

Hans-Georg Gadamer  
 PRAVDA A METODA,  
 I. NÁRYS FILOSOFICKÉ  
 HERMENEUTIKY

Přel. D. Mik, Praha (Triáda) 2010,  
 416 str.

Kniha, jež patří k nejvýznamnějším dílům filosofie 20. století, se dočkala svého českého překladu přesně padesát let po prvním vydání. Překlad je spolehlivý, ediční příprava pečlivá a kniha, i díky důstojné grafické úpravě, vytváří dojem, že v ruce držíme klasický spis. Zaměřme se tedy na otázku, co z *Pravdy a metody* činí základní dílo filosofie 20. století. Kromě stručného shrnutí hlavních myšlenek bude na místě částečně přihlédnout k diskusím, které tato kniha vyvolala.

Název *Pravda a metoda* pojmenovává ústřední téma knihy: Gadamer se pokouší „vyhledat zkušenost pravdy“, která přesahuje „oblast kontrolovatelnou vědeckou metodikou“. Tato „pravda, kterou nelze verifikovat metodickými prostředky vědy“, o sobě dává vědět ve filosofii, v umění, ve zkušenosti dějin a v humanitních vědách (15, orig. Geisteswissenschaften).<sup>1</sup> Spolehlivé poznání, k němuž lze dospět vědeckou metodou, je hned v úvodu práce kladeno do protikladu k pravdě, jež je neoddělitelně spjata s „dějinným podáním“ (geschichtliche Überlieferung), které nám ji předává jako „pravdu, na níž musíme získat účast“ (16). Samotný úvod celé knihy pracuje s vyhoceným protikladem

přírodních a humanitních věd, s protikladem metody a pravdy, díky němuž si již první čtenáři kladli otázku, zda by správný název neměl znít *Pravda, nikoli metoda*. Celé dílo se člení na tři části. V první se Gadamer vydává hledat ne-metodickou zkušenost pravdy do oblasti umění (19–158), ve druhé ji hledá v zamyšlení o povaze humanitních věd (159–327) a ve třetí části se zaměřuje na fenomén řeči (329–415).

První část, nazvaná *Transcendování estetické dimenze*, nejprve ukáže, s jak široce pojatými pojmy „vzdělání“, *sensus communis*, „soudnost“ či „vкус“ pracovala předkantovská humanistická tradice, aby vyvstalo zřetelně najevo, jak omezený či zúžený dosah přisuzuje zkušenosti umění Kantova třetí kritika. Kant „vkusu upírá jakoukoli *poznávací hodnotu*“ (54), připravuje půdu pro estetiku génia (67 n.) a zcela odmítá klást „otázku pravdy v oblasti umění“ (68). Gadamer pak líčí uplatnění pojmu „prožívání“ při výkladu uměleckého díla jako důsledek Kantovy subjektivizace estetické zkušenosti (68–76). Vlastní Gadamerův výklad se nese ve znamení zřetelně formulovaného přesvědčení: „umění je poznáním a zkušenost uměleckého díla skýtá účast na tomto poznání“ (99). Gadamer ohlašuje, že poznání je spjata se sebe-poznáním: „Ve zkušenosti umění vidíme při díle pravou zkušenost, která neponechá beze změny nikoho, kdo ji učiní“ (101). Aby podtrhl nezávislost uměleckého díla na subjektivním prožívání, volí za východisko své „ontologie uměleckého díla“ (103 nn.) fenomén hry. Hru

<sup>1</sup> V závorkách odkazujeme na paginaci recenzovaného svazku.

