

TARTU ÜLIKOOL
FILOSOOFIATEADUSKOND
FILOSOOFIA JA SEMIOOTIKA INSTITUUT

Jakob Laulik

RICHARD RORTY JA HANS-GEORG GADAMER:

JÄRJEPIDEVUS VÕI KATKESTUS?

Magistritöö

Juhendaja: Andrus Tool (PhD)

TARTU 2015

SISUKORD

SISUKORD.....	2
SISSEJUHATUS.....	3
1. RICHARD RORTY.....	7
2. HANS-GEORG GADAMER.....	14
3. KATKESTUSED VÕI JÄRJEPIDEVUS?.....	27
3.1. TÕDE.....	28
3.2. TRADITSIOONI ISELOOM.....	33
3.3. HERMENEUTIKA ROLL.....	34
3.4. KÕNELUSE ERINEVUS.....	35
4. JÄRJEPIDEVUSE VÕIMALIKKUS LAIEMAS KONTEKSTIS.....	36
4.1. PRAKTILINE FILOSOOFIA.....	36
4.1.1. RORTY PRAKTILINE FILOSOOFIA.....	36
4.1.2. GADAMERI PRAKTILINE FILOSOOFIA.....	38
4.1.3. SOLIDAARSUS.....	40
4.2. RETOORIKATRADITSIOON.....	44
4.2.1. GADAMER JA RETOORIKA.....	44
4.2.2. RORTY JA RETOORIKA.....	48
KOKKUVÕTE.....	51
KIRJANDUS.....	54
RESÜMEE.....	58
SUMMARY.....	59

SISSEJUHATUS

Käesolev magistritöö käsitleb kahe filosoofi, Richard Rorty ja Hans-Georg Gadameri vahekorda. Täpsemalt öeldes uuritakse, kuidas on Rorty tõlgendanud Gadameri hermeneutilist filosoofiat ning inkorporeerinud selle enese õpetusse. Peamiseks küsimuseks on: kus esinevad katkestused ning kus saab kõnelda relevantsest järjepidevusest? Mõlema filosoofi mõtlemisest on antud ülevaade ning seejärel neid kriitiliselt võrreldud, et teha kindlaks, kui adekvaatne on olnud Rorty tõlgendus ja kuidas nad üldisemalt teineteisega suhestuvad. Välja on toodud, kuidas mõningatest ühistest arusaamadest hargnevad arvukad ja põhimõttelised erinevused lähtuvalt kummagi mõtleja erinevatest motivatsioonidest.

Lisaks on töös püütud leida viise, kuidas, vaatamata nende pealtnäha suurtele erinevustele kahe mõtleja vahel, Rortyt ja Gadameri siiski lepitada ja kokku tuua annaks. Selleks on pöördutud laiemale konteksti poole ning püütud leida filosoofide vahelist järjepidevust esmalt nende praktilisest filosoofiast, eeskätt ühiskondlik-poliitilisest aspektist. Teise variandina vaadeldakse Rortyt ja Gadameri läbi retoorikatradsiooni, täpsemalt läbi Gadameri poolt rehabiliteeritud retoorikaprisma.

Oma vastuolulises raamatus „Filosoofia ja looduse peegel“ (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979) esitas Rorty terava kriitika filosoofilise idee aadressil, et teadmine on representatsioon – vaimuvälise maailma täpne vaimne peegeldamine. Ta näitas, kuidas tekkis kaasaegne arusaam filosoofiast kui eeskätt epistemoloogiast ning miks on säärane arusaam põhimõtteliselt vigane ja sellest tuleks loobuda. Rorty enese tõekäsitus oli holistlik, historitsistlik ja pragmatistlik. Ühtlasi pakkus ta välja teistsuguse kultuuri- ja ühiskonnakorralduse, kus filosoofia roll on täiesti ümber sõnastatud, et mitte öelda ära kaotatud. Tõde ja õigustus muutusid siin praktiliselt eristamatuks ning mõlemad olid tingitud kogukonnasisesest konsensusest normide osas. Rorty järgi oli õigustatud see, mis aitas meil maailmaga paremini toime tulla.

Traditsioonilise fundatsionalistliku epistemoloogia, s.o tunnetusteooria hülgamisel tekiks arvestatav kultuuriline tühimik ning Rorty pakkus seda täitma hermeneutika, mis on tunnetusteooria vastand. Kui epistemoloogia on huvitatud kõikide diskursuste ühismõõdulisteks muutmisest, siis hermeneutika soovib vaid kõnelust alal hoida ning aidata maailmas hakkama saada. Filosoof muutuks siin „informeeritud diletandiks“, vahemeheks eri diskursuste vahel, kes püüab lepitada või ületada erimeelsusi kõneluse kaudu. Kõneluses leiame uusi ja huvitavaid viise kirjeldamiseks maailma ja iseendid ning seega saame maailmas ka paremini hakkama. Nõnda muutubki olulisimaks, mida me teha saame, kõneluse alalhoidmine. Seega tuleb ka ajatu ja apodiktalise tõe poole püüdmist näha kui vaid üht inimeste projektidest teiste kõrval, mis ei oma mingit eelisjärku ega privilegeeritud staatust. Me peame mõnna, et meil ei ole pääsu hermeneutilisest mõistmise ringist. Sääraselt teotseksime Rorty järgi maailmas hermeneutiliselt.

Rorty jaoks olid sellisel lähenemisel positiivsed praktilised tagajärjed. „Postfilosoofiline“ ühiskond pidi Rorty järgi olema vabam ning rahumeelsem kui kaasaegne „looduse peegli“ metafoori kütkeis olev maailm, mis õhutab autoritarismi. Sellise ühiskonna liikmed hoiaksid alal omavahelist kõnelust, mille käigus leitaks uusi viise maailma ümberkirjeldamiseks. Nõnda teenib hermeneutika Rorty käsituses ka sotsiaal-poliitilisi eesmärke, millest peamine on edendada pluralistlikku liberaalset demokraatiat.

Rorty tugineb oma hermeneutikakäsituses ennekõike Hans-Georg Gadamerile, 20. sajandi mõjukaimale hermeneutilisele filosoofile ja tema peateosele „Tõde ja meetod“ (*Wahrheit und Methode*, 1960). Gadamer ründas ideed, et teaduslik meetod on ainus tee tõe ni. Hermeneutika uurib eeskätt inimese poolset mõistmis- ning tõlgendamisfenonemi, postuleerides ühtlasi inimkogemuse fundamentaalse keelelisuse. Gadameri sõnul on vaimuteadused lähedased teadusüleste kogemustega (eriti kunstikogemusega) ning vaimu- ja loodusteaduste vahelises vaidluses ei ole küsimus mitte metodoloogias, vaid tunnetuse eesmärkides. Gadamer püüab valgustada seda, mis eelneb teadusele ning teeb ta hoopis võimalikuks. Tema projekt on kaugelt fundamentaalsem loodusteaduslikust meetodist juhinduva epistemoloogia omast,

kuivõrd küsimuseks saab siin: kuidas on mõistmine võimalik? Säärane küsimus eelneb igasugustele tõe- ja teadmisküsimustele.

Igasugust mõistmisakti konstitueerivad Gadameri järgi eelarvamused, mis põhinevad meie kultuuritraditsioonil ja –kontekstil ning mis on suures osas teadvustamatud. Tõlgitseja leiab enda alati juba mingis traditsioonis eest, mis mõjutab tema eelarvamusi. Säärast kultuuritraditsiooni mõju nimetab Gadamer mõjutusajalooks ning ta peab hermeneutika ülesandeks arendada mõjutusajaloolist teadvust, milles inimene mõistab oma lõplikku olemist traditsiooni tõmbes. Olles konstitueeritud oma ajaloolis-sotsiaalse heidetuse poolt, saab igasugune mõistmine olla piiratud.

Asjaolu, et Rorty julges endast nii erineva tausta ja ka vaadetega (Rorty on liberaal, Gadamer aga konservatiiv) mõtlejast joonduda, on intrigeeriv, kuid peab paratamatult tegema ka ettevaatlikuks. Sestap tulebki väga täpselt uurida, kuidas Rorty ikkagi Gadameri õpetust tõlgendab. Kahe mehe erinev koolkondlik taust lubaks juba eos konflikti, kuid oluline on samm-sammult kindlaks teha nende erinevused ja sarnasused. Esialgse arusaamise, kui adekvaatselt Rorty Gadameri tõlgendab, võimaldavad need lõigud „Tões ja meetodis“, mida Rorty eksplitsiitselt tsiteerib. Neist lähtuvalt saab võrrelda n.-ö suuri pilte nägemaks, millises kontekstis kumbki mõtleja samu mõisteid ja mõttekäike kasutab. Seal peaks ka ilmnema potentsiaalsed järjepidevused või katkestused üldisemal tasandil.

Antud töö on jaotatud neljaks osaks. Esimeses osas antakse ülevaade Richard Rorty õpetusest. Peamine on Rorty käsitus hermeneutikast ning selle oodatav roll rortyaanlikus kultuuris. Tuleb aga ka juttu Rorty filosoofiakriitikast ja epistemoloogiakäsitusest, mis sillutavad tee tema positiivse programmi ja hermeneutikani. Teises osas võetakse vaatluse alla Hans-Georg Gadameri hermeneutiline filosoofia. Avatakse tema mõtlemist üldisemalt ning tuuakse välja konkreetsemalt ka tema nn epistemoloogiakäsitus. Allikaks on siin peamiselt tema teos „Tõde ja meetod“. Kolmandas osas võrreldakse kaht autorit kriitiliselt. Teatava järjepidevuse pealt eksplitseeritakse mitmed olulised katkestused ning analüüsitakse laiemat konteksti. Tähtsal kohal on siin tõe- ja teadmise mõiste ning kultuurilised implikatsioonid. Neljandas osas

tehakse katset leida olulist ühisosa Rorty ja Gadameri vahel esiteks läbi praktilise filosoofia ning seejärel uurides retoorilist dimensiooni mõlema filosoofi mõtlemises.

1. RICHARD RORTY

Richard Rorty, vaadates kriitiliselt tagasi filosoofia ajaloole, väidab, et Descartes, Locke ja Kant andsid filosoofiale tema kaasaegse epistemoloogia-keskse rolli, pidades seda representatsionalistlikuks, fundatsionalistlikuks ning omistades sellele teatava privilegeeritud rolli kultuuris. Descartes muutis arusaama vaimsest ja füüsilisest nõnda, et vaimseks muutus ka kõik fenomenaalne ja intentsionaalne. Lisaks omistas ta vaimule vahetu ligipääsu iseendale. Locke võttis selle privilegeeritud juurdepääsu Descartes'ilt üle ning omistas ühtlasi puhastele aistingutele õigustuse jõu. Kant ühendas ratsionalismi ning empirismi oma transtsendentaalses idealismis, tuues sisse mõiste ja kaemuse eristuse, omistades vaimule võime neid kahte sünteesida ning filosoofiale teaduste aluse rolli, kuna üksnes filosoofia saab määrata, millised teadmispretensioonid on õigesti põhjendatud ning millised mitte. Rorty jaoks on siin läbivaks motiiviks leida või konstrueerida ajatu neutraalne raamistik, milles uurimist läbi viia. Ta nimetab sellist suundumust ka püüdeks pageda ajaloo eest – püüdeks leida igasuguste ajalooliste arengute üleajaloolised tingimused. (Rorty 1980: 3-4)

„Kujutluspilt, mille kütkeis traditsiooniline filosoofia on, näitab vaimu kui võimsat peeglit, mis evib erinevaid representatsioone – mõned täpsed, mõned mitte – ning mida on võimalik uurida puhaste, mitteempiiriliste meetoditega.“ (Rorty 1980: 12)

Selline on arusaam, millele Rorty vastu seisab. „Filosoofias ja looduse peeglis“ nimetab Rorty vaadet, mida ta pooldab, epistemoloogiliseks biheiviorismiks, hiljem aga pragmatismiks.

Rorty tahab täiesti ära kaotada problemaatikat, mis traditsiooniliselt on seotud tõe mõistega, ning seega traditsioonilist epistemoloogiat. Tema sõnul pole sõnal „tõde“ mitte mingit seletavat tarvitust, vaid ainult järgnevad kasutused:

- 1) Toetav, heakskiitev (*endorsing*) kasutus: „tõde“ väljendab toetusavaldust mingile väitele või otsustusele.

- 2) Hoiatuslik (*cautionary*) kasutus, nagu näiteks lausungis „Su uskumus, et S, on õigustatud, aga see ei pruugi tõene olla“, osutamaks, et õigustus on seotud teiste uskumustega, mis on uskumuse S aluseks ning et tulevikus võidakse seda vabalt revideerida.
- 3) Deflatsioonistlik või jutumärgitustav (*disquotational*) kasutus, ütlemaks metalingvistilisi asju, mis järgivad skeemi: „P“ on tõene parajasti siis, kui P. See on aga sama, mis öelda lihtsalt P, mistõttu tõepredikaat „on tõene“ muutub tähendusetuks. (Rorty 1995a: 127-128)

Sellisele minimalistlikule tõekäsitusele tuginedes visandab Rorty oma seisukohad tõe suhtes:

- 1) Tõe mõistel ei ole mingit seletavat tarvitust, ta ei ole suhtes mingisuguse olemuse ega substantsiga.
- 2) Igasugune arusaam tõest kui meie otsustuste ja propositsioonide vastavusest reaalsusega ei oma mingit praktilist väärtust ning kui vaidlusel pole praktilist tähtsust, siis pole sel ka filosoofilist tähtsust.
- 3) Realismi ja antirealismis vaheline vaidlus on säärane, mis ei oma praktilist tähtsust, sestap võib selle südamerahus kõrvale jätta.
- 4) Oluline pole mitte meie väiteid tõeseks muuta (sest mitte miski ei saa „muuta“ meie lauseid või teooriaid tõeseks), vaid neid üksnes õigustada. Tõe ja õigustuse vaheline erinevus on seega üdini triviaalne. Õigustus on aga kogukonnasisene sattumuslik kokkulepe.
- 5) Nõnda ei saa tõde olla ei uurimise normiks ega eesmärgiks. Ühtlasi pole tegemist ka väärtusega. Ta ei saa reguleerida normina väärtusi, kuna teda on võimatu teada, ning ta ei saa olla ülimaks eesmärgiks, kuna tal pole mingit sisemist väärtust.
- 6) Ükski diskursus (nt loodusteadused, humanitaarteadused, sotsiaalteadused) ei oma mingit privilegeeritud seisust lähtuvalt oma seosest reaalsusega.

- 7) „Tõde“ võib sellegipoolest kasutada (ja kasutataksegi), kuid seda tuleks teha üksnes ülalmainitud kolmel viisil. Samuti eksisteerib suhe meie ja maailma vahel, kuid see on üksnes kausaalne.

Rorty jaoks on huvitav üksnes filosoofia, mis tegeleb sellega, et asendab ühe sõnavara teisega pärast teatud aja möödumist, st kutsub üles kirjeldama ümber siiaaani kirjeldatut. Arusaam tõest kui täpsest representeerimisest, uurimuse eesmärgist jms kuulub aga meie praegusesse sõnavarasse, praeguste kirjelduste alla. (Rorty ja Engel 2007: 12-13)

Rorty väidab, et kui muuta filosoofide kõnelemisviisi tõe üle pragmatistlikuks, siis kaovad ka paljud viljatud skolastilised nääklused selles valdkonnas. Siin ilmneb aga selge sotsiaalne kasu. Rorty näeb sääraseid mõisteid nagu „tõde“ ja „reaalsus“ sellisena, nagu nad on traditsiooniliselt mõistetud, kui jumala aseainet (jumala autoriteedi lagunemisest jäänud augu täitmist), mille ees meil on teatavad kohustused, ning tema sõnul on aeg sellistest arusaamadest loobuda. (Rorty ja Engel 2007: 39-40)

Rorty sõnul on õigustus alati suhteline seoses kogukonna ning sellesiseste sotsiaalste normide ning praktikatega ja tegelikult ei ole suurt mõtet eristada tõde ja õigustust. Rorty järgi ei ole meil muud viisi õigustada oma uskumusi, kui toetuda omaenese uskumuste ja õigustuste süsteemile (muutes õigustuse tsirkulaarseks). Küll aga annab meile põhjust oma süsteemi alal hoida asjaolu, et see on siiaaani üsna edukas olnud. On lihtne näidata, et me tuleme maailmaga praegu paremini „toime“ kui näiteks kahesaja aasta eest. Absolutisti järgi oleks aga see edu ise seletatav absoluutse õigustusega. Samas möönab Rorty ise alati, et keel on sattumuslik, mis tähendab ka, et meie sotsiaalsed normid ja praktikad on sattumuslikud. Nõnda oleks me võinud ajaloo jooksul vabalt valida ka mingisugused teised standardid õigustusele. (Rorty 1980: 373-379)

Näeme, et Rorty hülgab tõe vastavusteooria täielikult ja eksplitsiitselt, kuna too on tema jaoks seotud tunnetuse representatsiooniteooriaga ja realismiga. Nagu teada, on tõe vastavusteoorial teatavad metafüüsilised implikatsioonid ja nendega ei taha Rorty kuidagi leppida. Seevastu paistavad talle sümpaatsetena kaks teist traditsioonilist tõeteooriat. Esiteks, nagu ta ise pidevalt rõhutab, sümpatiseerib talle pragmatistlik tõeteooria (stiilis „tõde on see,

mida meil on parem uskuda“) ning mitmel puhul paistab ka silma, et ta pooldab tõe koherentsiteooriat („uskumus on tõene, kui ta on osa koherentsest uskumuste süsteemist“). Iseäranis paistab ta seda pooldavat õigustust puudutavates küsimustest – uskumust saavad õigustada üksnes teised uskumused. Nõnda paistab, et Rorty ühendab oma tõekäsitluses nii koherentsiteooria kui pragmatismi. Me evime uskumusi, mis on aidanud meil „maailmaga paremini toime tulla“ ning ühtlasi saame neid õigustada ainuüksi toetudes teistele uskumustele.

