorty.¹⁵² Význam textu je tedy vždy totožný s nějakou konkrétní promluvou, která se k němu vztahuje.. Rorty se tak pokouší zcela zrelativizovat rozdíly mezi více a méně adekvátnějšími interpretacemi nějakého textu. Je však pravdou, že přitom poukazuje na důležitou a často skrytou a neuvědomovanou roli legitimacy interpreta usilujícího o postižení významu zkoumaného textu.

Interpretace tedy podle Rortyho spočívá ve vytváření našich názorů, mínění a přesvědčení, v diskusi komunikativního poznávajícího společenství o urči-

¹⁵¹ Srov. tamtéž, s. 88.

¹⁵² Tamtéž, s. 88.

tém problému, entitě či textu třeba v podobě literárního díla nebo historického pramene. Při interpretaci se tedy ne-můžeme opírat o nějaký substrát, o to, co zůstává stále stejné, nýbrž jsou to především komunikativní procesy, které nám umožňují najít „lingvistické know-how nezbytné k pohybu od jedné roviny [interpretace (J. H.)] k rovině druhé“. K získání tohoto know-how však nepotřebujeme postulovat objekt – jakýsi text sám o sobě – nebo takové teze esencialismu, jako jsou „pravý význam textu“, „předmět sám o sobě“, „skutečná podoba předmětu“ aj., avšak nezbytně musíme mít schopnost ospravedlnění, zdůvodnění („justification“), abychom mohli dojít ke konsensu, ke shodě (agreement).¹⁵³

Rortyho jednoznačné pojetí interpretace jakožto konsensu interpretujícího jazykového společenství je zcela ve shodě s některými směry soudobého hermeneutického myšlení, na rozdíl od nich je však ještě více ovlivněno radikálním odmítnutím pravdy jako korespondence se skutečností a jako reprezentace, zobrazení jejích podstatných rysů. K těmto Rortyho názorům je však třeba připomenout, že otázky pravdivého poznání, postižení podstatných rysů skutečnosti hrají nepochybně velkou roli například při estetickém hodnocení. V této souvislosti se ukazuje jako velmi problematická právě Rortyho koncepce zdůvodnění, respektive ospravedlnění („justification“). Tím, že Rorty v podstatě neuvažuje o jiných kritériích ospravedlnění než o *konsensu*, ke kterému došla určitá jazyková komunita, nepřímou tím vlastně tvrdí, že správným názorem, přesvědčením je názor většiny, byť je to konsensuální názor historicky relativní a může být proto v dalším dějinném vývoji překonán a tedy i vystřídán názorem jiným. Ospravedlnění na základě názoru většiny je však vždy platné v historicky konkrétním časovém období.

Lze však hovořit o ospravedlnění, zdůvodnění („justification“) například v rámci vztahů mezi jednotlivými názory amsterdamských patricií, kteří v roce 1642 došli jako určitá jazyková komunita ke konsensu, na jehož podkladě odmítli Rembrandtovu *Noční hlídku* jako obraz, v němž se nepoznávají, a který tedy neodpovídal skutečnosti? Byl tedy v 17. století platný názor amsterdamských patricií a od přelomu 18. a 19. století dodnes zase názor novodobých historiků umění?¹⁵⁴ Rorty může namítnout, že omyl těchto patricií spočíval v jejich realismu, respektive pseudorealismu, který požadoval, aby obraz byl kopií skutečnosti, nebo – přesněji řečeno – kopií představ amsterdamských patricií o skutečnosti. To však nic nemění na tom, že Rorty podle mého názoru neřeší do hloubky problém dialektiky časového a nadčasového charakteru jak pravdy a poznání, tak i interpretace. Zde by totiž spíše bylo na místě klást si otázku, zda Rembrandt postihl s větší přesností a adekvátností skutečnost než amsterdamští patricijové, anebo zda ve svém uměleckém díle

¹⁵³ Srov. tamtéž, s. 88.

¹⁵⁴ K této problematice srov. K. Kosík: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. 2. vyd. Praha 1966, s. 87.

vytvořil skutečnost novou, která znamenala překonání dosavadních tradičních představ o skutečnosti i o jejím znázornění v umělecké tvorbě.

