

A PRIORI KOMUNIKÁCIE A ZÁKLADY HUMANITNÝCH DISCIPLÍN*

Karl-Otto APEL

(Aký typ vzťahov by sa mal postulovať medzi prírodnými vedami [science] a humanitnými disciplínami [humanities] v kontexte súčasnej spoločnosti?)

I. Úvod

Nemyslím, že by otázka vzťahu medzi prírodnými vedami a humanitnými disciplínami bola v súčasnosti vyriešená lepšie než keď bola predmetom pozornosti za čias Diltheya a novokantovstva. Je síce pravdou, že z času na čas rečníci na kongresoch vyhlasujú, že starý spor medzi rozumením [understanding] a vysvetlením bol prekonaný a je už dnes zastaraný, a poslucháči môžu tleskať týmto výzvam neštiepiť jednotu vedy a nevytvárať znova „dve kultúry“, ako to vyjadril Snow. Myslím však, že pokusy o uzmiernenie a kvázimorálne výzvy tohto druhu by nemali zasahovať do serióznej metavedeckej analýzy vzťahov medzi prírodnými vedami a humanitnými disciplínami, či dokonca jej zabrániť. Podľa môjho názoru ústredná otázka stále znie: Je, alebo nie je pre filozofiu vedy dôležité, že v humanitných vedách je *objekt* vedy, totiž ľudská spoločnosť ako komunikatívne spoločenstvo [community], aj jej *subjektom*. Z tejto zásadnej otázky vyplýva nasledujúca metodologická otázka: Mali by humanitné disciplíny imitovať metódy, ktoré boli také úspešné v prírodných vedách, aby aj ony dosiahli status skutočnej vedy? Alebo by mali snáď rozpracovať metódy komplementárne k metódam používaným v prírodných vedách, metódy, ktoré vyplývajú z ich vlastných nosných kognitívnych záujmov [leading cognitive interest]? V tomto druhom prípade by

* Ďakujeme profesorovi Karl-Otto Apelovi za súhlas s publikovaním prekladu tejto štúdie pôvodne vyšla pod názvom „The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities“ v časopise *Man and World*, 1972, Vol 5. 3-37 Pri preklade sme zohľadnili zmeny v autorizovanom nemeckom preklade, ktorý vyšiel pod názvom „Das Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften“ v zborníku *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1975, 23-55.

skutočne bolo možné, že kognitívny záujem usmerňujúci humanitné disciplíny je takisto komplementárny k záujmu, ktorý ja daný v prírodných vedách.

Táto otázka, aspoň sa mi tak zdá, je pre nás dôležitejšia ako kedykoľvek predtým, pretože sme sa naučili – alebo sa budeme musieť čoskoro naučiť – uvažovať o metodologických problémoch prírodných vied a humanitných disciplín v súvislosti s ich vzťahom k sociálnej *praxi*. Diltheyova pôvodná otázka, či humanitné disciplíny majú alebo nemajú ten istý cieľ ako prírodné vedy – totiž vysvetlenie podľa zákonov ako základ predikcií – je dnes exemplifikovaná otázkou, či humanitné disciplíny majú alebo nemajú ten istý vzťah k sociálnej *praxi* ako prírodné vedy, t. j., či sú alebo nie sú sociálnou technológiou. Na túto otázku súčasná filozofia vedy odpovedá kladne a praktický význam tejto odpovede sa ukazuje vo fakte, že napr. pedagogika sa považuje za aplikovanú psychológiu, a to predovšetkým v zmysle podmieňujúcej technológie. Keďže však ľudský objekt v tejto podmieňujúcej technológii je spolu-subjektom [co-subject] vychovávateľa, vzniká otázka, či nemusí existovať komplementárna metóda kriticky humanistického vzdelania, aby sa zabránilo rozštiepeniu spoločnosti na manipulovaných a manipulujúcich. Takto rozštiepená spoločnosť by, pochopiteľne, bola ideálnym predpokladom objektivujúcej sociálnej vedy a sociálnej technológie. Mohla by uskutočňovať opakovateľné experimenty, pričom by nebola bola rušená spätnou väzbou, ktorá z kontrolovateľných predikcií robí sebatpotvrdzujúce proroctvá, resp. proroctvá vyvracajúce samy seba. Napriek tomu je tu však stále otázka, či by humanitné disciplíny vďaka svojej špecifickej vlastnej metóde nemali predpokladať vzťah k sociálnej *praxi* ako komplementárny k ideálu objektivácie ľudského správania, totiž neobmedzenú komunikáciu prostredníctvom inter-subjektívneho „dorozumenia“.

Práve vzhľadom na toto konkrétne a aktuálne pozadie chcem znova postaviť otázku vzťahu medzi prírodnými vedami a humanitnými disciplínami,¹ a to tým spôsobom, že budem kriticky skúmať novopozitivistickú „logiku jednotnej vedy“.

Myslím, že jednoznačne vymedzený model vedeckého redukcionizmu, vypracovaný touto reprezentatívnou školou metavedy, je dokonca aj dnes ešte paradigmou, ktorá dominuje v zamlčaných, vopred sformulovaných úsudkoch, a to dokonca aj u tých vedcov a filozofov, ktorí by nechceli byť chápaní ako novopozitivisti. Z týchto vopred hotových úsudkov je najhlbšie zakorenená idea, podľa ktorej poznanie je opisom a vysvetlením objektivovaných dát, ktoré sa – a priori – chápu ako prípady inštancií možných zákonov.

¹ Pozri moje práce [3], [4], [5], [6], [7] a [11]

Dokonca aj rozumenie a interpretácia významu symbolov, pokiaľ sa majú považovať za metodologicky relevantnú tému, sa zjavne subsumuje pod túto koncepciu poznania. V tomto kontexte si preto kladiem otázku, či v modernej „logike vedy“ existujú najzákladnejšie metafyzické predpoklady, implikujúce koncepcie tohto druhu, predpoklady, ktoré znemožňujú si čo i len predstaviť „nosný kognitívny záujem“ mimo scientizmus alebo za jeho hranicami. Na túto otázku by som skutočne odpovedal heuristickým predpokladom, že moderná „logika vedy“, ktorá nereflekтуje najzákladnejšie apriórne predpoklady, už tým zdedila zamlčaný predpoklad tradičnej epistemológie, totiž, že jeden jediný subjekt poznania by mohol objektivovať celý svet vrátane jeho blížnych [Mitmenschen]. Inými slovami, „logika vedy“ zdedila predpoklad, že poznávajúci subjekt môže v zásade získať objektívne poznania o svete, pričom nemusí predpokladať poznanie prostredníctvom interpretácie znakov alebo intersubjektívneho rozumenia, ktoré nemôže mať objektívny charakter, a predsa môže byť zdokonaľované metodicky. Chcel by som to vysvetliť, presnejšie explikovať, prostredníctvom niekoľkých poznámok o metafyzickom pozadí modernej analytickej filozofie vedy.

Ak by sa niekto opýtal na apriórne predpoklady modernej pozitivistickej logiky vedy, bolo by možných niekoľko odpovedí. Prvá by mohla znieť takto: Jediným apriórnym predpokladom je tu samotná logika, ktorá sa vo vede musí istým spôsobom kombinovať s pozorovaním faktov. To snáď korešponduje s pôvodným sebachápaním logických pozitivistov. Po krátkej úvahe však zistíme, že dokonca aj v logickom pozitivizme sú v skutočnosti dané ďalšie apriórne predpoklady. Tak napríklad nie je jednoduchý fakt to, že existujú fakty; v logike vedy sa skôr a priori predpokladalo, že existujú nezávislé od ľudského myslenia a tieto fakty môžu byť intersubjektívne spoznané ako fakty. To, čo sme uviedli ako predpoklady logického pozitivizmu, sú v skutočnosti dva z Leibnizových metafyzických predpokladov, totiž, že existujú „pravdy rozumu“ (*vérités de raison*), založené na logike, a „pravdy faktu“ (*vérités de fait*), založené na skúsenosti.² A tu sa hneď vyjavujú ďalšie predpoklady, ktoré logickí pozitivistí takisto pôvodne mali spoločné s Leibnizom: predpoklad ideálneho jazyka vedy, ktorý dokáže spojiť matematickú logiku a skúsenostné fakty jednoznačným spôsobom (ako hovorí Leibniz: *lingua philosophica calculus ratiocinator* rieši nedorozumenia vo filozofickej komu-

² Rozdiel medzi Leibnizom a neoleibnizizmom zakladateľov novopositivizmu spočíva vo tom, že novopositivistí neprebrali Leibnizovu ideu, že z hľadiska myšlienok boha môžu aj náhodné pravdy byť dokázané a priori. Carnapov logicizmus a syntakticizmus sa však často bliži modelovému platonizmu, ktorý stráca akýkoľvek obsah.

nikácii tým, že otvára cestu ku „calcuemus“).³ Poznamenajme, že logickí pozitivistí mali k dispozícii teoretickú bázu pre svoju sémantickú kritiku metafyziky len dovtedy, pokiaľ sa neodhalila neoleibnizovská metafyzika, ktorú zdedili od Russella a ranného Wittgensteina. Túto bázu stratili, keď boli nútení spochybniť tieto metafyzické predpoklady. A to sa stalo vtedy, keď sa ukázalo, že nasledujúce ideálne postuláty jednoducho v logike vedy nemohli byť realizované: bola to po prvé, idea jediného syntakticko-sémantického rámca, ktorý by sa mohol považovať za univerzálny jazyk vedy ako celku; po druhé, idea observačných viet, ktoré by sa mohli považovať za kópie faktov (protokolárne vety) nezávislých od teoretických kontextov, implikovaných už v formulácii observačných viet.

Keďže jazyk použiteľný vo vede vždy predpokladá nejakú referenciu na jednotlivé fakty, kým observačné výroky vždy predpokladajú určitú orientáciu vzhľadom na teoretický rámec, jasne sa ukazuje ďalší apriórny predpoklad: „konvencie“. Konvencie sú potrebné na konštruovanie „sémantických rámcov“ ako možných jazykov vedy, ako aj na interpretáciu týchto rámcov ako aplikovateľných na jazyky vedy za pomoci metajazyka, ktorým je v praxi neformalizovaný jazyk vedy, ktorý sa už používa. Konvencie sú ďalej potrebné na stanovenie observačných výrokov, ktoré by mohli fungovať ako základné propozície na potvrdenie a vyvrátenie hypotéz alebo teórií. Čo sú to ale „konvencie“? Pri čítaní článkov logických pozitivistov by sme sa mohli domnievať, že konvencie sú nejakým absolútne iracionálnym faktorom, ktorý predchádza všetkým rozumným diskurzom, keďže ich už predpokladajú pravidlá sémantického rámca. Konvencie vyzerajú rovnako ako jedinečné a svojvoľné rozhodnutie napríklad suverénneho vládcu, ktorý podľa Hobbsa stanovuje a interpretuje zákon autoritou svojej vôle, príp. ešte skôr v histórii nominalizmu ako akt božej vôle, ktorý podľa františkánskych teológov predchádza akékoľvek usudzovanie.

Aj keď je pravda, že konvencie predchádzajú všetky racionálne operácie, mysliteľné podľa nepozitivistickej predstavy o rozume – keďže konvencie nemôžu byť odvodené z prvých princípov v rámci kalkulu –, nemôžu byť odvodené ani z empirických pozorovaní alebo indukciou z takýchto pozorovaní. (Novopozitivistí sa skutočne pokúšali zredukovať tzv. pragmatický rozmer jazyka vedy, zahrňujúci najzákladnejšie konvencie týkajúce sa pravidiel sémantických rámcov a ich interpretácie, na objekt empirického pozorovania prostredníctvom inej, totiž behaviorálnej vedy. Tento pokus bol však odsúdený na neúspech, lebo aj keby sme mohli opísať konvencie prostredníctvom

³ Pozri [17] a [18].

nejakej behaviorálnej vedy, aj tá by predpokladala konvencie začlenené do observačných viet tohto opisu atď. do nekonečna).

