

## Hans Georg Gadamer: Problém dějinného vědomí

### Předmluva

S velikou radostí předkládáme text čtyř přednášek, které na Filosofickém institutu lovaňské univerzity přednesl Hans-Georg Gadamer, profesor univerzity v Heidelbergu, když v roce 1958 spolu se svým kolegou Maxem Müllerem z Freiburgu přednášel na „katedře kardinála Merciera“. Profesor Gadamer tu pojednává o tématu, které od dob Hegelových až po první díla Heideggerova stále zaměstnávalo filosofické myšlení u našich sousedů za Rýnem, a přitom nikdy nezapustilo hlubší kořeny u nás. Je to obtížné téma a nesnadný problém vztahů mezi dějinným vědomím, věděním a reflexí na jedné straně, a historickou skutečností samou, jež není jen jeho předmětem, nýbrž také základem a založením. Tato poslední skutečnost dokonce ohrožuje samu možnost objektivního věděním o této historii.

Přednášky profesora Gadamera jsou vynikajícím uvedením do této problematiky a jejích filosofických perspektiv. Jsou ale ještě něco víc. Od jisté doby jako by se totiž sami němečtí filosofové rozhodli nelámat si dále hlavu s touto zdánlivě neřešitelnou problematikou a věnovat se „věcem samým“, podle slavného hesla Edmunda Husserla. Ten se zajisté neobrátil jen zády k problematice, pokládané za neplodnou, nýbrž dokázal nesmírnou analytickou a systematickou prací psychologický relativismus v epistemologii skutečně překonat. Naproti tomu ve vztahu k problémům, jež klade historický relativismus, srovnatelná práce dosud chyběla - a to přes úsilí W. Diltheye a řadu plodných myšlenek, rozvinutých německou fenomenologickou školou. Tuto mezeru - jež se nám zdála znepokojivá - profesor Gadamer právě vyplnil svým dílem *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960). Chtěli jsme na toto dílo upozornit čtenáře následujících přednášek, neboť je psal právě ve chvíli, kdy toto dílo dokončoval. Není tedy jistě nevýznamné, že představují zvláštní uvedení do tohoto významného díla.

Odsuzuje zakořenění v konečnosti jeho dějinného bytí člověka ke slepé a omezené existenci, jíž chybí jakákoli skutečná jasnost ohledně jeho minulého, přítomného a budoucího osudu, nebo dokonce jakékoli platné věděním o něm samém - anebo naopak- nabízí toto zakořenění nezbytnou půdu a nejpevnější základ pro všechno jeho možné a skutečné věděním? Na tuto otázku zde profesor Gadamer odpovídá - a to daleko širěji, než prostým ano či ne.

Ti, kterým se dostala možnost sledovat krásné Gadamerovy přednášky v Lovani, mu budou za tuto publikaci jistě trvale vděční, neboť jim umožňuje znovu sledovat výklad, který od něho slyšeli. A zároveň se budou upřímně radovat, že tento výklad je nyní dostupný celému filosofickému světu.

*Louis De Raeymaeker*

## I. EPISTEMOLOGICKÉ PROBLÉMY HUMANITNÍCH VĚD

Předmět těchto přednášek vychází z epistemologického problému, který dnes kladou moderní *Geisteswissenschaften*. Vznik dějinného uvědomění je pravděpodobně ta nejvýznamnější z revolucí, jimiž jsme od počátku moderní doby prošli. Jeho duchovní dosah patrně přesahuje i význam, který přikládáme výsledkům přírodních věd, které tak viditelně proměnily povrch naší planety. Dějinné vědomí, jež charakterizuje soudobého člověka, je privilegium, a možná i břemeno, jakého se žádné z předchozích generací nedostalo.

Vědomí, jaké máme o dějinách dnes, se zásadně liší od způsobu, jak se minulost jevila nějakému národu či době kdysi. Dějinným vědomím rozumíme privilegium moderního člověka, který si plně uvědomuje dějinnost všeho přítomného i relativnost všech názorů. Je v každém okamžiku zřejmé, jaký vliv má toto uvědomění dějinnosti na duchovní jednání našich současníků - stačí jen pomyslet na nesmírné duchovní otřesy naší doby. Tak například vpád idejí, kterým v němčině říkáme *Weltanschauung* a *Kampf der Weltanschauungen*, do filosofického či politického myšlení, je nepochybně jak důsledkem, tak zároveň symptomem dějinného vědomí. To se projevuje i ve způsobu, jak rozličná *Weltanschauungen* skutečně vyjadřují své odlišnosti. Aby se totiž různé strany ve sporech, každá ze svého hlediska, shodly což se už vícekrát stalo - na tom, že jejich opačné postoje tvoří srozumitelný a soudržný celek (což zřejmě na obou stranách vyžaduje ochotu uvažovat o relativnosti vlastních postojů), musela si každá z nich plně uvědomit dílčí povahu svého pohledu. Nikdo se dnes už nemůže vymknout z této reflexivnosti, jež charakterizuje moderního ducha. Bylo by už prostě absurdní, uzavřít se do naivity a do uklidňujících mezí nějaké výlučné tradice, je-li moderní vědomí naopak ochotno chápat možnost množství relativních hledisek. Tak jsme si navykli odpovídat na námitky úvahami, jež vědomě vycházejí z perspektivy toho druhého.

Moderní historické vědy či *Geisteswissenschaften* - přeložme to jako „humanitní vědy“, i když tento překlad pro nás vyjadřuje spíše jistou

konvenci - charakterizuje tento způsob uvažování, o němž jsem právě hovořil a který zcela metodicky používají. Co jiného se běžně rozumí tím, že někdo „má smysl pro historii“? Smysl pro historii můžeme vymezit jako ochotu a schopnost historika rozumět minulosti, někdy dokonce i „exotické“, vycházející z jejího vlastního kontextu a zdrojů. Mít smysl pro historii znamená důsledně přemáhat tu přirozenou naivnost, jež by nás vedla k posuzování minulého podle takzvaně samozřejmých měřítek našeho současného života, v perspektivě našich institucí, našich hodnot a nabytých -pravd. Mít smysl pro historii znamená výslovně myslet na historický obzor, zahrnující celý život, který žijeme a který jsme žili.