Rortyho odmítání jakéhokoliv podstatnějšího, platnějšího základu interpretace připomíná postmodernistickou tezi, že každá interpretace je vlastně pokusem o přiblížení se k nějakému původnímu textu, který již neexistuje. Na rozdíl od postmodernismu však Rorty zdůrazňuje, že podmínkou interpretace je především naše schopnost postihnout již zmíněné vztahy ospravedlnění, oprávnění („justification“) mezi našimi přáními, míněnými a přesvědčeními („beliefs“), které jsou vzbuzovány určitými procesy nebo entitami mimo nás. Stejně tak je třeba zachytit kauzální vztahy mezi těmito našimi názory na jedné straně a zbytkem univerza na straně druhé.¹⁵⁵

Interpretace je tak vlastně u Rortyho – ve shodě s hermeneutickou tradicí – procesem neustálého vytváření názorů, mínění, přání a projektů spjatých se zkoumaným objektem. Rorty přitom do jisté míry souhlasí s tezí některých směrů soudobé filosofie vědy, že objekt výzkumu je konstituován samotným procesem zkoumání, ovšem v tom smyslu, že při interpretaci je třeba si klást především tyto otázky: 1. „O čem je vlastně řeč?“ 2. „Co je to, co hodláme zkoumat?“ Přitom bychom měli shromažďovat zvláště ty důležitější, podstatnější názory, které zastáváme v současném stadiu zkoumání, což – jinak řečeno – vlastně znamená, že hovoříme o tom, zda jsou tyto názory pravdivé. Pokud si ovšem klademe otázku, o čem se hovoří – v Rortyho terminologii „aboutness“ – tak se nejedná o to, že bychom poukazovali na něco, co je mimo síť našich názorů, představ mínění a přání. Soudobý pragmatik v intencích Rortyho filosofie bude totiž chápat termín „about“ („o čem“) jako způsob směřování naší pozornosti k těm míněním, respektive přesvědčením („beliefs“), která – jak již bylo řečeno – jsou relevantní pro ospravedlnění jiných přesvědčení a nikoliv tedy jako nasměrování naší pozornosti k něčemu mimo tato mínění.¹⁵⁶

Rorty tak ve své teorii interpretace zastává názor, že v žádném případě nemůžeme překročit hranice jazyka (v podobě našich mínění a názorů o entitách a procesech) směrem k věcem samým. (Tato Rortyho koncepcí představuje svébytné přeinterpretování Wittgensteinovy teze z jeho *Logicko-filosofického traktátu*, že hranice jazyka jsou hranicemi mého světa, která byla ovšem postavena na teorii jazykového zobrazení a po stránce onto-gnoseologické vycházela z realismu.) K potvrzení tohoto svého názoru Rorty také uvádí, že podstatnou část Aristotelovy terminologie není možné převést do odpovídajících částí terminologie Galilea Galileiho. Galileo sice vytvořil terminologii, která byla úspěšnější než terminologie Aristotelova (respektive než terminologie náboženská nebo metafyzická), to však neznamená, že Galileo objevil přesnou, správnou metodu porozumění přírodě, stejně tak, jako nelze například

¹⁵⁵ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume 1.* Cambridge University Press 1994, s. 101.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 97.

řící, že Koperníkova teorie přesně zobrazuje, zrcadlí skutečnost.¹⁵⁷ Jako problematický se však v této souvislosti jeví Rortyho názor, že tedy nemůžeme argumentovat proti Aristotelovým přírodovědným koncepcím na základě pojetí přírody vyjádřeného v Galileově terminologii.

Nelze však popřít, že Galileova terminologie vyjadřovala – ve srovnání s předchozím stavem přírodních věd a jejich terminologií – významný pokrok v tehdejších znalostech o přírodě a celku světového univerza. I když by zřejmě Rorty – v souladu se svým antiesencialismem – odmítl běžnou tezi přírodovědeckého materialismu o tom, že Galileova teorie lépe postihla zákonitosti (nebo stav věcí) přírody než Aristotelova, nemůže jako představitel neopragmatismu podle mého názoru odmítnout podstatnou otázku, zda věda a technologie založená na Galileových teoriích přispěla více k našemu porozumění přírodě, a tím i ke zlepšení a ulehčení života lidí, k celkovému technickému a sociálnímu pokroku než věda a technologie založená na koncepcích Aristotelových. V tomto smyslu nelze také chápat terminologii Aristotelovu a terminologii Newtonovu jako alternativní jazykové hry, pokud bychom neměli předem danou velice širokou teorii platnosti postavenou na velmi hrubém, málo diferencujícím odhadu struktury mimojazykové reality. Bez této předem dané, uměle vytvořené teorie dáme nepochybně přednost Newtonovi před Aristotelem, jak na to poukázal například Charles Taylor ve své kritice Rortyho teorie poznání.¹⁵⁸ Jistě to však neznamená, že bychom si nebyli vědomi podstatných omezení Galileova a vůbec novověkého pojetí přírody, na která upozornili například E. Husserl, M. Heidegger, J. Patočka, aj.¹⁵⁹