Traditsioonilise fundatsioonalse epistemoloogia kõrvalejätmise järel tuli see millegagi asendada. Rorty pakub omalt poolt välja hermeneutika. Siinkohal ei pea ta aga hermeneutika all silmas mingit uut distsipliini, meetodit ega uurimisprogrammi, mis võtaks lihtsalt epistemoloogiast jäetud koha üle ning pürgiks samade eesmärkide poole. Rorty jaoks tähendab hermeneutika midagi sellist, mis vastustab epistemoloogilist arusaama ajatust neutraalsest raamistikust, mille struktuuri filosoofia on võimeline avastama. Selline arusaam johtub eeldusest, et kõik objektid ning reeglid on iga diskursuse puhul samad või samale ühisele alusele viidavad. Nõnda ka diskursuse siseselt, mis omakorda tähendab, et kõik panused mingisse diskursusesse on ühismõõdulised. Rorty jaoks tähendab ühismõõdulisus võimalust tuua teatud hulga reeglite alla, mis näitab meile, kuidas on võimalik saavutada ratsionaalset kokkulepet milleski, mis lahendaks küsimuse igas probleemses punktis. Lahenduse saavutamiseks vajalike sammude osas kokkuleppele jõudmine eeldab võimalikult suurt ühisosa (arusaamades, uskumustes, kriteeriumides) jagamist teiste inimestega. Sellise ühisosa leidmine ongi epistemoloogia konstrueerimine. Traditsiooniline epistemoloogia loomulikult eeldab, et selline ühisalus tunnetuseks leidub. Eitada millegi sellise olemasolu tähendaks justkui ratsionaalsuse eitamist. (Rorty 1980: 315-317)

Rorty eristab kaks rolli, mida filosoof võib maailmas mängida:

- 1) filosoof kui informeeritud diletant; polüpragmaatik; kui erinevate diskursuste vahemees/vahendaja, kes püüab diskursuste ja teadusharude vahelisi arusaamatusi ning lahkarvamusi lahendada või ületada kõneluse teel;
- 2) filosoof kui kultuuriline ülevaataja, kes teab kõikide teiste ühisosa, ülimalt konteksti,

milles nad tegutsevad, ajatut neutraalset raamistikku.

Esimest rolli peab Rorty hermeneutikale omaseks, teist epistemoloogiale. Hermeneutika jaoks on lootus kokkuleppele jõuda olemas niikaua, kuni kõnelus kestab, aga mingit pretensiooni ühisele alusele siin ei eksisteeri. Uurimistöö läbiviimine tähendab siin rutiinset kõnelust. Parajasti kõneluses osalejad on isikud, kelle teed on ristunud ning keda ühendab tsiviliseeritus, mitte ühine eesmärk, rääkimata ühisest alusest. (Rorty 1980: 317-318)

Rorty põhjendab mõistete „hermeneutika“ ja „epistemoloogia“ kasutamist vastanditena, osutades holismi ja hermeneutilise ringi vahelistele seostele. Tema sõnul on meil holistlikke argumente pooldades võimatu hoiduda hermeneutilisest ringist – me ei ole võimelised mõistma võõra kultuuri, praktika, teooria, keele jms erinevaid osi, kui meil pole aimugi, kuidas kogu tervik töötab, ning me ei suuda haarata tervikut, kui meil ei ole vähimatki arusaamist selle osadest. Selline hermeneutiline arusaam teadmisesest sobitub kokku arusaamaga kultuurist kui kõnelusest. (Rorty 1980: 318-319)

Säärases pragmaatilises lähenemises teadmisele eristab Rorty kaht diskursust: normaalsed diskursused on ühismõõduliseks muudetavad ning ebanormaalsed diskursused seda ei ole. Normaalse diskursuse puhul on kokku lepitud selle suhtes, mis on oluline panus, mis kehtib küsimusele vastamisena, mis tolle vastuse hea argumendi või kriitikana. Ebanormaalse diskursusega on tegemist siis, kui keegi kõnelejatest ei järgi neid kokkuleppeid. Siinkohal olgu ära toodud, et ebanormaalne diskursus võib toota nii täielikku mõttetust kui tekitada intellektuaalse revolutsiooni. Hermeneutika püüabki Rorty järgi uurida ebanormaalsel diskursust, kuid teha seda mõne normaalse diskursuse vaatepunktist – samm-sammult, hermeneutilisest ringist lähtudes. Epistemoloogia ning hermeneutika vastavate alade vaheline eristus on seega erinevus „tuttavolemises“. Me oleme epistemoloogilised, kui mõistame täpselt, mis toimub (normaalne diskursus), kuid tahame seda seaduseks vormistada. Hermeneutilised peame olema siis, kui me ei mõista täpselt, mis toimub, kuid oleme valmis seda möönma. Seal, kus diskursuste vahel on tulnud ette ühismõõdutusi, on vaja hermeneutilist hoiakut. Epistemoloogiline ühismõõdulisus saab seega tekkida vaid seal, kus meil on juba kokkulepitud diskursusepraktika, kuna meil on lihtne eraldada konventsioonid, mis teevad mõne praktika

võimalikuks, kui see on piisavalt kaua kestnud. Hermeneutikat on aga vaja üksnes siis, kui tegemist on ebanormaalse (ühismöödutu) diskursusega, milles kehtivad konventsioonid on küsitavaks muutunud. (Rorty 1980: 320-321)

Rorty viitab Gadamerile, kelle teost „Tõde ja meetod“ ta nimetab ühismöödulisuse vastaseks traktaadiks. Mõtlemise eesmärgina asendab Gadamer sõna „teadmine“ saksakeelse mõistega *Bildung* – harituse ja kõlbluse vormimine ja arendamine. Rorty tõlgib selle mõiste inglise keelde kui *edification*. Nõnda nähtuna osutub enese ümberkirjeldamine ning seeläbi maailmaga paremini hakkama saamine kõige olulisemaks asjaks, mida me teha võime. Edifitseeriv diskursus peakski alati olema ebanormaalne, võimaldamaks enese ümberkirjeldamist. Ajatu ning muutumatu tõe poole püüdlemist saab nõnda vaadelda lihtsalt kui ühte inimeste projekti, ühte diskursust teiste seas, mis ei oma mingit privilegeeritud staatust. Objektiivsust tuleks siin näha lihtsalt vastavusena põhjenduslike normidega, mida me enda kohta teada saame. (Rorty 1980: 358-361)

Ühes oma hilisemas artiklis seostab Rorty oma arusaamu ka nominalismiga, mida ta defineerib kui vaadet, et „ükski objekti kirjeldus ei ole lähedasem selle objekti loomusele, kui mõni teine kirjeldus“ (Rorty 2004: 22); see tähendab, et igasugustest metafüüsulistest väidetest tuleb hoiduda. „Mida metafüüsikud nimetavad objekti tõelisele loomusele lähemale liikumiseks, nimetavad nominalistid diskursuse leiutamiseks, milles omistatakse uusi predikaate asjale, mida varem identifitseeriti vanade predikaatidega, ning nende uute ja vanade predikaatide omavahel koherentseks muutmist...“ (Rorty 2004: 24). Säärast nominalismi omistab Rorty ka Gadamerile.

Gadamer eitab Rorty sõnul ka fakti-väärtuse eristust, mida rõhutab positivism, mis võtab eelduseks, et on olemas väärtusevaba sõnavara, mis muudab selle hulga faktuaalseid väiteid ühismööduliseks. Rorty ütleb, et kui nende kahe vaate (positivistliku ja edifitseeriva) vahel ei ole mingit kindlat ühisalust, millelt vaielda, siis tuleks olla lihtsalt hermeneutiline, st näidata, kuidas nende väited üksteisega haakuvad ning kuidas nende väited meie endi diskursuses välja näeksid. Hermeneutiline vaatepunkt on aga üksnes võimalik siis, kui me varemalt omasime mingit muud vaatepunkti, nimelt osalesime normaalses diskursuses. Rorty sõnul algab haridus akkultuuratsiooniga (teiste gruppide kultuuriliste tunnuste ja sotsiaalsete mustrite ülevõtmine),

kuivõrd hermeneutika on alati suhtes epistemoloogiaga; ebanormaalne diskursus parasiteerib alati normaalse diskursuse peal. Vastustades traditsiooni, ollakse sellega paratamatult alati teatud suhtes ning sellest sõltuv. (Rorty 1980: 364-366)

Rorty eristab konstruktiivseid ja reaktiivseid mõtlejaid, kes teevad vastavalt süstemaatilist ning edifitseerivat filosoofiat. Süstemaatilise filosoofia viljelejad töötavad „teadmise“ paradigmas – inimese olemus on olla olemuste tunnetaja. Nende sihiks on universaalne ühismõõdulisus ühes viimses sõnavaras. Teised väidavad, et selliste väidete tegemisel tasub olla ääretult ettevaatlik ning et praegune sõnavara võib olla lihtsalt üks paljudest, millega maailma kirjeldada. Liiatigi on ajalugu näidanud, kuidas veendumused muutuvad. Nii et isegi, kui meil on õigustatud tõesed uskumused kõige kohta, mida me teada tahame, ei pruugi tegemist olla millegi muu kui vastavusega antud perioodi normidega. Me peaksime vaatama keelt mitte kui representatsiooni, vaid nägema lauseid ühenduses teiste lausetega ning mitte maailmaga. Edifitseeriv filosoofia saab ennetada filosoofiat võtmast jalge alla tee teaduslikkuse poole. Tema eesmärgiks on ainuüksi jätkata vestlust, mitte tegeleda uurimistööga ega avastada tõde. (Rorty 1980: 366-373)

2. HANS-GEORG GADAMER

Hans-Georg Gadamer kujundas välja õpetuse teadmisest ja tõest, mis asub väljaspool loodusteaduslikku – objektiivset ja ahistorilist – taotlust ning käib hermeneutilise kogemuse alla. Siin saavad põhiküsimusteks „Kuidas toimub korrektne mõistmine?“ ning „Mis muudab eelarvamused legitiimseteks?“.

Gadamer püüab näidata, kuidas uusaegsete loodusteaduste poolt kujundatud meetodi mõiste kahandab ja moonutab vaimuteadusi. Loodusteadustes saab rääkida tõest üksnes kui millestki sellisest, mis tuvastatakse metoodiliselt. Meetodid peaksid garanteerima objektiivsuse, vabaduse eelarvamustest, intersubjektiivse kehtivuse, kriitilisuse autoriteedi suhtes jne. Gadameri järgi on aga siin tegemist tõe mõiste liigse piiramisega, kus „fenomen ise oma unikaalses ja ajaloolises konkreetsuses“ jäetakse tõesfäärist välja. (Gadamer 1990: 9-15)

Ka traditsiooniline epistemoloogia ajab taga tõe, mis oleks objektiivne, muutumatu, tõsikindel jne ning mis oleks saavutatav mingit kindlat meetodit rakendades. Alates René Descartes'ist peetakse teaduslikku meetodit tõeallikaks. Nii epistemoloogia kui loodusteadused pürgivad ahistorilise tõe poole. Gadamer püüab näidata, kuidas säärane lähenemine teadmisele ja tõeale on ühelt poolt liiga kitsas ning kuidas ta teisalt on saavutamatu.

Gadamer ei püüa eitada loodusteadusliku meetodi kasulikkust ja vajalikkust. Pigem hoiatab ta selle absolutiseerimise eest ning kaitseb vaimuteadusi sellest johtuva liigse marginaliseerimise eest. Gadameri sõnul on vaimuteadused lähedased teadusülestes kogemustega (eriti kunstikogemusega) ning vaimu- ja loodusteaduste vahelises vaidluses ei ole küsimus mitte metodoloogias, vaid tunnetuse eesmärkides. Gadamer püüab valgustada seda, mis eelneb teadusele ning teeb ta hoopis võimalikuks. Tema projekt on kaugelt fundamentaalsem loodusteaduslikust meetodist juhinduva epistemoloogia omast, kuivõrd küsimuseks saab siin: kuidas on mõistmine võimalik? Säärane küsimus eelneb igasugustele tõe- ja teadmisküsimustele. (Gadamer 1986a: 437-439)

Kirjeldades mõistmist, toetub Gadamer Heideggerile, osutades, et mõistmine ei ole lihtsalt üks indiviidi võimalikest käitumisviisidest, vaid „*Dasein*’i (inimolemise) teostumise algupärane vorm, mis on maailmas-olemine“ (Gadamer 1990: 264). Mõistmine on üks fundamentaalsemaid indiviidi olemisviise. *Dasein* visandab mõistes oma olemise võimalikkused. Maailmas-olles leiab *Dasein* end alati heidetuna mõnda ajaloolisse konteksti ning seega omab alati minevikku. Nõnda ilmneb inimese ja seega ka igasuguse mõistmise lõplikkus ja ajaloolisus.

Sääraselt heidetuna on inimene alati juba mingil viisil mõistnud. Iga mõistmisakt algab seega Heideggeri järgi mõistmise eel-struktuuridega. Gadamer võtab säärase arusaama üle: „Inimene, kes püüab teksti mõista, teostab alati visandamistoimingut. Ta visandab endale terve teksti tähenduse kohe, kui mõni esialgne tähendus tekstis ilmneb. Too ilmneb jällegi seepärast, et ta loeb teksti teatud ootustega mingi kindla tähenduse osas.“ (Gadamer 1990: 271) Säärast esialgset visandust revideeritakse pidevalt teksti edenedes ja uute tähenduste ilmnemisel. Igasugune mõistmine (ja tõlgitsemine) algab säärase eelvisandustega, mida aja jooksul asendatakse sobivamatega. „Isik, kes püüab mõista, on avatud eeltähenduste segadusse ajavale toimele, mis ei johtu asjadest endast. Sobilike visanduste väljatöötamine, mis on loomult ennetavad ning mida „asjad ise“ peaksid kinnitama, on mõistmise pidev ülesanne“. (Gadamer 1990: 272)

Gadamer tähistab säärast eelmõistmist sõnaga „eelarvamus“ (*Vorurteil*), mida võiks otsetõlkes ka eelotsustuseks nimetada. Gadameri otsus säärast terminist kasutada on mõneti provokatiivne, kuivõrd sõnal „eelarvamus“ on tavakasutuses pigem negatiivne konnotatsioon. Ta kasutab seda mõistet aga neutraalsena: eelarvamus kui eelotsustus ei ole enne lõpliku otsustuse tegemist ei positiivne ega negatiivne. Eelarvamused hõlmavad kõike, mida inimene teab, usub, soovib jne nii teadlikult kui alateadlikult (teadvustamatult). Enamikke oma eelarvamusi ei olegi inimene tegelikult teadvustanud, kuigi mõningaid on võimalik siiski hoomata. Eelarvamused tekivad ja vormuvad johtuvalt konkreetsest kultuurilisest kontekstist, kus inimene üles kasvab ja hariduse saab. Eelarvamused on mõistmise eeltingimuseks. „Äratundmine, et igasugune mõistmine hõlmab mõnda eelarvamust, annab hermeneutilisele probleemile tema tõelise teravuse.“ (Gadamer 1990: 274)

Eelarvamused võivad olla legitiimsed või mittelegitiimsed. Legitiimsed on eelarvamused siis, kui nad põhinevad asjadel endil, viies korrektse mõistmiseni. Mittelegitiimsed eelarvamused põhinevad soovidel, populaarsetel arusaamadatel jne. Nüüd võib Gadamer „formuleerida tõeliselt ajaloolise hermeneutika keskse küsimuse, tema tunnetusteoreetilise põhiküsimuse, nimelt: millel põhineb eelarvamuste legitiimsus? Mis eristab legitiimseid eelarvamusi neist arvukatest eelarvamustest, mille ületamine on kriitilise mõistuse vaieldamatu ülesanne?“ (Gadamer 1990: 281-282) Siin ilmnebki Gadameri epistemoloogiline taotlus: näidata, kuidas toimub mõistmises eelarvamuste legitimeerimise protsess (kuidas me õigustame oma eelarvamusi) ning mittelegitiimsete eelarvamuste kõrvalejätmine.

Gadamer jätkab kahe valgustusajastu poolt põlu alla seatud mõiste rehabiliteerimisega. Esimeseks on autoriteet. Gadameri järgi ei ole autoriteedil mingit pistmist kuulekusega, vaid hoopis tunnetusega. „See põhineb arusaamisel ja seega mõistuse enda toimingul, mis, olles teadlik oma piirangutest, möönab, et mõne teise mõistmisvõime on parem. ... Tema aluseks on vabaduse ja mõistuse akt, mis fundamentaalselt tunnustab kellegi autoriteeti, sest tal on asjadest parem ülevaade või ta on paremini informeeritud, st, taaskord, et tal on rohkem teadmisi. Nõnda on autoriteedi tunnustamine alati seotud ideega, et see, mida autoriteet väidab, ei ole mitte irratsionaalne ja suvaline, vaid et seda võib näha põhimõtteliselt tõesena.“ (Gadamer 1990: 284-285)

Teiseks rehabiliteeritavaks mõisteks on traditsioon. Traditsiooni autoriteedi tunnustamist ei pea Gadamer irratsionaalseks. Esiteks on traditsioon miski milles me alati seisame ning kasutame teda nii implitsiitselt kui eksplitsiitselt maailmas orienteerumise hõlbustamiseks. Lisaks on traditsioon „pidevalt vabaduse ja ajaloo enese element. ... [T]raditsioon ei teostu looduslikult tänu selle, mis kunagi oli, inertsijõule, vaid vajab jaatamist, kinnihoidmist ja hoolt. Ta on oma olemuselt alalhoidmine, nagu see igasuguses ajaloolises muutuses kaastegev on. Alalhoidmine on aga mõistuse tegu, kui silmatorkamatu see ka ei oleks.“ (Gadamer 1990: 286; vt ka Tool 2002: 472) Asjaolu, et miski on traditsioonis säilinud, annab meile mõista, et see on olnud säilitamise vääriline. Muidugi ei saa traditsioonist kõike ilma kriitikameeleta üle võtta, kriitilise läbikatsumise vajadus säilib. Sellegipoolest on traditsioon legitiimsete eelarvamuste

võimalik allikas – me uurime möödanikku, kuna sealt võib midagi õppida. Nagu Gadamer ütleb: „Mõistmisest ei peaks mõtlema mitte niivõrd kui subjektiivselt aktist, vaid kui enese asetamisest traditsiooni loodumisse, üleminekuprotsessi, milles minevik ja olevik pidevalt ühte sulavad“ (Gadamer 1990: 295)

Mõistmine toimub hermeneutilises ringis – tervikut tuleb mõista üksikosadest lähtuvalt ning üksikuid osi lähtuvalt tervikust. Tõlgitsedes teksti, liigub tõlgitseja terviku visandatud tähenduselt selle osade tähendusele ning siis tagasi terviku juurde. „Detailide harmoonia tervikuga on korrektse mõistmise kriteeriumiks. Sellise harmoonia puudumine tähendab, et mõistmine on äpardunud.“ (Gadamer 1990: 296) Siinkohal on ka oluline tõlgitseja eeldus, et tekst on terviklik, koherentne ning tõene. Ainult nii on võimalik lasta tekstil enda eelarvamusi küsimuse alla seada. Tekst peab provotseerima meie eelarvamusi, et me noist üldse teadlikuks saaksime ning revideerida võiksime.

