

HANS-GEORG GADAMER

Člověk a řeč

(Výbor textů)

Uspořádal Jan Sokol

PRAHA
1999

OIKOYMENH
Edice Oikúmené
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5



2551046389

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

*Kniha vychází s laskavým přispěním
Open Society Fund Praha*

Copyright © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1985
Copyright © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986
Copyright © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987
Copyright © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1993
Copyright © J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995
Copyright © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989
Copyright © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991
Editor © Jan Sokol, 1999
Translation © Jan Sokol, Jakub Čapek, 1999
Copyright © OIKOYMENH, 1999
ISBN 80-86005-76-3

OBSAH

I. VÝCHODISKA FILOSOFICKÉ HERMENEUTIKY

Občané dvou světů (1983)	9
Člověk a řeč (1966)	22
Řeč a rozumění (1970)	30
Estetika a hermeneutika (1964)	45
O možnosti filosofické etiky (1963)	53

II. HERMENEUTIKA A PROBLÉMY DOBY

Idea tolerance 1782–1982 (1982)	71
Věda a veřejnost (1977)	83
Rozmanitost Evropy: dědictví a budoucnost (1985)	90

III. HISTORICKÁ OHLÉDNUTÍ

Řecká filosofie a moderní myšlení (1978)	109
Dědictví Hegelovo (1979)	115
Hermeneutika a ontologická difference (1989)	138
Ediční poznámka	153

ČLOVĚK A ŘEČ

(1966)

Podle jedné klasické definice podstaty člověka, pocházející od Aristotela, je člověk živá bytost, jež má *logos*. V západní tradici se tato definice stala kanonickou v té podobě, že člověk je *animal rationale*, rozumná živá bytost – to jest, že se liší od ostatních zvířat schopností myslet. Řecké slovo *logos* bylo tedy přeloženo jako rozum, resp. myšlení. Ve skutečnosti to slovo znamená také a převážně řeč. Aristotelés na jednom místě¹ vykládá rozdíl mezi člověkem a zvířetem takto: zvířata mají možnost vzájemného dorozumění tak, že si navzájem ukazují, co probouzí jejich žádost, aby to hledala, a co jim působí bolest, aby tomu unikla. Jen potud je příroda vybavila. Pouze člověku se navíc dostal *logos*, schopnost vzájemně si sdělovat, co je prospěšné a co škodlivé, a tím také to, co je správné a nesprávné. To je hluboká pasáž. Užitečné a škodlivé je to, co není žádoucí samo o sobě, nýbrž kvůli něčemu jinému, co ještě vůbec není dáno, ale co si s jeho pomocí můžeme opatřit. Zde se tedy jako rozlišující znamení člověka vyznačuje jistý nadhled nad tím, co je právě přítomné, jistý smysl pro budoucí. A jedním dechem Aristotelés dodává, že tím je dán i smysl pro správné a nesprávné – to všechno ale jen proto, že člověk jako jediný má *logos*. Dovede myslet a dovede mluvit. Dovede mluvit, to jest: může svým mluvením ne-přítomné činit zjevným takže je i někdo jiný vidí před sebou. Cokoli míní, může tak sdělovat, ba ještě víc: tím, že se dovede takto dorozumívat, existuje vůbec jen mezi lidmi nějaké mínění společného, to jest společné pojmy, a především ty společné pojmy, které umožňují lidské spoluzití bez vražd a zabití, v podobě společenského života, v podobě nějakého politického zřízení, v podobě hospodářského života, rozčleněného dělbou práce. To všechno vězí v té prosté výpovědi, že člověk je živočich, který má řeč.

¹ Aristotelés, *Politika* I, 2, 1253a9 nn.

