

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

ŘEČ A ROZUMĚNÍ

(1970)

Problém rozumění se v posledních letech stává stále aktuálnějším. Jistě to souvisí s vyhocením světové politické a společenské situace a s vyostřováním napětí, jež prostupují naší přítomností. Všude se stává, že pokusy o dorozumění mezi zónami, národy, bloky, generacemi troskotají, že se zdá, jako by chyběla společná řeč, a že klíčové pojmy, které užíváme, působí jako provokace, které utužují protiklady a vyostřují napětí, kvůli jejichž odstranění se lidé sešli. Vzpomeňme jen na slova jako „demokracie“ nebo „svoboda“.

Tak vlastně ani není třeba dokazovat tezi, že každé dorozumění je řečový problém a buď se v prostředí řečovosti zdaří, nebo nezdaří. Všechny fenomény dorozumívání, rozumění i neporozumění, jež tvoří předmět takzvané hermeneutiky, jsou tedy jevy řečové. Teze, o níž bych chtěl v dalším diskutovat, je však ještě o krok radikálnější. Tvrdí totiž, že řečový charakter nemá pouze dorozumívání mezi lidmi, nýbrž i proces samotného rozumění – dokonce i tehdy, když se obrací k mimořečovému nebo naslouchá vyhaslému hlasu psaného písma; i takové rozumění je řečovým dějem, který má podobu vnitřního rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón charakterizoval podstatu myšlení.

Že je všechno rozumění řečové, to je provokativní tvrzení. Stačí se podívat kolem sebe a na vlastní zkušenosti a máme hned množství zdánlivých protipříkladů, v nichž se právě mlčenlivé, tiché rozumění ukazuje jako ten nejvyšší a nejvnitřnější způsob rozumění. Kdo se snaží naslouchat řeči, musí ihned narazit na takové jevy, jako je třeba „mlčenlivé srozumění“ nebo „schopnost vytušit i beze slov, co chce druhý říci“. Je ovšem otázka, zda to nejsou v jistém smyslu mody řečovosti. Doufám, že se mi ještě podaří vysvětlit, proč má smysl něco takového tvrdit.

Ale jak je to s ještě jinými jevy – mám na mysli třeba „úžas bez hlesu“ nebo „němý obdiv“ – k nimž nás vede sama řeč? To, s čím se tak setkáváme, jsou fenomény, o nichž můžeme rovnou říci: to

mi vzalo řeč. A bere nám to řeč zřejmě právě tím, že je to tak velice zřejmé, že se našemu pohledu, který zhlédá stále více a více, zjevuje cosi příliš velkého na to, aby to bylo možné vyjádřit slovy. Není příliš odvážné tvrzení říkat, že co nám bere řeč, je ještě také forma řečovosti? Není to ten absurdní dogmatismus filosofů, kteří se zas a znovu a ještě jednou snaží stavět na hlavu věci, které stojí docela dobře na nohou? Když však něco člověku vzalo řeč, tak to znamená, že toho chce říci tak *mnoho*, že ani neví odkud začít. *Selhdni* řeči dosvědčuje její *schopnost* hledat výrazy pro *všechno*. Že mi tedy něco vzalo řeč, je samo jakýsi druh řeči – a to takový, jímž řeč nekončí, nýbrž začíná.

Chtěl bych to ukázat především na prvním příkladu, který jsem uvedl: na tom, že mluvíme o „tichém srozumění“. Jaká je hermeneutická hodnota tohoto jazykového obratu? Problematika rozumění, o níž se dnes rozmanitě diskutuje zejména v těch vědách, kde nejsou k dispozici žádné exaktní metody ověřování, tkví v tom, že je to pouhá vnitřní evidence rozumění, která náhle vysvitne – například, když náhle porozumím nějaké větné souvislosti, něčí výpovědi v určité situaci. To znamená, když je mi náhle úplně jasné a uchopitelné, jakým právem druhý říká to, co říká, anebo také jakým neprávem. Takové zkušenosti rozumění vždycky zjevně předpokládají nesnáze rozumění, narušenost srozumění. Každé úsilí porozumět tak začíná tím, že něco, s čím se setkáváme, nám připadá podivné, provokující, dezorientující.

Řekové měli krásné slovo pro to, na čem naše rozumění vázne: říkali tomu *atopon*. To vlastně znamená „nemístné“, to co nemůžeme umístit do schémat našeho rozumějícího očekávání – a na čem se tudíž zarazíme. Slavná platónská nauka, že filosofování začíná údivem, chce říci, že je to právě toto zaražení, tato nemožnost dostat se dál s předem schematizovaným očekáváním naší orientace ve světě, které volá k myšlení. Aristotelés na jednom místě velmi pěkně popisuje, že to, co očekáváme, závisí na tom, jaký vhled do určité souvislosti máme. Jako příklad uvádí, že když se někdo diví, že odmocnina ze dvou je iracionální, tj. že se poměr úhlopříčky a strany čtverce nedá vyjádřit racionálně, je na tom vidět, že není matematik; matematika by udivilo, kdyby někdo tento poměr za racionální pokládal. Tak relativní je toto zaražení, tak velice souvisí s věděním a s hlubším pronikáním do věcí. Všechno tohle zaražení a údiv a nemožnost dostat se v rozumění dál, je vždycky zjev-

ně zaměřeno na to, abychom se snažili dojít dál, k pronikavějšímu poznání!