Gadamer kasutab mõistet „mõjutusajalugu“ (*Wirkungsgeschichte*) tähistamaks seda, kuidas ajalugu mõjutab mõistmist. Mõjutusajalugu koondab endasse nii eelmõistmise väärtustamise kui ka autoriteedi ning traditsioonide rehabiliteerimise. Traditsioon mõjutab igasugust mõistmist ning alati ei ole see asjaolu ka koheselt märgatav. „Kui me püüame meie hermeneutilise situatsiooni jaoks tervikuna määravalt ajalooliselt distantsilt mõista üht ajaloolist nähtust, oleme me alati juba alistatud mõjutusajaloo mõjutusele. Too määrab ette, mis näitab end meile küsimisväärsena ja uurimuse esemena...“ (Gadamer 1997a: 196) Mõjutusajalugu on töös igasuguses mõistmises sõltumata selle teadvustamisest. Isegi teadustes, kus seda jäigas meetodiusus ja teistes ahistorilistes taotlustes eitatakse, paneb mõjutusajalugu end maksma. Teadlikkus mõjutusajaloost on lausa paratamatu nõue ka teadusliku teadvuse jaoks. Säärast teadvust, mis on teadlik mõjutusajaloost, nimetab Gadamer mõjutusajalooliseks teadvuseks (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Oluline on siin aga märkida, et mõjutusajalugu lõplikult teadvustada ei ole ühel lõplikul ajaloolisel teadvusel võimalik. „Mõjutusajalooline teadvus on eelkõige hermeneutilise s i t u a t s i o n i teadvus. ... Situatsiooni mõistet iseloomustab ju see, et temale ei leita ennast vastanduvat ja seega ei saa temast olla mingit objekteeritud teadmist. Temas seistakse, leitakse end alati juba eest ühes

situatsioonis, mille läbivalgustamine on mitte kunagi täielikult lõpuleviidav ülesanne. See kehtib ka hermeneutilise situatsiooni kohta, st situatsiooni kohta, milles me leiame end olevat varasemast päritu suhtes, mida meil tuleb mõista. Ka selle situatsiooni läbivalgustus, st mõjutusajalooline refleksioon pole lõpuleviidav, kuid see lõpuni mitteviidavus ei ole mitte refleksiooni puudus, vaid on kätketud ajaloolise olemise, mis me oleme, olemuses. A j a -

l o o l i n e - o l e m i n e t ä h e n d a b m i t t e k u n a g i e n e s e t e a d m i s e s a m -

m e n d u d a .“ (Gadamer 1997a: 197-198) Mõjutusajalooline teadvus saab aru, et ta asetseb mõistmise hermeneutikes ringis ning et tema hermeneutiline situatsioon on mõjutatud traditsiooni poolt päritud eelarvamustest.

Gadamer võtab siinkohal kasutusele horisondi-mõiste, mis iseloomustab inimese hermeneutilist situatsiooni. „Me määratleme situatsiooni mõiste just selle kaudu, et ta kujutab (esitab) üht seisukohta, mis piirab nägemise võimalikkusi. Situatsiooni mõiste juurde kuulub selle tõttu olemuspäraselt h o r i s o n d i mõiste. Horisont on vaatering, mis hõlmab ja kätkeb kõike, mis on ühest punktist nähtav. Mõtlevale teadvusele rakendatuna kõneleme me siis horisondi kitsusest, tema võimalikust avardumisest, uute horisontide avanemisest jne.“ (Gadamer 1997a: 198) Nagu näeme, võivad horisondid muutuda. See juhtub eelarvamuste muutumisega, vanadest lahti ütlemise ning uutega asendamise teel. Püüdes mõista minevikust päritud teksti, ei nõua Gadamer, et tõlgitseja peaks asetama end täielikult teksti autori ajaloolisse horisonti. Ei ole soovitatav täielikult lahti öelda olevikuhorisondist ning asetada end ilma kaasaja arusaamu kaasa võtmata uuritavasse minevikuhorisonti, et seda objektiivselt uurida. Isegi, kui see oleks võimalik, ei oleks see tõeline kõnelus, „st siin ei otsita vastastikust mõistmist asja üle, vaid kõneluse kogu asjakohane sisu on üksnes vahend, et teise horisonti tundma õppida. ... [Nõnda] on mõistja end justkui vastastikuse mõistmise situatsioonist tagasi tõmmanud. ... Tõeliselt ollakse põhimõtteliselt loobunud pretensioonist leida varasemast päritus enda jaoks kehtivat ja mõistetavat tõde.“ (Gadamer 1997a: 199-200) Tõlgitseva mõistmise ülesandeks on aga just nimelt tõe avastamine asjade eneste kohta.

Kuivõrd on võimatu loobuda kõikidest eelarvamustest, mis meil olevikus on, siis ei saa ajaloolise horisondi visandamisel „juttu olla sellest, et selline horisont saavutatakse, kui end

ühthe ajaloolisse situatsiooni ümber asetatakse. Pigemini peab alati juba omama horisonti, et saada end sellelaadselt ühte situatsiooni ümber asetada.“ (Gadamer 1997a: 201-202) Sellise ümberasetamise käigus peab teadvustatult iseennast teise situatsiooni kaasa tooma: „tõeliselt historiline teadvus näeb ikka ühtlasi ka enese olevikku ja nimelt nii, et ta näeb iseennast nagu ka ajalooliselt teistsugust õigetes suhetes.“ (Gadamer 1997a: 202-203) Meie eelarvamused kujundavad meie oleviku horisondi, kuid edasiste ja erinevate mõistmisprotsesside läbi meie eelarvamused ja seega ka meie horisont muutuvad. „Tõeliselt on oleviku horisont haaratud pidevasse kujunemisse, kuivõrd me peame kõiki oma eelarvamusi jätkuvalt järele proovima.“ (Gadamer 1997a: 203) Üheks peamiseks järeleproovimise viisiks on minevikust pärituga kokku puutumine ja selle mõistmine. See tähendab aga mineviku ja oleviku horisontide kokku puutumist ja isegi „segunemist“. Gadamer nimetabki mõistmist horisontide ühtesulamise protsessiks. „Mõistmise teostumises toimub tegelik horisontide ühtesulamine, mis koos ajaloolise horisondi visandamisega ühtlasi selle ka ületab.“ (Gadamer 1997a: 205)

Gadamer tutvustab siin rakenduse (*Anwendung*) mõistet, mida ta peab hermeneutilise protsessi sama tähtsaks osaks kui mõistmist ja tõlgitsemist. Gadameri sõnul sisaldab iga tõlgitsev mõistmine rakendust juba eos. Ei ole nõnda, et tõlgitseja esmalt mõistab teksti ning seejärel rakendab seda oma situatsioonile. „Rakendus ei tähenda esmalt mõne universaali mõistmist iseenesest ning seejärel selle rakendamist konkreetsele juhtumile, vaid ta on esmalt selle universaali enese tõeline mõistmine, mis antud tekst meie jaoks on.“ (Gadamer 1990: 346)

Mõjutusajaloolise teadvuse jaoks on olulisel kohal ka kogemus. Gadamer tõlgendab kogemust peaaesjalikult negatsioonina. Kogemus kummutab meie väärarusaamu ja uskumusi. „... inimese kogemus muudab tema kogu tunnetust. Rangel võttes ei saa meil olla ühte ja sama kogemust kaks korda. /.../ Iga kogemus, mis on oma nime väärt, nurjab mõne ootuse.“ (Gadamer 1990: 359, 362). Säärane kogemuse negatiivsus viib avatuseni tulevaste kogemuste suhtes. „Kogemuse tõde sisaldab pidevalt suhet uuele kogemusele. Seega on see, keda kogenuks nimetatakse, mitte ainult kogemuste k a u d u niisuguseks saanud, vaid ka kogemuste j a o k s avatud.“ (Gadamer 1997a: 218) Kogedes teadvustab inimene ühtlasi ka endale oma lõplikkust. Hermeneutilise kogemuse puhul tuleb kogemusse traditsioon.

„Traditsioon pole aga lihtsalt loodumine, mida õpitakse kogemuse abil tundma ja valitsema, vaid ta on k e e l , st ta kõneleb iseendast nii nagu Sina. Sina pole ese, vaid ta omab oma suhet.“ (Gadamer 1997a: 221) Teksti mõistmise hermeneutilises kogemuses tekst kõnetab inimest justkui elav vestluspartner. Säärases kõneluses peavad osapooled olema võrdväärsed ja vastastikku austavad. Tõlgitseja peab kuulama, mis traditsioonilt päritud tekstil öelda on. Nõnda laseb ta „varasemast päritul endale kogemuseks saada ja hoiab end avatuna tõesuspretensioonile, mida ta temas kohtab. Hermeneutilise teadvuse lõpuleviidus pole mitte tema meetodilises eneseteaduskindluses, vaid samasuguses valmisolekus kogemuseks, mis eristab kogenut dogmaatiliselt kammitsetust.“ (Gadamer 1997a: 227)

Tõlgitseja peab astuma tekstiga n.-ö dialoogi. Selle dialoogi käigus püütakse välja selgitada vestluse teema. Dialoog koosneb küsimustest ja vastustest. Gadameri sõnul võime me mõista teksti „üksnes siis, kui me oleme mõistnud küsimust, millele see tekst vastuseks on“ (Gadamer 1990: 376). Tõlgitseja küsib aga alati oleviku horisondist lähtuvalt, mis tähendab, et tekstist leitud tähendus on harva see, mida autor ise kavatses. Pigem laieneb teksti tähendus aja jooksul suuresti sellest, mida autor algselt silmas pidas. Tõlgitseja peab ületama teksti ajaloolise horisondi, kuna mõjutusajalugu on loonud tekstile palju laiema tähendusvälja.

Nõnda annab Gadamer fenomenoloogilist meetodit (*sic!*) kasutades vastuse oma fundamentaalsele küsimusele, kuidas on mõistmine võimalik. Seevastu ei ole aga ikka veel selginenud tema epistemoloogiline projekt. Kuidas tagada korrektne mõistmine? Kuidas toimub eelarvamuste legitimeerimine? Nagu mainitud, põhinevad legitimeeritud eelarvamused asjadel endil ning korrektne mõistmine on horisontide ühtesulamine. Selgitamaks, kuidas horisontide ühtesulamine viib korrektse mõistmiseni, pöördub Gadamer keele poole.

Keel on meile kõneluse vahendaja, teist inimest ja teksti mõistame üksnes läbi keele. „Keel on keskkond [*Mitte*], milles partneri mõistmine ja ühisarusaam asjasse [*Sache*] puutuvasse aset leiab...“ (Gadamer 1990: 387) Tõlgitseja töö on panna tekst kõnelema. „Tekst toob küll asja keelde, kuid asjaolu, et ta seda teeb, on lõpuks ikkagi tõlgitseja saavutus.“ (Gadamer 1990: 391) Mõistmine saab toimuda üksnes läbi keelemeediumi, kuivõrd traditsioon eksisteerib samuti oma loomu poolest keeles. Mõjutusajalooline teadvuski saab nõnda enesest teadlikuks üksnes

läbi keele. „Mõistmise lingvistilisus on mõjutusajaloolise teadvuse tegelikuks muutmine.“
(Gadamer 1990: 393)

Nagu mainitud, on mõistmine ehk horisontide ühtesulamine keeleline. See tähendab ka, et meie eelarvamused on keelelised. „Tõlgitseda tähendab just nimelt kasutada oma varasemaid arvamusi ja arusaamu nii, et teksti tähendust saab panna meile tõeliselt kõnelema.“ (Gadamer 1990: 401) Mõistmine ongi alati ühtlasi ka tõlgitsemine. Tõlgitsedes teksti, peame laskma tal rääkida meile arusaadavas keeles. „Sestap peab tõlgitsemine leidma õige keele, kui ta tõesti tahab panna teksti kõnelema. Seetõttu ei saa olla mingit ühte tõlgitsust, mis on õige „iseeneses“ täpselt sellepärast, et iga tõlgitsus tegeleb teksti endaga.“ (Gadamer 1990: 401) Erinevates hermeneutilistes situatsioonides (nt erinevatel aegadel) on korrektne teksti mõistmine erinev.

Gadameri järgi seab õige sõna asja esile. Keele läbi avaneb meile maailm. „Keel ja asjade üle mõtlemine on nii läbipõimunud, et on abstraktsioon mõtelda tõdede süsteemist kui etteantud olemisvõimalikkuste süsteemist, millele tähistav subjekt valib vastavaid märke. ... Kogemus ei ole alguses sõnatu, et saada seejärel nimetamise – sõna universaalsuse alla subsumeerimise – läbi refleksiooni objektiks. Pigem on see kogemuse enese osa, et ta otsib ja leiab sõnu, mis seda väljendaksid. Me otsime õiget sõna, st sõna, mis kuuluks objektile tõeliselt, nii et objekt tuleks selles keelde.“ (Gadamer 1990: 421) Keel implitseerib teatud maailmavaadet. Teatud kultuurikontekstis teatud keeleruumis üles kasvamine mõjutab inimese mõtlemisviisi ja maailmasolemist. Seega implitseerivad erinevad keeled erinevaid konkreetseid ja piiratud maailmavaateid. Need erinevad horisondid võivad küll kokku sulada, üks võib avarduda ning hõlmata teist, kuid pole olemas täiuslikku keelt, milles maailm iseendast avalduks.

Seda, kuidas keele läbi maailm avaneb, kirjeldab Gadamer kahest perspektiivist – tõlgitseja vaatepunktist ning asja vaatepunktist. Tõlgitseja jaoks implitseerib hermeneutiline sündmus, et „sõna, mis on jõudnud meieni kui traditsioon ning mida me peame kuulda võtma, meid tõesti kohtab“ (Gadamer 1990: 465). Tõlgitseja ei oma võimu selle üle, mis teda traditsioonist kõnetab, ta saab vaid olla avatud uutele kogemustele ning tõlgitseda teksti vastust küsimuse all olevale ainesele.

„Asja“ [*Gegenstand*] jaoks „tähistab see sündmus pidevalt uuenevate tähendus- ja resonantsi võimalikkustega traditsiooni konteksti mängutulemist ja väljamängimist“ (Gadamer 1990: 466). Traditsioon, kõnetades tõlgitsejat, kannab talle midagi endast üle. Tõlgitseja omastab selle nõnda, et lisab sinna ühtlasi ka midagi uut. Sääraselt hoiab ta traditsiooni alal, kuid edendab ka tema mõju. Kuna traditsiooni olemisviis on keel ja ta meid kõnetab, siis „on sõna otseses mõttes korrektsem öelda, et keel kõneleb meid, mitte meie ei kõnele keelt. ... [K]eel konstitueerib tõelist hermeneutilist sündmust mitte keelena, ... vaid selle, mida on traditsioonis öeldud, keelde-tulemisena... . Sestap on siin tõesti õige öelda, et see sündmus ei ole mitte meie toimimine asjale, vaid asja enese tegu.“ (Gadamer 1990: 467).

Siiski tasub tähele panna, et siin ei ole juttu mingist asja iseeneses avastamisest või absoluutsele tõe lähemale liikumisest. Mõjutusajalooline teadvus on teadlik „tähendussündmuse absoluutsest avatusest“ (Gadamer 1990: 476). Leidub küll standard, millega välistada meelevaldseid valetõlgitsusi – „traditsiooni sisu on ainus kriteerium ning see avaldab ennast keeles“ (Gadamer 1990: 476) –, kuid ei leidu teadvust, mis võiks traditsiooni poolt antut hinnata igaviku seisukohalt. „Iga traditsiooni assimileerimise akt on ajalooliselt erinev, mis ei tähenda, et igaüks esindab üksnes selle ebatäiuslikku mõistmist. Pigem on igaüks kogemus ühest „vaatest“ asjale enesele.“ (Gadamer 1990: 476-477). Traditsiooni sisu saab siin standardiks pidada üksnes sedavõrd, et teksti uus ja korrektne tõlgitsus jätkab traditsiooni ning iga korrektne tõlgitsus esitab meile vaid teatud aspekti asjast endast. Tegemist on küll ühe asjaga, kuid erinevad tõlgitsused avavad meile temast eri aspekte. „Olles üks ja seesama ning ühtlasi erinev, tõestab, et igasugune tõlgitsemine on spekulatiivne.“ (Gadamer 1990: 477)

Gadameri järgi osutab kõik eelnev „universaal-ontoloogilisele struktuurile, nimelt kõige põhikonstitutsioonile, millele mõistmine üldse saab end suunata. O l e m i n e , m i s v õ i b s a a d a m õ i s t e t u d , o n k e e l.“ (Gadamer 1997a: 228) Igasugune mõistmine, mille osas tõlgitsejad nõus on, toimub keeles. Keele mõistmine aga nõuab tõlgitsemist ja rakendust, st hermeneutikat. Nõnda ilmneb Gadameri järgi hermeneutika universaalsus. Kõik, mida inimesed reflektiivselt mõistavad – mida nad mõtlevad ja tõlgitsevad –, toimub nende keele horisondilt,

st toimub keeles ning on keele poolt piiritletud. Keel ei ole märgisüsteem, millega tähistada juba tuntud olevat. Keel ise toob oleva kohalolekusse mõjutusajaloolises teadvuses.

Gadamer osutab kahele asjaolule hermeneutilises mõistmises, viidates Platoni ilukäsitlusele. Platoni järgi on ilu seotud hüvega ning seega ka tõega. Erinevalt hüvest ja tõest paistab ilu midagi ilusat kogedes endast esile ning teeb end ilmseks. Gadameri esimene väide ongi, et „niihästi kauni esilepaistmine kui ka mõistmise olemisviis omavad sündmusiseloomu” (Gadamer 1997a: 242). Gadamer viitab retoorika traditsioonile, väites, et kaunilt sõnastatud vastus paistab esile ja on ilmne, tuues vestlejad ühisarusaamale: „Ilmsuse mõiste kuulub retoorilisse traditsiooni: *eikos*, *verisimile*, tõe-näoline (*Wahr-scheinlich*), ilmne kuuluvad ühte ritta, mis kaitseb tõendatu ja teatu tõe ja teadmiskonna suhtes oma õigustust.” (Gadamer 1997a: 242). Midagi, mis on hästi või kaunilt öeldud (st on ilmne või valgustav), kuid mida ei saa teaduslikult tõestada, võib sellegipoolest pidada tõeseks. Mis on ilmne/veenev, on alati midagi üteldut ning ühtlasi on ta alati midagi üllatavat, „nagu ühe uue valguse esiletulek, mille kaudu käsitluse all oleva valdkond end laiendab” (Gadamer 1997a: 243).