Zdálo by se, že toto tak zjevné a přesvědčivé zjištění muselo fenoménu řeči odjakživa zajistit přednostní místo v myšlení o podstatě člověka. Co může být přesvědčivější, než že řeč zvířat – chcem-li tak jejich způsob dorozumívání nazývat – je něco docela jiného než lidská řeč, v níž se představuje a sděluje předmětný svět? A sice znamením, jež nejsou pevně daná jako výrazové prostředky zvířat, nýbrž zůstávají proměnlivá, a to nejen v tom smyslu, že existují různé jazyky, nýbrž také, že v jednom jazyce mohou stejné výrazy označovat různé věci a různé výrazy totéž.

Ve skutečnosti se však v západním filosofickém myšlení podstatu řeči nikdy do středu zájmu nekladla. Byl tu sice vždycky ten nápadný náznak, že podle příběhu stvoření Starého zákona Bůh předal prvnímu člověku vládu nad světem tím, že ho nechal všechny bytosti pojmenovat, jak se mu zlíbí. Také příběh o babylonské věži jistě dosvědčuje zásadní význam řeči pro lidský život. Přesto právě náboženská tradice křesťanského západu myšlení o řeči jistým způsobem ochromila, takže otázka po původu řeči byla nově položena teprve v době osvícenství. Byl to veliký krok kupředu, když se na otázku po původu řeči přestalo odpovídat zprávou o stvoření a začalo se pátrat v přirozenosti člověka. Neboť nyní se už nebylo možné vyhnout dalšímu kroku, že totiž přirozenost řeči vylučuje vůbec klást otázku po nějakém pra-stavu člověka bez řeči, a tím i po původu řeči vůbec. Herder a Wilhelm von Humboldt rozpoznali původní lidskost řeči jakožto původní řečovost člověka a vypracovali základní význam tohoto fenoménu pro lidský názor na svět. Rozmanitost stavby lidské řeči se stala polem bádání Wilhelma von Humbolta – bývalého ministra kultu, a když se stáhl z veřejného života, „mudrce z Tegelu“ –, jehož pozdní dílo založilo moderní jazykovědu.

Nicméně založení filosofie jazyka a jazykovědy Wilhelmem von Humboldtem ještě vůbec neznamenalono skutečné obnovení aristotelského náhledu. To, jak se zde staly jazyky národů předmětem bádání, jistě znamenalo vykročení na cestu poznání, jež mohla novým a nadějným způsobem objasnit rozmanitost národů a dob i společnou podstatu člověka, jež je jejich základem. Ale horizont otázky po člověku a řeči se tu omezil na pouhé vybavení člověka jistou schopností a na vyjasnění strukturních zákonitostí této schopnosti: říkáme jim gramatika, syntaxe, slovník. Jazykovědci se snažili poznávat v zrcadle řeči náhledy národů na svět, a to dokonce do po-

drobností výstavby jejich kultury – mám na mysli třeba náhled do kulturního stavu indoevropské skupiny národů, za nějž vděčíme velkolepým bádáním Viktora Hehna o pěstování rostlin a domácích zvířat. Jazykověda je, tak jako jiné prehistorie, prehistorií lidského ducha. Fenomén řeči má nicméně při tomto způsobu bádání pouze význam privilegovaného pole vyjadřování, na němž lze studovat podstatu člověka a jeho rozvíjení v dějinách. Až do ústředních poloh filosofického myšlení se však touto cestou proniknout nedalo. Neboť v pozadí celého novověkého myšlení stále ještě bylo karteziánské vyznačení vědomí jako sebevědomí. Tento neotřesitelný základ vši jistoty, nejjistější ze všech faktů, jímž sám o sobě vím, že jsem, se v novověku stal měřítkem pro všechno, co vůbec může vyhovět nároku vědeckého poznání. Vědecké prozkoumání řeči spočívalo nakonec na stejném základě. Byla to spontánnost subjektu, pro niž je jazykotvorná energie jednou z forem jejího potvrzení. Jakkoli se náhled světa, uložený v jazycích, dal z této zásady plodně vykládat – záhada, kterou řeč ukládá lidskému myšlení, se tak vůbec nedostala do zorného pole. Neboť k podstatě řeči náleží její přímo propastná nevědomost o sobě samé. Potom tedy není náhodou, že pojem *řeči* je až pozdním výsledkem. Slovo *logos* neznamená pouze myšlení a řeč, nýbrž také pojem a zákon. Vznik pojmu *řeči* předpokládá vědomí řeči. To je však teprve výsledek pohybu reflexe, v němž myslící vystupuje reflexí z nevědomého výkonu řeči a zaujímá odstup k sobě samému. Vlastní záhada řeči však spočívá v tom, že právě toto vystoupení z řeči ve skutečnosti nikdy zcela nemůžeme uskutečnit. Neboť každé myšlení o řeči je totiž řečí už vždy zase dostiženo. Jen v řeči můžeme myslet, a právě toto zabydlení našeho myšlení v nějaké řeči je tou hlubokou hádankou, již řeč myšlení klade.