Proto tvrdím, že chceme-li skutečně nahlédnout místo rozumění v celku našeho lidského bytí, včetně bytí společenského, musíme fenomén rozumění vědomě vyprostit ze sklonu dávat přednost poruchám rozumění. Srozumění se předpokládá i tam, kde je narušeno. Teprve na poměrně vzácných překážkách dorozumívání a srozumění je kladen úkol cílené snahy rozumět, která má vést k nápravě porušeného rozumění. Jinými slovy: příklad „tichého rozumění“ není žádná námitka proti řečivosti rozumění, ale naopak dosvědčuje její šíři a universálnost. To se mi zdá být základní pravda, které musíme znovu pomoci ke cti, když jsme po několik staletí pro naše sebepochopení absolutizovali pojem metody moderní vědy.

Moderní věda vznikala v 17. století jako věda založená na myšlence metody a metodického zajišťování pokroku poznání. Naši planetu proměnila jedinečným způsobem, když dala přednost jedné formě přístupu ke světu, jež není ani jediná ani nejobsáhlejší z těch, které máme. Je to přístup, který metodickým izolováním a vědomým vyptáváním – v experimentu – otevírá jednotlivé dílčí oblasti, tematizované takovým izolováním, pro nové zásahy našeho konání. To byl ten velký výkon matematických přírodních věd, zejména galileovské mechaniky v 17. století. K duchovním výkonům objevů zákonů volného pádu a nakloněné roviny nevedlo, jak známo, pouhé pozorování. Nebylo žádné vakuum a volný pád byl abstrakce. Každý si snad ještě vzpomene na vlastní úžas nad pokusem, který zažil ve třídě: v relativním vakuu padají kousky olova stejně rychle jako peří. Když Galilei abstrahoval od odporu prostředí, bylo to pro něho izolování podmínek, jaké se v přírodě vůbec nevyskytují. Ale jen taková abstrakce umožňuje matematicky přesně popsat činitele, které tvoří výsledek přírodního procesu – a tím umožňuje i řízené zásahy člověka.

Mechanika, kterou tak Galilei vybudoval, je vskutku matkou naší technické civilizace. V jejím rámci vznikl zcela specifický metodický způsob poznávání, který vyvolal napětí mezi naším nemetodickým poznáváním světa, zahrnujícím celou šíři naší životní zkušenosti, a mezi poznávacími výkony vědy. Kantův velký filosofický výkon spočíval v tom, že našel přesvědčivé pojmové řešení tohoto novověkého problémového napětí. Neboť filosofie 17. a 18. století se

vyčerpala neřešitelnou úlohou spojit velké vševedění metafyzické tradice s novou vědou – pokus, jímž skutečného vyrovnání mezi rozumovou vědou z pojmů a vědou zkušenostní nemohlo být dosaženo. Kant naproti tomu našel řešení. Když s použitím anglické kritiky metafyziky kriticky omezil rozum a jeho pojmové poznávání na to, co je ve zkušenosti dáno, jistě tím zničil metafyziku jako dogmatickou rozumovou vědu. Ale „bořitel všeho“, jak současníci drobného královeckého profesora Kanta vnímali, byl zároveň velkým zakladatelem mravní filosofie na přísném principu autonomie praktického rozumu. Kant rozpoznal svobodu jako jedinečnou skutečnost rozumu, tj. ukázal, že bez předpokladu svobody nelze praktický lidský rozum a tím ani mravní a společenskou existenci člověka vůbec myslet. Navzdory všem deterministickým sklonům, vycházejícím z moderní přírodní vědy, tímto způsobem nově legitimoval myšlení v oblasti pojmů svobody. Jeho morálně filosofický impuls, především ve zprostředkování Fichtově, vskutku stojí za velkými průkopníky „historického světového názoru“, jako byli především Wilhelm von Humboldt, Ranke, Droysen. Ale jistě i Hegel a všichni, kteří jím byli kladně či záporně určeni, jsou zcela naplněni pojmem svobody a zachovávají si tudíž proti každému pouhému metodologismu historické vědy výhled do celku filosofie.

Nicméně právě tato souvislost mezi novou vědou a ideálem metody, který ji nese, se také přičinila o to, že se fenomén rozumění takřka odcizil. Tak jako je pro přírodovědce příroda především neproniknutelnou cizotou, kterou nutí výpočty a cílevědomým násilím, týráním v experimentech k výpovědím, tak se také vědy, které používají rozumění, samy víc a víc chápaly na základě pojmu metody tohoto druhu – a tudíž nahlížely na rozumění převážně a v první řadě jako na odstraňování nedorozumění, jako na přemostování cizoty mezi já a ty. Ale může „ty“ být vůbec někdy tak cizí, jako je z definice předmět experimentálního zkoumání přírody? Měli bychom tedy uznat, že srozumění je původnější než nedorozumění, takže se rozumění vždy znovu vrací zpátky do obnoveného srozumění. To, zdá se mi, plně legitimuje universálnost rozumění.