Teise asjaoluna toob Gadamer välja, et „hermeneutiline kogemus varasemast päritud mõtte kogemusena saab osa sellest vahenditusest, mis ammust ajast iseloomustab kauni kogemust kui ka üldse igasugust tõe evidentsust” (Gadamer 1997a: 242). Kaunis esitab end oma esilepaistvuses vahenditult kui kaunis ja ühtlasi kui hüveline ja tõene. Nõnda on ka sellega, mis hermeneutilises tõesündmuses end ilmsena näitab – ta paistab esile ning on vahenditult veenev. „Kui me lähtume ontoloogilisest põhikonstitutsioonist, mille järgi olemine on keel, st enese-esile-seadmine, ja mille meie jaoks on avanud hermeneutiline olemiskogemus, siis ei tulene sellest mitte ainult kauni sündmusiseloomu ja igasuguse mõistmise toimumisstruktuur. Nii nagu kauni olemisviis osutus märgiks üldisest olemiskonstitutsioonist, nii ilmneb seesama siiakuuluv tõesusmõiste juures.” (Gadamer 1997a: 244). Tõde paistab esile vahetult õiges sõnas või milleski hästiöeldus. Hermeneutilises kogemuses on tõlgitseja avatud ehtsa kogemuse võimalikkusele. Nõnda teksti tõlgitsetes ütleb meile midagi see, millega me traditsioonis kokku puutume. Kui tekstil on midagi tõest öelda ning meie seda kuulda võtame ja aktsepteerime, siis

on see ehtne kogemus, st „kokkupuutumine millegagi, mis paneb end tõena maksma” (Gadamer 1997a: 247).

Nõnda võib näha, kuidas Gadamer vastab eelarvamuste legitimeerimise epistemoloogilisele küsimusele. Teksti ja tõlgitseja vahelises dialoogis võetakse kaalumisele mitmeid võimalikke tõlgitsusi, st mitmeid võimalikke eelarvamusi. Mingil hetkel paistab esile üks tõlgitus või eelarvamus(ed) kui ilmne ja korrektne ning veenab tõlgitsejat oma tõesuses. Seda, mis viisil säärane esilepaistmine toimub, pole võimalik ennustada. Siin on tegemist hermeneutilise tõesündmusega. See toimub siis, kui tõlgitseja kogeb teksti osade ja terviku koherentset tähendusühtsust. Ta viib horisontide ühtesulamise lõpule, avastades legitiimsed eelarvamused ning lükates tagasi mittelegitiimsed. Hästi- või kauniltõeldu on asja enese tegu. Avades korrektse tõlgituse või legitiimsed eelarvamused, on just kauniltõeldu keel see, mis meid informeerib. (Schmidt 2010: 127-129) Hermeneutiline mõistmine on tõesündmus, see juhtub meiega, me oleme selle toimumisse sisse tõmmatud. Tõesündmus eeldab, et tõlgitseja on kogenud tõde. „Me oleme mõistjana tõe toimumisse sisse tõmmatud ja tuleme justkui liiga hilja oma tahtmisega teada, mida meil tuleb uskuda. Nii pole kindlasti kõigist eelarvamustest vaba mõistmist, ... [kuid] mida meetodi tööriist ei saavuta, peab pigemini saavutama ja tegelikult ka suudab saavutada küsimise ja uurimise distsipliin, mis tagab tõe.” (Gadamer 1997a: 249-250)

Järgides Heideggeri, on Gadameri jaoks tõde „varjamatus” (kr k *aletheia*) – midagi hoopis fundamentaalsemat kui teaduslik-loogiline verifitseeritav tõde. Sellisel tõemõistel puuduvad traditsioonilised epistemoloogilised implikatsioonid ning see on kohatav kunstis ja vaimuteadustes. Lisaks on säärase tõe mõistmisel sündmuseiseloos, see juhtub meiega, me oleme selle toimumisse sisse tõmmatud. Tõesündmus eeldab, et tõlgitseja on vahetult kogenud tõde, mis teda üllatab ja isegi muudab. Tõde on sündmus, mis toimub siis, kui kohatakse asja ennast keeles.

Nagu mainitud, on aga teaduse jaoks mõttetut kõik, mida ei saa tema poolt väljatöötatud meetodikaga selgitada ja kontrollida. „Meetodi mõistega määratletud tunnetusideaal seisneb selles, et me tunnetuse teed nii teadlikult sammudega mõõdame, et alati on võimalik teda järele käia.” (Gadamer 1997b: 170) Järelekontrollitavus ja verifitseeritavus on siin olemusliku

tähtsusega tõesusele kandideerija jaoks. Teadus määrab juba ette ära, mis võib üldse edaspidigi tõesusele ja mõttekusele kandideerida. Samadelt alustelt kritiseerib Gadamer loogilist positivismi, kus tõeväärtust omavad otsustused ning tõesus sõltub otsustuse vastavusest maailma või faktidega. „See usub, et igasuguse filosoofia kogu saladus ja ainuke ülesanne seisneb selles, et kujundada ütlus nii eksaktseks, et too oleks tõepoolest võimeline arvatut ühetähenduslikult välja ütleva. Filosoofial tuleks välja kujundada märgisüsteem, ... mis saavutaks matemaatika ühetähenduslikkuse ja täpsuse. Matemaatiline loogika on selle liikumise jaoks lahendustee kõigile küsimustele, mis teadusest senini filosoofiale üle jäävad.” (Gadamer 1997b: 173) Nõnda peaks positivismi järgi olema võimalik määrata kõikide väidete tõesust või väärust. Gadamer püüab näidata, kuidas säärane lähenemine teadmisele ja tõele on liiga kitsas, osutades metakeele loogilisele probleemile ning teisalt häirib teda justnimelt see „ühetähenduslikkus” oma verifitseeritavuses, millest suurimad vaimuteaduslikud saavutused eriti ei hooli. Ei ole mõtet rääkida läbinisti tõesest ütlusest, kuivõrd me saame kõnelda ikka oma piiratud ajaloolisest ja eelarvamustest mõjutatud vaatepunktist, mis lisaks sellele peab olema keeleline, st mingis kindlas keeles. Lisaks omab Gadameri jaoks loogilist prioriteeti otsustuse ees hoopis küsimus, millele too otsustus justkui vastuseks on. Ka küsimus ise on juba vastus ning siin ei ole pääsu dialektikast, kuid näha küsimust, mis motiveerib ütlust, tähendab eksplitseerida ka ütluse aluseks olevad eelarvamused. „Iga ütlus omab oma mõttechorizonti selles, et ta pärineb ühest küsimussituatsioonist” (Gadamer 1997b: 178). Iga väide ja pretensioon on millegi poolt motiveeritud ja hermeneutiline teadvus peab seda uurima. Nõnda näeme ka hermeneutika fundamentaalset ülesannet, mis siin võiks avalduda uusaegse teaduse aluseelduste ja motivatsioonide kirjeldamises.

Võib näha, et säärased teaduslikkust taotlevad verifikatsioonistlikud teooriad toetuvad mingisugusele tõe vastavusteooriale. Ning kuigi Gadamer neid ikka ja jälle kritiseerib, jääb mitmel pool mulje, et temagi mingil määral tõe vastavusteooriat toetab. Eks räägi ta „asjast endast” ehk millestki meist sõltumatust, mis määrab meie mõistmise korrektsuse ja eelarvamuste legitiimsuse. Teisisõnu paistab, et ta räägib iseseisvast maailmast väljaspool meid, millele saab lahkarvamuste puhul osutada. Kuigi Gadameri ülesanne on tema enda sõnul

deskriptiivne (kirjeldada fenomenoloogiliselt mõistmisprotsessi), näikse maailma kui kriteeriumi postuleerimisega imbuvat siin ka normatiivsed aspektid sisse.

Leides end juba maailmas eest, määrab meie seisukoha kultuuriline kontekst ja traditsioon. Meie seisukoht hõlmab teatavaid eelarvamusi, vaadet maailmale ning ajalooliselt vahendatud küsimusi. Nagu mainitud omavad küsimused väidete ees primaati. Igasugune mõistmine eeldab küsimusi, olles neist teataval viisil määratletud. Meie ajalooline tingitus määrab küsimused, mis määravad meie mõistmise suuna ja võimalused. „Küsimuse esitamine eeldab avatust, kuid ühtlasi ka piirangut” (Gadamer 1990: 369).

Nii et ühelt poolt on meie küsimused-vastused küll piiratud ja mõjutatud meie ajaloolisusest ning lõplikkusest, kuid ühtlasi näivad nad ka sõltuvat asjadest endist. Mõistes midagi, ei mõista me pelgalt eelarvamusi ega väidete aluseks olevaid küsimusi, vaid pigemini just ajalooliselt vahendatud asja ennast.

3. KATKESTUSED VÕI JÄRJEPIDEVUS?

Olles esitanud ülevaate mõlema käsitluse all oleva filosoofi õpetusest, on paslik eksplitseerida aspekte, milles nende mõtlemine teineteisest lahkneb või isegi vastuollu läheb. Siinjuures on aluseks võetud mõisted, mida nii Rorty kui Gadamer käsitlevad. Eeskätt on lähtunud mõistetest, mille Rorty on Gadamerilt üle võtnud või mis on mõlema õpetuses olulisel kohal ning keskne on siin arusaadavalt tõemõiste. Teisisõnu lähtume Rorty nn järjepidevuspunktidest Gadameriga ning vaatleme, millises suunas ta seda enda poolt kuulutatud ühisosa arendab ja kus tekivad katkestused mõlema mõtleja vahel.

Rorty osutab Gadameri mõistetele mõjutusajalugu ja mõjutusajalooline teadvus, mis tema jaoks „iseloomustavad suhtumist, mis ei ole niivõrd huvitatud sellest, mis on maailmas olemas või mis on ajaloos juhtunud, kuivõrd sellest, mida kasulikku me saame loodusest ja ajaloost enda tarbeks. Selle suhtumise järgi on faktide täppi saamine /.../ pelgalt eelõpetus uue ja huvitavama eneseväljendusviisi leidmiseks ning seega maailmaga paremini toime tulemiseks.“ (Rorty 1980: 359) Siit on näha, et Rorty tõlgendab neid Gadameri mõisteid äärmiselt pragmatistlikult. Tema jaoks saab möödanikust instrument, mida ära kasutades olevikku enda jaoks soodsamaks muuta. Ajalool on vaid sedavõrd mõtet, kuivõrd ta meid praegu edasi aitab. Nagu ülalpool näidatud, on Gadameri jaoks siin aga tegemist millegi palju fundamentaalsemaga – inimese kui ajaloolise ja piiratud olendi maailmasolu paratamatu viisi ning selle mõistmisega. Mainigem siinkohal, et kohati võib Gadamerigi lugeda pragmatistlikult. Näiteks tema väidet, et me võtame traditsioonist üle mõistmised, mis on kujunenud edukaks varasematest situatsioonidest. Ka Gadamer seob situatsioonimõistet ja pragmatismi ning suhtub viimasesse isegi teatava poolehoiuga, kuivõrd „pragmatismil [on] õigus selles, et tuleb minna väljapoole formaalset suhet, milles asub küsimus ütluse mõttesse“ (Gadamer 1997b: 178). Siin tuleb aga tähele panna, et ta teeb seda üksnes suhtes teaduslik-loogilise verifitseeritava tõemõistega. Üldisemalt võttes lükkab ta pragmatismi siiski tagasi, pidades seda ebapiisavaks: „... pragmatism lükkab kõik niinimetatud filosoofilised, metafüüsilised küsimused lihtsalt kõrvale, kuivõrd tähtis on vaid igakordse situatsiooniga toime tulla. Et edasi minna, tuleb traditsiooni

kogu dogmaatiline ballast kõrvale heita. – Ma pean seda lühiühenduseks. Küsimuse esimus, millest mina rääkisin, pole pragmaatiline. Ja niisama vähe on tõene vastus seotud tegevustulemuste mastaabiga.“ (Gadamer 1997b: 178)

3.1. TÕDE

Kuigi ka antud töö kaks esimest osa olid teatava epistemoloogilise suunitlusega, tasub eelneva põhjal lähemalt uurida, kuidas kumbki mõtleja käsitleb nii olulist mõistet nagu tõde. Rorty jaoks on tõde pragmaatiline mõiste – see-mida-on-hea-uskuda. Me nimetame mingeid väiteid kokkuleppeliselt tõeseks, kuna nad aitavad meil paremini hakkama saada. Tõed on Rorty järgi kasulikud uskumused. Ka teooriad ja tunnetus taanduvad kasulikeks instrumentideks maailmas tegutsemisel. Kriteerium või õigustus muutub rangelt suhteliseks seoses kogukonna ning sellesiseste sotsiaalsete normide ja praktikatega. Nõnda paistab, et Rorty vajub kõikidest vastuväidetest hoolimata hukutavasse relativismisohu. Postuleerides tõe ja õigustuse kriteeriumidena koherentse uskumustesüsteemi ja sotsiaalsed praktikad, ei jää talle mitte mingisugust n.-õ ühendust maailmaga ehk aluspõhja. Loomulikult on Rorty projekt ennekõike kantudki aluspõhja-illusiooni kummutamisest, kuid tema radikaalsus viib ta positsioonile, kus koherentse süsteemil ei pruugi olla mingisugust seost maailmaga ning sotsiaalsed praktikad sõltuvad suuresti kogukonnast, mis tähendab, et igal kogukonnal võivad olla oma normid ja praktikad ning kõik nad on „ontoloogiliselt“ võrdse staatusega. Tõsi, Rorty osutab oma õpetuse pragmatistlikule poolele ja apelleerib maailmas paremini hakkama saamise kriteeriumile, kuid seegi on metatasandil väga problemaatiline.

Esiteks on selge, et see, mida tähendab paremini hakkama saamine, sõltub otseselt konkreetsest sõnavarast või normidest, mis on kogukonnas prevaleerivaks kujunenud. Erinevad diskursused peavad aga erinevaid asju oluliseks maailmaga paremini toime tulemiseks. Rorty ei anna mitte mingit vihjet, millistel alustel reflekteerida, mida tähendab maailmaga paremini toimetulek. Samas annab ta mõista, et peaksime oma sõnavarasid ja norme hindama just lähtuvalt nende pragmaatilise kasulikkusest. Nõnda on Rorty juhatanud meid pahaloomulisse ringi.

Sarnaselt kerkib küsimus, kuidas ratsionaalselt hinnata sotsiaalseid praktikaid. Kuidas me sõelume välja paremad viletsamatest, kui äsja nägime, et nende kasulikkusele apelleerimine on äärmiselt problemaatiline? Need küsimused jätab Rorty lahtiseks. Ta kirjeldab kiretult meie situatsiooni ajaloolist sattumuslikkust ja muudetavust, olles ise justkui säärasest heidetusest väljaspool. Konkreetse situatsioonis on need sattumuslikud ja privilegeerimata teemad ja probleemid ometi üliolulised. Tundub, et iseäranis rortyiaanlikus ühiskonnas elav angažeeritud filosoof peaks säärase küsimustega tegelema. Asetades end oma konkreetse ajalisse situatsiooni, peaks meie „peamine ülesanne olema püüd hakkama saada olemasolevate konfliktide ja segadustega; eristada paremad halvematest; kindlaks teha, missugused sotsiaalsed praktikad peaksid alles jääma ja millised vajavad übertegemist; mis tüüpi õigustused on aktsepteeritavad ja mis tüüpi ei ole“ (Bernstein 1980: 769). Richard Bernstein¹ osutab tabavalt, et sellisesse olukorda paistab Rorty end viivat just oma agarast ja jäigast antifundatsionalismist kinni hoidmise teel. Rortyt valdaks justkui hirm, et igasugune filosoofiline lähenemine sotsiaalsete praktikate ja sõnavarade (aga teatud määral ka tõe ja õigustuse) eri probleemidele viiks meid paratamatult tagasi fundatsionalistlikule seisukohale. Nõnda jätabki ta meile alati kaks alternatiivi – kas fundatsionalistlik või tema oma; kas filosoofia taotleb ahistorilist tõsikindlust või osaleb ühe häälena inimkonna kõneluses ja püüab seda avatud ja huvitavana hoida; kas igasugune õigustus põhineb sotsiaalsetel praktikatel või illusoorsele aluspõhjal jne. Sotsiaalsete praktikate problemaatikat aga Rorty ei ava, vaid kohtleb neid justkui antusi. Bernstein ei jää sellega arusaadavalt rahule: „Me tahame teada, kuidas mõista „sotsiaalseid praktikaid“ – kuidas nad tekivad, kuidas neid alal hoitakse ning kuidas neist loobutakse. Kuid mis veelgi olulisem, me tahame teada, kuidas neid *kritiseerida*. Sest me ei seisa igal ajaloolisel perioodil silmitsi mitte ainult arvukate sotsiaalsete praktikate sasipuntraga, vaid praktikatega, mis esitavad meile konkureerivaid ja üksteisele vastu käivaid nõudmisi. Siin on oht ... mitte mõista, et meie kriitika ja argumendid selle kohta, mis on ratsionaalne ja irratsionaalne, on konstitueeritud traditsioonide ja sotsiaalsete praktikate poolt.“ (Bernstein 1980: 772-773)

¹ Bernstein 1980: 770-773.

Gadamer seevastu osutab eksplitsiitselt, et tema huvides ei ole filosoofiliste küsimuste kõrvale heitmine. Siin ilmneb selge vastuolu Rortyga, kuna Gadameri tõekäsitluses on ilmselged ontoloogilised implikatsioonid, mida ta ka möönab ja oluliseks peab. Tõde kui varjamatus ning jutt „asjadest endast“ viitavad sellele täiesti ühemõtteliselt – leidub meist sõltumatu „päris“ maailm, mis meid mõjutab ja mille kohta võime me midagi teada saada. Brice Wachterhauser pakubki välja, et Gadameri tuleks võtta teatud sorti realistina. Korrektne mõistmine muudab reaalsuse nähtavaks, kuid alati mingi nurga alt. Meie eelarvamused tingivad, mis nurga alt me asja ennast parasjagu hoomame. Asja võib aduda eri külgedelt ja kõik need variandid võivad ka olla korrektsed, kuid tegemist on ikka ühe ja sama asjaga. Tõekogemus on vahetu ja isegi seletamatu – see lihtsalt juhtub meiega, paistab esile ning on vahetult veenev. (Wachterhauser 2003: 345-347)

Kahtlemata soovib Gadamer mingisuguse aluspõhja säilitada, et mitte vajuda relativismisohu, mis kõigest hoolimata ohustab vägagi Rortyt. Ehk on siin aga eksitav rääkida realismist, olgugi et modifitseeritud või mööndustega versioonist. Pigem tähendab asi ise kõige üldisemalt võttes maailma, kuid seda fenomenoloogilises mõttes. Me leiame end alati juba maailmas eest ning me tõlgendame oma tegemisi ning seda, mis tähendus on asjadel meie jaoks, johtuvalt endi kontekstuaalsetest suhetest maailma ja selles leiduvaga. Nagu osutab Robert Dostal: „*Sache selbst*’i tõe väljaselgitaja implitsiitne mudel ei ole mitte ideaalne „teaduslik“ vaatleja, vaid aktiivne osavõtja „maailmas“, kelle jaoks on tõeotsingutel midagi kaalul“ (Dostal 1987: 421) Tõe kriteeriumiks on Gadameril maailm (või kitsamalt võttes mõistmisobjekt, nt tekst), kuid fenomenoloogiliselt võetuna ei vii see meid representatsionalistliku tunnetusteooria tupikusse. Gadamer ei välista mitte-keelelist reaalsust. Ta välistab meie võime hoomata reaalsust (maailma, asja, teksti jne) mitte-keeleliselt. Mõistmine saab olla vaid keeleline ning tema ideaaliks peab olema maailm või asi ise.