Metoda humanitních věd co do svých duchovních motivů sahá k Herderovi a německému romantismu, rozšířila se však téměř všude a ovlivňuje vědecký pokrok v ostatních zemích. Moderní život, poslušen této metody, začíná odmítat naivní následování nějaké tradice nebo nějakého celku tradičně přijímaných pravd. Moderní vědomí - právě jako „dějinné vědomí“ - zaujímá vůči všemu, co mu bylo předáno tradicí, reflexivní postoj. Dějinné vědomí nenaslouchá zbožně hlasu z minulosti, nýbrž přemýšlí o něm a zasazuje ho zpět do kontextu, z něhož vyrostl, aby zjistilo jeho relativní význam a hodnotu, jež mu přísluší. Toto reflexivní chování vůči tradici nazýváme interpretací. A může-li něco charakterizovat opravdu univerzální rozměr této události, je to právě role, již začalo slovo interpretace hrát v moderních humanitních vědách. Toto slovo udělalo kariéru, jaká připadá jen slovům, symbolicky vyjadřujícím postoj celé epochy.

Mluvíme o interpretaci, kdykoli význam nějakého textu není srozumitelný na první pohled. Potom je interpretace nezbytná. Jinými slovy je třeba výslovně přemýšlet o podmínkách, z nichž plyne, že text má takový a takový význam. První předpoklad, zahrnutý v konceptu interpretace, je „cizí“ povaha textu, který chceme pochopit. Neboť to, co je bezprostředně zřejmé, co nás přesvědčuje samou svou přítomností, nevyžaduje žádnou interpretaci. Připomeneme-li si na okamžik interpretační umění starých, jak se používalo ve filologii a v teologii, okamžitě si všimneme, že mělo příležitostný charakter. Užívalo se jen tam, kde na přejímaném textu bylo něco temného. Naproti tomu dnes se koncept interpretace stal univerzálním konceptem, který chce zahrnout tradici jako celek.

Interpretace, jak jí dnes rozumíme, se netýká jen textů a slovní tradice, nýbrž vztahuje se na všechno, co nám historie podává. Tak budeme mluvit třeba o interpretaci nějaké historické události, nebo i o interpretaci duchovních a mimických výrazů, o interpretaci nějakého chování atd. Rozumíme tím pokaždé právě to, že smysl určité danosti, která se naskýtá

k interpretaci, se neodhaluje bez zprostředkování a že je třeba se podívat dál, za bezprostřední smysl, chceme-li odkrýt „pravý“ a skrytý význam. Toto zobecnění pojmu interpretace vychází z pojetí Nietzscheova. Každou rozumovou výpověď je podle něho třeba interpretovat, protože její pravý či skutečný smysl se k nám dostává jen maskován a zkreslen ideologiemi. Moderní metodologie filologických a historických věd skutečně přesně odpovídá tomuto Nietzscheovu pojetí. Předpokládá totiž, že všechen materiál, s nímž tyto vědy pracují (prameny, stopy minulých dob), je takový, že vyžaduje kritickou interpretaci. Tento předpoklad hraje pro moderní vědy o historickém a sociálním životě vůbec rozhodující a základní úlohu. V rozhovoru, který navazujeme s minulým, se střetáváme se situací od té naší zásadně odlišnou - „cizí“, jak jsme řekli která tudíž vyžaduje interpretující postup. Humanitní vědy také používají nějakou metodu interpretace, a tím se ocitají v okruhu našeho zájmu. Ptali jsme se, jaký je smysl a dosah dějinného vědomí v rovině vědeckého poznání (poznatků, connaissances). Zde tento problém položíme znovu a budeme se ptát po ideji nějaké teorie humanitních věd. Nicméně je třeba poznamenat, že teorie humanitních věd není prostě metodologie jisté skupiny věd. V dalším uvidíme, že je to filosofie v pravém smyslu, ve smyslu daleko radikálnějším než třeba metodologie přírodních věd.

Stavíme-li humanitní vědy do určitého vztahu k filosofii, není to jen kvůli nějakému ryze epistemologickému vyjasnění. Nepředstavují totiž jen problém *pro* filosofii, nýbrž naopak problém *filosofie samé*. Neboť všechno, co se dá říci o jejich logickém či epistemologickém statu, o jejich epistemologické nezávislosti vůči přírodním vědám, je stále ještě málo na vyměření podstaty humanitních věd a jejich vlastně filosofického významu. Filosofická úloha humanitních věd se řídí pravidlem „všecko nebo nic“. Kdybychom je chápali jako nedokonalá uskutečnění ideje „přísné vědy“, neměly by už úlohu vůbec žádnou. To by totiž okamžitě vedlo k tomu, že by i takzvaná „vědecká“ filosofie musela jako normu přijmout ideu matematizovaných přírodních věd - a to by, jak víme, znamenalo, že by filosofie byla pouhým „organon“<sup>1</sup> těchto věd. Přiznáme-li naopak humanitním vědám autonomní způsob vědění, uznáme-li, že je nelze redukovat na ideál poznání přírodních věd (což také znamená, že uznáme za absurdní klást jim jako ideál co nejdokonalejší podobnost s metodami a stupněm jistoty, jež platí v přírodních vědách), stává se předmětem našich úvah filosofie sama v celku svých nároků. Za těchto podmínek je pak marné chtít vyjasnění povahy humanitních věd omezovat na otázku pouhé metody: nejde už o to, prostě definovat jistou specifickou

---

<sup>1</sup> Tj. nástrojem (řec. *organon*) myšlení, jako je logika v systému Aristotelově. Pozn. překl.

metodu, nýbrž uznat docela jinou ideu poznání a pravdy. Filosofie, jež připomíná tyto požadavky, bude pak klást jiné nároky než ty, jaké motivuje koncept pravdy přírodních věd. Zajistit skutečný základ humanitních věd, jak si to kdysi předsevzal Wilhelm Dilthey, pak z vnitřní a věcné nezbytnosti znamená zajistit základ filosofie, to jest myslet základ přírody a dějin, i možnosti pravdy v jednom a druhém.