Ale proč se rozumění vyjevuje v řeči? Proč „tiché srozumění“, které vždy znovu vzniká jako společenství orientace ve světě, znamená řečivost? V tomto tázání už je zahrnuta odpověď. Je to právě řeč, jež toto společenství orientace ve světě neustále buduje a nese. Mluvit spolu neznamená primárně se spolu přit. Zdá se mi příznač-

né pro napětí uvnitř moderny, že má tak ráda tento obrat naší řeči. Mluvit spolu primárně také neznamená v řeči se vzájemně mýjet. Když spolu mluvíme, budujeme tak spíše společný pohled na to, o čem mluvíme. Vlastní skutečnost lidské komunikace spočívá v tom, že rozhovor neprosazuje mínění jednoho proti mínění druhého a ani že nepřidává mínění jednoho k mínění druhého jako v nějakém sčítání. Rozhovor proměňuje oba. Podařený rozhovor je takové povahy, že nelze znovu upadnout do nesouhlasu, který ho podnítil. Společenství, jež je tak společné, že už není mým a tvým míněním, nýbrž způsobem, jak jsme společně vyložili svět, teprve umožňuje mravní a společenskou solidaritu. Co je pravé a platí za správné, to ze své podstaty vyžaduje společenství, jež vzniká tím, že si lidé rozumí. Společné mínění se vskutku stále buduje ve vzájemném rozhovoru a pak zase zapadá do ticha srozumění a samozřejmosti. Z tohoto důvodu se mi zdá být oprávněné tvrzení, že všechny mimoslovní formy rozumění míří zpět na to rozumění, jež se šíří v řeči a v rozhovoru.

Vycházím-li z tohoto náhledu, neznamená to víc, než že v každém rozumění tkví jakýsi možný vztah k řeči, takže – a v tom tkví hrdost našeho rozumu – kdekoli vznikne nesouhlas, je vždycky možné rozhovorem navodit srozumění. Ne vždy se nám to podaří, ale náš život ve společnosti spočívá na předpokladu, že budeme-li spolu hovořit, zdaří se nám v nejširším rozsahu to, co by se jinak zatvrzelému lpění na vlastních míněních vzepřelo. Je tudíž také těžký omyl, když se někdo domnívá, že z universalnosti rozumění, z níž zde vycházím a kterou se snažím učinit věrohodnou, plyne nějaký zvláštní harmonizující či konzervativní základní postoj k našemu společenskému světu. „Rozumět“ uspořádáním a pořádkům našeho světa, rozumět v tomto světě sobě navzájem určitě předpokládá právě tolik kritiky a potírání toho, co je strnulé či co se nám odcizilo, jako uznání či obhajování stávajících pořádků.

Tato skutečnost se ukazuje opět na způsobu, jak spolu hovoříme a vytváříme srozumění. To lze pozorovat od generace ke generaci. A když si dokonce světové dějiny obují sedmimílové boty, jak se to patrně stalo zejména v posledním desetiletí, stáváme se přímo svědky toho, jak vzniká nová řeč. Nová řeč tu jistě neznamená řeč úplně novou, ale přece nepochybně něco víc než pouhou výměnu výrazů pro stejné věci. S novými aspekty a novými cíli se vypracovává a rodí i nové mluvení. Nová řeč porozumění ztěžuje, ale v ko-

munikativním dění přináší i překonávání těchto těžkostí. To je přinejmenším ideální cíl každé komunikace. Za zvláštních okolností se může ukázat, že je nedosažitelný. K takovým zvláštním podmínkám patří zejména patologické přerušení mezilidského srozumění, charakteristické pro neurózu, a je otázka, zda i ve společenském životě někdy komunikace neslouží také k šíření a udržování nějakého „falešného“ vědomí. Aspoň teze kritiky ideologií zní, že protiklady ve společenských zájmech znemožňují komunikativní dění prakticky stejně jako duševní nemoc.¹ Tak jako však v případě duševní nemoci spočívá terapie právě v tom, že nemocného znovu zapojíme do společenství rozumění, tak je přece také smyslem kritiky ideologie napravit falešné vědomí, a tím nově založit správné srozumění. Zvláštní případy hluboce narušeného srozumění mohou vyžadovat vlastní formy obnovování, založené na explicitním vědění o poruše. Ale právě tím potvrzují konstitutivní funkci rozumění jako takového.

Nadto je samozřejmé, že život řeči, plný napětí, se vždycky odehrává v antagonismu mezi konvenčností a revolučním vykročením. Všichni jsme zakusili první řečovou drezúru, když jsme přišli do školy. Co všechno tam najednou nebylo dovoleno, co se přece naší zdravé fantazii, která doposud ovládala naši řeč, zdálo správné! Nejinak je tomu třeba i při výuce kreslení, která přece často vede k tomu, že děti se ve škole odnaučí mít z kreslení radost, a tak se odnaučí kreslit. Vskutku je právě škola institucí společenského konformismu ve velkém. Přirozené je jen jednou takovou institucí z mnohých. Nechtěl bych vzbudit nedorozumění, jako kdyby se tím měl označit jeden určitý viník. Naopak chci říci, že společnost je vždy normující a konformistická. To vůbec neznamená, že by každá společenská výchova byla jen represivní a řeč pouhým nástrojem takové represe. Neboť navzdory všemu konformismu řeč stále žije. Z proměn našeho života a naší zkušenosti vznikají nové jazykové vazby a způsoby vyjadřování. Antagonismus, který činí řeč něčím společným, a přece dává vznikat novým a novým impulsům k proměně tohoto společného, stále trvá.