Jutt asjast endast annab kindlalt mõista, et asi ja tõlgitsus erinevad teineteisest. Gadameri rõhutamisest, et igasugune mõistmine (ja veel enam, inimoleminegi) on keeleline võib jääda mulje, et ontoloogilist primaati omabki tõlgitsus ise. Sellega liiguks me üpris lähedale tõe koherentsusteooriale, mille järgi on uskumus tõene siis, kui ta kuulub koherentsesse uskumuste

süsteemi ning üht uskumust saab õigustada ainult teine uskumus. Siin ei ole rangelt võttes oluline, missugune maailm „päriselt” on. Nõnda võiks me elada ka mittelegitiimsetest eelarvamustest loodud koherentses süsteemis, hoolimata asjast enesest. Gadamer aga sellega teadupärast ei nõustu.

Gadameri positsioon paistab olevatki midagi realismi ja idealismi vahepealset. Keel kui meedium meie ja maailma vahel nõuab teatavat holismi või koherentsi. Seda paistab kinnitavat ka Gadamer ise: „Iga sõna murrab välja just nagu ühest keskkonnast [*Mitte*] ning on seotud ühe tervikuga, ainuüksi mille läbi ta üldse sõna on. Iga sõna laseb tervikuna kaasa kõlada keelele, millesse ta kuulub, ja ilmned selle aluseks oleval maailmavaatel.” (Gadamer 1990: 462) Samas, nagu korduvalt mainitud, ei ole asi ise redutseeritav: „Keelele-tulemine ei tähenda teise olemasolu omandamist. Millena miski end esile seab, kuulub pigemini tema päristisse olemisse.” (Gadamer 1997a: 229) Olukord tundub paradoksaalne ja nii selle Gadamer ka sõnastab: „Kõige selle juures, mis keel on, on tegu spekulatiivse ühtsusega, eristusega iseendas: ühelt poolt – olla ja teiselt poolt – end esile seada, eristusega, mis aga just ei tohi olla mingi eristus.” (Gadamer 1997a: 229) Gadamer paistab siin mõista andvat, et asi esitab end meile (tuleb keelele) alati teatavast perspektiivist, mis muutub ajas ja tõlgendajati/kultuuriti, kuid samas ammendumata kunagi ühes konkreetses vaates. Asi ise on potentsiaalselt lõpmatuseni tõlgendatav, kuid korrektne tõlgendus eeldab alati sellele ligipääsu.

Laias laastus samale järeldusele on jõudnud ka paljud Gadameri tõlgendajad. Peter Fristedt järeldab eelöeldu põhjal: „Midagi tõlgendada tähendab anda sellest tõene seletus – tuua selle olemine (mis see on) esile ühes tõlgenduses. Nii võetuna *ei ole* olemine ja selle esitus erinevad: olemine ilmneb tõlgenduses ja tõlgendus näitab asja sellisena, nagu ta on. Kuid tõlgendada tähendab ühtlasi ka ära tunda, et küsimuse all olev asi ei ole selle tõlgendusega ammendatud. Teisisõnu tähendab see aru saamist, et see, mis asi on, *ei ole identne* selle viisiga, kuidas ma seda esitan oma tõlgenduses. Sellisel viisil *on* olemine ja esitus erinevad: kuigi ma mõistan asja, ei mõista ma seda täielikult.” (Fristedt 2010: 484)

Robert Dostali järgi jätab see Gadameri seisukoha justkui vastavuse ja koherentsi vahele: „ ... [H]ermeneutika vastustab nii kommunikatsiooni ilma osutusega kui ka osutust ilma

kommunikatsioonita. Me ei saa teha nägu, et faktid räägivad kuidagi iseendi eest (osutuslik komponent) või et meid seob konsensus, pööramata tähelepanu selle tõepretensioonidele.“ (Dostal 1987: 424) Ühtlasi võib sellest tsitaadist lugeda välja ka vastulööki Rorty arusaamadele.

Ka David Weberman kirjutab alla säärasele „relatiivsele objektiivsusele“, osutades, et Gadameri tuleks tõlgendada nõnda, et mõistmisobjekt sõltub vähemalt osaliselt ajaloolisest mõistjast, mis muudab selle mittelõpetatuks või aladetermineerituks. Mõistmisobjekt ei muutu kunagi tervenisti, üksnes osaliselt. Tema sisemised [*intrinsic*] omadused – st omadused, mis objektile on sõltumata mingitest välistest suhetest – on fikseeritud. Kuid tal on ka välised ehk relatsioonilised omadused, mis sõltuvad tervenisti või osaliselt tema suhetest ümbritsevaga. Objekt muutub või paistab erinev, kuna tema relatsioonilised omadused muutuvad või paistavad eri vaatepunktist erinevad. Mõlemad omadused on mõistmisobjektist lahutamatud, kuivõrd „mida me mõistame, kui me mõistame (tekste, sündmusi jne), on objektid nii nende sisemiste kui ka relatsiooniliste omadustega“ (Weberman 2000: 61). Fikseeritud sisemised omadused annavad kriteeriumi, millest lähtuvalt otsustada, kas tõlgendus on korrektne või mitte, st nad annavad asja enda, millest lähtuda. Relatsioonilised omadused sõltuvad küll konkreetsetest tingimustest, milles objekti esitatakse, ning on muutuvad, kuid nõuavad siiski mõistjailt-tõlgendajailt teatavat üksmeelt. Kuigi relatsioonilised omadused võimaldavad arvukaid tõlgendusi, piiravad nii sisemised kui relatsioonilised omadused selle hulga võimalikku ulatust. Nõnda peab Gadamer pääsema hukutavast relativismist. (Weberman 2000: 51-64)

Wachterhauser järeldab, et Gadamer ei räägi mitte tõsikindlatest tõdedest, vaid ajalooliselt vahendatud „võimalikest tõdedest“. Säärsed tõesusväited on paratamatult seotud küsimustega, millele nad vastuseks on. Sestap on nad ka relatiivsed. Lisaks järeldub siit, et propositsioonid ei ole kunagi tõesed või väärad, vaid üksnes tõesed või väärad seoses mingi küsimusega, mis nad mõttekaks muudab. Ajaloolise piiratuse tõttu ei leidu mingit üht vaatepunkti, millelt saaks kõiki erinevaid võimalikke tõdesid lepitada, mis tähendab, et Gadamer peaks tunnistama (võimalike) tõdede pluralismi. Selles ülikülluses orienteerumisel ja valiku tegemisel peaks meid abistama rakenduse-moment. Tõlgitsedes lähtume pahatihti erinevatest kaalutlustest (moraalsed, praktilised jne), mis aitavad meil valida tõlgitsussuunda

või küsimusi, millest lähtuda. Tähtis on aga, et seegi lähtuks asjast endast. (Wachterhauser 2003: 349-350)

Rakenduse olemusliku tähtsuse rõhutamine mõistmisprotsessis ei luba ühtlasi eristada fakti ja väärtust või teooriat ja praktikat, kuivõrd see eksplitseerib meie olukorra situatsioonilist iseloomu. See tähendab aga ka seda, et lisaks keelelisuse tingimusele tuleb samamoodi rõhutada ajaloolisuse tingimust. Meie paratamatu kuulumine traditsiooni loodumisse on mõistmisprotsessi jaoks samuti fundamentaalselt võimaldava karakteriga.² Asi ise avaldub meile keele ja traditsiooni kaudu.

3.2. TRADITSIOONI ISELOOM

Nagu eelnevalt näidatud, võtab Rorty üle Thomas S. Kuhni arusaama normaal- ja revolutsioonilisest teadusest³. Rorty aga muudab selle radikaalsemaks, väites, et Kuhni kirjeldatud dünaamika on omane igasugusele diskursusele, st kultuurile üldiselt. Normaalsele diskursusele tekib mingil hetkel kõrvale temaga ühismõõdutu ebanormaalne diskursus, kuni ta saavutab piisava poolehoidu ning teda arendatakse niivõrd, et temast endast saab normaalne diskursus. See tähendab ühtlasi, et prevaleerivaks paradigmaks võib saada milline distsipliin tahes, nt võib inimtegevusele mõõduandvaks diskursuseks saada kunagi tulevikus luule, asendades praegu paradigmaatilise teaduse. Sellise vaatega kaasneb aga ka arusaam ajaloost kui katkestuste ja revolutsioonide jadast ilma mingi järjepidevuse ja koherentsita, mille põhjused on sattumuslikud ja juhuslikud. Gadamer seevastu näeb just traditsiooni läbivuses ja siduvas jõus teatava ajaloolise järjepidevuse tagajat. Hermeneutika eesmärk Gadameri järgi ei ole mitte kõnelda ühismõõdutute diskursuste üle, vaid kirjeldada „asja ennast“, st avastada universaalsed ontoloogilised struktuurid, mis on aluseks inimkogemusele, mõtlemisele ja mõistmisele. Seda püüab ta edasi anda muu hulgas ka mõjutusajaloo mõistega. Nagu ülalpool kirjeldatud, osutab mõjutusajalugu just nimelt ajaloole (traditsioonile) kui millelegi, mis

² Charles Guignon on traditsiooni olulisust rõhutamises nimetanud Gadameri õpetust ka paradoksaalselt “fundatsioonaaalseks historitsismiks” (Guignon 1982: 363).

³ Vt Kuhn 2003, eriti peatükke III-VII ja X.

ühendab meid olevikuga, seda võimaldades ning rõhutades järjepidevaid elemente traditsiooni kulgemises. Ajaline distants mitte ei lahuta meid minevikust, vaid on mõistmise seisukohalt hoopis produktiivse ja ülepea võimaldava iseloomuga. Meie suhet minevikuga iseloomustab ennekõike meie kuulumine sellesse – meie paratamatu osalemine traditsiooni loodumises. Seega postuleerib Gadamer teatud mõttes ühtse ja normatiivse traditsiooni, Rorty aga palju erinevaid ja ühismõõdutuid traditsioone, mis kõik on võrdse staatusega.

3.3. HERMENEUTIKA ROLL

Kui Gadamer rõhutab hermeneutilise dimensiooni universaalsust, siis Rorty ei saa loomulikult nõnda fundamentaalsete väidetega nõustuda. Tema jaoks paistab hermeneutikal olevat meie ühiskonnas mängida üpris kitsas roll. Hermeneutiline tuleb tema järgi teadupärast olla siis, kui seisame silmitsi ebanormaalsete diskursustega. Muul ajal (st normaalse diskursuse puhul) on ikka abiks tunnetusteooria. Hermeneutikast saab siin pragmatistlik vahend, mille abil elus paremini hakkama saada. See on parasitlik ja reakstiooniline, sõltudes nõnda normaalsest diskursusest. Kui Rorty nimetab „Tõde ja meetodit“ ühismõõdulisuse vastaseks traktaadiks, siis peabki ta silmas enda arusaama hermeneutikast, mitte aga Gadameri õpetust. Hermeneutika ei ole mitte universaalne, vaid meil läheb teda tarvis vaid pisteliselt. Tõsi, filosoofia peaks rortyiaanlikus kultuuris olema järjepidevalt hermeneutiline, kuivõrd ta eksisteeribki erinevate diskursuste paljususena ning tulevikus peaks filosoofiadistsipliin piirnema sellega, et ta on eri diskursuste vaheliste dialoogide vahendaja või moderaator. Hermeneutika ja epistemoloogia vaheliseks piiriks on seega n-ö kursisolemine või tuttavlikkus, mitte aga eristus humanitaar- ja reaalteaduste vahel, mida Gadamer siiski rõhutab.

Gadameri järgi on peamiseks erinevuseks vaimu- ja loodusteaduste vahel nende arusaamine tõeest. Loodusteadused seavad oma eesmärgiks ülalkirjeldatud meetoodilise tõe, kuid humanitaarteadustele säärane tõemõiste ei sobi ning sestap on see ka erinev, nagu Gadamer on kirjeldanud. Kummalgi on oma tõekontseptsioon. Rorty seevastu lähtub väga jäigast ja Gadameri silmis väärast eeldusest, et on vaid kaks võimalust: tõde on kas teaduslik-metoodiline või teda ei ole üldse. Kuna säärast tõde, millist teadus taotleb, ei ole võimalik saavutada, siis ei

ole mõtet tõe loomuse üle arutleda – see ei vii meid kuhugi. Nõnda pragmatistlikust vaimust kantuna kaob Rorty silmis ka mõte eristada reaal- ja humanitaarteadusi, kuna neil puuduvad ontoloogilised, metodoloogilised ja epistemoloogilised erinevused. Vahetegu on õigustatud vaid pragmaatilistel kaalutlustel. Kõik diskursused on aga võrdse staatusega⁴.

3.4. KÕNELUSE ERINEVUS

Kuigi mõlemad mõtlejad omistavad suurt tähtsust kõnelusele ja dialoogile ning kummagi jaoks on oluline vestluse alal- ja avatuna hoidmine, on nende arusaam sellest mõistest ning tema eesmärkidest erinev. Gadameri jaoks on kõneluse eesmärgiks mõistmine ja ehk isegi ühisarusaam-üksmeel. Rorty meelest seevastu kõnelus ise kui uus ja huvitav eneseväljendus ongi eesmärk. Gadameri jaoks on oluline parem enesemõistmine ning tõe ilmumine traditsiooni tõmbeis. Rorty aga rõhutab olevikku ning sellega hakkama saamise tähtsust.

Rorty osutab mitmetele sarnasustele enda ja Gadameri vahel, nii et pealtnäha võikski arvata, et neil on arvukalt ühiseid vaateid ning järjepidevus on tugev. Lähemal uurimisel võisime aga tuvastada, et Rorty rakendab Gadameri hoopis omaenese projekti vankri ette, arvestamata tõsisemalt Gadameri enda taotlusi. Esmapilgul olulised sarnasused juhivad meid arvukate põhimõtteliste katkestusteni, mis on paljude uurijate arvates niivõrd olemusliku tähtsusega, et muudab edasise dialoogi Rorty ja Gadameri vahel viljatuks.

⁴ Keith Topper vastustab Rorty seisukoha, osutades, et kui reaal- ja sotsiaalteadustel (või humanitaarteadustel üldiselt) ei ole mitte mingisugust ontoloogilist, epistemoloogilist ega metodoloogilist erinevust, siis peaksid mõlemad harud näitama ajalooliselt sarnaseid arenguhooni, st meil peaks olema ajaloost mingigi kinnitus ja Rorty peaks seda ka näitama, et eri distsipliinidele võib sama mudel rakenduda. Nii aga ei paista olevat ja Rorty ei esita samuti vastavat käsitlust. Topperi sõnul ei ole Rorty väited ei loogiliselt ega pragmaatiliselt kaitstavad. Pigem on meil hulganisti empiirilisi ja pragmaatilisi põhjusi eristamiseks reaalteadusi ja humanitaarteadusi nii metodoloogiliselt kui isegi ontoloogiliselt. (Topper 2000: 529-530)

4. JÄRJEPIDEVUSE VÕIMALIKKUS LAIEMAS KONTEKSTIS

Erinevatest vaatepunktidest ning eri märksõnadest lähtuvaid analüüse Rorty ja Gadameri kohta on tehtud hulganisti ning reeglina tuvastatakse mõningate sarnasuste kõrval arvukamad ja olemuslikumad erinevused. Seda on näidanud ka käesolev töö siia maani. Ometi tasub neid kaht mõtlejat uurida laiemalt põhjalt kui teatavad ühiselt kasutatavad mõisted ning püüda selgitada, kas siiski leidub mingisugust veenvat „vihmavarju“, mille alla need kaks mõtlejat tuua – kas paljude katkestuste kõrval võiks siiski leiduda mõni üldisem järjepidevust pakkuv aspekt. Selleks uurime Rorty ja Gadameri praktilist filosoofiat ning teiseks vaatleme, kuidas mõlemad filosoofid suhestuvad retoorika distsipliiniga.

4.1. PRAKTILINE FILOSOOFIA

Rorty ja Gadamer on mõlemad rõhutanud oma õpetuse praktilis-ühiskondlikku aspekti. Lisaks sellele on mitmed uurijad ja kommenteerijad osutanud sarnasustele Rorty ja Gadameri praktilises filosoofias. Richard Bernstein räägib „sügavast praktilis-moraalsest visioonist“ (Bernstein 1983: 204), mis ühendab Rortyt ja Gadameri. Georgia Warnke järgi püüab Rorty näidata, et hermeneutiline poliitiline filosoofia viib „postmodernistliku kodanliku liberalismini“ (Warnke 1990: 137), mida Rorty kaitseb. Mõlemad rõhutavad avatust teisele (võõrale) ja dialoogi olulisust ühiskonna tasandil. Samuti on kummagi praktilis-moraalses visioonis keske tähtsusega solidaarsuse mõiste. Eksplitseerime siinkohal Rorty ja Gadameri õpetuste vastavad aspektid ning katsume neid kõrvutada, nägemaks, kas nendevaheline järjepidevus võib ilmned praktilises filosoofias.

4.1.1. RORTY PRAKTILINE FILOSOOFIA

Kogu Rorty metafilosoofia on olulisel määral kantud praktilistest kaalutlustest. Tema sooviks on edendada liberaalset demokraatiat, kuid kuidas peaks see säärases postfilosoofilises ühiskonnas toimuma, millist ta kirjeldanud on? On ju sellise ühiskonna filosoof kui informeeritud diletant põhimõtteliselt kirjandushuviline intellektuaal, keda iseloomustab peamiselt teadlikkus oma sõnavara sattumuslikkusest ja muutlikkusest ning kelle ülesandeks on leida üha uusi ja huvitavamaid sõnavarasid enese kirjeldamiseks ja ümberkirjeldamiseks.

Sealjuures on ta ka teadlik, et impulss ümberkirjeldamiseks võib tulla millisest inimtegevuse vallast tahes. Peamised eetilised aspektid on siin avatus uutele kogemustele ja enesemuutmisele ning ka huvi kõneluse säilitamise vastu. Ennekõike peaksid need panustama liberaalse demokraatia kaitsmisse.