\* \* \*

Poznamenejme hned, že ať už to Diltheyovy filosofické tendence potvrzují či nikoli, rámce vypracované idealismem třeba Hegelovým lze k takovému filosofickému počínání velmi snadno přizpůsobit. Logika Geisteswissenschaften můžeme říci - je už vždy filosofií ducha.

To, co jsme právě naznačili zmínkou o Hegelovi, se nicméně může zdát v protikladu k těsným vztahům humanitních věd k vědám přírodním, k těm vztahům, jež je právě odlišují od každé idealistické filosofie: i humanitní vědy chtějí být skutečné empirické vědy, prosté každého metafyzického vměšování, a odmítají jakoukoli filosofickou konstrukci všeobecných dějin. Ale není přesto správnější říci, že právě příbuzenství humanitních věd s vědami přírodními a anti-idealistický i antispekulativní spor, který zároveň s tím zdědily, až dosud humanitním vědám bránilo dospět k radikálnímu uvědomění? Jakkoli je trvalou touhou humanitních věd opřít se o současnou filosofii, je přesto také pravda, že humanitní vědy ve snaze o dobré vědecké svědomí sice rozvíjejí své historicko-kritické metody, nicméně je stále přitahuje i vzor přírodních věd. Bylo by však třeba položit následující otázku: má vůbec smysl, má nějakou platnost, analogicky k metodě matematizovaných přírodních věd hledat nějakou autonomní a vlastní metodu humanitních věd, jež by mohla zůstat stejná ve všech oblastech svého uplatnění? Proč by se v oblasti humanitních věd karteziánská idea metody nemohla ukázat nepřiměřenou, takže by si tu domovské právo uhájil spíše starý řecký koncept?

Vysvětleme to blíže. Tak idea jediné metody, metody, pro niž se mohu rozhodnout dřív, než jsem vůbec pronikl do věci, je třeba podle Aristotela špatnou abstrakcí: metodu, jak do něho proniknout, si musí určit předmět sám. A zvláštní věc, podíváme-li se na skutečně účinné výzkumy humanitních věd v minulém století, skutečně se zdá, že pokud jde o účinné postupy humanitních věd (hovořím ovšem o postupech, jimiž se uskutečňuje evidence a poznání nových pravd, a ne o reflexi na tyto postupy), lze je mnohem spíše charakterizovat aristotelským konceptem metody než pseudo-karteziánským konceptem metody historicko-kritické. Musíme se

ptát, zda metoda, jež dovoluje odpoutat se od zkoumané oblasti (a jež byla tak plodná při známé matematizaci přírodních věd), nevede v humanitních vědách k ignorování specifického způsobu bytí dané oblasti? Otázka nás znovu přivede do blízkostí Hegelovy, pro něhož, jak víme, každá metoda je „metodou, vázanou na předmět sám“<sup>2</sup>. Může se „logika“ humanitních věd něčemu naučit od hegelovské dialektiky?

Podíváme-li se na metodologické závěry, vyvozené v průběhu rozvoje humanitních věd v 19. století, může tato druhá připomínka Hegela jistě vypadat opět absurdně. Je zřejmé, že vzorem pro tyto závěry byly výhradně přírodní vědy. Je to vidět i na historii pojmu *Geisteswissenschaften*: i když připustíme, že to byl přežívající idealismus, co vedlo německého překladatele Millovy induktivní logiky, aby *moral sciences* přeložil jako *Geisteswissenschaften*,<sup>3</sup> musíme Millovi přesto upřít úmysl přisoudit svým „moral sciences“ nějakou *vlastní* logiku. Millovým úmyslem bylo naopak ukázat, že induktivní metoda, jež je základem každé empirické vědy, jako jediná platí i v oblasti morálních věd. V tom je jeho nauka jen potvrzením dávné anglické tradice, jejíž nejsilnější formulaci najdeme v úvodu k Humově *Pojednání o lidské přirozenosti*. Morální vědy - říká se zde - netvoří žádnou výjimku, hledáme-li shody, pravidelnosti a zákony za účelem předvídání jednotlivých skutečností a událostí. Ostatně ani dosah zákonů, k nimž dospíváme v přírodních vědách, není pokaždé stejný, a přece pracuje třeba meteorologie na základě přesně stejných principů jako fyzika. Jediný rozdíl mezi nimi tkví v tom, že soustava údajů v meteorologii obsahuje víc mezer než ve fyzice. To se však týká jen míry jistoty příslušných hypotéz a neznamená žádný metodologický rozdíl. Řeklo by se tedy, že stejně i v oblasti mravních a společenských jevů, právě tak jako v přírodních vědách, induktivní metoda nezávisí na žádném metafyzickém předpokladu. Tak je jí naprosto lhostejné, co si kdo myslí například o možnosti jevu, jakým je lidská svoboda: induktivní metoda vůbec nehledá skryté příčiny, nýbrž jen a jen pozoruje pravidelnosti. Tak je možné věřit zároveň ve svobodnou vůli i v platnost předpovědí v oblasti života společnosti. Vyvozovat důsledky z pozorovaných pravidelností nezahrnuje žádnou hypotézu o metafyzické struktuře příslušných vztahů: užíváme je jen k předvídání pravidelností. Uplatnění svobodných rozhodnutí je jeden z momentů univerzálního, získaného indukci. Z toho je vidět, v čem spočívá přijetí ideálu přírodních věd na rovině společenských jevů.

---

<sup>2</sup> *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, IL, s. 486.

<sup>3</sup> J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, německý překlad Schielův, 1863, 6. kniha: „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften“.

Jistěže některé výzkumy, vedené v tomto stylu, například v psychologii mas, měly nepochybný úspěch. Nicméně prostým konstatováním, že objevení pravidelností znamená skutečný pokrok v humanitních vědách, nakonec jen zakrýváme opravdový problém, který tyto vědy kladou. Přijetí tohoto humovského modelu nedovoluje vymezení zkušenost nějakého společenského a historického světa. Právě naopak, vede k naprostému ignorování podstaty této zkušenosti, když k ní přistupujeme jen induktivními postupy. Protože ať *vědou* rozumíme cokoli, zjištěním pravidelností ani jejich uplatněním na určitý historický jev nelze zachytit specifický prvek dějinného vědomí.