¹ Zde Gadamer připomíná diskusi, již vedl zejména s Jürgenem Habermasem na konci 60. let a počátku let 70. Tuto diskusi shrnuje svazek *Hermeneutik und Ideologiekritik*, vyd. J. Habermas, D. Henrich a J. Taubes, Frankfurt 1971. – Pozn. překl.

Ted' se však klade otázka, zda se tento vztah mezi přirozeným konformismem společnosti a silami, vzniklými z kritického náhledu, jež tuto společnost rozbíjejí, ve vysoce průmyslové technické civilizaci kvalitativně nezměnil. Neznatelné proměny v užívání a v životě řeči, vznikání a odumírání módních slov a hesel – to tu bylo vždycky; zvláště kritické doby bylo možné v jejich úpadkových tendencích takřka zobrazit pozorováním změn řeči, jak to ukázal třeba Thúkydídés ve slavném líčení následků moru v obležených Athénách. Ale v našich současných poměrech se možná přece jen jedná o cosi kvalitativně nového a radikálně jiného, co tu v této podobě ještě nebylo. Mám na mysli cílevědomé řízení řeči. To se zdá být věc, kterou vynalezla teprve technická civilizace. Neboť to, čemu říkáme řízení řeči, už není ono nezáměrné působení učitele nebo orgánů veřejného mínění, nýbrž nástroj, s nímž politika vědomě zachází. Prostředky centrálně řízeného komunikačního systému dokáže různé obsahy učinit sugestivními tím, že technickou cestou tak říkajíc předepíše určitá pravidla mluvení. Aktuální příklad, se kterým se právě nyní znovu setkáváme v proměňujícím se pohybu řeči, je označování druhé poloviny Německa jako NDR. Tento výraz byl, jak známo, po desetiletí úředně zakazován a nikdo nemůže přehlédnout, že na místo toho doporučované „Střední Německo“ obsahovalo ostrý politický akcent. Odhlédneme zde od všech obsahových otázek a všimněme si jen postupu jako takového. Technická forma vytváření dnešního mínění dává centrálně ovládanému řízení řeči takový vliv, že je tím přirozený konformismus společnosti zvláštním způsobem zkreslován. Mezi problémy naší současnosti patří otázka, jak udržovat soulad mezi politikou centrálně řízené tvorby mínění a požadavkem rozumu spolupracovat na základě svobodného náhledu a kritického úsudku život společnosti.

Jako řešení tohoto problému můžeme mít na paměti, že přece právě věda vyniká tím, že umožňuje nezávislost na tvorbě veřejného mínění i na politice a že člověka školí ve schopnosti usuzovat na základě svobodného náhledu. Lze říci, že ve svém nevlastnějším oboru tím věda vsutku vyniká. Ale znamená to, že se také vlastní silou uplatní na veřejnosti? Ať se věda ve své vlastní intenci chce sebevíc vymanit ze všech manipulací – nesmírné veřejné ocenění vědy stojí veskrze proti tomu. Neustále omezuje kritickou svobodu, kterou na badateli obdivuje, tím že se odvolává na autoritu vědy i tam, kde se ve skutečnosti jedná o politické mocenské boje.

Je vůbec nějaká vlastní řeč vědy, již bychom měli věnovat pozornost? Ten výraz je zjevně dvojnásobný: věda na jedné straně vyvíjí vlastní jazykové prostředky k fixování a komunikativnímu dorozumívání v procesu bádání samého. Na druhé straně – a to je jiný význam – užívá věda také jazyk, který chce zasáhnout veřejné povědomí a překonat pověstnou nesrozumitelnost vědy. Mají však komunikativní systémy, vyvíjené uvnitř vědeckého bádání, vůbec povahu nějaké vlastní řeči? Když se mluví o jazyku vědy v tomto smyslu, míní se tím zřejmě takové komunikační systémy, které nevyrůstají z každodenní řeči. Nejlepším příkladem je matematika a její úloha v přírodních vědách. Co je matematika sama pro sebe, to je její soukromé tajemství. To nevědí ani fyzikové. Co matematika poznává, co je její předmět, co jsou její otázky, to je cosi jedinečného. Je to zřejmě jeden z velkých zářků lidského rozumu, že se tu může rozvíjet v sobě samém, že se jako rozum nahlíží a bádá tak, že prodlévá při sobě samém. Ale jako jazyk, jímž se mluví o světě, je matematika symbolický systém mezi jinými, a nikoli řeč sama. Fyzik, který se jak známo vždycky dostává do nejtrapnější situace, kdykoli chce bez použití svých rovnic jiným nebo i jen sám sobě vysvětlit, co to tu právě vypočítal, je neustále v napětí tohoto integračního úkolu. Právě velcí fyzikové se tu často stávají velmi duchaplným způsobem poetickými. Co ty malé atomy všechno dělají, jak si chytají elektrony a podnikají jiné pěkné a mazané procedury, to je řeč úplně jako z pohádky. V této řeči se fyzik pokouší to, co přesně zobrazil v rovnicích, učinit srozumitelným sám sobě a do jisté míry pak i nám všem.