V důsledku svého radikálního antiesencialismu musí ovšem Rorty také negovat nejen ideu objektivní pravdy, ale i tradiční vědecký ideál možnosti objektivního zkoumání („inquiry“). Zkoumání je totiž u Rortyho zcela ztotožněno – a tím i relativizováno – s interpretací. Obdobně také myšlení spočívá v tom, že se vždy nachází v nějakých kontextech a tyto kontexty obměňuje, respektive vytváří kontexty nové: „[...] veškeré zkoumání je interpretace [...], veškeré myšlení sestává z rekontextualizace [...] a nikdy jsme nedělali nic jiného a nic jiného dělat nebudeme.“¹⁶⁰

Rorty tak ztotožňuje s interpretací jakoukoliv tvůrčí činnost ve všech sférách lidské aktivity. Nejde mu tedy pouze o uměleckou tvorbu nebo o vědecké

¹⁵⁷ K tomu srov. G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987, s. 148.

¹⁵⁸ Srov. Ch. Taylor: „Rorty in the Epistemological Tradition“. In: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Edited by A. R. Malachowski. Basil Blackwell, Oxford – Cambridge, Massachusetts 1990, s. 265–266.

¹⁵⁹ K tomu srov. E. Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972, s. 43–77. M. Heidegger: „Die Zeit des Weltbildes“. In: M. Heidegger: *Holzwege. Gesamtausgabe*. Bd. 5. Frankfurt am Main 1977. J. Patočka: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové (Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi)*. Praha 1964.

¹⁶⁰ R. Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers*. Volume 1. Cambridge University Press 1994, s. 102.

poznání, nýbrž své pojetí interpretace rozšiřuje na veškeré obory praktické lidské činnosti, které zahrnují například jak práci úředníka, tak i práci geologa nebo tesaře. Je zde zajímavá obdoba s již zmíněným s Diltheyovým pojetím elementární interpretace a *elementárního rozumění*, které lze demonstrovat právě na účelovém charakteru praktických činností.

Podle Rortyho je třeba, abychom v naší koncepci rozumění opustili pojetí poznání jako přesného zpodobení („representation“), a s tím i myšlenku, že určitá zpodobení, určité reprezentace nebo i určité procesy jsou základní, privilegiované, fundamentální. Rorty při řešení této problematiky zdůrazňuje svůj celostní přístup, vycházející ze syntézy hermeneutických koncepcí a některých myšlenkových podnětů holistické tradice v americkém filosofickém myšlení. Podle jeho názoru nejsme schopni izolovat základní elementy jinak než na základě předchozího poznání celé sítě, struktury, v níž se tyto elementy vyskytují. Koncepce přesné reprezentace v té podobě, kdy určitá část přesně zastupuje jinou část, tedy není možná. Náš výběr jednotlivých elementů bude vždy diktován požadavky samotné praxe interpretačního procesu, spíše než tím, že by tato praxe byla „legitimována“ předchozí „racionální rekonstrukcí“ těchto elementů.

Právě tento „holistický“ způsob argumentování ukazuje, že nikdy nejsme a nebudeme schopni v našem procesu rozumění zabránit hermeneutickému kruhu, tj. podle Rortyho té skutečnosti, že nelze porozumět jednotlivým součástem cizí kultury, praxe, teorie, jazyka a čehokoliv jiného, aniž bychom něco věděli o tom, jak celý proces probíhá. Přitom ovšem nemůžeme postihnout, jak funguje celek, dokud alespoň do jisté míry neporozumíme jeho částem.