Lze jistě připustit, že ke každému historickému poznání patří i uplatnění obecných empirických pravidelností na konkrétní problémy, jež si toto poznání klade. Nicméně skutečným záměrem historického poznání není vyložit konkrétní jev jako jednotlivý případ nějakého obecného pravidla, i kdyby bylo podřízeno ryze praktickému cíli nějakého předvídání. Jeho skutečný cíl - i když používá obecných znalostí - je naopak pochopit nějaký historický jev v jeho zvláštnosti a jedinečnosti. To, co zajímá historické poznání, není, jak se lidé, národy a státy *obecně* vyvíjejí, nýbrž právě naopak, jak se *tento* člověk, *tento* národ, *tento* stát stal tím, čím je; jak se to všechno mohlo seběhnout a dospět právě *sem*..

\* \* \*

Jenže o jakém druhu poznání to teď vlastně hovoříme a co zde máme rozumět pod „vědou“? Právě jsme viděli typ vědy, která vykazuje povahu a cíle radikálně odlišné od přírodních. věd. Nicméně způsob, jak jsme tento typ vědy charakterizovali, je přece vymezení čistě privativní, záporné. Máme o ní tedy hovořit jako o „neexaktní vědě“? V perspektivě této otázky stojí za pozornost úvahy H. Helmholtze, který už 1862 hledal řešení otázek, jimiž se zde zabýváme.<sup>4</sup> Jakkoliv zdůrazňuje lidskou závažnost a význam Geisteswissenschaften, přece je to zase metodologický ideál přírodních věd, jímž se inspiruje při snaze vymezení jejich logickou povahu. Helmholtz rozlišuje dvojí druh indukce: na jedné straně indukci logickou, na druhé straně instinktivní, čili takřkajíc uměleckou. Což je, všimněme si dobře, rozlišení psychologické a ne logické. Podle Helmholtze obojí vědy užívají induktivní uvažování. Jenže v humanitních vědách se induktivní úvaha provádí implicitně, nevědomky, a je tudíž podřízena tomu, čemu německy říkáme Taktgefühl, jakémusi

---

<sup>4</sup> H. Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 4. vyd., sv. I, "über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften", s. 167.

taktu, sympatické vnímavosti. Tato vnímavost se opírá i o další duchovní schopnosti, jako je bohatství paměti, respekt k autoritě atd. Naopak explicitní úvaha přírodovědce spočívá zcela na užívání jediné funkce, totiž rozumu.

Rádi připustíme, že tento velký vědec asi dobře odolával pokušení brát vlastní vědeckou činnost jako měřítko; nicméně k charakterizování postupů humanitních věd disponoval nakonec jedinou logickou kategorií, s níž se seznámil u Milla: indukci. Vzor, jímž byla mechanika pro celek všech věd 18. století, zůstal platný i pro něho. Že by však tato mechanika sama byla historickým jevem a že by tudíž mohla být podrobena historickému tázání (jak to později udělal s takovým úspěchem P. Duhem,<sup>5</sup> o tom neměl ani tušení.

A přece se už v té době mnohým tento problém ukazoval s jistou ostroší. Připomeňme si jen kvetoucí výzkumy „historické školy“. Neměly být vyzdvíženy na úroveň jakéhosi logického uvědomění? Už 1843 J. G. Droysen, první autor, který obrátil pozornost k dějinám helénismu, napsal: „Není jistě žádná vědecká oblast, jež by byla - teoreticky vzato tak málo zdůvodněna, tak špatně vymezena a artikulována, jako historie“. A Droysen se dovolává nějakého nového Kanta, který by odhalil živý zdroj historie v nějakém kategorickém imperativu, „z něhož vyvěrá - řečeno jeho slovy dějinný život lidstva“. Že se dovolává právě Kanta, svědčí zřejmě o tom, že epistemologii historie nechápe jen jako logické „organon“, nýbrž jako skutečně filosofický úkol. Očekává, že „nějaké prohloubené pojetí dějin umožní nový pokrok humanitních věd a stane se těžištěm, v němž se jejich oscilace utlumí“.<sup>6</sup>

Do jaké míry jsou tu stále vzorem přírodní vědy, dokazuje nejlépe množné číslo *Geisteswissenschaften*, humanitních věd. Tento vzor však přesto neznamená epistemologickou totožnost: naopak přírodní vědy jsou humanitním vědám vzorem jen natolik, nakolik se humanitní vědy podřídí ideálu autonomní a založené vědecké platnosti. Droysenova logika dějin - již nazývá „historickou“ - byla prvním náznakem epistemologie tohoto druhu.

## II. DOSAH A MEZE DÍLA WILHELMA DILTHEYE

Diltheyovo filosofické dílo je věnováno právě této úloze, ustavit paralelně ke kritice čistého rozumu nějakou „kritiku historického rozumu“. Rozdíl mezi Droysenem a Diltheyem je však výrazný. Kdežto Droysen zůstává

<sup>5</sup> P. H. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 1907n, a *Le système du monde*, 1913m.

<sup>6</sup> J. G. Droysen, *Historik*, vyd. 1925, s. 97.



následovníkem - pravda, ochotným ke kritice - Hegelovy filosofie (připomeňme jen, že v jeho logice dějin se základní koncept dějin klade jako generický koncept člověka), u Diltheye se k romantickému a idealistickému dědictví už přidává vliv, jímž od poloviny století působí logika Millova. Je pravda, že Dilthey se už cítil nadřazen anglickému empirismu, protože živě nahlížel nadřazenost „historické školy“ vůči každému naturalistickému či dogmatickému myšlení. Sám napsal: „Jenom v Německu mohla dogmatický empirismus, plný předsudků, nahradit praxe skutečné empirie; Mill je dogmatik z nedostatku historického vzdělání.“<sup>7</sup> Tato slova si Dilthey poznamenal do svého výtisku Millovy *Logiky*. Skutečně, Diltheyova úporná práce na založení humanitních věd a jejich odlišení od věd přírodních, již se věnoval po desetiletí, je stálou diskusí s ideálem přírodovědné metodologie, jak ho Mill ve slavné poslední kapitole přisoudil právě humanitním vědám.<sup>8</sup> Proti takzvané „vysvětlující“ psychologii v přírodovědném smyslu - staví Dilthey ideu „geisteswissenschaftliche“ psychologie. Této psychologii, zbavené všeho dogmatismu a všech hypotetických konstrukcí, připadá poznání a popis zákonů duchovního života, jež se mají stát společným základem různých humanitních věd. Neboť všechna tvrzení humanitních věd se nakonec opravdu týkají skutečností „vnitřní zkušenosti“: oblasti bytí, na niž se nevztahuje kategorie „vysvětlení“, nýbrž kategorie „porozumění“.