Řeč není jedním z prostředků, jimiž si vědomí zprostředkovává svět. Není to vedle znaku a nástroje – které jistě také patří k bytostnému určení člověka – nějaký třetí instrument. Řeč vůbec není instrument ani nástroj. Neboť k podstatě nástroje patří, že ovládáme jeho použití – a to znamená, že jej bereme do ruky a zase odkládáme, když nám posloužil. To není totéž, jako když bereme do úst slova řeči, která jsou po ruce, a když jsme je použili, necháváme je upadnout zpátky do všeobecné slovní zásoby, již vládne. Taková analogie je falešná, protože se nikdy neocitáme jako vědomí vůči světu tak, že bychom v jakémsi stavu, v němž ještě nemáme řeč, sahali po

nástroji dorozumění. Naopak jsme v každém věděni o sobě samých a v každém věděni o světě vždycky už obklopeni řečí, která je naše vlastní. Vyrůstáme, učíme se vyznat ve světě, učíme se znát lidi a nakonec sebe samé tím, jak se učíme mluvit. Učit se mluvit neznamená být uváděn do užívání už hotového nástroje označování nám důvěrně známého světa, nýbrž znamená získávat důvěrnou známost světa samého i toho, jak se s ním setkáváme.

Záhadný, hluboce skrytý děj! Jaká je to pošetilost si myslet, že dítě říká slovo, své první slovo. Jaká to byla pošetilost chtít prařeč lidstva odhalit tím, že se děti nechávaly vyrůstat v hermetickém oddělení od všech lidských zvuků a pak se na základě jejich prvního artikulovaného žvatlání chtělo nějaké hotové lidské řeči přiznat privilegium, že je prařečí stvoření. Pošetilost takových myšlenek tkví v tom, že chtějí nějakým umělým způsobem suspendovat naše skutečné ponoření do světa řeči, v němž žijeme. Ve skutečnosti jsme v řeči už vždycky stejně doma jako ve světě. Opět je to Aristotelés, u něhož nacházím nejrozměšnější popis pochodu, jak se člověk učí mluvit.² Aristoteléský popis ovšem nemá na mysli učení řeči, nýbrž myšlení, tj. získávání obecných pojmů. Jak se v prchavém proudu jevů, v neustálém proudění střídavých dojmů vůbec může vyskytnout něco, co zůstává? Je to jistě především schopnost podržovat, tedy paměť, jež nám dovoluje něco znovu poznat jako totéž. To je první velký výkon abstrakce. V proudu střídajících se vjemů si tu a tam povšimneme něčeho společného, a tak se z hromadících se rozpoznání, kterým říkáme zkušenosti, pomalu rodí jednota zkušenosti. V ní však výslovné zacházení s takto zakoušeným vystupuje v podobě věděni obecného. Nyní se Aristotelés ptá: Jak může vlastně vzniknout toto věděni obecného? Přece jistě ne tak, že jedna věc po druhé defiluje okolo a náhle díky nějaké určité jednotlivosti, která se znovu ukáže a je rozpoznána jako tatáž, získáme věděni obecného. Není to přece toto jednotlivé jako takové, jež by se vůči všem ostatním jednotlivým vyznačovalo tajemnou schopností představovat obecné. Je naopak jako každé jiné jednotlivé. A přece je určitě pravda, že věděni obecného někdy vzniklo. Kde začalo? Aristotelés to ukazuje na ideálním obraze: jak se zastaví prchající vojsko? Jak to začne, že se vojsko opět zastaví? Přece