Pre novopozitivistickú logiku vedy sú teda konvencie skutočne najzákladnejšími, predpokladmi, ktoré musia byť uznané ako predchádzajúce akúkoľvek vedeckú racionalitu. Tu však vzniká otázka, či vedecká racionalita v zmysle logiky vedy (t. j., logika odvodzovania plus pozorovanie) skutočne vyčerpáva celú ľudskú racionalitu tak, že za jej hranicami môže existovať už len iracionalita svojvoľných rozhodnutí. Takýto zjednodušený pohľad na racionalitu by mohol byť podľa môjho názoru zdôvodnený len vtedy, ak by jeden človek mohol, aspoň teoreticky, praktizovať vedu sám. Vtedy by sa totiž konvencie, zasahujúce do logických operácií poznania skutočne museli chápať ako úplne iracionálne osobné rozhodnutia. Samotné slovo „konvencia“ (v nemčine *Übereinkunft*) však hovorí proti tejto interpretácii. Neskorý Wittgenstein dokonca vysvetlil svoj konvencionizmus poukázaním na to, že jedna osoba sama osebe nemôže nasledovať pravidlo.⁴ Ukázal teda, že konvencie predpokladajú jazykové hry. Jazykové hry však nemôžu byť založené na konvenciách spôsobom, akým môžu byť zdôvodnené umelé sémantické systémy. Naopak, ony samotné musia byť základom zdôvodnenia konvencií, týkajúcich sa pravidiel [rule conventions] v komunikatívnom spoločenstve. Je teda vôbec možné dokázať predvedeckú racionalitu konvencií, týkajúcich sa významov [meaning conventions] ako racionalitu konvencií, týkajúcich sa pravidiel? Dokonca už zamľčané konvencie týkajúce sa použitia slov – nehovoriac už o explicitných konvenciách, týkajúcich sa definícií, teoretických rámcov alebo výrokov o faktoch v prírodných vedách – implikujú intersubjektívnu zhodu, pokiaľ ide o situačné významy a ciele praktického života, ktorú možno dosiahnuť len vzájomným porozumením intencií a motívácií ako samotného zmyslu konvencií. Aj keď je pravda, že konvencie nemožno odvodiť deduktívne z ich motívov, a teda ich nemožno zdôvodniť logikou nejakého axiomatického systému, nesmú sa chápať ako svojvoľné činy [acts] osamotej vôle, alebo – čo je v kontexte zdôvodnenia to isté – ako udalosti, ktoré možno opísať a vysvetliť len zvonka, ako determinované mimoracionálnymi motívami – príčinami. Práve prostredníctvom *zrozumiteľnosti* musia konvencie týkajúce sa významov splniť podmienku, že ich predpokladá komunikatívne spoločenstvo ako *spoločný* základ interakcie a interpretácie sveta, a že sa súčasne v procese komunikácie a interpretácie sveta zdokonaľujú. Práve prostredníctvom takéhoto zdokonaľovania konvencií týkajúcich sa významov, ktoré sú implicitne obsiahnuté vo verejných jazykových hrách, vznikajú explicitné konvencie, napr. definície pojmov.

⁴ Pozri ([39], 111)

Tu vzniká otázka, či by nemalo existovať vnútorné spojenie medzi vedeckou racionalitou konvencií týkajúcich sa významov a metodologickým *ráciom* humanitných disciplín. Pokiaľ viem ako jediný realizoval túto možnosť nescientistického a neobjektivistického založenia humanitných disciplín temer zabudnutý americký filozof Josiah Royce vo svojej filozofii „interpretácie”. Royce ukázal v (1913),⁵ že nevyhnutné konvencie týkajúce sa významov pojmov, potrebné vo vede, predpokladajú, že existujú nielen kognitívne operácie, ako napr. vnímanie a konceptualizácia, založené na výmene medzi človekom a prírodou, ale aj kognitívne operácie, napr. interpretácia znakov, založené na výmene medzi ľuďmi v „interpretačnom spoločenstve”. Táto Royceova koncepcia, ktorá je takpovediac hermeneutickým rozpracovaním ideí semiotiky C. S. Peircea, poskytuje podľa môjho názoru kľúčovú predstavu o kontexte, v ktorom konvencie majú svoj rozmer možnej racionality. Zdá sa mi, že konvencie môžu byť sprostredkované racionalitou zvláštneho typu: nie je to vedecká racionalita operácií na objektoch, ktoré možno uskutočňovať opakovane zameniteľnými ľudskými subjektmi; je to skôr vedecká a *metavedecká racionalita* intersubjektívneho diskurzu, sprostredkovaná *explikáciou pojmov* a interpretáciou intencií. Tento rozmer racionálneho diskurzu je neprístupný filozofiám vychádzajúcim z metodického solipsizmu, t. j. z apriórneho predpokladu, že „jeden človek sa sám osebe môže riadiť pravidlom”, napríklad, že jeden človek sám osebe môže uskutočňovať vedecký výskum, atď. Predpoklad, ktorý sprístupňuje dimenziu racionality konvencií nazývaná *a priori komunikácie* alebo *a priori jazykovej komunikácie*, keďže žiadna iná komunikácia možnosť racionálnych konvencií neposkytuje.

Základným tvrdením tohto môjho článku je tvrdenie, že *logika vedy*, ako bola rozpracovaná logickými pozitivistami, doteraz nereflektovala fakt, že po odhalení skrytej metafyziky svojej rannej fázy sa posunula smerom k *a priori komunikácie*. Logika vedy nereflektovala tento nový predpoklad svojej konvencionalistickej fázy a namiesto toho sa implicitne sa držala svojich pôvodných predpokladov (zdedených od *logického atomizmu*, ktorý predpokladal metodologický solipsizmus).⁶ Neskôr budem ilustrovať moju prvú tézu tým, že ukážem dôsledky metodologického solipsizmu v logike vedy. Môj výklad týchto dôsledkov vyúsťuje do tvrdenia, že metodologický solipsizmus je jedným z hlavných dôvodov, prečo novopozitivistická logika vedy nedokázala zvládnuť špecifické otázky a problémy humanitných disciplín a musela sa

⁵ Pozri aj [7].

⁶ Moju interpretáciu vnútornej súvislosti medzi metodologickým solipsizmom a tézou extenzionality v rámci logického atomizmu pozri v [3].

držať programu redukcie metód humanitných disciplín na metódy prírodných vied. Toto tvrdenie predstavuje druhú tézu môjho článku. Tretia téza mojej práce napokon explicitne ukáže východiská tejto kritiky reduktívneho scientizmu ako jedného z dôsledkov metodického solipsizmu. Táto téza znie: *A priori jazykovej komunikácie* poskytuje adekvátne predpoklady na pochopenie sociálnej funkcie a metodologických východísk humanitných disciplín.

II. Metodický solipsizmus ako metafyzický predpoklad logického pozitivizmu

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať divné, že zamlčaným predpokladom modernej analytickej logiky vedy, založenej na sémantickej rekonštrukcii jazyka vedy, by mal byť *metodický solipsizmus*. Neoleibnizovský postulát univerzálneho jazyka vedy ako základ russellovsko-wittgensteinovsko-carnapovského programu sa na prvý pohľad zdá ako ekvivalentný uznaniu kvázitranscendentálnej funkcie jazykovej komunikácie ako podmienky možnosti a platnosti ľudského poznania. Najmä Carnapov prechod od jazyka súkromnej skúsenosti [14] k intersubjektívnemu „vecnému jazyku“ jeho „fyzikalizmu“ [15] zrejme v princípe prekonáva tradíciu *metodického solipsizmu*, ktorý je daný v samotných základoch tradičného empiricizmu a pozitivizmu (a, mimochodom, aj v základoch tradície racionalistickej filozofie, ktorá od Descarta po Husserla uvažuje o pravde ako o evidencii vedomia). Tento názor je však podľa mňa nezodpovedný. Zastávam tézu, že filozofia, ktorá používa fyzikalisticko-behavioristický jazyk na objektiváciu fenoménu ľudskej intersubjektivity, zahrnuje metodický solipsizmus rovnako ako filozofia vychádzajúca z predpokladu, že význam a pravda sú vecou introspektívnej evidencie privátnych skúseností vedomia. Spoločný predsudok oboch týchto filozofií predstavuje zamlčaný predpoklad, že *objektívne* poznanie by malo byť možné bez predpokladu *intersubjektívneho* rozumenia prostredníctvom komunikácie. Tradičná subjektivistická forma empiricizmu sa snaží realizovať túto ideu poznania bez predpokladu jazyka ako podmienky intersubjektivity. Aj moderný logický (sémantický) empiricizmus obchádza komunikatívnu funkciu jazyka a postuluje jazyk, ktorý má byť a priori intersubjektívny jednoducho tým, že je objektívny a univerzálny. Práve vďaka tejto idei intersubjektivity, ako zaručenej objektivitou sa však neoleibnizovská koncepcia univerzálneho „vecného jazyka“ stáva novým vyjadrením epistemologickej myšlienky *metodického solipsizmu*.

Na objasnenie tejto myšlienky uvediem niekoľko poznámok o zvláštnostiach formalizovaných jazykov ako možných realizáciách nepozitivistckej idey univerzálneho jazyka vedy.

Hneď na začiatku poznamenajme, že formalizované jazyky logiky vedy zásadne nemožno použiť na *intersubjektívnu komunikáciu* v pravom zmysle tohto slova. V týchto jazykoch môžu byť formulované len *vety* o *faktoch* a logické *vzťahy* medzi vetami, ale nie „použitia“⁷ [„utterances“] ako vyjadrenia pre „rečové akty“,⁸ keďže tieto jednotky prirodzeného jazyka nezískavajú svoj význam výlučne len zo syntaktických a sémantických pravidiel nejakého formálneho systému, ale aj z kontextu pragmatického použitia jazyka v konkrétnych životných situáciách. Medzi tie zložky reči, ktoré nemožno vyjadriť pomocou formalizovaných jazykov, patria predovšetkým osobné identifikátory ako „ja“, „vy“, „oni“ atď., ako aj „performatíva“, v ktorých je obsiahnutá situácia intersubjektívnej komunikácie ako aj jej reflexia na túto situáciu; performatíva ich obe bezprostredne vyjadrujú. Takéto výpovede, ktoré atestujú ľudskú „kompetenciu komunikácie“ prostredníctvom jazyka, môžu v logike formalizovaných „vecných jazykov“ byť len objektom deskripcie „verbálneho správania“ pozorovateľom, ktorý sa sám komunikácie nezúčastňuje. Opis verbálneho správania nemôže vyjadriť *porozumenie* intencii hovoriacej osoby, keďže by to implikovalo, že hovoriace osoby a opisujúca osoba sa zúčastňujú na spoločnej jazykovej hre, zohľadňujúcej komunikatívnu kompetenciu oboch strán.⁹

Jazyk vedy tak, ako sa chápe v novopozitivistckej logike vedy, zásadne vylučuje existenciu jazykovej hry, ktorá je spoločná pre subjekty i objekty vedy, keďže zmyslom konštruovania formalizovaných jazykov určených na vedecké použitie je sa zbaviť *hermeneutických* problémov komunikácie, t. j. interpretovania vzájomných intencií, a to tak, že sa vytvorí skelet [framework, Gerüst] jazyka, ktorý je *a priori intersubjektívny*, takže poskytuje podmienky pre objektívne poznanie mimo kontextu komunikácie. Stručne povedané, logicky rekonštruovaný jazyk vedy je predurčený na opis a vysvetlenie sveta čistých objektov; nie je vhodný na vyjadrenie komunikácie, ktorá je intersubjektívnym rozmerom jazyka.

Niektorí by sa však ešte stále mohli opýtať, čo to má všetko spoločné s metodickým solipsizmom ako najzákladnejším predpokladom novopozitivist-

⁷ Pozri ([13], 364).

⁸ Pozri [33].

⁹ Vychádzam tu z Winchovej práce [38], ako aj z nepublikovaných prác J. Habermasa, kde sa rozoberá myšlienka komunikatívnej kompetencie; pozri aj moju štúdiu [3].

tického myslenia. Musím uznať, že logika vedy by neimplikovala metodický solipsizmus, keby reflektovala dve veci: po prvé, dokonca aj konštruktér, a istotne užívateľ, formalizovaného jazyka vedy predpokladá komunikáciu, v plnom zmysle tohto slova ako rozumenie ľudským intenciam, na osvojenie konvencií potrebných na zavedenie a testovanie formalizovaných jazykov. Po druhé, ľudské bytosti, pokiaľ sa považujú za možných účastníkov komunikácie, a teda interakcie, nemôžu byť redukované na objekty opisu a/alebo vysvetlenia ich správania prostredníctvom formalizovaných jazykov, ale treba k nim pristupovať v rámci kontextu jazykovej hry, ktorá je v zásade spoločná subjektom a objektom vedy (t. j. humanitných disciplín).

Logickí pozitivistí by pravdepodobne neodmietli prvý z týchto dvoch bodov. Najmä v súčasnosti, keď už nemôže prehliadať potrebu konvencií, sa začal logický pozitivizmus uberať týmto smerom. Napriek tomu však existujú vnútorné dôvody, ktoré mu zabraňujú zohľadniť všetky dôsledky vyplývajúce z *a priori komunikácie*, pričom hlavným dôvodom je myšlienka jednotnej vedy, pôvodne spojená s myšlienkou univerzálneho jazyka. Práve tento bráni logickému pozitivizmu metodicky reflektovať intersubjektívnu komunikáciu, predpokladanú konštruktívnou sémantikou v zmysle *transcendentálnej pragmatiky*, ktorá neredukuje intersubjektívnu dimenziu komunikácie na „verbálne správanie“. A ten istý dôvod bráni logickému pozitivizmu uznať autentické metódy rozumenia v humanitných disciplínach, čím zabraňuje uznať, že ľudské bytosti nemožno redukovať na objekty opisu a/alebo vysvetlenia ich správania prostredníctvom formalizovaných jazykov.