Tento pojem interpretace podle Rortyho ukazuje, že proces rozumění má spíše podobu našeho obeznámení se s nějakou osobou, naším partnerem v komunikačním procesu, než vyvozování důkazů. V obou případech si však napřed musíme určitým způsobem „pohrávat“ s našimi dohady a hypotézami, musíme zvažovat, jak charakterizovat určité výpovědi nebo nějaké události. V procesu rozumění postupně zvažujeme naše dohady o podstatném momentu celé situace, dokud se postupně nezačneme vcítovat do toho, co nám bylo doposud cizí. Pojem kultury jakožto *konverzace* spíše než jako nějaké struktury vztyčené nad neměnnými základy se proto podle Rortyho docela dobře shoduje s hermeneutickou koncepcí poznání, neboť vstup do konverzace s cizincem, obdobně jako získání nových ctností nebo zručností napodobováním vzorů, je „spíše záležitostí *fronésis* než *epistémé*“.¹⁶¹ (Fronésis jakožto moudrost, uvážlivá rozvážnost, je totiž podstatnou etickou kategorií Aristotelovy filosofie, kterou přejala Gadamerova hermeneutika ve svém úsilí o obnovení „původní“

¹⁶¹ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 318-319. Rortyho koncepcí kultury a vzdělávání se též zabývá profesorka Stanfordské univerzity Georgia Warnkeová. Srov. G. Warnke: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987, s. 156-160.

jednoty individuálního a společenského mravního vědomí, a to na podkladě snahy o rehabilitaci tzv. praktické filosofie.)

V souvislosti se svou koncepcí kultury jakožto konverzace Rorty zdůrazňuje, že skutečně přínosná teorie rozumění musí vycházet z té skutečnosti, že neexistuje takový jazyk, který by nám mohl sloužit jako stálá, neutrální matrice pro formulování všech adekvátních explanativních hypotéz, a že nemáme ani tu nejmohavější představu, jak tuto matici získat. Z toho důvodu tradiční teorie poznání (epistemologie) jakožto pokus učinit všechny diskursy adekvátní a souměřitelné tím, že je převedeme na nějakou preferovanou množinu pojmů a termínů, nemůže být úspěšná. Takový přístup dokonce zabraňuje skutečnému poznání. Podle Rortyho bychom měli naopak usilovat o to, abychom pružně měnili jazyk, v němž realizujeme naše procesy a postupy vysvětlování. V některých případech nám může pomoci to, že najdeme způsob, jak překládat jazyk, kterým hovoří subjekty našeho procesu vysvětlení. Zde je ovšem nutná odezva účastníků těchto explanačních procesů, neboť je třeba brát ohled k té okolnosti, zda závěry a motivace, které těmto subjektům připisujeme, jsou jimi také skutečně akceptovány.

Při procesu rozumění musíme mít tedy na zřeteli nejen náš jazyk, náš způsob vysvětlování a popisů té kultury, která je interpretována, ale i to, jak příslušníci této kultury vidí samy sebe, svůj svět, jak popisují svou vlastní kulturu, ve které žijí. Subjekty zkoumané kultury je podle Rortyho možné vysvětlit prostřednictvím explanačních postupů naší soudobé vědy, ale vždy je nutné mít ohled na určitá mravní a kulturní specifika, která mohou být postižena především hermeneutickým způsobem myšlení.¹⁶² Ten si je především vědom relativity každé vědecké terminologie, a tedy i iluzivnosti názoru, že nějaká obecná vědecká terminologie může být aplikována na jakýkoliv objekt interpretace, na kteroukoliv kulturu. Problém nespočívá pouze v tom, že se duchovní entity samotným svým charakterem vzpírají vědeckým předpovědím, nýbrž problém tkví hlavně v té skutečnosti, že nemáme žádný důvod si myslet (ale často máme mnoho dostatečných důvodů si nemyslet), že duchovní stránka naší osobnosti disponuje tím nejlepším slovníkem pro formulování hypotéz, které by mohly vysvětlovat nebo dokonce předvídat jiné duchovní entity.¹⁶³

V souvislosti s těmito úvahami Rorty zdůrazňuje, že je třeba překonat starý spor mezi zastánci „metody“ rozumění, která je údajně jedinečně použitelná v tzv. duchovních vědách („Geisteswissenschaften“) a zastánci postupu vysvětlení („explanation“), kteří zdůrazňují používání pouze „objektivních“ metod v sociálních a behaviorálních vědách. Tady jde spíše o rozdíl mezi tím, co zapadá a co nezapadá do našeho dosavadního způsobu vysvětlování a předvídaní věcí.¹⁶⁴ Podle Rortyho se však vlastně jedná o již uvedený problém tzv. nesouměřitelnosti

¹⁶² R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 315-318, 359-366.