Diltheyovo úsilí o filosofické založení humanitních věd se opírá o epistemologické důsledky, které odvodil ze všeho toho, co se už „historická škola“ (Ranke a Droysen) pokusila uplatnit proti německému idealismu. Největší slabinou žáků „historické školy“ je podle Diltheye nedostatek důslednosti: „místo aby odkryli na jedné straně epistemologické předpoklady historické školy a na druhé straně zkoumali předpoklady idealismu od Kanta k Hegelovi, a tak odhalili jejich neslučitelnost, míchali je nekriticky jedny s druhými“.<sup>9</sup> Cíl, který si Dilthey klade, je zjevný: objevit na pomezí historické zkušenosti a idealistického dědictví historické školy nový a epistemologicky pevný základ. Tak se vysvětluje jeho myšlenka doplnit Kantovu kritiku čistého rozumu „kritikou historického rozumu“.

Takovým kladením problému je už spekulativní idealismus opuštěn, a analogii mezi problémem historického a čistého rozumu je třeba chápat v doslovném smyslu. Historický rozum hledá své zdůvodnění právě tak, jako kdysi čistý rozum. Cílem kritiky čistého rozumu nebyla jen destrukce

---

<sup>7</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. V, s. LXXIV.

<sup>8</sup> Srv. sv. V, s. 56nn.

<sup>9</sup> Sv. VII, s. 281.

metafyziky jako ryze racionální vědy o světě, o duši a o Bohu, nýbrž zároveň také odkrytí nové oblasti, v níž je užití racionální vědy oprávněno. Na této rovině myšlení tedy sledujeme dvojí filosofickou událost. Na jedné straně sice kritika čistého rozumu odmítla „sny vizionáře“, nicméně však dala odpověď na otázku, jak je čistá věda o přírodě možná. Na druhé straně spekulativní idealismus zavedl historický svět do autonomního vývoje rozumu, čímž zařadil historické poznání do oblasti čistě racionálního vědění. Dějiny se staly kapitolou v encyklopedii ducha.

Tím filosofie ve skutečnosti dospívá k následujícímu problému: jak vytvořit pro svět historického poznání něco obdobného tomu, co se povedlo vytvořit Kantovi pro vědecké poznání přírody? Je nějaký způsob, jak zdůvodnit empirické poznání v historii, a přitom neupadnout do dogmatických konstrukcí?

\* \* \*

Zde se Dilthey ptá, jak postavit dějinné vědomí na to místo, které u Hegela patří absolutnímu vědění ducha. To však víc problémů nastoluje než řeší. Dilthey zdůrazňuje, že poznávat můžeme vždy jen v jisté historické perspektivě právě proto, že sami už jsme dějinné bytosti. Nepředstavuje pak dějinný způsob bytí našeho vědomí nepřekročitelnou mez? Hegel problém řeší skrze „*Authebung*“ dějin v absolutním vědění. Jenže pro Diltheye, který připouští možnost stálých změn v interpretaci dějinných vztahů, je přece poznání, dospívající k objektivitě, nejspíš předem vyloučeno? Dilthey o těchto problémech usilovně přemýšlel; cílem jeho úvah bylo právě legitimovat vědecké poznání historicky podmíněného jako *objektivní vědu*. Velikou pomocí mu byla myšlenka struktury, jež se ustavuje jako jednota ze svého vlastního středu. To bylo velmi příhodné schéma: poznání nekonečně složitých dějinných vztahů začalo být myslitelné a šířilo se tak, až by obsáhlo i celek historického poznání. Myšlenka, že strukturní vztah může být srozumitelný, vyjdeme-li z jeho vlastního středu, odpovídá staré hermeneutické zásadě, a odpovídá zároveň i požadavkům historického myšlení. Podle těchto požadavků je každý historický moment třeba chápat z něho samého a nelze ho podřizovat měřítkům nějaké přítomnosti, která je vůči němu vnější. A neznamena „smysl pro dějiny“ právě přesvědčení, že jsem se vymanil ze zajetí předsudků doby, v níž žiji? Dilthey byl přesvědčen, že dospěl k opravdu dějinnému pohledu na svět; a to, co jeho epistemologické úvahy chtějí zdůvodnit, není nic jiného, než to velkolepé a epické „sebezapomenutí“, jak je praktikoval Ranke.

To vysvětluje, v jakém přesně smyslu perspektiva konečnosti a dějinnosti nemůže být, podle Diltheyova názoru, zásadní námitkou proti platnosti poznání v humanitních vědách. Úlohou dějinného vědomí je podle Diltheye neustálé přemáhání své vlastní relativnosti, na němž se tak zakládá objektivnost poznání v humanitních vědách. Jak ale legitimovat tento nárok dějinného vědomí na objektivnost, přestože jeho způsob bytí je podmíněný a omezený - a navíc v protikladu ke všem jiným formám poznávání, jak je z historie známe, a jež jsou vždy relativní vůči zcela určité perspektivě?

Tímto legitimováním nemůže, podle Diltheye, být Hegelovo absolutní vědění. Toto hegelovské absolutní vědění je aktuální sebevědomí, které shrnuje totalitu fází vývoje ducha. Co to je jiného než nárok filosofického vědomí obsahovat v sobě celou pravdu dějin ducha - teze, kterou právě dějinné vidění světa odmítlo? Potřebujeme tedy historickou zkušenost, protože lidské vědomí není nekonečný intelekt, jemuž by všechno mohlo být současně přítomno. Absolutní totožnost vědomí s předmětem je z principu mimo dosah konečného a dějinného vědomí, vždycky ponořeného do dějinných vlivů. V čem však potom spočívá jeho privilegium, že je s to se překonat a nabýt způsobnost k objektivnímu dějinnému poznání?