Ak si niekto myslí, že celý svet vrátane dimenzie komunikácie možno objektivovať prostredníctvom jazyka jednotnej vedy, potom sa musí, presnejšie povedané, držať *a priori* metodologického solipsizmu, keďže z totalizácie myšlienky vedeckej objektivity vyplýva, že subjekt objektivujúcej vedy by v zásade mohol praktizovať vedu bez toho, aby bol členom nejakého komunikatívneho spoločenstva. Podľa tohto názoru by sa mal dokázať riadiť pravidlami univerzálneho „vecného jazyka“, akoby to boli pravidlá „privátneho jazyka“ – aby sme použili termín neskorého Wittgensteina. Je známe, že neskorý Wittgenstein túto možnosť odmietal. Podľa môjho názoru vlastne prostredníctvom svojho pojmu verejných „jazykových hier“ ako predpokladov celej intencionality konania a poznávania vyvrátil „metodologický solipsizmus“. Novopozitivistická „logika jednotnej vedy“, reprezentovaná napr. Hempelom, Nagelom a Stegmüllerom, doteraz nevyvodila závery z Wittgensteinovho vyvrátenia „metodologického solipsizmu“ a drží sa myšlienky univerzálneho „vecného jazyka“ vypracovanej ranným Wittgensteinom v *Traktáte*.

Venujme preto najprv pozornosť rannému Wittgensteinovi, ktorý explicitne potvrdzuje moju tézu, že metodologický solipsizmus je najzákladnejším predpokladom logiky univerzálneho „vecného jazyka“. Wittgenstein vo svojej práci *Tractatus Logico-Philosophicus* analyzoval myšlienku univerzálneho jazyka, v ktorom by ako zmysluplné boli zdôvodnené len propozície prírodných vied, a to vrátane ich základov, ktoré on sám nazval „transcendentné“. Medzi týmito poslednými základmi sa nachádzajú nasledujúce vety *Traktátu*:

5.631: „Neexistuje nič také ako mysliaci alebo predstavujúci si subjekt“. Túto vetu možno chápať za východisko rigorózne *behavioristického* programu v rámci novopozitivistického programu jednotnej vedy. Sám Wittgenstein však nezabudol na transcendentálne predpoklady samotného behaviorizmu. Tieto sú obsiahnuté v nasledujúcej vete, ktorá protirečí práve citovanej vete:

5.641: „Existuje teda spôsob, ako filozofia môže hovoriť o ja [the self] nepsychologickým spôsobom. Čo vnáša ja do filozofie, je fakt, že ‘tento svet je môj svet’ ...“. Zjavné protirečenie medzi touto vetou o filozofickom pojme „ja“ a predchádzajúcim popretím existencie mysliaceho „subjektu“ sa musí vyriešiť podľa Wittgensteina transcendentálnou úvahou, že „ja“, vyjadrené vo vete „Svet je *mojím svetom*“, *neexistuje vo svete*, ale je len *hranicou* sveta, ktorý môže byť opísaný jazykom prírodných vied.

5.62: „... Svet je *mojím svetom*: to sa ukazuje vo fakte, že hranice jazyka ... znamenajú hranice *môjho sveta*“.

Podľa Wittgensteina je teda transcendentálna jednota ja ako *jednota jazyka* podmienkou možnosti prírodovedy tak, ako je u Kanta *transcendentálna jednota ja jednotou vedomia*. Teraz sa však ukazuje istý aspekt Wittgensteinovej kritiky čistého jazyka, ktorá v každom prípade prekračuje Kantovu kritiku čistého rozumu: ak transcendentálne ja neexistuje vo svete, ale len ako hranica sveta, takže všetci ľudia vo svete sa musia chápať ako objekty (opisu a vysvetlenia) prírodných vied, potom nesmie byť daná žiadna potreba intersubjektívnej komunikácie týkajúcej sa použitia jazyka. Každý vedec musí byť takpovediac úplne sebestačný ako transcendentálny subjekt svojho jazyka, ktorý je – prostredníctvom mystickej garancie – aj jazykom všetkých ostatných vedcov. Wittgensteina to vyjadril takto: 5.64: „Tu možno vidieť, že solipsizmus, keď je prísne uskutočnený, je totožný s čistým realizmom. Ja solipsizmu sa scvrkáva do bodu bez extenzie a zostáva s ním koordinovaná realita“. Práve tento predpoklad je pointou *metodického solipsizmu*, ktorý popiera nielen existenciu iných myslí, ale aj iné mysle ako predpoklad – napríklad prostredníctvom komunikácie – pochopenia seba samého a sveta. Podľa tohto stanoviska by vedec mohol zredukovať všetkých ostatných vedcov – nehovoriac už o laikoch – na objekty svojej deskripcie a vysvetlenia ich sprá-

vania vrátane ich verbálneho správania, ak by takéto niečo mohlo vôbec existovať vo svete. Tvrdím, že samotný tento postoj sa stal najzákladnejším, ďalej už nerefektovaným predpokladom novopozitivistickej myšlienky jednotnej vedy, pričom ním zostal dokonca aj po prechode od metafyziky logického atomizmu ku konvencionalizmu konštruktívnej sémantiky.

III. Metodický solipsizmus ako predpoklad novopozitivistickej myšlienky „rozumenia“

Budem teraz ďalej ilustrovať svoju prvú tézu – načrtnem novopozitivistický postoj k humanitným disciplinám, najmä k starej otázke vzťahu medzi nomenologickým vysvetlením a rozumením významov intencií [meaning-intensions]. Nie je úplne korektné hovoriť o postoji novopozitivismu k humanitným disciplinám, keďže o samotnom jadre humanitných disciplín, o *filológii* v širokom zmysle tohto slova, nepojednával, ale ju v „logike jednotnej vedy“ jednoducho ignoroval. Toto ignorovanie je, ako ešte ukážeme, dosť charakteristické a poučné vzhľadom na novopozitivistickú argumentačnú stratégiu. Zostáva však faktom, že novopozitivističtí sa museli zaoberať „sociálnymi vedami“ a v ich kontexte aj históriou. V tomto kontexte museli tiež diskutovať o „rozumení“, ktoré podľa Droysena, Diltheya, Croceho, Collingwooda a ďalších malo byť skutočnou metódou „Geisteswissenschaften“.¹⁰ Ako teda pristupovali k „rozumeniu“? Pozrime sa na ich argumentačnú stratégiu.

Prvá vec, ktorá udrie do oči pri čítaní diskusií, ktorých sa zúčastňovali O. Neurath, C. G. Hempel, P. Oppenheim, E. Nagel, T. Abel a W. Stegmüller,¹¹ je fakt, že vôbec nediskutujú o *rozumení jazykových znakov*, výrokov, alebo celých textov vedy, filozofie, príp. literatúry. Je to zvláštne, najmä ak si uvedomíme, že moderná *logika vedy* je, pokiaľ ide o jej vlastnú metódu, v podstate *analýzou jazyka*, ktorá napríklad transformuje staršiu pozitivistickú logiku vysvetlenia¹² na *formálny módus*, podľa ktorého sa už prostredníctvom zákonov a príčin nevysvetľujú udalosti, ale vety tvoriace *explanandum*, ktoré sú dedukované z viet tvoriacich *explanans*. Samotní analytici filozofii teda

¹⁰ Pozri moje štúdie [2] a [12].

¹¹ W. Stegmüller zhrnul tieto diskusie v [35].

¹² Pozri napr. nasledujúcu definíciu A. Comta: „Explicácia faktov .. nie je odteraz nič iné ako spojenie ustanovené medzi jednotlivými rozmanitými faktami a niekoľkými všeobecnými faktami, ktorých počet sa s pokrokom vedy neustále znižuje“ ([16], l.ère lect.). J. S. Mill to definuje takto: „Tvrdíme, že individuálny fakt je vysvetlený tým, že sa poukáže na jeho príčinu, t. j. udaním kauzálneho zákona alebo zákonov, z ktorého alebo ktorých je produkcia tohto faktu jeho alebo ich inštanciou.“ ([9], Book III. Chapter 11, Section 1)

vždy najprv *explikujú* pojmy tradičnej filozofie prostredníctvom rekonštrukcie ich sémantického rámca. Nemala by však táto činnosť byť tesne spojená s aktivitou tých vied, ktoré *interpretujú* texty, napr. s históriou vedy? To by sa mohol opýtať nezaujatý pozorovateľ; na túto otázku však nedostane odpoveď keďže, ako som už spomenul, novopozitivistická logika vedy sa nezaobera filologickými alebo, aby som použil iný termín, hermeneutickými vedami. (K tomuto sa vrátim neskôr a pokúsím sa nájsť dôvody, prečo novopozitivistická analýza jazyka prehliada svojich najbližších príbuzných medzi vedami v širokom zmysle slova.)

Ako ale *rozumie logický pozitivizmus konaniam* v histórii a sociológii? Nezaujatý pozorovateľ by si opäť mohol myslieť, že tento druh rozumenia by mal byť tesne spojený s *rozumiením znakov a textov*, keďže operácia rozumenia je koniec koncov orientovaná na význam, zodpovedajúci viac alebo menej významu intencií autorov alebo aktérov, ako je vyjadrený textami, dielami alebo konaniami.¹³ Tu by sme mohli spolu s neskorým Wittgensteinom považovať za heuristický názor, že reč, konania a interpretácie ako významy intencií sú vždy „vzájomne prepletené“ v *jazykových hrách* ako „formách života“. Mohli by sme si teda myslieť, že historici a sociológovia by mali skúmať konania, inštitúcie atď., tak, ako filológovia skúmajú text, aby pochopili formy života interpretovaním významu kladenia cieľov a hodnotových systémov vyjadrených konaniami a inštitúciami. Takéto detailné porozumenie je skutočne potrebné nielen na zodpovedanie otázky, *prečo* inštitúcie konali určitým spôsobom, ale aj na zodpovedanie ešte základnejšej otázky, totiž *Čo* je dané?, t. j., *Za čo* máme tieto konania (najmä kolektívne) a inštitúcie, ktoré sa majú identifikovať a opísať v kontexte určitej historickej situácie a socio-kultúrnej formy života, považovať? Zodpovedanie otázok „*Čo?*“ a zodpovedanie teleologických otázok „*Prečo?*“ sa preto zdá v historicko-sociologických opisoch ako spojené s tzv. „hermeneutickým kruhom“, ktorý tvorí metodologické pravidlo aj pri interpretácii textov. Historik sa môže dokonca zaujímať o konania ako o doplnok k textom; môže napr. skúmať politickú činnosť Martina Luthera ako vysvetlenie jeho teologických prác alebo azda aj ako protiklad týchto prác. Všetky tieto možnosti metodologickej interpretácie – ktoré nemajú nič spoločné s kauzálnym vysvetlením – boli už preskúmané v bohatšej literatúre siahajúcej od Schleiermachera, Boekcha a Droysena k Diltheyovi, Weberovi, Croceomu, Collingwoodovi, Rothackerovi, Gadamerovi,

¹³ Rozdiel medzi významom intencií autora a významom vyjadreným v texte, v dielach alebo v konaní je jedným z hlavných problémov hermeneutiky.

Bettimu a iným.¹⁴ Ako som už spomenul, neskorý Wittgenstein takisto významne naznačil možnosť hermeneutického prístupu v sociológii, ako to ukázal napr. Winch.¹⁵ Ak však niekto dúfa, že nájde novopozitivistov, ktorí sa zaoberajú takýmto druhom rozumenia v histórii a sociológii, tak bude znova sklamaný. Hovoria síce o „tzv. teoretikoch rozumenia alebo o *Verstehen* v *Geisteswissenschaften*“ a pokúšajú sa s nimi diskutovať, ale hneď na začiatku rysujúcej sa diskusie zavádzajú pomerne vychytralý predpoklad, totiž, že „teoretici *Geisteswissenschaften*“ chápu rozumenie ako metódu, ktorá konkuruje „vysvetleniu pokrývajúcim zákonom“ tým, že sa namiesto neho odvoláva na vyššie, intuitívne vhlady.¹⁶ Predpokladajú teda, že *rozumenie*, ak by bolo *metódou* poznania, by odpovedalo na tie isté otázky ako *vysvetlenie*, pričom jediný rozdiel medzi týmito dvoma operáciami by bol v tom, že „rozumenie“ by malo ešte aj ambíciu dosiahnuť ten istý cieľ ako vysvetlenie takpovediac kratšou cestou. Potom, čo zaviedli tieto predpoklady – ktoré okrem iného svedčia o tom, že nedokážu pochopiť iný nosný kognitívny záujem¹⁷ ako je nosný kognitívny záujem prírodných vied – začínajú rozpracovávať svoju vlastnú teóriu „operácie nazvanej ‘Verstehen’“.¹⁸

Novopozitivisti sú dostatočne veľkorysí, aby priznali operácii „Verstehen“ miesto vo vede. Pritom si však predstavujú „Verstehen“ ako „vcítenie“, t. j. ako „internalizáciu“ špeciálnych typov pozorovateľných údajov, totiž: ľudského správania ako reakcie na stimuly. Takýmto internalizujúcim vcítením možno – tvrdia novopozitivisti – nájsť *maximy* správania vo vlastnej skúsenosti a interpolovať tieto maximy do pozorovaného správania iných ľudí. Touto interpoláciou maxím správania sa údaje o podnete a údaje o reakcii

¹⁴ Pozri poznámku 10.