¹⁶³ Tamtéž, s. 349-350.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 353.

ného („incommensurable“) a souměřitelného („commensurable“) diskursu. Rorty souhlasí s názorem, že pokud známe způsob, jak přeložit, co bylo řečeno, není žádný důvod se domnívat, že vysvětlení toho, proč to bylo řečeno, by se mělo lišit například od vysvětlení pohybu nebo trávení. Neexistuje tedy vlastně nějaký podstatný druhový rozdíl mezi vysvětlením a rozuměním, ani nelze tvrdit, že vysvětlení je metodou specifickou pro přírodní vědy a rozumění zase specifickou metodou pro vědy humanitní.

Zdá se však, že Rorty ve své koncepci interpretace a rozumění do jisté míry kolísá mezi názorem, že hermeneutický a epistemologický přístup k poznání jsou vlastně komplementární, a mezi názorem, že hermeneutický pojem sebeutváření, respektive *vzdělávání* [„Bildung“] – v Rortyho překladu „education“ nebo „self-formation“ – lépe vyjadřují cíl a smysl našeho myšlení než tradiční pojem *poznání* („knowledge“). Z tohoto sebevzdělávacího, sebeformujícího hlediska, které je stavěno vůči hledisku epistemologickému nebo technologickému, je způsob, jak jsou věci řečeny, daleko důležitější než to, že vlastníme nějakou pravdu. Z hlediska teorie pravdy to pak ovšem znamená, že z vět referujících o nás samotných mají základní důležitost ty, které získávají svou pravdivostní hodnotu prostřednictvím našich komunikativních vzdělávacích aktivit. A to na rozdíl od těch výpovědí, jejichž pravdivostní hodnoty by mohly být verifikovány například na podkladě toho, že více konzumujeme materiální statky.¹⁶⁵

Poněvadž však výraz *vzdělávání* (education) působí v anglickém jazyce poněkud ploše a neurčitě, zatímco výraz *Bildung* cize, zavádí Rorty pro svou koncepci cesty k porozumění a interpretaci termín „edification“, který je běžně překládán do českého jazyka jako „poučení“, „osvěta“. V Rortyho pojetí znamená vlastně kategorie *poučení, osvěty* [„edification“] „projekt hledání nových, lepších, zajímavějších a plodnějších způsobů rozhovoru“.¹⁶⁶

Úsilí o naše vzdělávání či o vzdělávání jiných by mělo obsahovat hermeneutickou aktivitu v podobě utváření vztahů mezi naší vlastní kulturou a nějakou kulturou historicky či geograficky vzdálenou, nebo mezi naší vlastní vědeckou disciplínou a jiným oborem zkoumání. Vždy však jde podle Rortyho o kultury nebo obory vzájemně vzdálené, respektive nesouměřitelné. Ke skutečné schopnosti rozumění však také patří „poetická“, kreativní myšlenková činnost, která by hledala nové cíle, novou lexikální terminologii a byla by schopna reinterpretovat známé věci i běžné vztahy v nových, dosud neznámých výrazových prostředcích, které by byly výrazem naší invenční aktivity. To však v žádném případě podle Rortyho neznamena, že bychom se měli vzdát

¹⁶⁵ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 359. Kritice Rortyho pojetí vzdělávací filosofie („edifying philosophy“) a její návaznosti na Gadamerovo pojetí vzdělávání („Bildung“) věnuje Georgia Warnkeová pátou kapitolu své monografie *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press 1987.

¹⁶⁶ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. B. Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1994, s. 360.

úsilí o osvojení výsledků dosavadní vědy a kultury nebo zcela negovat principy vědecké objektivit.