Dilthey odpovídá takto: ať je sám základ dějinného života jakkoli neproniknutelný, není tento život zbaven možnosti historicky pochopit svou možnost dějinného chování. Od té doby, co se objevilo a zvítězilo dějinné vědomí, stojíme před novou situací. *Od nynějška* už toto vědomí není prostým nereflektovaným výrazem skutečného života. Přestává posuzovat to, co mu bylo předáno, podle měřítek svého chápání vlastního života a tím udržovat souvislost jisté tradice. Toto dějinné vědomí se dnes umí postavit do reflexivního vztahu k sobě a k tradici; rozumí samo sobě skrze a přes své vlastní dějiny. *Dějinné vědomí je způsob poznání sebe sama.*

Nabízí se nám tedy, abychom vzniku a zrození vědeckého vědomí porozuměli analýzou podstaty poznání sebe sama. Tím se však okamžitě a naplno ukazuje Diltheyovo filosofické ztroskotání v otázce, již si sám zvolil.

\* \* \*

Diltheyovým východiskem je to, že život sám v sobě nese reflexi. Je zásluhou Georga Mische, že poukázal na Diltheyovu orientaci k filosofii života. Základem této orientace je myšlenka, že každý život jako takový už

zahrnuje jisté vědění. I důvěrná familiárnost, jíž se vyznačuje „žitý život“, obsahuje jakýsi obrat života sám k sobě. „Vědění je tu; je, bez reflexe, spojeno se životem,“<sup>10</sup> říká Dilthey. Právě tato reflexivnost, imanentní životu, je podle Diltheye základem naší žité zkušenosti významu a označování. Zkušenost smyslu v soudržnosti života je možná, jen když člověk přestane „sledovat své vitální cíle“. Tato reflexe je možná, jen když zaujmeme jakýsi odstup, když se postavíme nad vztahy, vzniklé mezi různými našimi činnostmi. Dilthey zdůrazňuje - a nepochybně právem - že to, co nazýváme smyslem života, se tvoří právě takto, dřív než všechny vědecké objektivace, v přirozeném pohledu života na sebe sama. Tento přirozený pohled života sama na sebe nacházíme objektivován v moudrostí přísloví a mýtů, ale hlavně ve velkých uměleckých dílech. Umění je totiž tím privilegovaným orgánem, kterým si život rozumí, protože leží „na pomezí vědění a jednání“,<sup>11</sup> a tak dovoluje životu, aby se zjevoval sám sobě v hloubce, do níž pozorování, reflexe ani teorie už nemohou proniknout.

Reflexivní smysl života ovšem nesmíme omezovat jen na čistý výraz, jaký nacházíme v uměleckém díle. Samozřejmě každý výraz života obsahuje v sobě jisté vědění, jež ho zevnitř utváří. Což není výraz tím plastickým prostředím ducha - Hegelovým objektivním duchem, jehož říše zahrnuje všechny formy lidského života? Jednotlivec - izolovaná bytost - ve svém jazyce, ve svých mravních hodnotách i právních formách už vždycky přesahuje svoji partikulárnost. Etické prostředí, v němž žije a s nímž se sděluje, tvoří cosi „pevného“, co mu umožňuje orientaci, přes poněkud neurčitou nahodilost jeho subjektivních rozběhů a nápadů. Věnovat se společným záměrům, věnovat se činnosti pro společenství, říká Dilthey, to právě vysvobozuje člověka z jeho partikulárnosti a z jeho pomíjivého bytí. Tohle všechno by byl mohl přijmout Droysen. U Diltheye to však dostává zvláštní důraz. „Hledat pevné formy“,<sup>12</sup> to je podle Diltheye vitální tendence našeho života, přítomná v rozjímání i ve vědách, stejně jako v té reflexi, již vždycky obsahuje i praktická zkušenost. Chápeme tedy, že v Diltheyově pohledu je objektivnost vědeckého poznání, stejně jako meditativní reflexe filosofie, jakýmsi rozvinutím přirozených tendencí života. Diltheyovy úvahy se neřídí jen prostým a povrchním přizpůsobením metody humanitních věd k přírodovědným postupům, nýbrž odhalováním čehosi, co je oběma metodám bytostně společné. Patří k podstatě experimentální metody, že překonává nahodilosti subjektivního

---

<sup>10</sup> Sv. VII, s. 18.

<sup>11</sup> Sv. V II, s. 207.

<sup>12</sup> Sv. VII, s. 347.

pozorování, a právě tak se jí daří objevovat zákony přírody. Metodicky překračovat nahodilosti čistě subjektivního pohledu a tak dospívat k dějinnému a objektivnímu poznání, to je hluboká snaha humanitních věd. A nakonec přiznává i filosofické reflexi samé obdobný záměr a smysl - přinejmenším pokud se zřekne nároku na čisté poznání analýzou pojmů a bude „objektivovat sebe samu jako lidská a dějinná skutečnost“.<sup>13</sup>

Diltheyův postoj, plně zaměřený na vztahy mezi životem a věděním, dokonale odolává idealistické námitce, jež ho označuje za „historický relativismus“. Zasadit kořeny filosofie do prvotního faktu života znamená zanechat hledání jen nerozporného systému výpovědí a konceptů. Úloha, již v celém životě hraje *Besinnung* - uvědomění, reflexe - se má podle Diltheye uplatnit ve filosofické reflexi. Neboť ta je *Selbstbesinnung*, v němž vrcholí reflexivnost života; filosofie se pak má chápat jako jistá objektivace života. Filosofie se pak stává „filosofií filosofie“, rozhodně však ne ve smyslu a s nároky, jaké si kdysi připisoval idealismus. Programem této reflexe není konstruovat z jednoty spekulativního principu tu jednu a jedinou možnou filosofii, nýbrž jít cestou dějinného *Selbstbesinnung*. V tomto smyslu se jí výtka relativismu nijak netýká.