¹⁵ Pozri poznámku 9.

¹⁶ Tak postupuje napr. W. Stegmüller ([35], 360), ktorý sa v tom zhoduje s Th. Abelom a C. G. Hempelom. Štandardný predpoklad týchto autorov formuluje Stegmüller nasledovne: „Táto metóda, ak sa nemá už vopred vylúčiť ako niečo úplne nejasné, sa musí preto charakterizovať tak, že ide o postup, ktorým musíme dôjsť k vyhovujúcim vysvetleniam, t. j. získať hypotézy alebo nehypotetické vhlady potrebné pre tieto vysvetlenia“ ([35], 362)

¹⁷ Tento termín (‘Erkenntnisinteresse’) sme spolu s J. Habermasom zaviedli na označenie transcendentálnej podmienky možnosti a platnosti poznania v rámci „filozofie vedy z kognitívno-antropologického pohľadu“ [„Wissenschaftstheorie in erkenntnisanthropologischer Sicht“]. „Nosný kognitívny záujem“ nie je *vonkajšou* motiváciou, ktorá by bola zaujímavá len z psychologického hľadiska, ale *vnútornou* motiváciou, ustanovujúcou význam rôznych otázok a teda význam možných odpovedí vo vysvetľujúcej vede a v hermeneutickej vede. Pozri Habermasovu prácu [23], ako aj jeho úvahy o tomto v [24]. Vid’ tiež [3] a [31].

¹⁸ Pozri [1].

spoja spôsobom, vyvolajúcim v pozorovateľovi pocit, že porozumel, *prečo* nejaká ľudská bytosť reagovala na určitý podnet tak ako naozaj reagovala, s intuitívnou evidenciou. Tak napríklad „rozumíme“, *prečo* náš sused prestáva za svojím stolom pracovať a zapáli oheň v kozube, interpolujúc, že mu zrazu bolo zima. Potom už neprekvapuje, že novopozitivistí, vychádzajúci z tejto paradigmy „rozumenia“, dospievajú k takémuto jej hodnoteniu ako vedeckej *metódy*: *Rozumenie* je len psychologicky zaujímavý, *heuristický* prostriedok na objavenie hypotéz typu zákona v kontexte *vysvetlenia* ľudského správania. Ako takýto heuristický prostriedok však rozumenie zostáva na okraji vedy, keďže jeho výsledky sú len možnými zložkami explanansu. Pre vedeckú metódu, ako v každom novopozitivistickom vysvetlení, je teda relevantná dedukcia explananda z explanansu, pri ktorej je možná predikcia testovateľná pozorovaním. Ako prvý sformuloval tento argument proti „rozumeniu“ ako metóde vedy, pokiaľ viem, Otto Neurath, člen Viedenského krúžku, ktorý napísal: „Vcítanie, rozumenie a podobné postupy môžu pomôcť bádateľovi, ale vstupujú do systému výrokov rovnako bezvýznamne ako šálka dobrej kávy, ktorá pomohla bádateľovi pri jeho práci.“ (1931, 56) V tejto štúdii preto nazvem novopozitivistickú teóriu rozumenia *teóriou rozumenia typu šálka kávy*.

C. G. Hempel, ktorý spolu s R. Oppenheimom dal novopozitivistickej teórii vysvetlenia jej presnú podobu v tzv. deduktívno-nomologickom modeli,¹⁹ uvažoval o teórii rozumenia typu šálka kávy nasledujúcim spôsobom: „... rozumenie... v termínoch vlastnej psychickej činnosti môže slúžiť ako užitočný heuristický prostriedok pri hľadaní všeobecných psychologických princípov, ktoré by mohli poskytovať teoretické vysvetlenie, ale sama existencia vcítania zo strany vedca nie je ani nutnou, ani postačujúcou podmienkou pre vysvetlenie alebo vedecké [sic!] rozumenie akejkolvek ľudskej činnosti.“ ([25], 204). Preskúmajme teraz podrobnejšie túto poslednú tézu Hempela a Oppenheima, skladajúcu sa z dvoch častí. Prvá časť tézy, totiž, že rozumenie prostredníctvom vcítania nie je *nevyhnutnou* podmienkou vysvetlenia alebo vedeckého rozumenie akéhokoľvek ľudského konania, sa ilustruje takto: „keďže správanie psychotikov alebo ľudí patriacich ku kultúre veľmi odlišnej od tej, ku ktorej patrí vedec, je niekedy vysvetliteľné a predpovedateľné v termínoch všeobecných princípov, aj keď vedec, ktorý ustanovuje alebo aplikuje tieto princípy, nie je schopný vcítením rozumieť zvláštnostiam daných ľudí“ ([25], 204-205).

¹⁹ Pozri [25].

Táto ilustrácia je tak charakteristická a poučná, že ju použijem ako východisko mojej kritickej analýzy celého novopozitivistického stanoviska. Najprv sa pokúsím objasniť, za akých zamlčaných predpokladov môžeme myšlienku ilustrácie považovať za pravdivú a za akých predpokladov je jednoducho absurdná. Potom sa pokúsím ukázať, že je v skutočnosti chybná aj za implicitných predpokladov Hempela a Oppenheima.

Tézu, že „rozumenie“ ľudského konania nie je nutné, keďže ho možno niekedy vysvetliť všeobecnými princípmi bez rozumenia prostredníctvom vcítania, možno v princípe považovať za pravdivú vtedy a len vtedy, keď sa a priori *nezaujímame* o porozumenie presvedčení, dôvodov alebo cieľov ľudí, ale len o vysvetlenia pokrývajúcim zákonom, ktoré vysvetľujú to, čo sa odohráva. To ale znamená – presnejšie povedané – že nechceme rozlišovať medzi ľudskými bytosťami a ich konaním na jednej strane a inými prírodnými udalosťami na strane druhej, keďže len prostredníctvom rozumenia v kontexte komunikácie môžeme objaviť a potvrdiť tento rozdiel. Externé vysvetlenie prostredníctvom všeobecných princípov, aj keby boli potvrdené tzv. pozorovaním správania, by nikdy nemohli potvrdiť, že pravidlá, ktorými vysvetľujeme správanie, sú nasledované aktérmi správania ako *pravidlá*, alebo, inak povedané, že pojmy nášho „vysvetlenia“ by v princípe mohli použiť samotní aktéri na konceptualizáciu vlastného správania, ktoré sa riadi pravidlami. Práve poskytnutie pravidiel a pojmov tohto druhu tvorí nosný záujem „rozumenia“, ako to ukázal P. Winch.²⁰ (Dokonca aj Hempel s Oppenheimom sa utiekajú k „rozumeniu“, keď hovoria o „psychotikoch“ a o „ľuďoch patriacich k veľmi odlišnej kultúre“. Je totiž zjavné, že vo svojej ilustrácii chcú ukázať príklady ľudského konania takpovediac v *deficitnom moduse*.)

Teraz je už jasné, že apriórne vylúčenie *záujmu* o rozumenie (a teda vylúčenie *záujmu* o charakteristické zvláštnosti ľudského konania) ako možného predpokladu poznania zabraňuje novopozitivistom viesť akúkoľvek rozumnú diskusiu s tzv. „teoretikmi rozumenia“. Problém sa jednoducho považuje za vopred vyriešený a tvrdenie, že rozumenie nie je nevyhnutné, sa redukuje na čistú tautológiu. To možno ilustrovať typmi interpretácií Hempelových a Oppenheimových príkladov, ktoré môžeme očakávať v normálne vedenej diskusii. V prípade správania psychotika by totiž teoretici rozumenia pochopiteľne tvrdili: práve tento prípad ukazuje, že v zásade je nevyhnutné rozumieť ľudskému správaniu, lebo len v prípadoch deficitu ľudskosti ako je tu, sa ho budeme musieť zriecť. V prípade cudzích kultúr by dokonca ani tento argument nebol prijateľný, keďže kultúrni antropológovia, etnológovia, historici

²⁰ Pozri poznámku 9.

či lingvisti, ktorí majú záujem spoznať tieto javy ako patriace do *cudzej kultúry*, by sa jednoducho rozumenia nezriekli. Prípadne by – ako zrejme všetci kultúrni vedci – sprostredkovali alebo kontrolovali svoje „vcítenie“ *inými spôsobmi rozumenia* a kvázi vysvetlenia, ktoré ako sa zdá, novopozitivistí vôbec nepoznajú. K tomu sa neskôr ešte vrátim. Kultúrni vedci by sa však v žiadnom prípade nezriekli nárokov na rozumenie v prospech vysvetlenia pokrývajúcim zákonom. Dokonca ani vedci, ktorí sa nezaujímajú o rozumenie, ale chcú skôr formulovať predikcie pre sociálne inžinierstvo, sa nemôžu zbaviť všetkých predpokladov spojených s rozumením; tu možno pripustiť, že heuristicky používajú rozumenie v prospech vysvetlenia. To nás však vedie späť k nášmu rozlíšeniu medzi dvoma možnými odpoveďami na Hempelovu-Oppenheimovu tézu.

Najrelevantnejšia odpoveď už podľa môjho názoru už existuje. Je to argument, že teória, ktorá a priori hodnotí *rozumenie* podľa jeho významu pre *vysvetlenie*, považuje problém za už vopred vyriešený, keďže nehľadá skutočný cieľ rozumenia ako spôsobu poznania. Nedokáže napríklad objasniť, v čom spočíva interpretácia textu. Dokonca aj keď predpokladáme, že vysvetlenie pokrývajúcim zákonom, a teda predikcia, je jediným serióznym nosným záujmom vedy, ako vždy implicitne predpokladajú novopozitivistí, nemôžeme sa úplne zbaviť *heuristického rozumenia*, ako to navrhuje Hempel, pokiaľ chceme vysvetliť ľudské správanie. A ak máme historicky relevantné správanie vysvetliť, nemôžeme k rozumeniu pristupovať dokonca ani ako k heuristickému prostriedku, ktorý slúži vysvetleniu pokrývajúcim zákonom, a to z toho jednoduchého dôvodu, že vysvetlenie pokrývajúcim zákonom nie je v histórii možné, ako to presvedčivo ukázal W. Dray v [22].

Štruktúru tzv. historických vysvetlení, ktoré by bolo lepšie nazvať kvázi-vysvetleniami, nemožno logicky zredukovať na Hempelovu-Oppenheimovu *schému deduktívne nomologického vysvetlenia*. Môžu byť síce odpoveďami na otázku súvisiacu s príčinami, ale ani ako také nemôžu byť základom predikcií, ale len základom zrozumiteľnosti v zmysle *determinizmu ex post factum*. Ako ukázal Dray, „preto, že“ vety historikov na rozdiel od viet sociálnych vedcov nehistorikov, nemožno nahradiť explanansom v duchu Hempelovej-Oppenheimovej schémy. Hlavným dôvodom je fakt, že historici nemôžu akceptovať skutočné empirické hypotézy zákonov ako explikáciu nevyhnutnosti, vyjadrenú prostredníctvom viet „preto, že“. Ako explikáciu tejto *ex post factum nevyhnutnosti* by mohli prípadne akceptovať buď pseudozákon len s jednou inštanciou (čím sa formálne vyjadruje predikovateľnosť explananda v prípadoch, kde by znova nastali *všetky* individuálne okolnosti singularnej udalosti), alebo postupnú špecifikáciu počiatočných podmienok hľada-

ného zákona, ktorá musí rekonštruovať individuálne okolnosti explananda použitím vlastných mien a individuových deskripcií. V oboch prípadoch môže ísť len o pseudozákon a to je naozaj zmysluplné, ak zväžeme fakt, že historické vysvetlenia, aj keď sa primárne nezaujímajú o rozumenie intencií, musia byť sprostredkované rozumením ľudského konania na pozadí singulárnych situácií. Koniec koncov, podľa môjho názoru tu už nemôžeme, ako v prípade prírody, predpokladať, že relevantné dáta skúsenosti sú opísateľné prostredníctvom univerzálnych teórií implikujúcich *univerzálne*, t. j. nemenné zákony. Možno tvrdiť prinajmenšom to, že rozpracovanie samotného *rozumenia* ľudských motívov v kontexte singulárnych podmienok je nenahraditeľnou metódou poznania dokonca aj vtedy, keď sa zaujímame len o *historické (kauzálne) vysvetlenia*, zatiaľ čo myšlienka, že každú historickú udalosť možno vysvetliť ako singulárny prípad univerzálne platných zákonov, ktoré – v zásade – možno nájsť bez hermeneutických metód, je metafyzickou hypotézou novopozitivistov, ktorú sa doteraz nepodarilo úspešne metodologicky aplikovať. V prírodných vedách je pravdivý presný opak: zrieknutie sa motivačného rozumenia bolo metodologickou podmienkou ich pokroku od čias Galilea a Keplera.