To však znamená, že matematika, pomocí které fyzik získává a formuluje své poznatky, není řeč sama, nýbrž patří do instrumentária rozmanitých jazykových prostředků, jimiž přivádí ke slovu to, co chce říci. Jinými slovy: vědecké mluvení je vždy zprostředkováním odborného jazyka nebo odborných výrazů – říkáme tomu učená terminologie – pomocí řeči, která žije v sobě, roste a mění se. Tato integrační a zprostředkovací úloha se u fyzika zvlášť vyostřuje, neboť se více než ostatní přírodovědci vyjadřuje za pomoci matematiky. Právě proto, že fyzika tak dalekosáhle využívá matematickou symboliku, je její příklad zvláště poučný. Zmíněná poetická metaforika ukazuje, že pro fyziku je matematika jen částí řeči, rozhodně však ne částí autonomní. Řeč je autonomní tam, kde je, jako všechny přirozeně vyrůstající řeči, jedním aspektem světa

té či oné kultury. Je nyní otázka, jaký je vztah vědeckého a mimovědeckého mluvení i myšlení. Je snad to, co se odehrává v tvárnosti a svobodě našeho každodenního mluvení, jen jakýmsi přibližováním k vědecké řeči? Kdo to popírá, tomu by se dalo namítnout, že se dnes sice ještě zdá, jako kdyby přirozené jazyky byly nezbytné. Ale kdybychom se všichni naučili ještě o trochu víc, rozuměli bychom nakonec rovnicím fyziky beze slov a mohli snad dokonce vypočítat i sami sebe a svá jednání z rovnic; pak bychom už nepotřebovali žádný jiný jazyk než jazyk vědy. Takový jednoznačný umělý jazyk byl skutečně cílem moderního logického kalkulu. Ale právě to je sporné. Vico a Herder naopak pokládali poezii za původní řeč lidstva a intelektualizování moderních jazyků za jejich nešťastný osud a ne za naplnění ideje jazyka. Otázka tedy zní: je tento názor, že každý jazyk dosahuje svého završení tím, že se stále více připodobňuje jazyku vědy, vůbec správný?

Abychom tuto otázku mohli rozebrat, rád bych proti sobě postavil dva fenomény: jedním je *výrok*, druhým *slovo*. Nejdříve oba vysvětlím. Říkám-li „slovo“, nemyslím to slovo, jehož množným číslem jsou slova, jak stojí ve slovníku. Nemyslím ani slovo, jehož množným číslem jsou slova a jež s ostatními tvoří kontext věty, nýbrž míním slovo, které je *singulare tantum*. Je to to slovo, které člověk zasáhne, kterým se člověk nechá oslovit, které v určité a jednoznačné životní souvislosti „padne“ a jehož jednota plyne právě z této společné životní souvislosti. Je dobré si připomenout, že za tímto „slovem“ jako *singulare tantum* stojí i jeho novozákonní použití. Neboť ať už onen počátek Janova evangelia, s jehož překladem si láme hlavu Faust, míní „slovem“ cokoli, toto činné a sílu vyzařující slovo není pro Goetha jedinečné kouzelné slovo, nýbrž odkazuje (bez narážky na událost vtělení) za to, co spojuje lidský rozum, na jeho „žízeň po existenci“.

Stavím-li tedy „slovo“ v tomto smyslu proti „výroku“, ozřejmuje se tím i smysl výroku. O výroku mluvíme ve spojeních jako „výroková logika“, „výrokový počet“, v moderní matematické formalizaci logiky. Toto pro nás samozřejmě vyjadřování nakonec pochází z jednoho z nejzávažnějších rozhodnutí naší západní kultury, totiž z rozhodnutí vybudovat logiku na výroku. Tvůrce této části logiky, Aristotelés, mistrovský analytik usuzovacích procesů logického myšlení, toho dosáhl formalizováním výrokových vět a souvislostí jejich platnosti. Každý zná školské příklady sylogismu: všichni lidé

jsou smrtelní, Darius je člověk, Darius je smrtelný. Co je zde výkonem abstrakce? Zřejmě to, že platí a počítá se jen to vyslovené. Žádná z ostatních forem řeči a mluvení tu není předmětem analýzy, jen výpověď, výrok. Řecké slovo pro výpověď je *apofansis*, *logos apofantikos*, to jest řeč či věta, jejímž jediným smyslem je *apofainesthai*, způsobovat, že se řečené samo ukazuje. To je věta teoretická v tom smyslu, že abstrahuje ode všeho, co výslovně neříká. Jen to, co svým vyřčením činí zjevným, se stává předmětem analýzy a základem logické platnosti.

Ptám se tedy: existují takové čisté výrokové věty? Kdy a kde? Výrok zajisté není jediná forma řeči. Aristotelés o tom hovoří v souvislosti své nauky o výroku a je jasné, co má na mysli: třeba modlitbu a prosbu, kletbu a rozkaz. Musíme vzít dokonce v úvahu jeden z nejzáhadnějších mezních fenoménů, totiž otázku, k jejíž zvláštní podstatě nepochybně patří, že stojí výroku blíže než kterákoli z těchto jiných forem – a přece žádnou logiku ve smyslu výrokové logiky nepřipouští. Možná, že je nějaká logika otázky. K té by mohlo patřit, že odpověď na jednu otázku nutně budí nové otázky. Možná je i nějaká logika prosby – třeba že první prosba nikdy není poslední. Ale mělo by se tomu říkat „logika“, anebo se logika týká jen souvislostí čistých výroků? Ale jak chceme vymežit, co je výrok? Můžeme výrok oddělit od souvislosti jeho motivace?