přítom nechápe jako činnost, kterou někdo vykonává, nýbrž jako autonomní dění, které se hraje a do něhož mohou být hráči vtaženi (103 nn., 136). Vlastním výkonem hry, jejím *ergon*, je pak znázornění určitého významuplného celku, k němuž může dojít jak v tragédii, tak v komedii či přímo v životě (116). Skutečnost, že hra shrne určitý celek vztahů a dá mu pevnou strukturu, označuje Gadamer pojmem „proměna ve výtvor“ (*Verwandlung ins Gebilde*, 110 nn.). Ve hře, například v tragédii, tak může být znázorněno něco, co může být „společné“ postavám i divákovi, totiž „nepoměr viny a osudu“ (127). Pouze skrze poznání sebe v jiném – v jiném exemplárním osudu, který získal svou nadčasovou pevnou podobu („výtvor“) v díle – může člověk poznat „své vlastní konečné bytí“ (128). Gadamer svou tezi ověřuje na dalších typech umění a všude dospívá k témuž nálezu: znázornění není nápodobou, nýbrž výkonem, díky němuž to, co je znázorněno, také něco získává. Ve znázornění se totiž plně stává, čím jest. V této souvislosti mluví Gadamer o „přirůstku bytí“ (*Zuwachs am Sein*). Tak je Oidipus plně tragickým hrdinou až díky Sofokleově hře, a stejně tak si my diváci plně uvědomíme jistý aspekt vlastní konečnosti (nepoměr viny a osudu) až díky této hře. Lze pak říci, že umělecké dílo je pravdivé, neboť nabízí tento typ „rozpoznání“.

Druhá část slovy svého názvu usiluje o „rozšíření otázky pravdy na rozumění v humanitních vědách“. Gadamer zde líčí dějiny hermeneutiky od vzniku protestantismu po Schleiermачera a myšlení o dějinách v německé historické škole (Ranke a Droysen),

aby představil Diltheyův pokus o ustavení metodologické svébytnosti humanitních věd, který však podle Gadamera nikdy nepřekoná Diltheyovo rozpolcení mezi epistemologií a filosofií života (198–216). Motivy rozumění a dějin se spojují v Heideggerově hermeneutice fakticity, když je rozumění pojato jako „původní forma výkonu pobytu“ (231), v níž se pobyt vztahuje zároveň k fakticitě i rozvrhu. Právě dějinnost rozumění je Gadamerem pozvednuta na „hermeneutický princip“ (236 nn.), jímž lze vysvětlit svébytnost humanitních věd. Rozumění jakožto dějinné se vyznačuje tím, že je dějinami již určené, tedy že je „bytostně předsudečné“ (240). Předsudek (související s autoritou či tradicí) pro Gadamera není překážkou, nýbrž podmínkou rozumění: bez této podoby před-porozumění a zaujetí není rozumění možné. Humanitní vědy zde Gadamer charakterizuje tím, že i samotný jejich předmět je vymezen jen skrze dějinně vzniklá a měnící se před-pojetí na rozdíl od předmětu věd přírodních, který „lze *idealiter* určit jako to, co by bylo poznáno při úplném poznání přírody“ (252). Jinými slovy: předmět humanitních věd není – na rozdíl od předmětu věd přírodních – ne-dějinný. Rozumění je pak třeba chápat jako „*začleňování do určitého dění podání*, v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají“ (256). Snaha o explicitní rozumění začíná tím, že si uvědomíme, že na nás dějiny působí i ve struktuře našeho sebepojímání, neboť před-sudky, jak praví Gadamer, vlastně nepatří nám, ale spíše my skrze ně patříme dějinám (245). Úkol, který tak stojí před humanitními vědami, autor označuje jako „vědomí působících

dějin“ (265, 297), tj. jako uvědomění si své dějinné situace i s jejími horizonty, které se liší od horizontů zkoumaného díla, postavy či doby. V této souvislosti pronese tolik diskutovaný výrok o rozumění jakožto procesu „splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoucích horizontů“ (269). Gadamer osvětluje dějinné vědomí z různých stran. Rozvíjí specificky hermeneutické pojetí zkušenosti jako bytostně negativního procesu vyvracení předsudků, díky němuž se zkušený člověk stává člověkem nedogmatickým a otevřeným (301–314). V závěru druhé části dává Gadamer své hermeneutice dialogické vyznění, když rozumění ličí jako dialektiku otázky a odpovědi, jako svého druhu rozhovor (314–327). Právě v této souvislosti formuluje jiné proslulé tvrzení: „Kdo chce rozumět, musí se tedy tázavě vracet za řečené. Musí mu rozumět jako odpovědi na otázku, na niž odpovídá.“ (320). Hermeneutický úkol je tedy úkolem vypracování otázky, z níž se řečené stává srozumitelným. Tato otázka se přitom nemůže omezit na rekonstrukci původního kontextu díla. Hermeneutika není jen rekonstrukcí minulého smyslu díla, nýbrž integrací do našeho vlastního sebechápání,<sup>2</sup> které se v konfrontaci s dílem nově utváří: „Rekonstrukce otázky, na jejímž základě rozumíme smyslu textu jako odpovědi, spíše přechází do našeho vlastního tázání. Neboť textu musíme rozumět jako odpovědi na nějaké skutečné tázání.“ (324)