Ühest küljest on mõistetav, miks Rorty nõnda talitab. Tema antifundatsionalism ja antiessentsialism on suunatud ühiskonna vabamaks ja sallivamaks muutmisele, kuivõrd apelleerimine lõplikule sõnavarale, viimasele alusele vms on suunatud kõneluse lõpetamisele ning asjade lõplikule paika panemisele. Teisalt lahjendab ta sellega filosoofide ja teiste „teoreetikute“ rolli täiesti ära. Sõnavarade täiendamine ja muutmine ning metafooride ja luule olulisuse rõhutamine muudab filosoofia justkui elitaarseks klaaspärlimänguks⁵. Informeeritud dilettant peaks paratamatult igasuguseid sotsiaalse reformi püüdlusi jälgima eemalt keel põses. Väites, et sel kõigel on ühiskondlikult praktiline kasu ja et Rorty on siin kooskõlas pragmatismiga, leidsime küsitavusi juba varem. Ilmselt adus seda Rorty ka ise, sest oma teoses „Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus“ (*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989) paneb ta ette rangelt eristada avalik ja privaatne sfäär. Kuna filosoofia on alati esitanud ka pretensioone selle kohta, milline peaks ühiskond olema, lähtuvalt sellest, kuidas ta on „tunnetanud“ moraali, õiglust või tõde, siis peaks ta koos ülejäänud kirjandusega kuuluma rangelt privaatsfääri ning osalema vaid inimese isiklikus *Bildung*'is. Avalik sfäär peab olema vaba filosoofilistest põhjamiskatsetest ning liberaalide kreedoks peaks olema teadvustus, et „julmus on kõige hullem, mida inimesed võivad teha“ (Rorty 1989: 74). Liberaalne poliitika ei vaja mitte mingeid põhjamiskatseid ega konsensust kesksete mõistete üle, vaid tähtis on kõneluse alal ning avatuna hoidmine. Rortyle kui liberaalile piisab veendumusest, et „kui me hoolitseme poliitilise vabaduse eest, siis tõde ja hüvelisus hoolitsevad enda eest ise“ (Rorty 1989: 84).

Rorty möönab, et „metafüüsika on kätketud kaasaegsete liberaalsete ühiskondade retoorikasse“ (Rorty 1989: 82) ning usub, et sellest lahti saamine on meile praktiliselt kasulik. Ometi saab siingi väita, nagu ülalpool, et need metafüüsilised mõisted kehtivad ühiskonnas

⁵ Rorty nimetab säärase klaaspärlimängu mängijat „iroonikuks“ ning tema tegevusala ka kirjanduskriitikaks (Rorty 1989: 79-80).

regulatiivsete ideaalidena ning ka liberaalse demokraatia institutsioonid käsitavad humanistlikus vaimus inimlikkust universaalsena koos selle juurde kuuluvate sisemise väärikuse ja võõrandamatute õigustega. Igatahes *de jure* paistavad nad seda postuleerivat. Sestap tasub tõsiselt järele mõelda, kas säärase metafüüsilise sõrestiku kaotamine poliitilises sfääris ikka toob kaasa praktilis-sotsiaalse kasu. On vägagi võimalik, et see läheb pragmatismiga hoopis vastuollu.

Lisaks paistab nii range vahetegu privaatsel ja avalikul viivat üpris absurdsete tagajärgedeni. Nõnda ei saa filosoofiliselt kritiseerida olemasolevaid sotsiaalseid struktuure ega neid ka mõnest teooriast lähtudes reformida. Samamoodi ei saa mõelda poliitikast kui teoreetilisest distsipliinist. Igasugune teoretiseerimine ning filosoofiline reflekteerimine peab jääma isiklikku sfääri ning poliitilised reformid peavad lähtuma ennekõike julmuse vältimisest. See aga viib meid arusaama juurde inimesest kui fundamentaalselt skisofreenilisest olendist, kes end harides ja arendades tegeleb eri sõnavarade, teooriate jms omandamise ja läbivalgustamisega ning koduuksest välja astudes – st avalikus elus osalejaks saades – blokeerib kõik omandatu ja lähtub julmusest ja kannatustest. Muidugi ohustab Rorty seisukohti alati ka asjaolu, et olles loobunud igasugustest põhjamiskatsetest, ei olegi tal enda vaadete kaitseks tugevaid argumente pakkuda. Siingi paistab, et võime temaga nõustuda, kui niikuinii liberaalset demokraatiat pooldame, kuid teistsuguse sättumuse ja veendumusega inimesi tal ilmselt hästi veenda ei õnnestu.

4.1.2. GADAMERI PRAKTILINE FILOSOOFIA

Gadamer on oma kirjutistes läbivaldalt rõhutanud hermeneutika praktilist iseloomu, väites et hermeneutika kuulubki praktilise filosoofia alla. Praktikast mõistab ta järgnevalt: „Sellesse sõnasse on kätketud meie praktiliste asjade tervik, kogu inimlik tegevus ja ülalpidamine, inimese enesesisseseadmine selles maailmas tervikuna – niisiis ka tema poliitika, poliitiline nõupidamine (*Beratung*) ja seadusandlus. Ja selles tähenduses on see teema praktilisele filosoofiale ...“ (Gadamer 2002c: 399)

Sotsiaalse ja praktilise aspekti rõhutamist hermeneutika juures aitab avada Aristotelese praktiline filosoofia ning iseäranis tema mõiste *phronesis* (praktiline mõistus), mida Gadamer

enda õpetuses äärmiselt oluliseks peab. Gadameri järgi peavadki humanitaarteadused juhinduma *phronesis*'est. *Phronesis* viitab vooruslikule elule, st õnnelikule elule, kuid ei juhindu mitte abstraktsest ideest, vaid partikulaarsetest olukordadest. Inimene võib küll endale selgeks teha tegutsemisprintsiibid, kuid nende rakendamine konkreetsetes situatsioonides nõuab varasemaid kogemusi maailmas tegutsemisest. Nõnda on *phronesis* justkui puhta teooria ja pelga kogemuse vahepeal – ta vajab mõlemat. *Phronesis* on Gadameri järgi otseses seoses meie ühise teadvusega ehk *sensus communis*'ega. *Sensus communis*'t võib lihtsustatult seletada kui (keelelist) kogukonda, millesse kuulumise teadvustamine kaasneb *Bildung*'iga. *Bildung*'i käigus õpitakse mõistma kogukonna toimimisprintsiipe ja –mehhanisme, st õpitakse kogukonnas orienteeruma ja olema/elama. Ühtlasi tuleb tähele panna konnotatsioone ingliskeelse väljendiga *common sense*, mida eesti keeles tähistatakse tihtilugu sõnadega „argimõistus“ või „terve mõistus“. Antud eestikeelsed variandid aga ei ole nende sõnade otsene tõlge⁶, mille tähendust Gadamer siin täiel määral kasutab. *Common sense*'i all võime mõista kogukonnasisest praktilist ratsionaalsust – mis on õige ja mis on või saab olla tõene. (Gadamer 1990: 24-35)

Reflekteerimine selle üle, mis on hea või hüveline omab implitsiitset ühiskondlikku dimensiooni ning siin tulebki kasutada *phronesis*'t, vaadeldes igat konkreetset situatsiooni eraldi ning juhindudes oma otsustes *sensus communis*'est, mis annab meile otsuse tegemiseks suunava taustraamistiku. Igas konkreetses situatsioonis peame me aga lõppkokkuvõttes ise määratlema, mida on mõistlik teha, et tegu oleks õige. Selle tarbeks tuleb aga oma situatsiooni adekvaatselt tõlgendada ning tõlgendus omakorda omab Gadameri hermeneutikas kõneluskarakterit. „Me oleme oma praktilistes asjades sõltuvad vastastikusest mõistmisest. Ja vastastikune mõistmine toimub kõneluses.“ (Gadamer 2002c: 400)

Gadamer näeb tänapäevast teaduslik-tehnilist läänemaailma üha enam pärssimas võimalikkust päristiseks kõneluseks ja dialoogiks. Tehnilise asjatundlikkuse ülekandmine ühiskondlikku ellu loob ekspertide ühiskonna ideaali. Sellises ühiskonnas pöördutakse

⁶ Täpsem oleks „ühine teadvus“ või „ühismeel“, kuid need ei pruugi olla eesti keeles ära tuntavad küsimuse all oleva mõistena.

spetsialisti poole ja otsitakse tema käest praktiliste, poliitiliste, majanduslike otsustuste, millega igaühel tuleb kokku puutuda, langetamise koormast vabanemist“ (Gadamer 2002d: 211). Lisaks on moodsa massiühiskonna tehnilised kommunikatsioonivahendid loonud olukorra, kus individ peab pidevalt filtreerima enda jaoks olulist infot talle peale tulvavas informatsioonivoos. Gadameri järgi toob see kaasa üha kasvava apaatia avalike asjade suhtes ning ühtlasi potentsiaalse identiteedikao. „Kui inimene tunneb ennast ühiskonnas selle tehniliselt vahendatud eluvormide suhtes sõltuva ja jõuetuna, siis muutub ta identifitseerimisvõimetuks. Sellel on aga sügav ühiskondlik mõju. ... Tehnilises tsivilisatsioonis on lõpuks vältimatu, et premeeritud saab mitte niivõrd indiviidi kreatiivne potentsiaal kui võrd tema kohanemispotentsiaal. Lööklausestega kõneldes: ekspertide ühiskond on samaaegselt ka funktsionääride ühiskond.“ (Gadamer 2002d: 212) Nõnda mandub praktika aga tehnikaks. See tähendab, et ideaaliks saab ühiskonna (või lausa maailma) täiuslik hallatavus. Ühiskonnaelu iga instants on „ära korraldatud“ ning selle eest hoolitsevad funktsionäärid. Ka tänapäevased liberaalsed demokraatiad on just nõnda kirjeldatavad. Igasugune ühiskondlik insenerlus – ja seda evib ka liberaalne demokraatia, kuulutades pühaks inimeste mõningad vabadused ja enesemääramisõiguse ning püüdes oma institutsioone vastavalt korraldada – on Gadameri jaoks sügavalt kahtlased, kuna neid ähvardab just seesama teadustsivilisatsioonile omane vägivaldne nivelleerimispotentsiaal. Gadamer küsib retooriliselt: „Kas on võimalik välja mõtelda ettekujutust teatud poliitilisest korraldusest, mis ei kutsuks paratamatult esile vastanduvaid ettekujutusi?“ (Gadamer 2002e: 181) Gadameri sõnul on tänapäevases ühiskonnas pigem oluline just (taas) pilku saada kultuurile omased religioossed ja moraalsed traditsioonid, mis defineerivad eri ühiskondi ja mida teadustsivilisatsioon nivelleerida püüab. Kui kõike püütakse ära korraldatavaks ning planeeritavaks muuta, siis saab ülioluliseks mõistmine, et „just loomulikult ja ajalooliselt kujunenud kaotamatud erinevused rahvaste vahel on need, mis meid kui inimesi ühendavad“ (Gadamer 2002e: 202).

4.1.3. SOLIDAARSUS

Ühiskondlikust ja poliitilisest aspektist on nii Rorty kui Gadameri jaoks keskse tähtsusega solidaarsuse mõiste, kuna just läbi solidaarsuse peaks toimuma sotsiaalne parenemine. Gadamer kutsub üles taasavastama seda, mis meid ühiskonnana ühendab, ning just poliitika

peab siinkohal abiks olema. „Ma näen poliitika ülesannet tänapäeval esmajoones selles, et ta tõstab ühiskondlikku teadvusesse ehtsaid solidaarsusi“ (Gadamer 2002c: 401). Oluline ongi siin tähele panna Gadameri arusaama, et solidaarsused juba eksisteerivad ning poliitika ülesanne on nad tuvastada. Nagu ta ise ütleb: „Me pole mitte selleks kohal, et solidaarsusi leiutada, vaid et neist teadlikuks saada“ (Gadamer 2002c: 401). Lisaks väärrib äramärkimist, et Gadamer ei kutsu kõiki inimesi üles universaalsele solidaarsusele ühise inimlikkuse või muu säärase põhjalt, vaid osutab teatavatele konkreetsetele liikumistele⁷. Seega näeb ta solidaarsusi partikulaarsetena, kindlal perioodil konkreetseid inimgrupe ühendavana.

Ka Rorty usub, et apelleerimine universaalsele solidaarsusele on nõrk ning tekitab harva inimestes ühtsustunnet. Pigem on vaja leida mõni kitsam ühisnimetaja, et inimene võiks teisega samastuda. „... [M]eie solidaarsustunne on tugevaim, mõeldes nendest, kellega seoses meie solidaarsus väljendub, kui „ühest meie seast“, kus „meie“ tähendab midagi väiksemat ja lokaalsemat kui inimkond“ (Rorty 1989: 191). Siin ilmneb ka Rorty arusaamine, et solidaarsus eeldab teadlikku samastumist teisega, kel on meiega parasjagu mõni ühine tunnus. Säärase vaatega paistavad aga potentsiaalselt kaasnevat ka negatiivsed või soovimatud tendentsid, nagu näiteks šovinism, rassism, usufanatism jne. Rorty tundub seda ohtu aduvat ning sestap püüabki rõhutada, et tähtsaim ühisosa solidaarsuse tekkimisel peab olema ühine arusaam valust ja alandusest (mitte nt etniline või usuline kuuluvus). Konkreetsete kannatuste detailsed kirjeldused peaksid tugevdama arusaama, et teised kannatavad meiega sarnaselt⁸, ning just need peaksid kaasa aitama moraalsele progressile. Tähtis on siin aga Rorty arusaam, et säärane solidaarsus on meie endi teha. Me peame „*looma* avarama tähenduse solidaarsusest kui meil praegu on ... [mitte] *ära tundma* sellise solidaarsuse kui millegi, mis juba eksisteeris enne meie äratundmist“ (Rorty 1989: 196). Nõnda on Rorty arusaamas oluline normatiivne aspekt ja paistab, et ideaalis näeks ta solidaarsust avardumas võimalikult laiale alusele.

⁷ Vt Gadamer 2002c: 402-403, kus ta osutab aatomienergia vastasele liikumisele Saksamaal, aga ka looma- ja looduskaitsele.

⁸ Vt Rorty 1989, ptk IV.

Erinevus Gadameriga on siin ilmne: kui Rorty järgi tuleb meil solidaarsus ise luua, siis Gadamer arvab just, et erinevad solidaarsused on juba meie igapäevases ühiskondlikus elus alati kohalolevad (kas me neid teadvustame või mitte) ning meie kui sotsiaalsete ja poliitiliste olendite ülesanne on nad nähtavale tuua. Gadamer ei paista väitvat, et solidaarsuse tingimuseks on mingi grupi või indiviidiga samastumine ning selle põhjalt üha uute aspektide loomine, et liikuda aina üldisemale solidaarsuskriteeriumile. Ometi ei saa me siingi üle ega ümber teatavast kogukondlikust dimensioonist. See johtub asjaolust, et Gadamer seob solidaarsuse oma arusaamast praktikaga. Nagu ta ise ütleb: „praktika on enda-ülalpidamine (*Sich-Verhalten*) ja tegutsemine solidaarsuses. Solidaarsuses aga on igasuguse ühiskondliku mõistuse otsustav tingimus ja baas.“ (Gadamer 2002d: 226) Küll aga tasub Gadameri arusaama, et me *avastame* solidaarsusi, käsitleda tema üldisemate väidete valguses. Nimelt eksisteerime me kogukonnana täielikult hoomamatus traditsioonis ning tema mõjutusajaloos ja ühtlasi evime määramatul hulgal eelarvamusi, millest vaid mingi osa on igal ajahetkel teadvustatud. Nõnda ei mängi siin nii suurt rolli esmalt ühiste huvide teadvustamine ning siis nende põhjal solidaarsuste postuleerimine. Pigem solidaarsused alles võimaldavad poliitilise elu. Mõne eelarvamuse teadvusesse tulemine ja teise taandumine avab meile uued võimalikkused solidaarsusteks, mis võivad meid isegi üllatada. See aga ei tähenda, et me neid ise looksime, pigem on nad juba olemas ning võivad esile tulla. Meie asi on nad nähtavaks muuta.

Rorty seevastu väidab, nagu näidatud, et solidaarsus tekib samastamise tagajärjel. Leides viise, kuidas keegi meiega sarnaneb, saame teadlikult tekitada nendega solidaarsuse ning seejärel luua üha uusi ja hõlmavamaid solidaarsuse vorme. Nii et Rorty ja Gadameri arusaamad antud protsessist on vastupidise käiguga, põhjus ja tagajärg on ära vahetatud.

Lähtudes küsimusest, mis meid kooseksisteerivate inimestena seob, ei saa me Gadameri järgi seda kunagi täielikult teada, mistõttu peame olema avatud uutele mõistmistele ja päristisele kogemusele. Me peame olema avatud sellele, mida me mõista püüame, kuid sotsiaalne elu ongi üks pidev tõlgendamisprotsess. Siin avaldub taas „Tões ja meetodis“ postuleeritud hermeneutika universaalsus ning näeme, et tekstitõlgitsuses välja toodud normatiivsed

aspektid kehtivad ka ühiskondlikus ja poliitilises elus⁹. Nagu ütleb Gadamer päristise Sina-kogemuse kohta: „Inimestevahelises läbikäimises oleneb see ... sellest, et Sina kui Sina tegelikult kogetakse, st tema pretensiooni ei lasta kõrvust mööda, vaid ollakse valmis laskma tal endale midagi ütelda. Selle juurde kuulub avatus. ... Ilma niisuguse üksteisele avatuseta pole olemas ehtsat inimlikku seost. ... Avatus teistele kätkeb niisiis endas tunnustust, et ma pean laskma endas midagi enda vastu kehtida, ka siis, kui pole kedagi teist, kes paneks seda minu vastu kehtima.“ (Gadamer 1997a : 226)

Gadamer paistab siiski kõigest hoolimata kõnetavat ennekõike õhtumaist *gebildet* ühiskonda. Kuigi omavahelisi solidaarsusi võivad avastada ka erinevate kultuuride esindajad, eeldavad Gadameri arusaamad dialoogilisusest, kõnelusest, solidaarsusest ja isegi korrektsest mõistmisest üldiselt ühiskonnaliikmetelt teatavat haritust. Tema üleskutse solidaarsusele paistab olevat suunatud ennekõike teatud kultuurkasvatuse saanutele, kes on tema poolt ette kirjutatud ühisarusaamaks ülepea võimelised. Sestap on tema vaated mõneti elitaarsed. Rorty on selles mõttes hõlmavam või „demokraatlikum“, tuues kriteeriumiks samastumise kannatuste ja alanduste põhjal. Küsitav on muidugi, kuidas see põhimõtteliselt erineb universaalsest humanismist ning inimesele sisemise võõrandamatu väärikuse omistamisest, mida liberaalne demokraatia ning selle institutsioonid eeldavad. Rorty soovitab meil need vaated lihtsalt, ilma traditsiooniliste apellatsioonideta, omaks võtta. Kui me eeldame, et meie vastumeelsus julmuse suhtes on seotud arusaamaga universaalsest humanismist, siis mõjub Rorty ebakoherentse ja enesele vastu rääkivana. Gadamer seevastu on aga ikka omistanud tähtsust klassikalisele haridusele ja humanistlikule traditsioonile.