Teraz prejdem k druhej časti Hempelovej-Oppenheimovej tézy, totiž k tvrdeniu, že rozumenie nie je dostatočnou podmienkou „pre vysvetlenie alebo vedecké porozumenie akejkoľvek ľudskej činnosti“. Videli sme už, ako sa táto téza chápe v Abelovej analýze „operácie nazwanej ‚Verstehen‘“. Abelova analýza skutočne potvrdzuje Hempelovu analýzu: zdôrazňuje, že ‚Verstehen‘ poskytuje len *možnú vysvetľujúcu hypotézu*, ktorá sa musí overiť pozorovaním, keďže náš pocit rozumenia ľudskému konaniu môže byť iluzórny. Prvá vec, na ktorú treba znova upozorniť je to, že Hempel a Oppenheim považujú problém za vopred vyriešený, keďže implicitne stotožňujú „vedecké rozumenie“ s „vysvetlením“ na základe zákonov. Je totiž ihneď jasné, že overenie prediktívnej hodnoty výsledku rozumenia prostredníctvom *pozorovania* nám nepomôže, ak to, o čo nám ide, je práve *rozumenie*. Ak sa napríklad zaujímate o to, *prečo*, t. j. z *akých dôvodov* určitá skupina farmárov opustila svoje polia a usadila sa v inej oblasti, nech by sme nomologické hypotézy v tomto a podobných prípadoch prostredníctvom pozorovania overovali hocikokoľkokrát, nemôže nám to poskytnúť definitívny dôkaz. Nanajvýš nám to môže poskytnúť isté náznaky, a to za predpokladu, že tieto môžu byť integrované do samotného pokusu o *rozumenie*. Najlepším testom toho, či sme pochopili dôvody konania, nie je totiž len pozorovanie faktov, ako je to v prípade fyzikálnej hypotézy, ale jazyková komunikácia s tzv. objektom ako spolu-

subjektom.²¹ V prípade farmárov by sme teda museli uskutočniť rozhovory, aby sme presvedčivo overili údajnú hypotézu, že opustili svoje polia preto, že už neboli úrodné, a nie preto, že sa dopečuli, že niekde inde sa našlo zlato. Z tohto príkladu mimochodom vidieť aj to, že známe rozlíšenie medzi „kontextom objavu“ a „kontextom zdôvodnenia“ – pochádzajúce od Kanta – nemožno použiť na ukázanie metodologickej irelevantnosti „rozumenia“, ako to predpokladajú mnohí „logici vedy“. Analytickí filozofi sa totiž mohli naučiť z Wittgensteinovej teórie jazykových hier, že spôsob, akým sa poznanie musí „zdôvodniť“, nie je nezávislý od druhu otázok, na ktoré poznanie odpovedá: *externé vysvetlenia* možno zdôvodniť externým pozorovaním; *intersubjektívne rozumenie* možno zdôvodniť len *zdokonalením intersubjektívneho rozumenia*. Zanedbať toto vnútorné spojenie medzi kontextom objavu a kontextom zdôvodnenia znamená dopustiť sa chyby abstrakcie, ktorá vedie k totalizácii nosného záujmu len jedného druhu poznania a zodpovedajúceho spôsobu zdôvodnenia. Treba tu poznamenať, že *relevantné* hypotézy pre porozumenie charakteristického konania cudzích ľudí alebo kultúr nie sú jednoduchou interpoláciou našej vlastnej skúsenosti do ich správania, ako to navrhuje Abel; nie sú to ani všeobecné nomologické hypotézy, ktoré sa majú induktívne potvrdiť pozorovaním čo najväčšieho množstva prípadov správania. Ak chceme napríklad zistiť prečo v 9. storočí pred naším letopočtom Mayovia opustili svoju prvú oblasť osídlenia a v dvoch vlnách sa presunuli na sever od Yukatanu, musíme sa najskôr prostredníctvom nepriamej komunikácie oboznámiť s ich astrologickým náboženstvom. Podobne v prípade Kleopatrinej samovraždy vieme prostredníctvom interpretácie dokumentov, že kráľovná si vzala život hadím uštipnutím, keďže tento druh smrti jej sľuboval podľa egyptskej náboženskej tradície nesmrteľnosť.

Tieto príklady majú v kontexte našich úvah ukázať, že celý pojem *rozumienia* ako *vcítenia*, ktorý predpokladajú novopozitivisty, je nepostačujúci a zavádzajúci, najmä vtedy, ak sa jediná vedecká alternatíva k dôkazu vcítením hľadá v overení prostredníctvom pozorovania, hypotézy pokrývajúceho zákona, pričom táto hypotéza má byť výsledkom rozumenia. Nechcem pochopteľne popierať to, že vcítenie („*Einführung*“ podľa Herdera a či „*Nachleben*“ podľa Diltheya) je dôležitou súčasťou rozumenia, ale táto súčasť „zmyslovosti“ rozumenia musí byť integrovaná do – ako tvrdil dokonca aj Dilthey – vhodných metód a kontextov rozumenia, ktoré boli diferencované a

²¹ To je pravda napriek tomu, že je možné a dokonca nevyhnutné spätne overiť výpovede ľudí – ako možné klamstvá, či dokonca kváziilúzie – metódami kváziivysvetlenia a kváziopozorovania. Pozri ďalej našu interpretáciu štruktúry kritiky ideológie.

podrobne opísané v hermeneutike, obzvlášť od čias Schleiermachers a Boeckha a musí byť nimi aj kontrolované.²² Tieto *kanonické metódy*, napríklad gramatická interpretácia, interpretácia z hľadiska literárneho žánru alebo literárnej témy, interpretácia jednej výpovede z diela prostredníctvom tohto diela ako celku, a naopak, historická interpretácia, psychologicko-biografická interpretácia, samy osebe už poskytujú kontext v ktorom sú „zjavenia sa rozumenia“ (Hamann, Schleiermacher) neustále rozpracované a korigované pomocou plodného spätného overovania apriórnych a aposteriórnych, subjektívnych a objektívnych, univerzálnych a empirických predpokladov rozumenia. Tieto tradičné kánony interpretácie možno v súčasnej dobe doplniť sofistickovanými metódami napr. semiotickej analýzy, to však neznamená, že na to, aby sa rozumenie stalo kontrolovateľným a teda aj prijateľným ako racionálna metóda poznania, malo by sa redukovať na heuristický prostriedok v kontexte vysvetlenia pokrývajúcim zákonom. Nesprávnosť tohto tvrdenia logiky jednotnej vedy možno ukázať pomocou nasledujúcich dvoch argumentov.

1. Hempel a Oppenheim považujú za samozrejmé, že v prípade intencionálnych, na cieľ zameraných konaní máme len dva alternatívne spôsoby analýzy týchto fenoménov.²³ Buď musíme začať *teleologickou* analýzou, predpokladajúc cieľ *ako causa finalis*, ktorá môže určiť ľudské konania z budúcnosti, *alebo* musíme nahradiť ciele *kauzálnymi motívmi* a predpokladať, že každému zamýšľanému cieľu zodpovedá želanie alebo vôľa dosiahnuť práve tento cieľ, čím poskytneme počiatočné podmienky pre vysvetlenie pokrývajúcim zákonom. Hempel a Oppenheim, pochopiteľne, volia druhú možnosť. V našom kontexte je však zaujímavé, ako zdôvodňujú svoje rozhodnutie: ak by sa motívy chápali ako ciele ležiace v budúcnosti, nemohli by sme sa zaoberať prípadmi, keď ciele neboli vôbec dosiahnuté.

Tento argument podľa môjho názoru znova ukazuje, že novopozitivistia a priori nedokážu uvažovať o inom *nosnom kognitívnom záujme* ako o *kauzálnom vysvetlení*. Teleologická alternatíva k ich vlastnému prístupu, ako ju chápu oni, je totiž len iným typom kauzálneho vysvetlenia. Ak by si dokázali predstaviť skutočný záujem o *rozumenie* cieľov ako *hybný dôvod*, videli by, že dokonca aj v prípadoch, keď ciele neboli dosiahnuté, sa historik môže zaujímať o porozumenie týchto cieľov ako takých, a nielen o príčiny toho, čo sa skutočne udialo. Ľudské ciele, napr. sociálne alebo politické ciele, aj keď sa nerealizujú, môžu sa stať predmetom detailnej interpretácie ako budúce možnosti, ako čosi, čo budú analyzovať a prípadne aj realizovať nasledujúce

²² Súhrny historický výklad hermeneutiky pozri v [37]; jej klasický výklad pozri v [20].

²³ Pozri ([25], 200) ako aj ([35], 329, 530).

generácie. Na základe tohto si môžeme uvedomiť, že hermeneutické vedy skutočne môžu (a to aj nevyhnutne) oddeliť ľudské motívy ako ciele od skutočného konania a pristupovať k nim ako k významom intencií v textoch. No aj keď sa dokonca, ako napr. v histórii a sociológii, primárne zaujíname o *vysvetlenie toho, prečo* sa určité konanie (alebo zdržanie sa konania!) uskutočnilo, vôbec to neznamená, že sa môžeme zbaviť hermeneutických metód a že rozumenie dôvodov možno zredukovať na *vysvetlenie kauzálnymi motívmi*. Problém spočíva v tom, či sa tieto vôľovo-kognitívne celky, ktoré sa môžu formovať na základe túžob dosiahnuť určité ciele, ako aj na základe presvedčenia, že v určitých situáciách je určité konanie nevyhnutným a postačujúcim prostriedkom na dosiahnutie týchto cieľov, môžu považovať za počiatkové podmienky v zmysle Hempelovej-Oppenheimerovej schémy. Ťažkosť spočíva v tom, že želania a presvedčenia možno definovať len prostredníctvom vzťahu k ich intencionálnym objektom. Sú teda vnútorne (pojmovo) spojené s „explanandom“, zatiaľ čo v skutočnom kauzálnom vysvetlení sa predpokladá vonkajší (náhodný) vzťah medzi počiatkovými podmienkami a explanandom. Namiesto *praktickej inferencie* rozumenia je preto potrebný *empirický zákon*, ktorý je sprostredkovateľom medzi explanandom a počiatkovými podmienkami. Niektorí by mohli namietat, že v kontexte vysvetlenia je relevantný nie vnútorný vzťah medzi želaniami alebo presvedčeniami a ich intencionálnymi objektmi, ale vonkajší vzťah medzi vznikom želania a presvedčením na jednej strane a explanandom na strane druhej. Táto námietka však prehlíada fakt, že – na rozdiel od prírodných príčin – relevantný vznik želania a presvedčenia nemožno identifikovať (alebo verifikovať) bez toho, aby sme nepredpokladali vnútorný vzťah k explanandu ako intencionálnemu objektu. Na druhej strane explanandum zase nemožno identifikovať (verifikovať) ako určité konanie bez toho, aby sa už nepredpokladali intencie, prostredníctvom ktorých sú definované „počiatkové podmienky“.²⁴ Ak zohľadníme, že konanie orientované na cieľ v každom prípade predpokladá pri svojej realizácii skutočné kauzálne spojenie, mohli by sme si položiť otázku, či hľadanie tohto spojenia, a teda hľadanie skutočných prírodných zákonov, nie je zahmlené tvrdením, že všetky ľudské intencie sú možnými príčinami v kontexte vysvetlenia pokrývajúcim zákonom. Ale aj keby sme to bolo pripustili, nijako by to nedokazovalo, že sa môžeme zbaviť *hermeneutických metód*. Aby máme vymedziť *vôľovo-kognitívny komplex*, o ktorom sa tvrdí, že má v kontexte vysvetlenia fungovať ako príčina, musíme najprv rozumieť zodpovedajúcim ľudským intenciám, a preto musíme rekonštruovať celý kontext zodpovedajú-

²⁴ Pozri 3. kapitolu v [36].

cich foriem života vrátane hodnotových systémov, svetonázorov atď. Nechce-nou iróniou Hempelovej-Oppenheimovej koncepcie kauzálnych motívov je to, že musí byť daný presne taký počet odlišných želaní a presvedčení, aký je počet príčin už predtým objavených metodickým postupom rozumenia.