V metodologii moderní vědy se o tom ovšem příliš často nemluví. Podstatou vědecké metodiky totiž je, že její výroky tvoří jakousi pokladnici metodicky zajištěných pravd. Jako každá pokladnice obsahuje i pokladnice vědy zásobu k libovolnému použití. Je vskutku podstatou moderní vědy, že neustále rozšiřuje zásobu poznatků k libovolnému použití. Celá ostrost problémů společenské a lidské odpovědnosti vědy, jak se nám počíná Hirošimou vtírají do svědomí, pochází právě z toho, že z metodické důslednosti moderní vědy plyne, že účely, k nimž se její poznatky používají, nedokáže ovládat sama tak, jak ovládá věcné souvislosti. Právě metodická abstrakce moderní vědy ji dovedla k jejím úspěchům, protože umožňuje praktické využití, jež nazýváme technikou. Technika jako aplikace vědy tedy už sama není ovladatelná. Rozhodně nejsem žádný fatalista ani prorok zkázy, když popírám, že by věda sama byla schopná se omezit. Jsem naopak přesvědčen, že ne věda, nýbrž koneckonců jen nám všem společná lidská a politická schopnost může dokázat zaručit rozumné použití našich schopností –

anebo přinejmenším vyhnout se krajním katastrofám. Tím zároveň uznávám, že izolování výrokové pravdy a na výroku zbudovaná logika je v moderní vědě zcela legitimní. Jenom za to musíme zaplatit vysokou cenu, aniž by nám moderní věda mohla nějak pomoci. Neboť proti universální schopnosti něco udělat, kterou nás věda vybavuje, nedovede teoretický rozum a věda sama postaví nic, co by této schopnosti mohlo stanovit meze. Není pochyb, že tu jsou „čisté“ výrokové věty, což ovšem znamená, že je v nich zachyceno vědění, jež může sloužit všem možným účelům.

Kladu si ovšem otázku, zda dokonce i tento příklad, v němž se izolované výroky ukazují být základem moci techniky, jež přetváří svět, ve skutečnosti neukazuje, že výroky nikdy nestojí v úplné izolaci. Není i zde prokazatelné, že každý výrok je vždy nějak motivován? Celá ta abstrakce a soustředění na to, co se dá udělat, jež nakonec v 17. století dovedly k této velké metodické myšlence moderní vědy, se totiž zakládají na rozchodu s náboženskými představami středověkého světa a na rozhodnutí spokojit se s tou pomocí, kterou si člověk může poskytnout sám. To je motivační základ touhy vědět, jež je zároveň schopností dělat a jíž je tedy každé omezení či řízení jen pro smích. Vědění ve velkých kulturách východní Asie se naproti tomu vyznačuje tím, že tu je technické použití vědění řízeno svazujícími silami společenského rozumu, takže se možnosti vlastních schopností nikdy neuskuteční. Které síly, jež nám chybí, to umožnily, to je otázka pro religionistu, kulturního historika a koneckonců pro toho dosud nenalezeného filosofa, který by byl v čínské řeči a kultuře doopravdy doma.

Rozhodně se mi zdá, že mezní příklad moderní vědecké a technické kultury ukazuje, že v izolování výroku, v jeho oddělení od jakékoli motivační souvislosti je cosi problematického, alespoň tehdy, když hledíme na celek vědy. Takže také platí, že to, co považujeme za výrok, je výrok motivovaný. Zde by se našla řada výmluvných fenoménů, jako je třeba výslech nebo svědecká výpověď. Soudní moudrost, resp. potřeba nalézat právo tu totiž – aspoň v některých případech – velí klást svědkovi takové otázky, o nichž vůbec neví, proč se mu kladou. Neboť hodnota svědecké výpovědi svědka může spočívat někdy jen na tom, že nemůže být míněna jako obvinění či zproštění viny obžalovaného. Svědek totiž souvislost, která má být objasněna, neprohlédl. Kdo někdy svědčil nebo se dostal k výslechu, ten ví, jak je strašné, když má člověk odpoví-

dat na otázku, aniž by věděl, proč mu ji kladou. Fikci „čisté“ výpovědi u takových svědectví odpovídá neméně fiktivní představa čistého zjištění faktů, a právě toto fiktivní omezení na faktičnost dává pak i obhájci jisté možnosti. Krajní příklad výpovědi před soudem tedy ukazuje, že člověk mluví motivován, a nečiní tedy výpověď, nýbrž odpovídá. Ale odpovídat na otázku znamená pochopit smysl otázky a tím i její motivační pozadí. Nic není, jak známo, obtížnější než odpovídat na takzvané „hloupé otázky“, to jest na otázky, které jsou položeny tak podivně, že nedávají žádný jednoznačný smysl.