Kuigi nii Rorty kui Gadameri õpetusi ühendab nn praktilis-moraalne visioon, tuleb siiski tõdeda, et ka Rorty praktilisel filosoofial puudub tugev järjepidevus Gadameri omaga. Mõlemad küll kaitsevad justkui demokraatlikke väärtusi, rääkides avatusest ja kõneluse olulisusest – meie fundamentaalsest õigusest alati algatada ning käimas hoida dialoogi – ja mõlema jaoks on kesksel kohal solidaarsuse mõiste, kuid nendest ühistest markeritest hakkavad mõlemad kohe

⁹ Sh avatus tõlgendusobjekti tõesusele, kogemuse negatiivne iseloom, päristine mõistmine kui horisontide sulandumine, uue tõe ilmumine.

lahku liikuma. Me nägime, kuidas viimase mõiste puhul olid nende arusaamad pea diametraalselt vastupidised. Küsimuses, kuidas ühiskondlikku elu edendada, on Gadamer ja Rorty eri seisukohtadel. Gadamer on märgatavalt ettevaatlikum mõne konkreetse poliitilise korralduse eksplitsiitse pooldamisega ja ta ei nõustuks Rorty väitega, et hermeneutiline filosoofia viib kodanliku liberalismi. Rorty aga on ikka ja jälle väitnud, et ta pooldab liberaalset demokraatiat ning meie sotsiaalsed ja poliitilised püüdlused peaksid liikuma just selles suunas. Samuti on selge, et kuivõrd Gadamer rakendab hermeneutilist mudelit ka ühiskondlikus-poliitilises elus, siis ei saa ta kindlasti tõmmata nii tugevat eraldusjoont avaliku ja privaatse vahele, nagu Rorty seda teeb. Loodetud järjepidevuse asemel avastasime seega jälle pigem katkestusi.

4.2. RETOORIKATRADITSIOON

Pöörakem oma tähelepanu nüüd ühele teisele võimalikule viisile Rortyt ja Gadameri lepitada. Selleks on ehk mõnevõrra üllatuslikult retoorikatradsioon. Retoorika on tõsisel akadeemilises filosoofias üldiselt põlu all olnud juba hiljemalt Platoni „Sofistist“ saadik ning seda distsipliini nähakse iseäranis tõe ja teadmise poole liikumist pärssivana ning võimaldavana osava keelega ilukõnelejal musta valgeks rääkimist, vassimist, hämamist ja demagoogiat – ühesõnaga on lubatud kõik, et kuulajat veenda ning unarusse jäävad ratsionaalsed argumendid ning tõe apelleerimine¹⁰. Väärrib ta aga vaatluse alla võtmist, kuna Gadamer ise on mitmes oma kirjutises retoorikat kaitsnud tolle väidetavalt ülekohtuse kuvandi eest ning väitnud, et temagi õpetus toetub suuresti just retoorikatradsioonile. Sealt edasi tuleb ka loomulikult uurida, kuidas võib sellega suhestuda Rorty ja kas siin on tegemist alusega, millelt võiks veenvalt osutada järjepidevussuhtele kahe mõtleja vahel.

4.2.1. GADAMER JA RETOORIKA

Gadamer osutab retoorika tähtsusele oma õpetuses juba „Tões ja meetodis“, kuid seda vaid põgusalt ja pisteliselt. Alles teose viimastel lehekülgedel, millele on ka ülalpool viidatud,

¹⁰ Tuntud retoorikakäsituste kohta filosoofias vt lähemalt Shapiro 1994: 138-144. Iseäranis toob Shapiro välja, kuidas retoorikat on võrreldud kõlvatu naisega, kes on uhkelt rüütatud. Nõnda on arenenud ka kuvand retoorikast kui amoraalsest võrgutamisest. Säärane levinud kujund filosoofia ajaloos peaks retoorika paljastama kui pelga ilukõnelise petmise, mis rõhub inimese afektidele.

eksplitseerib Gadamer retoorika seose hermeneutilise tõekäsitusega¹¹, aga sealgi jääb too seos sügavamalt avamata. „Tõele ja meetodile“ järgnenud paaril aastakümnel kirjutatud artiklites on ta seda vajakajäämist siiski heastada püüdnud ning näidanud, kuivõrd fundamentaalne ikkagi retoorika tema hermeneutika jaoks on.

Sarnaselt mõistmisele (hermeneutikale) on Gadameri järgi ka kõnelemine ja sõnadesse seadmine, st artikulatsioon, inimese loomulik ning praktikas arendatav võime, mis eelneb igasugusele teoreetilisele refleksioonile. „Mõlemal juhul kehtib teatav tagantjärele suhe teooria ja selle vahel, millest ta abstraheritakse ja mida me praktikaks nimetame“ (Gadamer 1986b: 234). Retoorika on seega fundamentaalselt seotud inimese keelelisuse ja sotsiaalsusega. Võib lausa öelda, et retoorika on hermeneutikale eeskujuks, kuna juba antiigist alates on just retoorika olnud see, mis kaitsnud teadusest erinevat tõekäsitust (ilmne, tõe-näoline, valgustav). „Veenmine ja ilmsikstegemine, suutmata tõestada, on ilmselgelt samavõrd mõistmise ning tõlgitsemise eesmärgiks ja mõõduks kui kõnelemis- ja veenmiskunsti omadeks...“ (Gadamer 1986b: 236). Äsjatsiteeritus ilmneb, et retoorika ja hermeneutika on lausa täiesti möödapääsmatult läbi põimunud, mida Gadamer teisel ka rohkem eksplitseerib. „Ilmselgelt on kõnelemisvõimel sama ulatus ja universaalsus mis mõistmisvõimel. Rääkida võib kõigest ning kõik, mida keegi ütleb, peaks olema arusaadav. Siin on retoorikal ja hermeneutikal väga lähedane seos. Nende võimete kunstipärane valitsemine avaldub täielikult kirjalikus praktikas – „kõnede“ kirjutamises ja kirjutatu mõistmises. Hermeneutikat võib täpselt defineerida kui kunsti öeldut või kirjutatut taas kõnelema panna. Mis kunst see selline on, võime me õppida retoorikalt.“ (Gadamer 1986d: 305)

Artiklis „Rhetorik und Hermeneutik“¹² kirjeldab Gadamer, kuidas Antiik-Kreekas välja kujunenud retoorika sai endale aja jooksul halva maine (eeskätt sofistide tõttu) ja marginaliseerus ning kuidas Reformatsioonijärgne protestantlik hermeneutika võttis üle retoorilisi elemente. Gadamer näeb nii retoorika- kui hermeneutikavallas sarnast keelekasutust. Trükikunsti leiutamise ning sellele järgnenud kultuuri hoogsa tekstistumisega kandus ka

¹¹ Vt lk 23 käesolevas töös.

¹² Gadamer 1986c: 276-291

rõhuasetus meisterlikult kõnepidamiselt koos vastava miimika ja maneeridega üle tekstide (eeskätt pühakirja) mõistmisele ja tõlgendamisele. Ometi jäi ühe olulisema elemendina hermeneutikas jõusse retoorikatradsioonilt üle võetud tõekäsitus. „Nii nagu Platoni õpilaste silmis ei saanud tõelist retoorikat lahutada asjade tõe tunnetamisest (*rerum cognitio*), vajumata absoluutsesse eimiskisse, nii on ka tekstide tõlgitsemise puhul iseenesest mõistetavaks eelduseks, et tõlgitsetavad tekstid sisaldavad tõe asjade [*die Sachen*] kohta“ (Gadamer 1986c: 281). Gadameri järgi on ka kirjavahemärkide tarvituselevõtt inspireeritud retoorilisest kõnelemiskunstist (pausid, rõhuasetused jne). Sofistika ei ole Gadameri arvates päristine retoorika, vaid pelk kõnelemisoskus ilma adekvaatse sisuta, st siin puudub seos retoorilise tööga.

„Tänasel päeval tuleb rõhutada – retoorilise argumentatsiooniviisi ratsionaalsus, mis püüab küll mängu tuua „afekte“, kuid põhimõtteliselt teeb kehtivaks argumente ja töötab tõenäosustega, on ja jääb üheks kaugelt tugevamaks ühiskondlikuks määratlusfaktoriks kui teaduse teadmiskindlus“ (Gadamer 2002b: 40). Retoorika alles võimaldab intersubjektiivsuse ning just läbi retoorika saab ka teadus sotsiaalseks faktoriks. Siingi on abiiks Aristotelese vermitud *phronesis*. „Aristoteles näitab, et praktiline mõistus ja praktiline arusaamine ei oma teaduse õpetatavust, vaid saavutavad ise oma võimalikkuse praktikas, ja see tähendab, sisemises seoses *ethos'ega*“ (Gadamer 2002b: 42). Meie igapäevane praktiline ja sotsiaalne toimimine omab paratamatult ka eetilist mõõdet ning kuna retoorika (ja hermeneutika) on esimestes alati teoksil, siis võime tunnistada ka tema lähedast seost eetikaga. Ühtlasi väärub eksplitseerimist retoorika paratamatu seos platonistliku dialektikaga, st dialoogilise tööetsimisega. Päristine, *phronesis*'est juhinduv retoorika peab olema dialektiline – kõneldes partneriga me anname põhjendusi ja ka kuulame neid. Kõige eelneva valguses tundub nüüd ka enesestmõistetav, et Gadameri õpetuses keskne mõiste „kõnelus“ [*Gespräch*] on retooriliselt laetud. Sellele osutavad samuti küsimuse-vastuse loogika, mis on aluseks igasugusele mõistmisprotsessile, ning rakendusmoment mõistmises ja tõlgitsemises.

Samale järeldusele on jõudnud ka Gianni Vattimo: „Hermeneutiline tõde, see tähendab tõekogemus, millele hermeneutika viitab ... – on oma olemuselt retooriline“ (Vattimo 2013:

153). Ennekõike haarab Vattimo kinni aga Gadameri väitest, et vaid retoorika võib muuta teaduse sotsiaalseks teguriks. Retoorika annab teadusele ühiskondlik-eetilise mõõtme. Enamgi veel: „... teaduste tõehetk pole ennekõike mitte see, kui nende väited ja avastatud seadused leiavad kinnitust, vaid see, kui nad „kantakse üle“ ühisesse teadvusesse: niisiis iseloomustavad ka seda ülekandmist olemuslikult retoorilised terminid...” (Vattimo 2013: 155) Nendele väidetele annab tuge Thomas Kuhni käsitus paradigmuuutuste iseloomust teadusrevolutsioonides. Teaduslikud teooriad saavad end õigustada üksnes konkreetse paradigma sees, kuid kui küsimuse all ongi paradigmad ise, siis saab iga esindaja kaitsta oma paradigmat vaid sellest samast paradigmast lähtudes. „Sellest johtuv tsirkulaarsus ei tee muidugi argumente vääraks või ka ainult mittetoimivaks. Inimene, kes seab eelduseks paradigma, kui ta selle kaitseks tõendeid esitab, võib sellest hoolimata selgesti näidata, kuidas hakkavad teadust viljelema need, kes võtavad omaks uue vaateviisi loodusele. See esitus võib olla äärmiselt, sageli vastupandamatult veenev. Ent siiski, missugune olekski tsirkulaarse argumendi mõjuvõim, jääb see ikkagi ainult veenmistasandile.“ (Kuhn 2003: 124) Ilma ise seda otse välja ütlemata, annab Kuhn selgesti mõista, et paradigmuuutus põhineb retoorikal. Revolutsiooniline teadus peab oma paradigmat kaitstes esitama veenvaid põhjendusi, apelleerima tõe-näolisele ja ilmsele ning aktspeteeritud väärtustele, mitte pakkuma tõestusi, loogilisi tuletusi, formaalseid järeldusi või apelleerima varasemale edule. Paradigmavalik sõltub konventsioonidest, mis omakorda sõltuvad ajalooliselt määratletud traditsioonidest ja kultuuridest.

Gadameri käsitlusest hermeneutika ja retoorika universaalsusest inimelus järeldub ka arusaam tõest, mida Gadamer ise otseselt eksplitseerinud ei ole ning mis võib ka teatava üllatusena tulla. Nimelt – ja sellele osutab ka Vattimo – peab tõel ja tõesel olema avalik iseloom. Sellele viitavad tegelikult paljud Gadameri jaoks kesksed mõisted: dialektika, *phronesis*, kõnelus, küsimuse-vastuse loogika, *sensus communis* jne. „Jõuda tõeni [tähendab] pigem kulgemist ühises osaluses loodud ja jagatud tõekspidamiste pinnal, mis näivad mitte niivõrd evidentsete, kuivõrd enesestmõistetavate ja järelepärimist mittevajavatena...” (Vattimo 2013: 158). Nende tähelepanekutega oleme aga jõudnud ootamatult lähedale Richard Rorty vaadetele.

4.2.2. RORTY JA RETOORIKA

Rorty näeb teadmist kui sootsiumi poolt õigustatud uskumust ning tõde kui heaks kiidetud sotsiaalset praktikat. Ratsionaalus seletub Rorty järgi selle läbi, mida ühiskond meil öelda laseb. Ka objektiivsust mõistab Rorty intersubjektiivsusena. Siin võime näha selget ühildumist Gadameri poolt kirjeldatud retoorikakäsitusega. Sootsiumi üksmeelena mõistetud tõde evib möödapääsmatult retoorilist iseloomu ja on kahtlemata selles mõttes avalik, nagu Vattimo on ülal kirjeldanud. Kogukonnale apelleerimine peab olema veenev, oluline on hästiöeldu, „tõenäoline“, ilmne. Isegi nn ratsionaalne argument peab meid veenma oma ratsionaalsuses. Iga väide peab näitama, mis tema kasuks kõneleb.

Samamoodi saab seletada rortyiaanlikku õigustust kui kogukonnasisest sattumuslikku kokkulepet ning selle kriteeriumina sotsiaalseid praktikaid – retoorika universaalsus avaldub siingi. Seda toetab lausa otseselt üks Gadameri tsitaat: „Igasugune sotsiaalne praktika ... on ilma retoorikafunktsioonita mõeldamatu“ (Gadamer 1986e: 467). Lisaks võib retoorika aidata seletada ka ülalmainitud probleeme, mis seonduvad sotsiaalsete praktikatega ja mille Rorty jätab justkui lahendamata. Me võime vaadelda sotsiaalseid praktikaid ja nende valimist analoogselt Kuhni teadusrevolutsiooni mudeliga. Prevaleerima hakkavad või jäävad säärased praktikad, mis tunduvad kogukonnale veenvad ja tõesed ning enim elu edendavad, st kooskõlas kogukonnasiseste väärtustega. Ühe sotsiaalse praktika edu teise ees on seletatav läbi retoorika, mitte läbi ratsionaalsete tõestuste, loogiliste tuletuste või demonstratsioonide.

Ülalpool kirjeldatud Kuhni teadusrevolutsioonide mudel paistab olevat ka paslik, kõneldes normaalsest ja ebanormaalsest diskursusest. Siingi paistab kehtivat retoorikast kantud dünaamika, kuivõrd ühismõõdutuid diskursusi võrreldakse nagu ühismõõdutuid paradigmasid ja määravaks saab veenmisjõud. Miski peab teises diskursuses olema veenev või ilmsikstegev, et ta võiks, Rorty sõnul, tekitada intellektuaalse revolutsiooni, mitte ei oleks „lihtsalt mõttetud“. Enamgi veel, kogu Rorty nn edifitseeriv filosoofia paistab olevat põhimõtteliselt retoorika ja tulevikufilosoof (st postfilosoofiline informeeritud diletant ja polüpragmaatik), kelle jaoks on olulisim leida pidevalt uusi sõnavarasid ja ümberkirjeldusi, kes laveerib eri diskursuste vahel ja teeb kõik, et kõnelust alal hoida – temagi tegevusala on selle pilguga uuesti üle vaadates enesestmõistetavalt retoorika poolt konstitueeritud.

Järjekordse aspekti Rorty retoorilises tõlgenduses leiame tema väites, et õigustus on sotsiaalne, kuna see on lingvistiline ning keele omandamine saab toimuda vaid kogukonnas elades või sellega suheldes. Kogukonnas olemine tähendab aga teatud kogukondlike normide ja väärtuste järgimist, mis selle kogukonna konstitueerivad. Siin võib tõmmata julgelt paralleele Gadameri *sensus communis'*ega, mis on juba eos retooriliselt konstitueeritud. *Sensus communis'*e teise tähendusega on jällegi seotud Rorty väide, et filosoofia ei suuda meile pakkuda suuremat arusaama tõest ja teadmisest kui argimõistus.

Seoses viimase tähelepanekuga võime näha, et Rorty õpetus mitte ainult ei leia retoorilisest dimensioonist pelgalt veenvat kaitset, vaid ta ise ka rakendab retoorikat meid oma õpetuse tõsiseltvõetavuses veenda püüdes. Thomas McCarthy on osutanud, et filosoofiavalda kuuluvaid nn skolastilisi näaklusi lihtsalt kõrvale jätta, nagu Rorty soovib, on äärmiselt problemaatiline, kuna meie igapäevane keel on paljuski mõjutatud filosoofiatraditsioonist. „... [M]eie kultuur on kõikjal struktureeritud ümber kultuurideülese kehtivusega mõistete. Me oleme sajanditepikkuse eristamise järeltulijad nähtumuse ja reaalsuse, tõe ja arvamuse, eelarvamuse ja mõistuse, tava ja moraali, konventsiooni ja õigluse jmt vahel.“ (McCarthy 1990: 361) See tähendab, et argimõistus (vähemalt õhtumaine) kasutab klassikalisi filosoofilisi tööriistu ning idealiseerivad mõisteid oma igapäevases toimimises. Sestap ei saa Rorty sootsiumi heakskiidule tõe ja õigustuse osas justkui apelleerida. Vaidlustes ja kõnelustes oma kultuuri esindajatega tulebki sootsiumi heakskiidu võitmiseks kasutada mõisteid nagu tõde, reaalsus, hüve jne universaalsete ja objektiivsetena¹³. Ning me näeme, et Rorty tõepoolest just seda teebki. Kogu raamatu „Filosoofia ja looduse peegel“ vältel – ning ka oma hilisemates artiklites – kummutab ta väiteid ja seisukohti ning argumenteerib enda arusaamade poolt parimas filosoofiatraditsiooni vaimus. Ta demonstreerib meile, miks tema väited on tõesed ning miks need, mida ta ründab, on väärad.