Tyto principy vědecké objektivit nelze však, jak již bylo ukázáno, budovat na gnoseo-ontologických teoriích ztotožňujících poznávací procesy s hledáním a zkoumáním podstat. Proti esencialismu zdůrazňuje Rorty – a to v proklamované návaznosti na uvedenou hermeneutickou tradici sebeutváření, vzdělávání („Bildung“) – tvůrčí, *sebeformující* charakter filosofie. Rozumění je tak podle Rortyho spjato se sebeproměnou člověka prostřednictvím jeho vzdělávání založeného na komunikativních procesech, jako jsou například četba, textová tvorba nebo dialog uvnitř nějakého společenství. Využívaje podnětů romantismu, klade přitom důraz na sebeformující funkci lidského myšlení, jehož tvořivý charakter je umožňován také tím, že se zaměřuje nejen k tomu, co je známé, k ověřeným poznatkům, ale i k „neznámému, abnormálnímu, revolučnímu, poetickému, metaforickému“.¹⁶⁷ To by nám mělo umožnit, abychom neupadli do všednosti, anonymity a každodennosti v negativním smyslu tohoto slova (Heideggerovo „das Man“). Rorty se v tomto kontextu otevřeně hlásí k romantismu, který je však u něj chápán jako jiný název pro tvůrčí pojetí skutečnosti. Tuto romantickou tradici, spjatou s důrazem na sebekreativitu a s pojetím života jako uměleckého díla, spojuje zvláště ve studiích z přelomu osmdesátých a devadesátých let o tzv. postfilosofické kultuře s preferováním *praktického* přístupu ke skutečnosti a sociálního reformismu, který by měl podle jeho názoru právě v současné době rozvíjet ideály liberální demokracie.

K pochopení hlubších základů Rortyho teorie rozumění je totiž podle mého názoru třeba věnovat pozornost také jeho teorii politiky a společnosti, s níž je spjata jeho teze o „prioritě demokracie nad filosofií“ i jeho pojetí filosofie jakožto „vzdělávání“. Byl to nepochybný vliv nejen Hegelovy *Fenomenologie ducha*, ale i Gadamerovy hermeneutiky a jejího pojetí vzdělávání („Bildung“), který vedl Rortyho k rozpracování koncepce tzv. *vzdělávající filosofie* („edifying philosophy“). Co je úkolem této filosofie? Podle Rortyho neopragmatické koncepce by měla člověku napomáhat k porozumění světu, ve kterém žije, *orientovat* se i *adaptovat* se v něm a vyrovnávat se („to copy with“) s jeho problémy. Avšak, jak Rorty zdůrazňuje, naše adaptace na sociální skutečnost, přizpůsobování se světu, které bere v úvahu to, co Foucault nazývá „struktury moci“, musí být založeny na „rozšiřování a prohlubování našeho smyslu pro *pospolitost* („community“).¹⁶⁸ V tomto kontextu také Rorty – v souladu s tradicí amerického pragmatismu – požaduje, aby filosofie přešla od globalizujících generalizací k reflexi těch praktických poznatků, které napomáhají kon-

¹⁶⁷ R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2.* Cambridge University Press 1994, s. 174.

¹⁶⁸ R. Rorty: *Consequences of Pragmatism.* University of Minnesota Press 1982, s. 203. K tomu srov. Kolenda, K.: *Rorty's Humanistic Pragmatism.* University of South Florida Press, Tampa 1990, s. 56-58, 112-115.

krétním sférám lidské aktivity a „mohou učinit náš život alespoň trochu šťastnějším“.¹⁶⁹

Z této celkové orientace Rortyho filosofického myšlení je zřejmé, že mu vlastně jde o syntézu duchovního odkazu evropské hermeneutiky a amerického pragmatismu, jejichž základní společný rys nachází v *historickém* pohledu na skutečnost a v důrazu na *praktickou dimenzi* filosofie. S Gadamerovou hermeneutikou také Rortyho spojuje velká pozornost věnovaná integrativní funkci vzájemných lidských vztahů a především ocenění historické role a mravní autority těch institucí, jejichž vznik souvisel s postupným formováním demokratického politického života. Obdobně jako filosofická hermeneutika klade proto Rorty velký důraz na nutnost sepětí s tradicí, kterou v americkém kontextu chápe jako dějinnou kontinuitu s ideovým odkazem těch osobností kulturního a politického života v USA, které ztělesňovaly ideály demokracie, svobody, spravedlnosti a občanské rovnosti. Řadí k nim především R. W. Emersona, A. Lincolna a M. L. Kinga. V souvislosti se svým upřednostňováním historického a praktického rozměru filosofického myšlení a v souladu se svou proklamovanou tezí o *prioritě demokracie nad filosofií* odmítá proto jak po stránce gnoseologické, tak i z hlediska etického neangažovaný vztah k poznávané skutečnosti, vyznačující se tím, že chladně, s odstupem píšeme „historii přítomnosti“. Tento přístup ke společenské skutečnosti podle jeho názoru charakterizoval dílo M. Foucaulta a je též typický pro postmoderní filosofii.¹⁷⁰ Rorty sice akceptuje mnohé teze postmoderního filosofického myšlení, ovšem pouze v souvislosti s jeho kritikou logocentrismu a esencialistických onto-gnoseologických koncepcí. Z tohoto hlediska souhlasí s názorem Jeana – Françoise Lyotarda, že nepotřebujeme například metavyprávění o beznátlakové komunikaci nebo o sociální emancipaci, které vytváří základy Habermasovy „kritiky ideologie“. Naše úsilí o reformování sociální skutečnosti totiž nepotřebuje žádnou filosofickou reflexi o legitimitě svých základů.