Třetí část knihy, nazvaná *Ontologický obrat hermeneutiky ve znamení řeči*, bezprostředně navazuje na

dialogické, tedy řečové pojetí rozumění. Gadamer tvrdí, že řečový charakter nemá jen společná věc, o níž se rozhovor vede (hermeneutický předmět), ale i samotný výkon rozumění. Odtud je už jen malý krok k tvrzení o universalitě řeči (345, 347). K vyjasnění této teze činí Gadamer důležitý krok, když mluví o vztahu mezi zkušeností (či myšlením) a slovy (řečí). Tuto dynamickou jednotu, v níž myšlení hledá svůj výraz (357 n., 365), uchopuje pomocí patristické, stoiky inspirované koncepce „vnitřního slova“ (*logos endiathetos, verbum interius*). Procesuální charakter činnosti, při níž je věc přiváděna k řeči, uvádí také do vztahu s Tomášovou naukou o *emanatio intellectualis*. Koncept emanace se vztahuje nejen ke zrození Syna z Otce, ale platí také o „duchovním vyvstávání, jež probíhá v procesu myšlení, „mluvení k sobě“. Takovéto vyvstávání je zároveň něčím, co zůstává cele samo v sobě“ (362). Proces myšlení je chápán jako „proces explikace v slovu“, analogicky k novoplatónskému „výronu z Jedna“ (366, 371, též 398 n.). Nejpозději od této chvíle je zřejmé, že představa o řeči, jejíž univerzální charakter Gadamer hájí, je přiznaně spekulativní. V návaznosti na Humboldta zkoumá Gadamer představu, podle níž je řeč pohledem na svět. Na myšlenku, že „v řeči se znázorňuje sám svět“ (383), přistupuje, ovšem s tím, že svět se v řeči znázorňuje vždy perspektivně, a tedy vždy neúplně. Proto teze o universalitě řeči není v rozporu s konečností rozumění. Řeč pojatá jako proces či děj nabývá v závěrečných

<sup>2</sup> Viz též krátký, leč důležitý oddíl *Rekonstrukce a integrace jako hermeneutické úkoly*, str. 155–158.

pasážích *Pravdy a metody* podobně autonomie, jakou měl pojem „hry“ v první části. Gadamer neuvažuje o řeči jako o výkonu mluvčího, nýbrž jako o autonomním dění, které aktivity mluvčího (a interpreta) zahrnuje jako své dílčí momenty. Jedinec se tohoto dění může nanejvýš účastnit, ale nikoli je určovat: „řeč vytváří vlastní hermeneutické dění... toto dění není nějakým naším konáním na věci, nýbrž konáním věci samé“ (394). Gadamer pojmenovává tuto autonomii řeči též výrazem „střed“ (Mitte): „řeč je střed, v němž se sjednocují Já a svět, či lépe: znázorňují se ve své původní sounáležitosti“ (403). V této souvislosti padne jiný proslulý výrok, který se svou radikalitou i vágností postaral o četné diskuse: „Bytím, jemuž může být porozuměno, je řeč.“ (403) Jakkoli se v závěru Gadamer snaží „blíže určit smysl pravdy, jenž v rozumnění vstupuje do hry“ (414), dospěje k nepřilíš určitým výrokům o pravdě jako dění, které opět charakterizuje pojmem hry. K porozumění světu dospíváme díky „řeči, která nás oslovuje, něco nám navrhuje a bere zpět, táže se a v odpovědi naplňuje samu sebe“. Nikoli vlastním výkonem, nanejvýš díky určité otevřenosti můžeme být „vtaženi do dění pravdy“, která však stále zůstává co do pojmu poměrně neurčitá. Za patrně nejzřetelnější určení pravdy v závěru *Pravdy a metody* můžeme považovat obrat: „dění, jímž se uplatňuje smysl“ (415). Přitom jsme Gadamerem již připraveni na to, že takové

dění žádný konec nemá: „Čerpání pravého smyslu, který je v nějakém textu nebo uměleckém výtvoru uložen, však nikdy nekončí, je to vpravdě nekonečný proces.“ (262)