Odtud je pak zřejmé, že žádná výpověď nenese plný obsah svého smyslu v sobě samé. To je v logice dávno známo jako problém okasionality. Takzvané „okasionální“ výroky, jež se vyskytují v každém jazyce, se vyznačují tím, že smysl očividně neobsahují samy v sobě jako jiné výroky. Třeba když říkám „zde“. Co je to „zde“, není každému srozumitelné z toho, že to někdo řekl či napsal, nýbrž je třeba vědět, kde to bylo nebo je. Má-li mít výpověď „zde“ náležitý význam, potřebuje být vyplněna příležitostí, *occasio*, při níž byla vyřčena. O výroky tohoto druhu se zvlášť zajímala logicko-fenomenologická analýza, protože na jejich významech lze ukázat, že do svého vlastního významového obsahu zahrnují i situaci a příležitost. Zvláštní problém takzvaných „okasionálních“ výpovědí je totiž zřejmě zapotřebí v mnohém ohledu rozšířit. To učinil Hans Lipps ve svých *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik* (Zkoumání k hermeneutické logice).² Podobně je v moderní anglické analytice, třeba u takzvaných „austiniánů“, přívrženců Austina, závažnou problematikou to, co Austin vyjádřil otázkou: „Jak slovy něco udělat?“³ To jsou příklady forem mluvení, jež samy přecházejí do jednání a které se od čistého pojmu výpovědi zvlášť ostře odlišují.

Postavme nyní proti tomuto pojmu izolované výpovědi s jeho neostrými hranicemi „slovo“, ne však jako nejmenší jednotku řeči. Slovo, jež jsme řekli nebo jež nám bylo řečeno, není ten gramatický prvek jazykové analýzy, o němž by bylo možné na základě pro-

² H. Lipps, *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*, Tübingen 1938, nyní in: *Werke*, sv. 2, Frankfurt 1976.

³ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

zkoumání fenoménů učení se řeči dokázat, že je třeba ve srovnání s větou melodií druhotný. To slovo, které můžeme vskutku pokládat za nejmenší jednotku smyslu, není to, k němuž dospěje rozklad řeči jako k poslední složce. Takové slovo však není ani jméno a mluvení není jmenování – a sice proto, že se jménem a jmenováním se spojuje, jak ukazuje třeba vyprávění Geneze,⁴ falešná implikace pojmenovávání, dávání jména. Právě to není náš základní řečový vztah, že bychom se kdy ocitli v libovůli a svobodě dávání jmen: není žádné první slovo. Řeč o prvním slově odporuje sama sobě. Smysl každého slova se vždy už zakládá na celé soustavě slov. Nemohu ani říci třeba: „zavádím určité slovo“. Někteří lidé to sice znovu a znovu říkají, jenže se nesmírně přeceňují. Nejsou to oni, kdo slovo zavádějí. V nejlepším případě navrhuji nějaký výraz nebo razí odborný termín, který definuji. Ale zda se stane slovem, nezáleží na nich. Slovo se zavádí. Stalo se slovem teprve tehdy, když přešlo do komunikativního užívání. To se neděje zaváděcím aktem toho, kdo je navrhl, nýbrž očividně až a pokud „se zavedlo“. Dokonce i obrat „užívání řeči“, navozuje představy, které se s podstatou naší řečové zkušenosti světa míjejí. Tento obrat stále ještě vyvolává dojem, jako bychom slova měli v kapse a tahali je odtud, když je potřebujeme, jako kdyby „užívání řeči“ bylo na vůli toho, kdo řeči užívá. Ale ono na něm právě nezávisí. Úzus, to, jak se řeč užívá, znamená ve skutečnosti také to, že se řeč vzpírá proti zneužití. Sama řeč předepisuje, co je v řeči zvykem. To není žádné mytologizování řeči, nýbrž nárok řeči, který nikdy nelze redukovat na subjektivní mínění. Že to jsme my, kdo mluvíme, žádný z nás, a přece my všichni, to je způsob, jak „jazyk“ jest.

Slovo se také nedá plně oddělit od znaku nebo jiných výrazových fenoménů tím, že by mu byla vlastní „ideální jednotka“ významu. Patří sice k nejvýznamnějším logickým a fenomenologickým výkonům počátku tohoto století, když fenomenologie a zejména Husserl v *Logických zkoumáních* vypracoval rozdíly mezi všemi znaky vůbec a významem slov. Správně ukázal, že význam slova nemá nic společného s reálně psychologickými představami, jež se při použití slova ustavují. Idealizace, která je slovu vlastní, neboť slovo má jeden – a vždy tentýž – význam, je odlišuje od každého

⁴ Gn 2,19 n. – Pozn. překl.

jiného smyslu „významu“, třeba významu znaku. Ačkoli je skutečně základní, že význam nějakého slova není prostě psychické povahy, tak je také nedostatečné mluvit o ideální jednotě významu nějakého slova. Řeč se zjevně zakládá na tom, že slova nejsou navzdory svým určitým významům jednoznačná, nýbrž mají kolísavou šíři významů, a právě toto kolísání činí mluvení tak podivuhodně krkolomným. Teprve v průběhu řeči samé, když se mluví dál, při výstavbě určitého řečového kontextu jsou významově nosné momenty řeči fixovány tím, jak se navzájem upřesňují, uvádějí na pravou míru.