V souladu se svou tezí o prioritě demokracie nad filosofií však Rorty vysoce oceňuje Habermasovu koncepci solidarity, konsensu a zespolečnění subjektivity jakožto podstatných integrativních faktorů, které stabilizují společnost. (Rorty tedy vlastně souhlasí i s Habermasovým přesvědčením o nutnosti uskutečnění principu beznátlakové komunikace a sociální emancipace v soudobé společnosti, považuje však za zbytečné jejich filosofické zdůvodnění a legitimování). Proti postmoderní únikovosti též staví Habermasův důraz na kritickou angažovanost jako důležitou součást naší sebeidentifikace s pospolitostí, v níž žijeme.¹⁷¹

¹⁶⁹ R. E. Bernstein: *Philosophical Profiles*. Philadelphia 1986, s. 93.

¹⁷⁰ Srov. R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2*. Cambridge University Press 1994, s. 173–175. K tomu srov. R. Rorty: „The Unpatriotic Academy.“ In: *The New York Times*. Sunday, February 13, 1994, s. 15.

¹⁷¹ Srov. R. Rorty: „Habermas and Lyotard on Postmodernity“. In: R. Rorty: *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers. Volume 2*. Cambridge University Press 1994, s. 174.

Základním nedostatkem postmoderního myšlení je tedy podle Rortyho znehodnocení konsensu a komunikace v důsledku jednostranně *estetizujícího* a intelektualistického přístupu ke světu, který se podle něho realizuje „v meta-lingvistické terminologii obsahující slova jako *differance*, *trance* atd.“. [...] Je tím vlastně naplňována „potřeba nevýslovného, vznešeného, potřeba jít za hranice, potřeba používat slova, která nejsou součástí jazykové hry kohokoliv, jakékoliv sociální instituce“.¹⁷² To, že naplňujeme naši touhu po estetické a intelektuální seberealizaci, však ještě neznamená, jak zdůrazňuje Rorty, že také sloužíme potřebám společenským. Těm totiž můžeme sloužit – a v tom souhlasí s Habermasem – pouze hledáním adekvátních způsobů a cest, jak harmonizovat zájmy různých společenských skupin.

Jak je zřejmé, Rortyho gnoseologické a metodologické koncepce jsou koncipovány na podkladě principu podřízení gnoseologické dimenze rozumění dimenzi *sociální* a *etické*. Mnohá úskalí této koncepce se ovšem stala zdrojem kritických výhrad různých amerických autorů. Přes mnohé problematické momenty gnoseologických východisek Rortyho teorie rozumění je však podle mého názoru nesporně inspirativní a podnětné úsilí tohoto významného představitele postanalytické filosofie poskytnout kategorii rozumění a interpretace hlubší dimenzi, a to tím, že interpretaci a rozumění spojuje s tvůrčími sebestormujícími aktivitami, které jsou výrazem naší touhy po komunikaci, vzájemné výměně názorů, konverzaci a mezilidské solidaritě. Stejně tak Rortyho podřízení gnoseologické dimenze pravdy dimenzi etické a společenské je třeba chápat v souvislosti s jeho již uvedeným projektem nové, *vzdělávající filosofie*. Tato filosofie jakožto reflexe cesty k postmoderní formě společenského života by na jedné straně měla podněcovat inovační, tvůrčí momenty lidského života a kultury, na druhé straně by však usilovala o harmonizování zájmů různých společenských skupin a zároveň hledala adekvátní způsoby a formy prakticko-etické orientace a společenského angažování člověka v soudobém světě.

¹⁷² Tamtéž, s. 174.