Od prvního vydání *Pravdy a metody* byla zde představená filosofie námětem řady polemik. J. Habermas proti Gadamerově analýze před-sudečné struktury rozumnění namítl: „Gadamer nahlíží, že naše rozumnění má strukturu předsudků. Ovšem obrací tento náhled a činí z něj rehabilitaci předsudku jako takového.“ Podle Habermase mohou existovat takové předsudky, které žádné pozitivní možnosti poznání nenabízejí, totiž ideologie. Ideologické manipulace řeči se podle něj vzpírají hermeneuticky pojatému prověřování v řeči. Exemplárním tématem, na němž byl zažehnut spor o Gadamerovo pojetí předsudku vůbec, se tak stala právě možnost kritiky ideologií.<sup>3</sup>

Gadamerova filosofie byla brzy uváděna do vztahu s filosofií alterity. Gadamer je bezpochyby jedním z autorů, díky nimž se témata jako dialog, druhý či cizost dostala do popředí zájmu. Zároveň je však zřejmé, že není filosofem absolutní jinakosti ve smyslu Emmanuela Lévinase či Bernharda Waldenfelse, který ke Gadamerovi podotýká: „Díky kruhovosti otázky a odpovědi se i cizost a jinakost druhého, od něhož vychází otázka, jeví jako prozatímní, ... jen jako relativní nerosozumitelnost.“<sup>4</sup> Ve světle podobných námitek je třeba ukázat důvody, které

<sup>3</sup> K.-O. Apel – C. von Bormann – R. Bubner – H.-G. Gadamer – H. J. Giegel – J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971 (citát z Habermase na str. 48).

<sup>4</sup> B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994, str. 136 n. Viz též

Gadamera vedou k nedůvěře vůči chápání druhého jako neuchopitelné individuality,<sup>5</sup> stejně jako zdůraznit, že není-li Gadamer filosofem absolutní jinakosti, není ani filosofem subjektu vybaveného sférou toho, co je mu absolutně vlastní a srozumitelné.<sup>6</sup>

Jedním z nejvíce diskutovaných motivů *Pravdy a metody* je v závěru opakovaně deklarovaná teze o universalitě řeči a na ní založeném univerzálním nároku hermeneutiky. Tato teze připouští řadu výkladů, přičemž jeden z nich, naším autorem stvrzený, praví: „srozumění je původnější než nedorozumění“.<sup>7</sup> Když Gadamer tvrdí, že „řečově složený svět“ je „sám od sebe otevřený pro každé možné nahlédnutí“ (380),<sup>8</sup> můžeme si právem položit otázku, zda je to konstatování zásadní

pravdy, či spíše – jak praví Derrida – výraz „dobré vůle k moci“. Lze totiž tvrdit i opak, že totiž podmínkou rozumění je naopak „zlom“ (rupture), „zrušení jakéhokoli prostředkování“.<sup>9</sup> Debata mezi Derridou a Gadamerem představuje pozoruhodné míjení, jež bylo výrazem zásadní odlišnosti pozic hermeneutiky a dekonstrukce.<sup>10</sup>

Ve výčtu témat, jimiž *Pravda a metoda* zasáhla do filosofických diskusí 20. století, nelze nezmínit problém kritéria správné interpretace. Třebaže Gadamer v jedné části *Pravdy a metody* přenechává tuto úlohu, totiž odlišit pravé předsudky od mylných, časovému odstupu (263),<sup>11</sup> jeho pozice vcelku charakterizuje akt interpretace nikoli jako pouhou rekonstrukci (smyslu díla, který mělo v původním

---

Gadamerův příspěvek ve svazku J. Pechar (vyd.), *Člověk v moderních vědách*, Praha 1992, v němž zčásti reaguje na příspěvek E. Lévinase.

<sup>5</sup> Viz např. H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda*, str. 166 n., 172 n., 175 n., 257–260, 268. Pokud sdělení druhého nemáme rozumět „co do jeho věcného obsahu“, nýbrž, jak velí Schleiermacher, jako výrazu individuálního myšlení, klade se podle Gadamera zcela vážně otázka, zda má ještě smysl mluvit o rozumění (např. 172).