2. Naša posledná myšlienka súvisiaca s rekonštrukciou celých foriem života vrátane svetonázorov nás vedie k ďalšej kritike koncepcie rozumenia ako vcítania, ako sa predpokladá v novopozitívizme. Zamlčaným predpokladom použitia vcítania ako paradigmy pre rozumenie je myšlienka *empirických dát* – výsledkov opisu, ktorý by predchádzal akékoľvek *rozumenie* ako aj *vysvetlenie*. Medzi všetkými empirickými dátami poskytnutými opisom – tak nejak si to máme predstaviť – sú jednoducho niektoré také, ktoré môžu byť internalizované vcítaním, a teda spojené prostredníctvom tzv. rozumenia. Táto pozitivistická predstava o skúsenosti, pochádzajúca od D. Huma, J. S. Milla a E. Macha, úplne prehliada fakt, že na to, aby sa skúsenostné dáta o svete mohli opísať *ako niečo*, t. j., na to, aby sme mohli odpovedať na otázku, *čím* nejaké vec je, musí byť už predpokladané rozumenie. Toto prvotné rozumenie dát týkajúcich sa sveta je v prípade humanitných disciplín vnútorne spojené s rozumením ľudského jazyka a foriem života, v kontexte ktorých sú dáta už pochopené ako *niečo*. Táto okolnosť môže byť v prípade prírodných vied zanedbaná, keďže jazyková (prípadne teoretická) predinterpretácia údajov o svete tu má svoj pôvod výlučne v subjekte poznania a nie v subjekt-objekte, ktorému sa má rozumieť. Navyše, táto okolnosť vo všeobecnosti nepripieva ani k našej istote o predrozumení sveta, keďže sa tu fundamentálna interpretácia sveta, ktorá predchádza všetky jednotlivé vysvetlenia (ako odpovede na otázku, prečo toto alebo tamto nastalo), nespochybňuje, azda až na prípady tzv. fundamentálnej krízy normálnej vedy.²⁵ V prípade humanitných disciplín je však takáto fundamentálna kríza v určitom zmysle normálnou situáciou, keďže tu musíme na jednej strane vždy rozumieť ľudským výpovediam, dielam a konaniu z hľadiska životného sveta týchto ľudí, a druhej strane musíme tento svet vždy nanovo interpretovať z hľadiska jeho vlastných jazykových hier a foriem života. Práve v tomto plodnom *kruhu transcendentálnej hermeneutiky* treba podľa môjho názoru hľadať styčný bod medzi

²⁵ Pozri [27]. V kontexte konfrontácie svojich názorov s názormi K. R. Poppera, Kuhn formuluje nasledujúcu provokatívnu tézu: „V istom zmysle, aby sme prevrátili stanovisko Sira Karla hore nohami, práve zrieknutie sa kritického diskurzu signalizuje prechod k vede. Keď už určitý odbor tento prechod uskutočnil, kritický diskurz sa znova objavuje len v okamihoch krízy, keď sú znova ohrozené základy daného odboru. Vedci sa správajú ako filozofi len vtedy, keď si musia vybrať medzi konkurujúcimi teóriami.” ([26], 6) Práve tento prechod k „normálnej vede“ podľa môjho názoru v humanitných disciplínach nie je možný, keďže inovatívne rozumenie ľudských záležitostí [human affairs] na pozadí kritickej diskusie patrí do samotnej metódy ich poznávania.

Diltheyom, Heideggerom a neskorým Wittgensteinom. Vidíme teda, že pojem vcítania operáciu nazvanú „Verstehen” veľmi neosvetľuje. Ak sa chápe psychologicky izolovane, ako ho chápu novopozitivistí, vedie skôr k prehliadaniu základnej schopnosti *rozumieť znakom*, ktorá je pre každú interpretáciu v humanitných disciplínach kľúčová. Pre hermeneutiku je o mnoho užitočnejšie začať z „pragmatického rozumenia” znakov, konania a okolností situácie v kontexte „spoločnej sféry” života – tak postupoval neskorý Dilthey.²⁶ Pritom však musíme zohľadniť, že Diltheyovo „pragmatické rozumenie”, ktoré sa približuje k Wittgensteinovej myšlienke o rozumení v rámci jazykovej hry, ešte nie je rozumením v zmysle humanitných disciplín ako hermeneutických vied. Podľa Diltheya *metodické rozumenie* v zmysle hermeneutiky vzniká len vtedy, keď sa „pragmatické rozumenie” v rámci „spoločnej sféry” života stane pochybným, napríklad keď vznikne kríza v porozumení náboženských alebo právnych tradícií.²⁷ Keď už teda problém nie je rozumenie v rámci ustanovenej jazykovej hry alebo „spoločnej sféry”, ale skôr sprístupnenie si cudzej jazykovej hry ako cudzej formy života, vcítanie ako kľúč k fenoménu *vyjadrenia zmyslu* má, ako sme už naznačili, aj v kontexte hermeneutických metód svoju heuristickú funkciu.²⁸

Teraz je na čase zavŕšiť túto kritiku nasledujúcou otázkou: Prečo uvedené nedostatky bránia novopozitivistom zvládnuť problematiku humanitných disciplín? Túto otázku, vzhľadom na moju kritiku, možno rozdeliť do troch častí:

1) Prečo novopozitivistí vo svojej „logike vedy” ignorujú *filológiu* v najširšom zmysle tohto slova ako jadro humanitných disciplín chápaných ako her-

²⁶ Dilthey hovorí „Každý jednotlivý životný prejav reprezentuje v ríši tohto objektívneho ducha niečo spoločné. Každé slovo, každá veta, každé gesto alebo zdvorilostná forma, každé umelecké dielo a každý historický čin sú pochopiteľné len preto, že ten, kto sa nimi vyjadruje, a rozumejúci majú čosi spoločné – jednotlivec zakúša, myslí a koná vždy v sfére spoločného, a len v nej prichádza k porozumeniu” ([21], 146).

²⁷ Pozri ([21], 210) Niečo podobné na skutočnú krízu „pragmatického rozumenia” môže byť úmyselne vyvolané autorom prostredníctvom odcudzenia (*Verfremdung* v zmysle B. Brechta). Teda už na úrovni gramatiky môžeme úmyselne zabrániť zvyčajnému porozumeniu v rámci jazykovej hry prostredníctvom gramaticky deviantných (napr. ironických) výpovedí, čo núti čitateľa interpretovať samotné tieto výpovede prostredníctvom reflektovania samotných pravidiel jazykovej hry [ordinary language game]. Tieto úvahy naznačujú, že hermeneutické rozumenie nemožno pochopiť na základe Wittgensteinových uzavretých (konečných) jazykových hier, ale predpokladá skôr reflektívnu transcenciu týchto uzavretých hier podľa regulatívnych princípov *transcendentálnej* jazykovej hry neohraničeného spoločenstva interpretácie; o tom pozri moju štúdiu [11].

²⁸ Pozri [4].

meneutické vedy? Prečo prehliadajú najmä fakt, že tieto empiricko-hermeneutické vedy sú úzko spojené s ich vlastným metavedeckým úsilím o rekonštrukciu jazyka vedy?

2) Prečo novopozitivisti v historických a sociálnych vedách od samého začiatku prehliadajú, že skutočný záujem o *rozumenie cieľov a dôvodov* je odlišný od záujmu o kauzálne vysvetlenie? Inými slovami: prečo vo svojej diskusii s „teoretikmi rozumenia“ považujú problém za vopred vyriešený, keďže predpokladajú, že vysvetlenie je cieľom rozumenia, čím súčasne vytvárajú teóriu rozumenia typu šálka kávy?

3) Napokon, prečo logickí pozitivisti prehliadajú fakt, že funkciou rozumenia nie je len zodpovedanie otázok *Prečo?*, ale, v oveľa rozhodujúcejšej miere, zodpovedanie otázok *Čo?*, a že zodpovedanie týchto otázok je „prepletené“ so zodpovedaním otázok týkajúcich sa významu jazykových znakov?

Tieto tri otázky podľa mňa poukazujú na tri fundamentálne nedostatky novopozitivismu, ktoré majú spoločné nasledujúce znaky: vyvierajú z nerefektovania faktu, že každé poznanie objektov predpokladá rozumenie ako prostriedok intersubjektívnej komunikácie. Najkurióznejšie na tomto deficite je to, že dokonca myšlienka konštruovať sémantické rámce (ako prostriedok na apriórne určenie ontologických kategórií implikovaných v jazyku vedy), táto *metóda* jazykovej analýzy nezabránila logickým pozitivistom zbaviť sa akéhokoľvek skutočného záujmu o rozumenie v rámci ich *metodológie* možných vied. Pokúšajú sa tak povediac raz a navždy anticipovať výsledky intersubjektívneho rozumenia vo svojich sémantických rámcoch a prenechávajú vede len opis a vysvetlenie objektívnych dát v rámci, ktorý sami zadali. Ale dokonca aj tento pokus by bol v poriadku, keby zohľadňovali fakt, že konštruovanie sémantických rámcov sa musí chápať len ako nepriamy spôsob²⁹ zdokonaľovania intersubjektívnej komunikácie – ako cesta, ktorá vždy bude závislá od rozumenia a interpretácie významu v kontexte komunikácie v prirodzených jazykoch a vždy bude s nimi spojená. Keby novopozitivisti dôsledne zohľadňovali pragmatické podmienky možnosti ich vlastnej metódy, museli by uznať, že za konštruovaním sémantických rámcov nestoja iracionálne ad hoc konvencie, ale dlhé reťazce racionálneho diskurzu, sprostredkovaného interpretáciou a kritikou filozofickej a vedeckej tradície. Keby to zohľadnili, museli okrem toho uznať aj to, že existujú „vedy“ v širšom zmysle slova, ktoré prostredníctvom rozumenia a interpretovania formy a kontextu tradovaných jazykov tvoria so svojou vlastnou metavedeckou jazykovou analýzou jedno kontinuum. Potom by sa už nepokúšali redukovať rozumenie na

²⁹ Pozri [13].

pomocnú funkciu vedeckého vysvetlenia, ako to robia v teórii typu šálka kávy; namiesto toho by zistili, že protovedecká a metavedecká funkcia rozumenia sa predpokladá vo všetkých vedeckých opisoch a vysvetleniach.

Táto kritika podľa môjho názoru ponúka odpoveď na našu otázku týkajúcu sa nedostatkov logiky jednotnej vedy vo vzťahu k humanitným disciplinám: odpoveď bola už naznačená našou prvou tézou a v tomto odseku ju budeme len ilustrovať. *Metodický solipsizmus* je, ako to vidím ja, najzákladnejším, zamlčaným predpoklad pozitivistickej idey poznania. Preto sa pozitivistí môžu zaoberať len poznaním prostredníctvom inferencie a pozorovania, t. j. poznaním ako výmenou medzi človekom a svetom objektov, ale nie poznaním ako rozumením a interpretáciou, t. j. primárne poznaním ako výmenou medzi ľuďmi v komunikatívnom spoločenstve.

IV. A priori komunikácie a založenie humanitných disciplín

Predchádzajúcou explikáciou mojich dvoch východiskových téz súvisiacich s metodickým solipsizmom a jeho dôsledkami vo filozofii vedy som už podľa mňa dostatočne naznačil moju vlastnú pozíciu; teraz sa už teda môžem obmedziť na stručný výklad mojej tretej tézy, že totiž *a priori jazykovej komunikácie* je skutočne adekvátnym základom pre pochopenie sociálnej funkcie a metodológie humanitných disciplín. Pokúsim sa rozdeliť túto tézu na dve čiastkové tézy alebo figúry argumentu, z ktorých prvá sa zaoberá intersubjektívnou komunikáciou ako ideálnym rámcom humanitných disciplín, zatiaľ čo druhá zavádza metodologické obmedzenie na čistú hermeneutiku a tým aj snáď na samotné humanitné disciplíny v prospech kritickej sociálnej vedy.