Dilthey sám se ovšem problémem relativismu zaměstnával a mnoho přemýšlel o otázce, jak zajistit objektivitu uvnitř všech těchto relativností, jak pojímat vztah konečného k absolutnímu. „Náš úkol spočívá v tom, říkal, vyložit, jak relativní hodnoty určité doby mohou nabýt dosah v jistém směru absolutní.“<sup>14</sup> Nicméně platnou odpověď na tento problém relativismu bychom u Diltheye marně hledali. Možná ne tolik proto, že by takovou odpověď nenašel, jako spíš proto, že se tento problém v poslední analýze skutečného středu jeho myšlení netýkal. Neboť v rozvíjení dějinného *Selbstbesinnung*, jež ho vedlo od jedné relativity ke druhé, se Dilthey už cítil být na cestě k absolutnu. V tomto směru shrnul jeho dílo velmi dobře Ernst Troeltsch obratem „od relativity k totalitě“. Výraz dokonale odpovídá vlastní formulaci Diltheyově: „vědomě být podmíněnou bytostí“.<sup>15</sup> To je zjevně shrnutí výslovné kritiky idealismu, pro nějž pravda či vyvrcholení vědomí mohou být skutečné jen jako nekonečné vědomí, to jest absolutní duch.

Podíváme-li se však blíže na úvahy o námitce relativismu, k nimž se neustále vracel, všimneme si, že si sám zřejmě neuvědomoval protiidealistický dosah své filosofie, inspirované problémem „života“. Jak jinak si totiž vysvětlit skutečnost, že si Dilthey nevšiml

---

<sup>13</sup> Sv. VII, s. 339nn; srv. sv. VIII.

<sup>14</sup> Sv. VII, s. 290.

<sup>15</sup> Sv. V, s. 364.

intelektualistického motivu námitky relativismu, intelektualismu neslučitelného nejen s posledním zaměřením jeho filosofie života, nýbrž už s východiskem, které si zvolil: s imanencí vědění v životě samém.

Hlubokým důvodem této nedůslednosti Diltheyova myšlení je nepochybně jeho latentní *kartezianismus*. Jeho historicko-filosofické úvahy, mířící k založení humanitních věd, nelze doopravdy smířit s východiskem jeho filosofie života. Vyžadoval, aby jeho filosofie zahrnovala všechny oblasti, kde se „vědomí reflexivním a pochybujícím postojem oprostilo od autoritativních dogmat a míří ke skutečnému vědění“<sup>16</sup>. Domníváme se, že toto tvrzení přiměřeně obráží ducha moderní vědy a filosofie vůbec. Nelze v něm také přehlédnout karteziánské ozvěny. A přece, zvláštní věc, Dilthey je uplatňuje v silně odlišném smyslu: „Všude a vždycky život vede k úvahám o tom, co se v něm klade, úvaha vede k pochybnosti, a život může pochybnostem vzdorovat jen tak, že sleduje myšlení, dokud nedosáhne platného vědění.“<sup>17</sup> Tento citát pěkně ukazuje, že Diltheyovi vůbec nejde, jako epistemologům descartovského stylu, o prolamování filosofických předsudků, nýbrž že je to skutečný život jako celek - tradice mravní, náboženské, právní atd. - co má vyvolávat reflexi a co vyžaduje nový racionální řád. V tomto textu tedy Dilthey rozumí pod „vědění“ a „reflexí“ ještě něco jiného, než prostou imanenci vědění v životě, imanenci obecnou, o níž jsme mluvili výše. Neboť živé tradice, jako je tradice mravní, náboženská a právní, jsou vždycky - a bez reflexe - poplatné vědění, jež má život spontánně o sobě samém. Už jsme poznamenali, že jednotlivec, který se oddá tradici, se tím pozvedá na rovinu absolutního ducha. Budeme tedy s Diltheyem souhlasit, že vliv myšlení na život „pramení z vnitřní nutnosti najít mezi nestálými proměnami smyslových vjemů, tužeb a afekcí něco pevného, co by umožnilo stálé a harmonické chování“.<sup>18</sup> To se však uskutečňuje právě objektivací ducha, jako je morálka, pozitivní právo a náboženství, jež spojují jednotlivou bytost s objektivitou společnosti. A zde je to, co nelze sloučit s diltheyovskou filosofií života: že zároveň vůči všem těmto objektivacím ducha vyžaduje zaujímat „reflexivní a pochybující“ postoj, závislý na práci „vědeckého“ řádu. Zde se Dilthey nadále drží vědeckého ideálu osvícenské filosofie. Jenže tato filosofie nejde dohromady s *Besinnung*, imanentní životu, do té míry, že právě proti jejímu intelektualismu a dogmatismu se diltheyovská filosofie života v principu nejradikálněji staví.

---

<sup>16</sup> Sv. VII, s. 6.

<sup>17</sup> Tamtéž.

<sup>18</sup> Tamtéž.

\* \* \*

Jistota, nabytá skrze pochybnost, se ve skutečnosti zásadně liší od té jiné - a bezprostřední - jistoty, která v životě patří cílům a hodnotám, jež se v něm vědomí představují s absolutním nárokem. Mezi touto jistotou, uchopovanou uprostřed života, a jistotou věd je rozhodující rozdíl. Na jistotě, získané ve vědách, lpí vždycky něco karteziánského: je to výsledek kritické metody. Ta zpochybňuje přejaté názory, aby je novým zkoumáním potvrdila nebo opravila. Proto se zde právem mluví o metodické pochybnosti. Umělým kouskem hyperbolické pochybnosti, zkušeností podobnou laboratorní, chce Descartes ve slavných meditacích dokázat *fundamentum inconcussum*:<sup>19</sup> vědomí sebe. Právě tak metodická věda z principu pochybuje o všem, o čem se pochybovat dá, aby tak dospěla k jistotě svých poznatků. Pro Diltheyovo myšlení je však charakteristické, že nerozlišuje mezi metodickou pochybností a pochybností, jež se nás zmocňuje takříkajíc bez důvodů, spontánně. Pro Diltheye je vědecká jistota jen naplněním této jistoty, která vládne uvnitř života. To neznamena, že by Dilthey necítil nejistotu života v plné váze, již jí dodává konkrétní dějinnost. Právě naopak, čím víc se věnoval moderním vědám, tím tíže pociťoval napětí mezi tradicí jejich počátků a dějinnými silami, jež moderní život uvolnil. Jeho hledání čehosi - jak říká - „pevného“ se vysvětluje právě jakýmsi obranným instinktem, který se u něho vyvinul při pohledu na děsivou skutečnost života. Ale na přemožení nejistoty života doufá toto „pevné“ cosi nalézt ve vědě, a ne v ujištění, jež by mu mohla nabídnout zkušenost života samého.