Siin on aga paslik kaaluda võimalust, et Rorty ise rakendab antud juhul retoorikat, veenmaks oma publikut. Mõnevõrra paradoksaalselt sõnastatuna kasutab ta kehtivaid sotsiaalseid

¹³ Veelgi eksitavam on siin asjaolu, et Rorty on enda kirjeldamisel kasutanud ka mõnevõrra ebaõnnestunult terminit „etnotsentrism“. Vt Rorty 1995b.

praktikaid, veenmaks meid, et paljud neist tuleks kehtetuks kuulutada ning millegi paremaga, st praktiliselt kasulikumaga, asendada. Säärasel viisil otsib ta oma vaadetele õigustust filosoofiatraditsioonist läbi imbinud kultuurilt. Ning tuleb möönda, et paljud tema argumendid ning filosoofiline kriitika on pädevad, st veenvad. Filosoofilist mõisteaparatuuri kasutab ta just sellel eesmärgil ning kui ta kirjeldab end kui epistemoloogilist biheivioristi või pragmatisti, siis tuleks sedagi näha retoorilise veenmisvõttena. Tahab ju Rorty veenda meid milleski, mida ta ise tõeseks peab, püüdes seda meile ilmseks teha, meid valgustada. Ühtlasi väärrib mainimist, et Rorty kirjutamisstiil on lisaks erudeeritusele ka lobe, humoorikas ja väljendusrikas. Siin on retoorika tulnud metatasandilt praktikasse. Võib põhjendatult väita, et Rorty on sügavalt ning järjepidevalt retooriline filosoof ja seda mitte halvustavas sofistlikus mõttes, vaid Gadameri poolt rehabiliteeritud retoorikatradsioonist lähtudes.

Nägime, et kahest katsest Rortyt ja Gadameri kokku tuua on potentsiaali õnnestuda vaid ühel. Mõlemad on küll avatud ühiskonna pooldajad ning rõhutavad inimestevahelise solidaarsuse tähtsust, kuid nende praktilise filosoofia eeldused ja ka arusaam sotsiaalsepoliitilise parenemise saavutamisest tekitavad järjekordseid omavahelisi katkestusi. Kui aga mõlema mõtlemine lähtuvalt retoorikatradsioonist läbi valgustada, siis on tulemused märkimisväärselt paljulubavamad. Just Gadameri enda poolt rehabiliteeritud käsitus retoorikast annab võimaluse ka Rorty õpetust retoorikast kantuna lugeda. Sõnavõttudes, mis kirjeldavad ja kaitsevad retoorikat, liigub Gadamer üllatavalt lähedale Rortyle ning nad lepivad paljuski. Retoorika potentsiaali säärane avaldumine siin paistab aga viitavat veel võimalikele kaugeleulatuvamatele tagajärgedele. Nimelt paistab produktiivsena pikemas perspektiivis uurida ja eksplitseerida retoorika oluline kaasamäng igasuguses inimolemises kui sotsiaalses eksistentsis.

KOKKUVÕTE

Antud magistritöös vaadeldi Richard Rorty ja Hans-Georg Gadameri vahekorda. Lähtuti sellest, kuidas Rorty on tõlgendanud Gadameri hermeneutilist filosoofiat, ühendades selle omaenese õpetusega. Eesmärgiks oli ennekõike võimalike järjepidevuste ja katkestuste tuvastamine.

Esimeses osas anti ülevaade Richard Rorty mõtlemisest. Käsitleti tema üldisemat filosoofiat – epistemoloogiakäsitust ja metafilosoofiat – ning näidati, miks ja kuidas ta hermeneutika poole pöördub. Suhtudes kriitiliselt prevaleerivasse filosoofiasse ning selle eeldustesse ja taotlustesse, paneb Rorty ette ühiskondliku ja kultuurielu ümberkorraldamise ning nagu näidatud, on siin tähtis koht ka Hans-Georg Gadameri poolt arendatud filosoofilisel hermeneutikal.

Teises osas võeti vaatluse alla Hans-Georg Gadameri hermeneutiline filosoofia. Tema peateose „Tõde ja meetod“ põhjal anti ülevaade Gadameri mõtlemisest üldisemalt, avades tema õpetuse kesksed mõisted, ning toodi välja ka tema arusaamad tõe ja teadmise osas.

Kolmandas osas võrreldi mõlemat filosoofi kriitiliselt. Aluseks võeti mõisted, mida nii Rorty kui Gadamer käsitlevad – kas sellised, mille Rorty on Gadamerilt üle võtnud või mis on mõlema õpetuses olulisel kohal. Enim lahati tõemõistet, kuid käsitlust leidsid ka traditsioon, hermeneutika roll ja kõnelus. Ilmnes, et kuigi Rorty osutab nii mõnelegi sarnasusele Gadameri ja enda vahel – st tugevale järjepidevusele – siis tegelikult kasutab ta Gadameri ideid üpris meelevaldselt enda projekti kasuks ära. Gadameri taotlusi ta suuremat arvesse ei võta. Kõiki eelpool nimetatud mõisteid käsitab Rorty Gadamerist erinevalt. Sestap võis järeldada, et Rorty poolt mõista antud järjepidevuse asemel on paslik rääkida mitmetest põhimõttelistest katkestustest, mis takistavad Rorty ja Gadameri ühendamist.

Neljandas osas püüti tuvastada järjepidevust laiemas kontekstis kui kolmandas osas. Esiteks uuriti Rorty ja Gadameri praktilist filosoofiat, kuna nad on ise selle olulisust rõhutanud ning paljud kriitikud on selles osas nende sarnasust rõhutanud. Eksplitseeriti ning kõrvutati mõlema

mõtleva õpetuse vastavad aspektid ning analüüsiti neid kriitiliselt. Ilmnes, et kuigi n.-ö praktilis-moraalne visioon kumbagi filosoofi ühendab, viib täpsem analüüs ikkagi katkestustest tuvastamiseni. Rorty ja Gadamer kaitsevad küll mõlemad väärtusi, mida me üldiselt demokraatlikena kirjeldaksime, osutades avatuse ja kõneluse olulisusele, ning lisaks on mõlema jaoks keske tähtsusega solidaarsuse mõiste, mida kumbki ühiskonnas tugevdada soovib, kuid ometigi lähevad nende arusaamad laiemas kontekstis lahku. Solidaarsust ja selle edendamist ühiskonnas näevad nad väga erinevalt. Küsimuses, kuidas ühiskondlikku elu edendada, on Gadamer ja Rorty samuti erineval arvamusel. Gadamer on oma tänapäevase õhtumaise tsivilisatsiooni kriitika põhjal väga ettevaatlik mõne konkreetse poliitilise korralduse eksplitsiitse pooldamisega ning Rorty väidab, et hermeneutiline filosoofia viib kodanliku liberalismini, ei kiidaks ta kindlasti heaks. Pigem peaks püüda mõista, valmidus kõneluseks ning avatus olema indiviidi üldised sättumused. Rorty järgi viivad need aga liberaalse demokraatiani, mida ta eksplitsiitselt pooldab, ning kõik meie sotsiaalsed ja poliitilised püüdlused peaksid lähtuma soovist seda edendada. Ühtlasi sai näidatud, et Gadamer ei nõustuks rortyiaanliku privaatse ja avaliku eristusega. Sestap tuli taaskord tunnistada, et avastatud sai pigem katkestusi kui järjepidevust.

Neljanda osa teises alapeatükis vaadeldi, kuidas Rorty ja Gadamer suhestuvad retoorikatraditsiooniga. Selleks püüti eksplitseerida retoorilist dimensiooni mõlema filosoofi mõtlemises. Näidati, et Gadamer on oma töödes läbivalt osutanud retoorika tähtsusele hermeneutilise filosoofia jaoks. Retoorika ülekohtuselt halba mainet akadeemilises filosoofias on ta püüdnud läbi ajaloolise analüüsi tühistada ning seeläbi retoorikatraditsiooni rehabiliteerida ja tema olulisust taastada. Gadamer näitab, et meie igapäevane praktiline ja sotsiaalne talitamine omab alati retoorilist mõõdet ning sestap on retoorika teoksil ka eetikas. Ta seob hermeneutika universaalsuse retoorika universaalsusega ning sellega järeldeb ka arusaam tõest kui millestki, millel on avalik iseloom.

Osutati, et eelnevad arutlused toovad Gadameri väga lähedale Rortyle, kes näeb teadmist kui sootsiumi poolt õigustatud uskumust ning tõde kui heaks kiidetud sotsiaalset praktikat ja objektiivsust kui intersubjektiivsust. Need arusaamad ühilduvad selgelt Gadameri

retoorikakäsitusega. Ühtlasi näidati, et varasemalt kirjeldatud sotsiaalsete praktikatega seonduvad probleemid Rortyl on lahendatavad kui näha neis analoogiat Kuhni teadusrevolutsiooni mudelile. Sama mudel paistis olevat ka paslik normaalse ja ebanormaalse diskursuse puhul. Edasi anti mõista, et tervet Rorty nn edifitseerivat filosoofiat võib lugeda põhimõtteliselt kui retoorikat ning postfilosoofilise filosoofi tegevus paistab samuti olevat eeskätt retoorika poolt konstitueeritud. Ühtlasi pakuti välja usutav võimalus, et Rorty ise ka rakendab retoorikat praktikas. Kuna lääne tsivilisatsiooni argimõistus kasutab oma igapäevases toimimises klassikalisi filosoofilisi tööriistu ning idealiseerivad mõisteid, siis argumenteerib Rortygi traditsioonilise filosoofia vaimus, kuid vaid selleks, et oma publikut veenda filosoofiaga lõpparvet tegema.

Jõuti järeldusele, et kui Rorty ja Gadameri mõtlemine lähtuvalt retoorikatradsioonist läbi valgustada, siis on tulemused äärmiselt paljulubavad. Võib põhjendatult väita, et Rorty on sügavalt ning järjepidevalt retooriline filosoof ja seda mitte halvustavas sofistlikus mõttes, vaid Gadameri poolt rehabiliteeritud retoorikatradsioonist lähtudes. Inimtegutsemise retoorilist dimensiooni käsitlevates sõnavõttudes liigub Gadamer üllatavalt lähedale Rortyle ning nad lepivad paljuski. Suurem järjepidevus Rorty ja Gadameri vahel ilmneb ennekõike just retoorika laial põhjal.

KIRJANDUS

Bernstein, Richard J. 1980. Philosophy in the Conversation of Mankind. – *The Review of Metaphysics*, Vol 33, No. 4. Lk 745-775.

Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Dostal, Robert J. 1987. The World Never Lost: The Hermeneutics of Trust. – *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 47, No. 3. Lk 413-434.

Fristedt, Peter 2010. Philosophical Hermeneutics and the Relativity of Truth and Meaning. – *International Journal of Philosophical Studies*, Vol 18, No. 4. Lk 473-492.

Gadamer, Hans-Georg 1986a. Vorwort zur 2. Auflage. – *Gesammelte Werke II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Lk 437-448.

Gadamer, Hans-Georg 1986b. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. – *Gesammelte Werke II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Lk 232-250.

Gadamer, Hans-Georg 1986c. Rhetorik und Hermeneutik. – *Gesammelte Werke II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Lk 276-291.

Gadamer, Hans-Georg 1986d. Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. – *Gesammelte Werke II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Lk 301-318.

Gadamer, Hans-Georg 1986e. Nachwort zur 3. Auflage. – *Gesammelte Werke II*. Tübingen: J. C. B. Mohr. Lk 449-478.

Gadamer, Hans-Georg 1990. Wahrheit und Methode. – *Gesammelte Werke I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Gadamer, Hans-Georg 1997a. Tõde ja meetod (peatükke teosest). – *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 195-250.

Gadamer, Hans-Georg 1997b. Mis on tõde?. – *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 165-182.

Gadamer, Hans-Georg 2002a. Hermeneutilise probleemi universaalsus. – *Hermeneutika universaalsus*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 138-156.

Gadamer, Hans-Georg 2002b. Hans-Georg Gadameri eneseesitus. – *Hermeneutika universaalsus*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 5-55.

Gadamer, Hans-Georg 2002c. Hermeneutika – esteetika – praktiline filosoofia: Hans-Georg Gadamer kõneluses. – *Hermeneutika universaalsus*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 348-407.

Gadamer, Hans-Georg 2002d. Mis on praktika? Ühiskondliku mõistuse tingimused. – *Hermeneutika universaalsus*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 207-226.

Gadamer, Hans-Georg 2002e. Tuleviku plaanimisest. – *Hermeneutika universaalsus*. Tõlk. Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 178-206.

Guignon, Charles B. 1982. Saving the Differences: Gadamer and Rorty. – *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposia and Invited Papers*. Lk 360-367.

Kuhn, Thomas S. 2003. *Teadusrevolutsioonide struktuur*. Tõlk. Ruth Lias. Tartu: Ilmamaa.

McCarthy, Thomas 1990. Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism. – *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 2. Lk 355-370.

Rorty, Richard 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press. 2. trükk.

Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard 1995a. Pragmatism, Davidson and Truth. – *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 4. trükk. Lk 126-150.

Rorty, Richard 1995b. Solidarity or Objectivity? – *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 4. trükk. Lk 21-34.

Rorty, Richard 2004. Being That Can Be Understood is Language. – *Gadamer's Repercussions*. Toim. Bruce Krajewski. Berkley: University of California Press. Lk 21-29.

Rorty, Richard ja Engel, Pascal 2007. *What's the Use of Truth?*. Toim. Patrick Savidan. Tõlk. William McCuaig. New York: Columbia University Press.

Topper, Keith 2000. In Defense of Disunity: Pragmatism, Hermeneutics, and the Social Sciences. – *Political Theory*, Vol. 28, No. 4. Lk 509-539

Wachterhauser, Brice 2003. Finite Possibilities. Gadamer on Historically-Mediated Truth. – *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*. Hrsg. von Mirko Wischke und Michael Hofer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Lk 338-353.

Weberman, David 2000. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. – *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 1. Lk 45-65.

Schmidt, Lawrence K. 2010. *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen. Teine trükk.

Shapiro, Susan E. 1994. Rhetoric as Ideology Critique: The Gadamer-Habermas Debate Reinvented. – *Journal of the American Academy of Religion* Vol. 62, No. 1. Lk 123-150.

Tool, Andrus 2002. Saateks. – *Hermeneutika universaalsus*. Hans-Georg Gadamer. Tartu: Ilmamaa. Lk 433-500.

Vattimo, Gianni 2013. *Modernsuse lõpp*. Tõlk. Maarja Kangro ja Maarja Kaplinski. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Warnke, Georgia 1990. Walzer, Rawls, and Gadamer: Hermeneutics and Political Theory. – *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Toim. Kathleen Wright. Lk 137-160.

RESÜMEE

Käesoleva magistritöö eesmärgiks oli tuvastada võimalikke järjepidevusi ja katkestusi Richard Rorty ja Hans-Georg Gadameri õpetuste vahel. Esimeses osas anti ülevaade Richard Rorty üldisemast filosoofiast ning näidati konkreetsemalt, kuidas ta kasutab Hans-Georg Gadameri poolt arendatud filosoofilist hermeneutikat. Teises osas anti ülevaade Gadameri hermeneutilisest filosoofiast. Kolmandas osas võrreldi mõlemat filosoofi kriitiliselt, võttes aluseks mõisted, mida mõlemad filosoofid oluliseks peavad ning kasutavad. Ilmnes, et Rorty kasutab kõiki analüüsitud mõisteid Gadamerist erinevalt ning pealtnäha tugeva järjepidevuse asemel on paslik rääkida hoopis põhimõttelistest katkestustest. Neljandas osas püüti potentsiaalset järjepidevust tuvastada laiemas kontekstis. Esiteks uuriti Rorty ja Gadameri praktilist filosoofiat. Eksplitseeriti ning kõrvutati mõlema mõtleja õpetuse vastavad aspektid ning analüüsiti neid kriitiliselt. Ilmnes, et kuigi n.-ö praktilis-moraalne visioon kumbagi filosoofi ühendab, viib täpsem analüüs ikkagi katkestuste tuvastamiseni. Neljanda osa teises alapeatükis vaadeldi, kuidas Rorty ja Gadamer suhestuvad retoorikatradsiooniga. Selleks eksplitseeriti retooriline dimensioon mõlema filosoofi mõtlemises. Näidati, et Gadameri poolt rehabiliteeritud retoorika mõiste ning tema käsitus retoorika universaalsusest inimtegevuses toovad Gadameri väga lähedale Rortyle. Jõuti järeldusele, et kui Rorty ja Gadameri mõtlemine lähtuvalt retoorikatradsioonist läbi valgustada, siis on tugev järjepidevus tuvastatav.

RICHARD RORTY AND HANS-GEORG GADAMER: CONTINUITY OR DISRUPTION?

SUMMARY

The aim of this thesis was to identify potential continuity or disruptions between the philosophies of Richard Rorty and Hans-Georg Gadamer. In the first section of the thesis an overview of the philosophy of Richard Rorty was given and it was shown, more specifically, how he uses hermeneutical philosophy developed by Hans-Georg Gadamer. The second section provided an overview of Gadamer's hermeneutical philosophy. Both philosophers were compared critically in the third section on the basis of the concepts which both thinkers consider to be important and which they use. It was revealed that Rorty uses all the analyzed concepts differently from Gadamer and instead of a seemingly strong continuity it would be fitting to speak of inherent disruptions. The fourth section sought to establish potential continuity in a broader context. In the first part of the section the practical philosophy of both Rorty and Gadamer was investigated. The respective aspects in the thinking of both philosophers were explicated and analyzed critically. It was revealed that although both men are connected by a so-called practical-moral vision, a more precise analysis enables the detection of disruptions between the two. The fourth part of the second section examined how Rorty and Gadamer relate with the tradition of rhetoric. To this end, a rhetorical dimension was explicated in the thought of both philosophers. It was shown that the concept of rhetoric, which was rehabilitated by Gadamer, and his conception of the universality of rhetoric in human activity bring Gadamer very close to Rorty. It was concluded that if one would approach the thought of Rorty and Gadamer from the point of view of the tradition of rhetoric, then a strong continuity can be established.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina _____ Jakob Laulik _____
(*autori nimi*)
(sünnikuupäev: _____ 22.09.1988 _____)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

_____ “Ri
chard Rorty ja Hans-Georg Gadamer: järjepidevus või
katkestus?” _____
(*lõputöö pealkiri*)

mille juhendaja on _____ Andrus Tool (PhD) _____,
(*juhendaja nimi*)

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, _____ 04.05.2015 _____ (*kuupäev*)