Moja prvá čiastková téza vychádza z faktu, že samotné prírodné vedy, t. j. opis a vysvetlenie objektívnych, časopriestorových udalostí predpokladá rozumenie a interpretáciu v rámci komunikatívneho spoločenstva, pretože jeden človek sám osebe nemôže riadiť pravidlom, a teda nemôže praktizovať vedu. Z tohto vyplýva, že rozumenie a interpretácia ako prostriedky komunikácie plnia vo vzťahu k opisu a vysvetleniu komplementárnu funkciu. To znamená, ak komplementaritu chápeme v duchu N. Bohra, že poznanie prostredníctvom objektívacie a poznania ako intersubjektívne rozumenie sa vzájomne dopĺňujú a zároveň vylučujú. Tento fenomén *komplementarity* môžeme otestovať v každej diskusii tým, že sa pokúsime „redukovať“ výpovede nášho partnera na čisto verbálne správanie (povedzme, že v zmysle B. Skinnera). Ak ich takto dokážeme objektívovať, stratíme nášho partnera ako partnera v komunikácii a budeme potrebovať iného partnera (ešte neobjektivovaného), ktorému by sme oznámili výsledky nášho behaviorizmu. Z tohto pre mňa vyplýva, že filozofia vedy v širokom zmysle tohto slova vrátane humanitných disciplín musí

zohľadniť dva úplne odlišné, ale komplementárne, nosné kognitívne záujmy. Z nich len jeden je nosným záujmom vedy v úzkom zmysle (slova) modernej logiky vedy, t. j. nosným záujmom o opis a vysvetlenie objektívovaných dát sveta. Predpokladám tesné spojenie medzi týmto záujmom a inštrumentálnou prácou, t. j. pôsobením na prírodu ako prostredie, ktorému sa treba prispôbiť prostredníctvom experimentálneho správania, učením sa pokusom a omylom atď. V každom prípade je vzťah vedeckého poznania v tomto zmysle k praktickému životu v súčasnosti vzťahom *technologickým*. Druhým nosným kognitívnym záujmom, komplementárny k záujmu objektívujúcej vedy, je podľa môjho názoru záujem o zdokonalenie komunikácie v jej vlastnom rozmere intersubjektivity.

V našom veku vedy treba túto poslednú myšlienku obzvlášť zdôrazniť, keďže väčšina ľudí by sa mohla nazdávať, že racionálne zdokonalenie komunikácie je možné uskutočniť len prostredníctvom objektívovania samotnej komunikácie a prostredníctvom vysvetlenia jej funkcií, ako to čiastočne robí teória informácie a v určitom zmysle aj lingvistika.³⁰ Podľa mňa však tieto prísne vedecké prostriedky nie sú jediným spôsobom, ako zdokonaľiť intersubjektívnu komunikáciu. V každom prípade to nie sú metódy, akými zdokonaľujú komunikáciu humanitné disciplíny. Tie nezdokonaľujú komunikáciu objektívnymi prostriedkami a funkcií komunikácie, ale tak, že prostredníctvom metód interpretácie rozpracovávajú samotné rozumenie významov. Základný rozdiel medzi týmto spôsobom hermeneutickej racionalizácie komunikácie a vedeckou objektiváciou sa ukáže vtedy, keď si uvedomíme fakt, že všetky objektívujúce vedy vrátane lingvistiky už predpokladajú výsledok racionalizovaných intersubjektívnych konvencií týkajúcich sa významov ich jazyka, ako aj cieľov ich praxe. Hermeneutické predbežné kroky [preliminaries] týkajúce sa konvencií spojených s významami sú teda podmienkou možnosti a platnosti vedeckej objektivácie, takže nemôžu samy byť objektívne v tom istom zmysle, v akom musia byť objektívne výsledky vedy. Explikácia konceptuálnych významov je napríklad predpokladom vedeckej objektivácie, preto nemôže predpokladať zameniteľnosť a opakovateľnosť subjektívnych operácií poznania, ktoré má umožňovať. Namiesto toho sa musí zapojiť do kreatívnej interpretácie tak každodenného jazyka, ako aj kontextu, v ktorom sú už sformulované relevantné pojmové významy. Ak sa na hermeneutiku dívame z tohto metavedeckého hľadiska, jasne sa ukáže, že dohady o rozumení nemožno testovať tak isto ako vysvetľujúce hypotézy. Nemôžu totiž

³⁰ Pozri [10]. Lingvistika sa tu interpretuje ako hraničná disciplína medzi prírodovedou a hermeneutikou.

predpokladať už fixované konvencie a kritéria interpretácie významov, ale koniec koncov pragmatické kritérium ich platnosti možno nájsť najpravdepodobnejšie v tom, ako v interpretačnom napomáhajú formovať adekvátne konvencie týkajúce sa významov.

To nás vedie k otázke praktického významu humanitných disciplín. Ak vzťah medzi objektivujúcou vedou a životnou praxou je vzťahom technickým, potom vzťah medzi humanitnými disciplínami a životnou praxou nás musí takisto, aspoň podľa môjho názoru, podobne orientovať, pokiaľ ide o technológiu. Humanitné disciplíny to môžu uskutočniť dvoma spôsobmi. Po prvé, v užšom zmysle prostredníctvom hermeneutiky, jednoducho tým, že zaručia rozumenie významov intencií medzi ľuďmi (medzijazykové a medzikultúrne rozumenie), medzi vedcami a technikmi, ako aj medzi expertmi a spoločnosťou ako celkom (zdá sa mi, že tu aktuálne vzniká potreba hermeneuticko-historickej vedy o vede ako novej, dokonca paradigmatickej vetvy humanitných disciplín). Po druhé, v širšom zmysle tým, že obsažnou interpretáciou cudzích (minulých) životných svetov a spôsobov života, ktoré ešte a už nepoznáme, nám dajú podnety a kritéria na porovnávanie za účelom diskusie, ako aj konvencie súvisiace s požiadavkami na dobrý život vrátane samotnej aplikácie vedy a technológie. Práve tu by podľa mňa výsledky nášho historického výskumu a nášho skúmania minulých historických období a cudzích kultúr mali prispieť k vytvoreniu „vzdelanej“ verejnej mienky. Neviem si predstaviť, že by táto funkcia humanitných disciplín mohla byť niekedy nahradená redukciou rozumenia a interpretácie na metódu objektivujúcej vedy, ako to navrhuje pozitivizmus. Naopak, nazdávam sa, že potreba *intersubjektívneho rozumenia*, tak v užšom, ako aj v širšom zmysle orientácie na ciele bude narastať priamo úmerne s rozvojom vedy a technológie ako primárnej produktívnej sily modernej priemyselnej spoločnosti.

Tol'ko, pokiaľ ide o prvú časť mojej tézy o *a priori komunikácie* ako základe a rámci pre pochopenie funkcie humanitných disciplín. Kvôli stručnosti nazvem túto prvú časť *tézou o komplementarite*, pričom explicitne tvrdím, že táto téza vyvracia každú formu *scientistického redukcionizmu*. Jednako však musím ohraničiť tento prístup k humanitným disciplinám tým, že uvediem ďalšiu tézu alebo figúru argumentu.

Nie je celkom pravda, že humanitné disciplíny by nemali nikdy objektivovať ľudské správanie, že by sa mali takpovediac zaoberať ľuďmi len ako so spolu-subjektmi komunikácie. K tejto myšlienke, ktorú som zhrnul v téze o komplementarite, má najbližšie interpretácia textu ako jadro hermeneutických vied.

Texty ako tzv. „objekty“ interpretácie sú koniec koncov len objektivovanými prejavmi významu intencií ich autorov, a teda východiskom dorozumenia medzi ľuďmi prostredníctvom zmyslu, ktoré takpovediac prekračuje čas a priestor ako vlastnú sféru objektivácie. Táto funkcia textov v humanistickom dialógu veľkých duchov všetkých čias (aby sme použili slová Petrarca a P. Bemba) je však už podstatne modifikovaná, ak sa texty chápu len ako *dokumenty* („zdroje“ alebo „pozostatky“), prostredníctvom ktorých historici získavajú informácie o časopriestorových udalostiach. História totiž musí ľudí a ich konania objektivovať v časopriestorovom rámci, a tak musia a fortiori postupovať aj zovšeobecňujúce sociálne vedy. Treba tiež pripustiť, že história a sociálne vedy sa nepýtajú len na význam a dôvody konania a inštitúcií, ale pýtajú sa aj na príčiny toho, čo sa stalo, alebo čo sa všeobecne stáva s človekom. Vzniká teda otázka, ako pristupovať k týmto fenoménom z pohľadu filozofie humanitných disciplín.

Ako prípravu na správnu odpoveď na túto otázku vylúčim najprv jeden typ sociálnej vedy, ktorú nepovažujem za príklad pojmu *humanitných disciplín*. Mám tu na mysli *behaviorizmus*, ktorý sa v skutočnosti zaujíma len o kauzálne alebo štatistické vysvetlenia, čím sa stal základom riadenia spoločnosti (social engineering). Nie som až taký romantik, aby som si myslel, že sa týchto vied môžeme v modernej industriálnej spoločnosti zbaviť. Aby ľudia ako príslušníci sociálnych systémov prežili, musia kalkulovať, a dokonca aj technicky manipulovať svoje sociálne správanie. Tento ústupok sa však podľa mňa musí spájať nevyhnutne s požiadavkou, že sociálna technológia musí mať prostredníctvom zdokonalenia intersubjektívneho rozumenia kontrolnú inštitúcia v zmysle racionality, ktorá je komplementárna s objektiváciou ľudí a s ich manipuláciou. Úzko vedecký a technologický typ sociálnych vied musíme teda doplniť odlišným typom *humanistickej sociálnej vedy*, aby sme zabránili stále aktuálnemu nebezpečenstvu technokracie.³¹ Mohol by som dodať, že vo väčšine prípadov, našťastie, ľudské „objekty“ vedy a sociálnej technológie ukazujú, že nie sú vo svojom vzťahu k vede len čisto prírodnými objektmi. Ak dokážu pochopiť samotné teórie, prostredníctvom ktorých sa ich správanie objektivuje a vysvetľuje, tak sa dokážu, aspoň v zásade, začleniť do komunikatívneho spoločenstva vedcov a sociálnych inžinierov, a môžu sa teda emancipovať a prekonať status číreho objektu vedy a technológie. K tomuto problému sa ešte vrátim.

³¹ Pozri [8]. Celá technokracia, pochopiteľne, predpokladá rozštiepenú spoločnosť, t. j. deľbu práce medzi manipulátormi a manipulovanými. Naivné totalizácie behaviorálnej technológie, napr. [34], to prehliadajú, nedokážu nájsť odpoveď na známu otázku mladého Marxa: Kto vychováva vychovávateľov? (Pozri aj jeho druhú tézu o Feurbachovi.)

Dokonca aj kritický a emancipačný typ sociálnej vedy³² vrátane histórie však musí v rámci historickej objektivácie ľudského života použiť nielen *hermeneutické rozumenie*, ale aj *kvázinaturalistické kauzálne vysvetlenie*. Je to preto, že ľudia sú stále prírodnými bytosťami a (zatiaľ) reálne nevytvárajú alebo neformujú vlastné dejiny ako výsledok svojich vedomých a zodpovedných rozhodnutí, ale skôr podliehajú dejinám ako výsledku kauzálne determinovaných procesov, ktoré sa vymykajú ich vedomej kontrole. V mnohých aspektoch osobného života, a dokonca o mnoho viac v mnohých aspektoch ich sociálneho a dejinného života sa teda oni sami – alebo ich správanie – prepožičiavajú na to, aby boli objektivovaní a vysvetlení kvázinaturalisticky. Aké metodologické dôsledky však z toho vyplývajú? Teraz musím prejsť k druhej časti mojej koncepcie adekvátneho založenia humanitných disciplín, t. j. k figúre argumentu alebo myšlienke, ktorá môže doplniť a v určitom zmysle aj obmedziť tézu o *komplementarite* vysvetlenia a rozumenia. (Treba však poznamenať, že nasledujúce obmedzenie tézy o komplementarite predpokladá komplementaritu rozumenia a vysvetlenia ako ideálny model toho, čo sa musí anticipovať v každej skutočnej komunikácii. Len filozofia, ktorá vychádza z tohto idealizovaného rozlíšenia, môže získať adekvátnu predstavu o tom, čo znamená pristupovať k ľudským bytosťami ako ku kváziprírodným objektom deskripcie a kvázivysvetlenia, čo je skutočne možné a aj nevyhnutné, zatiaľ čo scientistická filozofia, ktorá vyrastá z naivnej totalizácie nášho záujmu o kauzálne vysvetlenie, v prechode od rozumenia ku kvázivysvetleniu ani len *nevidí* problém; to možno usúdiť z Hempelovho postoja ku vysvetleniu patologického správania ako paradigmy pre humanitné vedy).