<sup>6</sup> O tuto korekturu v chápání Gadamera ve vztahu k filosofii alterity se pokusil autor této recenze ve stati *Různost je věcí „náhody“*, in: J. Kružík – K. Novotný (vyd.), *Emmanuel Lévinas – filosofie a výchova. Ke stému výročí narození Emmanuela Lévinase*, Praha 2006, str. 207–217.

<sup>7</sup> Viz H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč*, přel. J. Sokol – J. Čapek, Praha 1998, str. 33.

<sup>8</sup> Viz tamt., str. 404: „řečový, a tedy srozumitelný je vztah člověka ke světu vůbec a od základu“.

<sup>9</sup> P. Forget, *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, P. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, München 1984. K témuž tématu vyšla novější práce G. W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion, Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002. Viz též česky P. Lauret, *Derrida, Gadamer. Jaký dialog vést mezi hermeneutikou a dekonstrukcí?*, in: M. Sedláčková (vyd.), *Vliv díla J. Derridy na současný myšlení*, Praha 2007, str. 173–192.

<sup>10</sup> Gadamerův příspěvek do této diskuse existuje česky; viz *Text a interpretace*, přel. I. Chvatík, in: *Reflexe*, 21, 2000, str. 5–35.

<sup>11</sup> Viz též str. 401: „Existuje pro každé porozumění určité měřítko... je to obsah samotného podání, jenž zde udává měřítko a přivádí se k řeči.“

kontextu), nýbrž jako integraci do vlastního tázání interpreta, které patří k předpokladům rozumění (155–158, 325–327). Stoupenec „rekonstruktivní hermeneutiky“, jakým je kupříkladu Emilio Betti, bude podobnou pozici vždy považovat za pramen interpretační libovůle.<sup>12</sup> Naopak Gadamer, který s Bettim polemizuje již v rámci prvního vydání *Pravdy a metody* (a podrobněji v doplňujícím svazku, který česky vyjde pod názvem *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*), se pozastavuje na tím, jaký smysl může mít interpretace, když interpret buď není motivován žádným vlastním tázáním, nebo se skrývá za představu o filosofii sestávající z konečného počtu stále stejně se kladoucích „problémů“. Gadamer naopak upozorňuje na historický původ takového pojetí „problému“ a hodlá „rozptýlit iluzi, že problémy existují jako hvězdy na nebi“ (325). Kritérium správnosti interpretace tak nelze hledat v „rekonstrukci“, nýbrž právě a jen v dialogickém vztahu mezi věcí a interpretem. Toto měřítko sice může být „pohyblivé a relativní“, jak podotýká Gadamer, když mluví o interpretaci uměleckého díla, ale nic to nemění na závaznosti dané interpretace.<sup>13</sup> Podobnou pozici s odlišnými důrazy zastává Pavel Kouba, když tvrdí: „Interpretace – ani rozumění

vůbec – nemá proto nikdy kritérium interpretace mimo sebe: ‚kritériem‘ je jedinečná událost interpretace samé, v níž skrze tvůrčí výkon interpreta přichází ke slovu dílo samo, podobně jako v opravdových dílech přichází ke slovu sama skutečnost.“<sup>14</sup>

Výčet diskusí, které se rozvinuly po vydání *Pravdy a metody*, potvrzuje, že před sebou máme základní dílo filosofie 20. století. Zároveň však jistá nehotovost Gadamerových formulací, například kolísání v otázce „kritéria interpretace“ či značná neostrost pojmu pravdy, ukazují, že jde o dílo, které nechce obsahovat hotové definice, nýbrž navázat na v tradici vedené diskuse a uvést je do nových souvislostí. Gadamerovi se tak bezpochyby podařilo docílit toho, že Pravda a metoda je, ne-li jedním z nejdůležitějších „děl“ filosofie 20. století, pak jistě jednou z jejich nejdůležitějších křížovatek.

Lze s radostí konstatovat, že český překlad je spolehlivý a důkladný, stejně jako lze uvítat velmi pečlivou editorskou práci (text prvního vydání je doplněn o úpravy či dodatky vydání následujících,<sup>15</sup> v českém překladu byly navíc dohledány již existující překlady Gadamerových textů a zohledněny v poznámkovém aparátu). Překladatel

<sup>12</sup> Viz též nedávno publikovaný překlad doprovazený studií S. Sousedíka: E. Betti, *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, přel. S. Sousedík, Praha 2008.