² Aristotelés, *Druhé analytiky*, II, 19, 99b35.

jistě ne tak, že se zastaví první voják nebo druhý nebo třetí. Jistě se nedá říci, že vojsko stojí, když určitý počet utíkajících vojáků přestal utíkat, a jistě také ne, když přestal utíkat ten poslední. Neboť s ním vojsko nezačíná stát na místě, nýbrž začalo se zastavovat už dávno. Jak to vůbec začíná, jak se to šíří a jak se jednou nakonec vojsko zase zastaví – to znamená: zase poslouchá jedno velení – to nikdo nemůže vědomě zvládat, plánovitě ovládat nebo konstatováním poznávat. A přece se to nepochybně stalo. Právě tak je tomu s věděním obecného, a právě tak je tomu se vcházením do řeči, neboť je to totéž.

Ve všem našem myšlení a poznávání jsme už vždycky předpojati řečovým výkladem světa, do něhož vrůstat znamená *vyrůstat* na světě. Potud je řeč tou vlastní stopou naší konečnosti. Vždycky už je před námi. Vědomí jednotlivce není měřítkem, na němž by se dalo měřit bytí řeči. Ba neexistuje vůbec jednotlivé vědomí, v němž by řeč skutečně byla. Jak je tu tedy řeč? Přece jistě ne bez jednotlivého vědomí. Ale také ne v pouhém shrnutí mnohých vědomí, z nichž každé je jednotlivým vědomím.

Přece nikdo, kdo mluví, si jako jednotlivý člověk doopravdy neuvědomuje své mluvení. Jsou to výjimečné situace, kdy si člověk uvědomí řeč, jíž mluví. Například když člověk chce něco říci a přijde mu na jazyk slovo, o které zakopne, které mu přijde podivné nebo komické, takže se sám sebe ptá: „Dá se to tak vůbec říci?“ Tu si na okamžik uvědomujeme řeč, jíž mluvíme, protože nedělá to, co má. A co tedy má dělat? Myslím, že tu můžeme rozlišovat tři věci.

První je bytostné sebezapomnění, které mluvení přísluší. Vlastní strukturu, gramatiku, syntaxi řeči atd., tedy všechno to, co tematizuje jazykověda, si živé mluvení vůbec neuvědomuje. Proto patří k těm podivným perverzím přirozenosti, že moderní škola musí učit gramatiku a syntax ne na nějaké mrtvé řeči jako je latina, nýbrž na vlastní mateřské řeči. Od každého, kdo si má výslovně uvědomit gramatiku řeči, kterou ovládá jako svoji mateřskou, se vyžaduje věru obrovský výkon abstrakce. Skutečný výkon řeči dává jí samé úplně zmizet za tím, co jí právě říkáme. Je taková pěkná zkušenost při učení cizím jazykům, na níž jsme to všichni zažili. Jsou to příklady, které se používají v učebnicích a jazykových kursech. Jejich úkolem je abstraktivně upozornit na určitý jazykový jev. Kdysi, když se ještě vědělo o této úloze abstrakce, již učení gramatice a syntaxi nějakého jazyka představuje, bývaly to důstojně nesmysl-

né věty, jež říkaly něco o Caesarovi nebo o strýci Karlovi. Novější tendence vpouštět do takových příkladů co nejvíce zajímavých vědomostí o cizích zemích má ten nežádoucí účinek, že se příkladová funkce věty zatemňuje v té míře, v jaké na sebe poutá naši pozornost obsah řečeného. Čím více je řeč živým výkonem, tím méně si ji uvědomujeme. Tak tedy ze sebezapomnění řeči plyne, že její vlastní bytí spočívá v tom, co je v ní řečeno, ve společném světě, v němž žijeme a k němuž patří i celý dlouhý řetěz tradice, která k nám zaznívá z literatury v mrtvých i živých cizích jazycích. Vlastním bytím řeči je to, do čeho vcházíme, když ji slyšíme, totiž to řečené.