Zo skúsenosti všetci vieme, že niekedy môžeme – ba dokonca musíme – demaskovať skryté motívy ľudí, motívy ukryté aj pred samotnými aktérmi. Môže k tomu dôjsť v priebehu konverzácie, a ak k tomu dôjde, nemôžeme zamedziť tomu, že aktuálna intersubjektívna komunikácia sa do istej miery alebo na určitý čas preruší a my redukoveme nášho partnera na objekt opisu a kvázivysvetlenia. To však nemusí byť východiskom prírodnej vedy o ľudskom správaní slúžiacej sociálnej technológii, aj keď to nepochybne môže nastať (napr. v prípade podmieňujúcej psychológie, ktorá má sklon redukovat' výchovu na číry drill). Existuje však aj iná možnosť – možnosť aplikovať kvázivysvetlenie tak, aby slúžilo *emancipácii* prostredníctvom *sebareflexie*. Na ilustráciu sa pokúsím v hrubých rysoch načrtnúť svoju koncepciu metodoló-

³² Mám tu na mysli najmä to, čo J. Habermas chápe ako „kritiku“ v neomarxistickom zmysle a čo spája s tretím typom nosného kognitívneho záujmu – okrem technologicko-objektívujúceho a komunikatívne rozumejúceho –, ktorý nazýva „emancipačný“. (Pozri poznámku 17.)

gie psychoanalýzy, ktorej kontroverznejšie detaily nás v tomto kontexte nebudú zaujímať.

Sám S. Freud ako lekár chcel chápať svoju metódu ako novú vetvu prírodnej vedy, ktorá by sa neskôr úplne rozpracovala v termínoch fyziológie. A skutočne, pokiaľ ide o predpokladaný pudový mechanizmus, kauzálne vysvetlenie tvorí značnú časť jeho teórie, nehovoriac už o tom, že psychoanalytik musí v istom zmysle vždy prerušiť normálnu situáciu intersubjektívnej komunikácie vzhľadom na pacienta – musí objektivovať jeho správanie, obzvlášť jeho neurotické symptómy. Táto metóda má však aj ďalšie, nanajvýš hermeneutické črty. Psychoanalytik totiž nemôže nikdy úplne prerušiť komunikáciu s pacientom a v istom zmysle sa dokonca pokúša *rozumieť* a *interpretovať* fenomény, ktoré by normálny hermeneutik nikdy nepovažoval za *zrozumiteľné*: napríklad symbolický jazyk snov a účelovú stratégiu vyhýbať sa konfliktom útekem do choroby a vo všeobecnosti podvedomé spracovanie skúseností siahajúcich až do ranného detstva. Preto neprekvapuje, že mnohí metodologicky uvažujúci psychoanalytici a filozofi, obzvlášť fenomenologicky orientovaní, tvrdia, že psychoanalýza je hermeneutickou metódou, presnejšie, metódou presahujúcou normálnu hermeneutiku v zmysle „hlbinnej hermeneutiky“ (*Tiefenhermeneutik*).

Ja sám som však dospel k názoru, že psychoanalýza nie je ani prírodnou, ani čisto hermeneutickou vedou. Predstavuje skôr zvláštny metodologický model, konštituujúci samotné jadro jednej vetvy humanitných sociálnych vied, ktoré by som nazval *kriticko-emancipačnými sociálnymi vedami*. Základom tohto modelu je podľa môjho názoru *dialektické sprostredkovanie komunikatívneho rozumenia* – najmä ľudského seba porozumenia – kvázinaturalistickou objektiváciou a vysvetlením ľudského správania a ľudských dejín.³³ Na jednej strane nemožno poprieť, že psychoanalytik musí objektivovať správanie a životný príbeh pacienta ako kvázideterminovanú časť prírody a má na takéto prerušenie intersubjektívnej komunikácie takpovediac právo na základe toho, že pacient nie je schopný komunikovať o svojej chorobe, keďže je do istej miery odpojený („exkomunikovaný“) alebo odcudzený od vlastných motívov. On sám takpovediac tieto obsahy „virtuálnej komunikácie“ objektivoval tým, že ich potlačil do reifikovaného pseudojazyka neurotických symptómov. Presne do tej miery, do akej pacient vo svojom správaní podlieha napríklad neurotickému prinúteniu, vystupuje ako objekt kauzálneho vysvetlenia. Napriek tomuto kvázikauzálnemu prístupu sa však psychoanalytik pokúša súčasne *porozumieť* reakciám a životnému príbehu pacienta ako – istým

³³ Pozri moje štúdie [3] a [5]; Habermas štúdie [23]a [24], ako aj Lorenzerovu prácu [28].

spôsobom – zmysluplnému a dokonca ako založenému na rozumných dôvodoch. Robí to však nielen pre seba, ale vyvoláva aj sebareflexiu a takpovediac reorganizáciu seba porozumenia u svojho pacienta. Potiaľ sa teda nezaujíma o objektiváciu ľudskej bytosti, ale naopak o obnovenie jeho autonómie ako subjektu sociálnej interakcie a intersubjektívnej komunikácie. Vlastným cieľom psychoanalýzy ako metódy – a to je podľa môjho názoru rozhodujúce – nie je nomologická dedukcia predikcií, ktorú môžu overiť opakovaným pozorovaním, ale nevratná obnova komunikácie medzi psychoanalytikom a pacientom na vyššej úrovni sebareflexie. Objekt analýzy by teda mal sám potvrdiť hypotézy psychoanalytika a dokonca ich doplniť svojim seba porozumením. Verifikáciu diagnózy by, pochopiteľne, bolo aj odstránenie neurotických symptómov, to však znamená, že samotný objekt kauzálneho vysvetlenia by bol nahradený novým, už nie vynúteným, a teda plne *zrozumiteľným* správaním.

Tento metodologický model *dialektického sprostredkovania rozumenia metódou kauzálneho vysvetlenia* je podľa mňa v skutočnosti modelom filozofického pochopenia všetkých tých podôb *kritických sociálnych vied*, ktoré sa týkajú praktického života – nie ako sociálne inžinierstvo, ale ako vyvolávajúce verejnú sebareflexiu a emancipujúce ľudí ako subjekty. Vo svetle tejto myšlienky by som videl najmä kritiku ideológie založenú Marxom. Pri prechode od osobného života k životu spoločnosti vzniká, pochopiteľne, veľa nových problémov;³⁴ metodologické analógie sú však zarážajúce. V rámci tejto štúdie môžem spomenúť len jeden aspekt, ktorý zdôraznil Habermas vo svojej knihe *Erkenntnis und Interesse*.³⁵ *Psychoanalýza* podobne ako *kritika* v Marxovom poňatí nepredpokladá ako svoju teoretickú bázu univerzálny deduktívno-nomologický model, ako sa ho snažia zrealizovať ako svoj ideál prírodné vedy od čias Newtona. Obe predpokladajú skôr konštrukciu príbehu sebaodcudzenia a možnej emancipácie či už osobného života, alebo ľudských dejín, pričom tieto príbehy nesmieme chápať ako nezávislé jeden od druhého, ale ako vzájomne dialekticky sprostredkované. Treba ďalej zdôrazniť, že postulát konštrukcie príbehu ako základ *naratívneho vysvetlenia*³⁶ a rozumenia ľudského sebaodcudzenia a oslobodenia nemusí mať charakter objektivistickej dogmy v zmysle Popperovho *historicismu*. Mal by to byť skôr hypotetický náčrt, ktorý je stále korigovateľný v kritickom rámci intersubjektívnej komunikácie a má, čo sa týka emancipačnej praxe, charakter návrhu. Z tohto

³⁴ Diskusiu o týchto problémoch pozri v [9]. Pozri [24].

³⁵ Pozri [24].

³⁶ Pozri [19].

podľa mňa možno vyvodit' záver, že *a priori jazykovej komunikácie* – a neobmedzeného spoločenstva interpretácie – je skutočne nielen základom *tézy o komplementarite* rozumenia a vysvetlenia, ale aj základom *tézy o dialektickom sprostredkovaní* rozumenia prostredníctvom kvázivysvetlenia – funduje teda aj humanitné disciplíny.

Z anglického originálu preložil Igor Hanzel

LITERATÚRA

- [1] ABEL, Th. (1949): The Operation called 'Verstehen'. In: *American Journal of Sociology* 54, 211-218.
- [2] APEL, K.-O. (1955): Das Verstehen. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, 142-199.
- [3] APEL, K.-O. (1965): Die Entfaltung der 'sprachanalytischen Philosophie' und das Problem der 'Geisteswissenschaften'. In: *Philosophisches Jahrbuch* 72, 239-289.
- [4] APEL, K.-O. (1966): Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63, 49-87.
- [5] APEL, K.-O. (1968a): Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 1, 15-45.
- [6] APEL, K.-O. (1968b): Die erkenntnisanthropologische Funktion der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik. In: Moser, S. (ed.): *Information und Kommunikation*. R. Oldenbourg, München 1968, 163-171.
- [7] APEL, K.-O. (1970a): Szientismus oder transzendente Hermeneutik? In: Bubner, R. (ed): *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I. J. C. B. Mohr, Tübingen 1970, 105-144.
- [8] APEL, K.-O. (1970b): Wissenschaft als Emanzipation? In: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 1, 173-195.
- [9] APEL, K.-O. (Hrsg.) (1971): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- [10] APEL, K.-O. (1972a): Noam Schomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. In: *Jahrbuch des Institutes für deutsche Sprache* 20, 9-54.
- [11] APEL, K.-O.: (1972b): Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften. In: *Neue Hefte für Philosophie* 2/3, 1-40.
- [12] APEL, K.-O. (2001): Verstehen. In: Ritter, J (ed.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11. Schwabe, Basel 2001, 918-938.
- [13] BAR-HILLEL, Y. (1970): Argumentation in Pragmatic Languages. In: Bar-Hillel, Y.: *Aspects of Language*. Magnes Press, Jerusalem 1970, 206-221.
- [14] CARNAP, R. (1928): *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis-Verlag, Berlin-Schlachtensee.
- [15] CARNAP, R. (1932): Die physikalische Sprache als universalsprache der Wissenschaft. In: *Erkenntnis* 2, 432-465.
- [16] COMTE, A. (1975): *Cours de philosophie positive*, tom 1 Hermann, Paris.
- [17] COUTURAT, L. (1901): *La logique de Leibniz* F. Alcan, Paris
- [18] COUTURAT, L. (1903): *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* F. Alcan, Paris.
- [19] DANTO, A. C. (1955). *Analytic Philosophy of History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [20] DILTHEY, W. (1961a): Die Entstehung der Hermeneutik. In Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Teubner, Stuttgart 1961.

- [21] DILTHEY, W. (1961b): Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. In: Dilthey, W.: **Gesammelte Schriften**, Bd. VII. Teubner, Stuttgart 1961
- [22] DRAY, W. (1957): **Laws and Explanation in History**. Oxford University Press, London.
- [23] HABERMAS, J. (1968a): Erkenntnis und Interesse. In: Habermas, J.: **Wissenschaft und Technik als Ideologie**. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, 146-168.
- [24] HABERMAS, J. (1968b): **Erkenntnis und Interesse**. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- [25] HEMPEL, C. G. - OPPENHEIM, P. (1968): **Studie z logiky vysvětlení**. In: **Filosofie vědy**. Svoboda, Praha 1968, 189-247.
- [26] KUHN T. S. (1970): Logic of Discovery or Psychology of Research? In: Lakatos, I. - Musgrave, A. (eds.) **Criticism and the Growth of Knowledge**. Cambridge University Press, Cambridge 1970, 1-23.
- [27] KUHN T. S. (1997): **Struktura vědeckých revolucí**. Oikúmené, Praha.
- [28] LORENZER, A. (1970): **Sprachzerstörung und Rekonstruktion**. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- [29] MILL, J. S. (1943): **A System of Logic**. Macmillan, London.
- [30] NEURATH, O. (1931): **Empirische Soziologie**. Springer, Wien.
- [31] RADNITZKY, G. (1970): **Contemporary Schools of Metascience**, Vol. 2. Läromedelsförlaget, Göteborg.
- [32] ROYCE, J. (1913): **The Problem of Christianity**. Macmillan, New York.
- [33] SEARLE, J. R. (1969): **Speech Acts**. Cambridge University Press, Cambridge.
- [34] SKINNER, B. F. (1971): **Beyond Freedom and Dignity**. Knopf, New York.
- [35] STEGMÜLLER, W. (1969): **Probleme und Resultate der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie**, Bd. I.: Erklärung und Begründung. J. Springer, Berlin.
- [36] Von WRIGHT, G. H. (1971): **Explanation and Understanding**. Routledge, London.
- [37] WACH, J. (1926-1933): **Das Verstehen**, Bd. 1-3. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- [38] WINCH, P. (1958): **The Idea of Social Science and Its Relation to Philosophy**. Routledge, London.
- [39] WITTGENSTEIN, L. (1979): **Filozofické skúmania**. Nakladateľstvo Pravda, Bratislava.