To je zvlášť vidět na rozumění cizojazyčným textům. Je obecně známo, jak se kolísání významu slov při reprodukci jednotného smyslu cizojazyčné věty pomalu ustaluje. I to je ovšem velice nedokonalý popis. Stačí pomyslet na postup překládání – a hned je vidět, jak je nedostatečný. Neboť celá nesnáze překládání tkví v tom, že jednota smyslu nějaké věty se nedá vystihnout pouhým přiřazováním větných členů k větným členům druhého jazyka. Tak vznikají právě ty ohavné útvary, jež se nám běžně v přeložených knihách předkládají – písmena bez ducha. Co tam chybí a jediné dělá řeč řečí je, že jedno slovo dává druhé, jedno je druhým jaksi vyvoláno a samo zase dál udržuje otevřený běh řeči. Přeložená věta – pokud ji nějaký mistr překladatelského umění neproměnil tak důkladně, že už na ní není vidět, jak za ní stála jiná živá věta – je jako mapa ve srovnání s krajinou samou. Nejenže je význam nějakého slova přítomen jen v systému a kontextu, ale toto bytí v kontextu zároveň znamená, že se slovo své vlastní víceznačnosti plně nezbaví ani tehdy, když souvislost příslušný smysl jednoznačně určí. Smysl, který připadne slovu v řeči, kde se vyskytuje, zřejmě není to jediné. Spolu s ním je zde přítomno ještě cosi jiného, a přítomnost všeho tohoto spolupřítomného vytváří teprve evokační sílu živé řeči. Proto lze říci, že každé mluvení poukazuje do otevřeného prostoru dalšího mluvení. V tom směru, jímž se mluvení vydalo, je vždycky víc a víc co říci. V tom se zakládá pravda tvrzení, že řeč se uskutečňuje v živlu „rozhovoru“.

Pokud přistoupíme k fenoménu řeči nikoli tak, že budeme vycházet z izolovaného výroku, nýbrž z totality našeho vztahu ke světu, jenž je zároveň životem rozhovoru, snáze pochopíme, proč je fenomén řeči tak záhadný, přitažlivý i vzdorovitý zároveň. Mluvení je to nejhluběji sebezapomenuté jednání, jaké jako rozumné by-

tosti vůbec konáme. Každý zná ze zkušenosti, jak se v řeči zarazí a jak mu slova dojdou právě v okamžiku, kdy si na ně začne dávat bdělý pozor. Pěkná historka s mou malou dcerou to může ilustrovat: měla napsat „jahody“ a ptala se, jak se to píše. Když se to dozvěděla, poznamenala: „To je divné, když to tak slyším, vůbec tomu slovu nerozumím. Teprve až to zase zapomenou, budu v tom slově vevnitř.“ Být ve slově vevnitř tak, že se k němu člověk neobrací jako k předmětu, to je zřejmě základní modus každého řečového chování. Řeč má schraňující a sebe samu zakrývající sílu, takže to, co se v ní odehrává, je chráněno před přístupem vlastní reflexe a zůstává takřka uchráněno v nevědomí. Kdo poznal odkrývající a zároveň schraňující podstatu řeči, musí postupovat dál za dimenze výrokové logiky a proniká do dalších obzorů. Uvnitř živoucí jednoty řeči je řeč vědy vždy jen jeden integrovaný moment. Najdeme zde zejména takové způsoby slova, jaké máme před sebou ve filosofické, náboženské a básnické řeči. V těch všech je slovo něco jiného než sebezapomenutý průchod ke světu. V takovém slově jsme doma. Je jakýmsi ručitelem za to, o čem mluví. Zejména v básnickém užití řeči to je zcela očividné.

ESTETIKA A HERMENEUTIKA

(1964)

Vidíme-li úlohu hermeneutiky v překlenutí lidského či dějinného rozestupu od ducha k duchu, zdá se, jako by se tím zkušenost umění dostávala zcela mimo obor hermeneutiky. Ze všeho, s čím se v přírodě a v dějinách setkáváme, je přece umění tím, co k nám promlouvá nejbezprostředněji a z čeho dýchá jakási tajemná důvěrnost uchvacující celou naši bytost, jako by tu vůbec žádný odstup nebyl a každé setkání s uměleckým dílem znamenalo setkání se sebou samými. V té věci se můžeme odvolat na Hegela. Ten počítal umění k podobám absolutního ducha, to znamená, že v něm viděl formu sebepoznání ducha, v níž se nevyskytuje nic cizího ani cizorodého, žádná nahodilost skutečného, žádná nesrozumitelnost toho, co je pouze dáno. Skutečně se dílo a každý jeho divák setkávají v absolutní současnosti, kterou žádné historické povědomí nemůže ohrozit. Skutečnost uměleckého díla a sílu jeho výpovědi nelze omezit jeho původním historickým horizontem, v němž byli divák a tvůrce skutečně současníky. Jakoby ke zkušenosti umění spíše patřilo, že umělecké dílo má vždy svou vlastní přítomnost, že jeho historický původ v něm tkví jen velmi podmíněně a že je zejména vyjádřením jisté pravdy, která se v žádném případě nekryje s tím, co si duchovní původce díla přitom vlastně myslel. Ať to tedy nazýváme nevědomou tvůrčí činností génia, nebo si z hlediska pozorovatele všimneme pojmové nevyčerpatelnosti každé umělecké výpovědi – v každém případě se může estetické vědomí odvolat na to, že umělecké dílo se sděluje samo.

Na druhé straně má hermeneutický aspekt v sobě něco tak vše zahrnujícího, že také nutně obsahuje zkušenost krásného v přírodě a v umění. Je-li základním rysem historičnosti lidského pobývání, že si rozumí, a tak si samo sebe zprostředkovává – a to znamená nutně i s celou vlastní zkušeností světa – pak k němu patří i celek tradice. Ta nezahrnuje jen texty, nýbrž také instituce a způsoby života. Především však patří setkání s uměním do procesu integrace,