Druhým bytostným rysem bytí řeči se mi zdá být její nepřipoutanost k já. Kdo mluví řečí, jíž nikdo jiný nerozumí, nemluví. Mluvit znamená mluvit k někomu. Slovo chce být výstižným slovem, to však neznámá jen, že představuje míněnou věc mně samému, nýbrž že ji staví před oči druhému, k němuž mluví.

Potud mluvení nepatří do sféry já, nýbrž do sféry *my*. Tak dal kdysi Ferdinand Ebner své významné knize *Slovo a duchovní skutečnosti* plným právem podtitul *Pneumatologické fragmenty*. Neboť duchovní skutečnost řeči je skutečnost pneumatu, ducha, který spojuje já a ty. Skutečnost mluvení spočívá, jak si lidé dávno všimli, v rozhovoru. V každém rozhovoru však vládne nějaký duch, ať zlý nebo dobrý, duch zatvrzelého trvání na svém nebo duch sdělování a proudící výměny mezi já a ty.

Forma, v níž probíhá každý rozhovor, se dá, jak jsem ukázal jinde,³ popsat na základě pojmu hry. K tomu je ovšem třeba zbavit se myšlenkového návyku, který se na podstatu hry dívá z hlediska vědomí člověka, který si hraje. Toto především Schillerem zpopularizované určení člověka, jakožto toho, kdo si hraje, chápe pravou strukturu hry jen ze subjektivní perspektivy. Hra je však ve skutečnosti pohybový děj, který hráče obklopuje a zahrnuje. Takže to rozhodně není jen metafora, mluvíme-li o *hře vln* nebo o *tančících komárech* či o *volné hře světél*. Sama fascinace hrou spočívá pro toho, kdo si hraje, spíš ve vytržení sebe sama do jisté pohybové souvislosti, jež rozvíjí svoji vlastní dynamiku. Hra je v proudu, je-li jednotlivý hráč v plné vážnosti hry přitom, tj. už se nedrží zpátky jako

³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *GW* 1, str. 491 nn.

někdo, kdo si jenom hraje a nebere to vážně. O lidech, kteří to nedovedou, říkáme, že si neumějí hrát. Základním rysem hry tedy je, že je sama naplněna duchem lehkosti, svobody a štěstí, že se cosi daří, a že tímto duchem naplňuje také hrajícího. Chci nyní zdůraznit, že tento základní rys hry je strukturálně podobný povaze toho rozhovoru, v němž je řeč vsutku přítomna. Jak navzájem vstupujeme do hovoru a jsme jím pak už přímo nesení, o tom už nerozhoduje vůle jednotlivce, který se jednou drží zpátky a jindy se mu otvírá, nýbrž zákon věci, o níž v rozhovoru jde, který z nás vylákává jednotlivé repliky a nakonec je sehrává dohromady. Tak když se nějaký rozhovor vydaří, jsme ho potom, jak říkáme, plní. Hra řeči a protiřeči pokračuje dál ve vnitřním rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón krásně nazývá myšlení.

S tím souvisí třetí věc, kterou bych rád nazval universálností řeči. Řeč není žádná uzavřená oblast vyslovitelného, kolem níž by byly jiné oblasti nevyslovitelného, nýbrž ona zahrnuje všechno. Není nic, co by se zásadně vymykalo možnosti vyslovení, jakmile jen moje mínění něco míní. Je to universálnost rozumu, s níž možnost vyslovení neúnavně drží krok. Tak má také každý rozhovor svou vnitřní nekonečnost a žádný konec. Přerušujeme ho buď proto, že se nám zdá, že bylo řečeno dost, nebo proto, že už není co říci. Ale každé takové přerušování má nějaký vnitřní vztah k obnovení a navázání rozhovoru.