<sup>13</sup> „Možná je měřítko, které zde poměřuje, zda je něco ‚správným znázorněním‘, nanejvýš pohyblivé a relativní. Avšak závaznost znázornění se nijak nesnižuje tím, že se musí vzdát pevného měřítka.“ (117)

<sup>14</sup> P. Kouba, *Kritérium interpretace*, in: týž, *Smysl konečnosti*, Praha 2001, str. 80.

<sup>15</sup> Podle vydání *Wahrheit und Methode* v rámci Gadamerových *Gesammelte Werke* (Tübingen 1990).

měl vzhledem ke košaté terminologii nelehkou úlohu. Všechny překlady klíčových pojmů jsou promyšlené a jen výjimečně si nad nimi lze klást otázky. Sem patří rozhodnutí překládat výraz „Geisteswissenschaften“ pojmem „humanitní vědy“. Překladatel tak buď musí kompenzovat ztracenou souvislost s „duchem“ (21), nebo na ni zcela rezignovat (216). Ve své volbě byl zřejmě veden vnějšími ohledy, neboť v textu samotném mnoho důvodů pro volbu „humanitních věd“ nenacházíme (pomineme-li závěrečné prohlášení o „lidském významu“ duchovních věd).<sup>16</sup> S hlavními terminologickými nástrahami se předkladatel vypořádal velmi zdařile (například „Verwandlung ins Gebilde“ jako „proměna ve výtvor“, 110; „Vorgriff der Vollkommenheit“ jako „před-pojetí úplnosti“, 257; „Wirkungsgeschichte“ jako „působící dějiny“, 264 nn. aj.). Překládat „Überlieferung“ jako „podání“ je sice zprvu nezvyklé, ale má to své dobré důvody, totiž potřebu odlišit „podání“ od užšího pojmu „tradice“ (248 nn.). Značný terminologický problém ovšem představuje pojem „wirkungsgeschichtliches Bewußtsein“, u něhož se předkladatel až na výjimky („vědomí působících dějin“, 296) přiklonil k obratu

„dějinně působící vědomí“ (296 nn.). Jistě, jakmile si působení dějin uvědomíme, sami něco činíme, a v tomto smyslu i Gadamer praví, že toto vědomí též něco působí (297). Je však otázka, zda je to co do pojmu stejné působení, jaké je přisuzováno dějinám, a zda tak zvolený překlad nevsouvá do Gadamerovy představy o vědomí aktivismus, jaký bychom u něho jen marně hledali. Nakolik to mohu posoudit, překlad další význačnější terminologická zakolísání neobsahuje.<sup>17</sup> Někdy se zavedené terminologie drží až příliš úzkostlivě. „Dasein“ lze jistě tam, kde Gadamer mluví o Heideggerovi, překládat zavedeným termínem „pobyt“, ale místy by se hodil volnější převod (76 či 385: „pobyťová relativita“ by se snad dala přeložit jako „vztaženost k existenci“). Podobně je pojem „Wesen“ důsledně překládán jako „bytnost“, což vede k místy toporným obrátům („bytnost biografie“, 69; „bytnost srovnání“, 210). To jsou však jen drobné připomínky. Překlad Davida Mika je promyšlený a kvalitní. Po padesáti letech tak má český čtenář příležitost vstoupit na jednu z křižovatek filosofie 20. století.

*Jakub Čapek*

<sup>16</sup> Vinou přehlédnutí je výraz „humanitní“ použit i jako překlad pro „společenské“ jevy („gesellschaftliche Erscheinungen“, str. 21), stejně jako je omylem výklad na druhé půli strany 21 vztážen k Humovi, a nikoli Millovi.

<sup>17</sup> Označením „Sprachansicht“ se míní něco jako „pohled řeči“ (na svět), nikoli „pohled na řeč“ (377). Obrat „in der Schwebe“ jistě lze přeložit „na vážkách“, ale sousloví „otevřené vážky“ je již příliš daleko od „offene Schwebe“ (315 n.), a kromě toho nedává smysl.