Tuto často bolestivou zkušenost zakoušíme pokaždé tam, kde se od nás vyžaduje nějaká výpověď. Otázka, na níž je třeba odpovědět – pomysleme třeba na krajní příklad výsledku nebo výpovědi před soudem – je jako závora postavená proti duchu mluvení („Tady mluvím já“ nebo „Odpovězte na moji otázku!“), který by se rád vypovídal a chce rozhovor. Vyslovené nemá nikdy svoji pravdu v sobě samém, nýbrž odkazuje dozadu i dopředu na nevyslovené. Každá výpověď je motivovaná, to znamená, že na všechno, co se říká, se můžeme smysluplně zeptat: „Proč to říkáš?“ A teprve když jsme s řečeným spolu porozuměli tomuto neřečenému, je výpověď srozumitelná. Známe to zejména u otázky. Otázka, kterou nechápe-me jako motivovanou, nemůže také najít odpověď. Neboť motivační příběh otázky teprve otevírá oblast, z níž je možné vzít a dát odpověď. Tak je to ve skutečnosti v tázání i v odpovídání nekonečný rozhovor, v jehož prostoru stojí výpověď i odpověď. Všechno řečené se odehrává v takovém prostoru.

Můžeme si to objasnit na zkušenosti, kterou všichni známe. Mám na mysli překládání a čtení překladů z cizích jazyků. Co má překladatel před sebou, je jazykový text, tj. ústně nebo písemně řečené, jež má přeložit do vlastního jazyka. Je vázán na to, co v něm stojí, a přece nemůže prostě přetvářet řečené z cizího jazykového materiálu do vlastního, aniž by se znovu stal tím, kdo mluví. To však znamená, že si v sobě musí vydobýt nekonečný prostor mluvení, odpovídající řečenému v cizím jazyce. Každý ví, jak je to těžké. Každý ví, jak ploše dopadá překlad řečeného v cizím jazyce. Zobrazuje se do jedné plochy, smysl slov a podoba věty napodobují originál, ale překlad jaksi nemá žádný prostor. Chybí mu ten třetí rozměr, z něhož bylo to původně, tj. v originále řečené, v oblasti svého smyslu zbudováno. To je nevyhnutelná bariéra všech překladů. Žádný nemůže nahradit originál. Překlad je do plochy promítnutá výpověď originálu, do níž se mnohé, co v originálu zaznívalo v pozadí a mezi řádky, nepodařilo převést. Kdybychom se však domnívali, že výpověď se tím stala jaksi srozumitelnější, že tato redukce na prostší smysl musí porozumění ulehčovat, byl by to omyl. Žádný překlad není tak srozumitelný, jako jeho originál. Je to právě ten smysl řečeného, který zahrnuje mnohé – a smysl je vždycky směr –, jenž se dostává ke slovu jen v původním mluvení a v každém opakování uniká. Úkolem překladatele tedy nemůže být napodobovat řečené, nýbrž nastavit se do jeho směru, to jest smyslu, a to, co má být řečeno, přeložit ve směru svého vlastního mluvení.

Nejzřetelnější je to u takových překladů, které mají umožnit rozhovor dvou lidí jiných jazyků tím, že se mezi ně zařadí tlumočník. Tlumočník, který jen předává, co jedním vyslovená slova a věty ve druhém jazyce znamenají, zkresluje rozhovor až do nesrozumitelnosti. To, co musí předat, není řečené v autentickém a doslovném znění, nýbrž to, co ten druhý chtěl říci a řekl, přičemž mnohé nechal nevyřčeno. I omezenost jeho reprodukce musí vytvořit prostor, v němž jedině je rozhovor možný, tj. onu vnitřní nekonečnost, jež přísluší každému dorozumění.

Tak je řeč pravým středem lidského bytí. Musíme ji ovšem vidět v té oblasti, kterou sama vyplňuje, v oblasti lidského spolubytí, v oblasti dorozumění, vždy znova vzrůstající shody, jež je pro lidský život stejně nezbytná jako vzduch, který dýcháme. Člověk je vsutku, jak řekl Aristotelés, bytost, jež má řeč. Všechno, co je lidské, bychom měli přijímat jako řečené.