Osobní proces sekularizace, v němž se z Diltheye - studenta teologie stal filosof, lze srovnat s historickým procesem zrodu moderních věd. Tak jako přírodní vědy přinášejí o tajemstvích přírody omezené, zato však jisté světlo, staví se dnes proti tajemstvím života vědecky vytvořená schopnost „pochopit“. Osvícenská filosofie se dovršuje v dějinném vědomí.

\* \* \*

Z tohoto východiska lze pochopit, v čem Dilthey zůstává poplatný romantické hermeneutice. Ta totiž zastírá podstatný rozdíl mezi dějinnou zkušeností a vědeckým poznáním, to znamená, že dovoluje zanedbat podstatnou dějinnost způsobu poznávání humanitních věd a dovoluje je přiřadit k metodologii přírodních věd. Tak například Dilthey trvá pro humanitní vědy na ideálu „objektivit“, který se hodí jen k tomu, aby jim

---

<sup>19</sup> „Neotřesitelný základ“. Pozn. překl.

zajistil stejný „rang“ jako přírodním vědám. Odtud také Diltheyova obliba a časté užívání slova „výsledky“ i záliba v metodologických popisech, jež obojí slouží k témuž účelu. V tom se mu romantická hermeneutika hodí, neboť i ona zanedbává dějinnou povahu zkušenosti, na níž stojí humanitní vědy. Vychází totiž z předpokladu, že vlastním předmětem rozumění je text, který se má dešifrovat a pochopit, a že každé setkání s textem je setkání ducha se sebou samým. Každý text je natolik cizí, aby byl problémem, a přece natolik známý, že možnost rozluštit jeho smysl je v principu dána i tehdy, když o něm předem nevíme nic víc, než že je to text, spis, a tedy duch.

Jak můžeme vidět u Schleiermachera, vzorem pro hermeneutiku je vzájemné porozumění, k němuž se dospívá ve vztahu mezi já a ty. Porozumět textu připouští tutéž možnost dokonalého připodobnění [adekvace] jako porozumění tobě. Co autor míní, je z jeho textu bezprostředně vidět, text a interpret jsou absolutně současní. To je pak velké vítězství filologické metody; uchopit minulý duch jako přítomný, přijmout cizince jako domácího. Odtud je pak zřejmé, že přes odlišnou metodu „rozdíl“ oproti přírodním vědám žádný rozdíl není - protože zde i tam klademe své otázky předmětu, který je zcela přítomný, předmětu, který obsahuje všechny odpovědi.

Z tohoto hlediska Dilthey dokonale splnil úlohu, kterou si předsevzal: epistemologicky zdůvodnil humanitní vědy tak, že dějinný svět pojal jako text k rozluštění. Toto tvrzení dobře shrnuje postoj „historické školy“. Už Ranke připisoval historikovi jako posvátnou úlohu rozluštění hieroglyfů dějin. Ale Dilthey jde dál. Že historická skutečnost má smysl tak průzračný, aby se dal rozluštit jako text, může platit jen pro interpreta, který dějiny redukuje na dějiny ducha. Dilthey sám vyvodí tento důsledek a tím uznává svoji závislost na Hegelově filosofii ducha. A zatímco romantická hermeneutika Schleiermacherova si činí nárok být univerzálním nástrojem ducha, omezuje však její použití na vyjádření spásné síly křesťanské víry, naopak pro diltheyovskou Grundlegung humanitních věd je hermeneutika telos<sup>20</sup> dějinného vědomí. Pro ni existuje jen jeden druh poznání pravdy: ten, který chápe výraz, a ve výrazu život. V historii nic není nepochopitelné. Všetmu lze rozumět, protože všechno se podobá textu. „Jako písmena nějakého slova, život i dějiny obsahují význam,“<sup>21</sup> říká Dilthey. V důsledku se studium dějinné minulosti nechápe jako dějinná zkušenost, nýbrž jako dešifrování. To je důležitý rozdíl mezi

---

<sup>20</sup> Cíl, účel i konec. Pozn. překl.

<sup>21</sup> Sv. VII, s. 291.



Diltheyovou koncepcí a názory romantické hermeneutiky, který by nám jejich vzájemné spríznění nemělo zakrýt.

Historická zkušenost se ovšem vymezuje historickými vědomostmi, z nichž vychází, a nemožností ji od tohoto počátku oddělit. Nebude tedy nikdy čistou metodou. Jistě tu vždycky bude prostředek, jak z této zkušenosti odvozovat obecná pravidla, ale metodologický smysl tohoto postupu nedovoluje odvodit zákon v pravém smyslu, pod nějž by nadále jednoznačně spadaly všechny konkrétní dané případy. Myšlenka zkušenostních pravidel vždycky vyžaduje - protože pravidla se stávají pravidly jen užíváním - aby se osvědčovala při použití. To zůstává v platnosti, obecně a univerzálně, pro všechny znalosti, jež máme v humanitních vědách. Nikdy nedosáhnou jiné „objektivity“ než je ta, jež přísluší každé zkušenosti.

Diltheyovo úsilí pochopit humanitní vědy ze života, a počínaje žitou zkušeností, se nikdy nemohlo skutečně smířit s karteziánským pojetím vědy, jehož se nedokázal zbavit. Kontemplativní tendence života samého nebo přitažlivost čehosi „pevného“, jež je v životě přítomna, mohl zdůrazňovat, jak chtěl, jeho pojetí objektivitu, redukované na objektivitu „výsledků“, zůstává vázáno k původu hodně odlišnému, než je žitá zkušenost. Právě proto nemohl rozřešit problém, který si vybral: zdůvodnit a obhájit humanitní vědy, s výslovným cílem dosáhnout rovného postavení s přírodními vědami.

### III. MARTIN HEIDEGGER A VÝZNAM JEHO „HERMENEUTIKY FAKTIČNOSTI“ PRO HUMANITNÍ VĚDY

Mezitím však fenomenologický výzkum, zahájený Edmundem Husserlem, definitivně prolomil zábrany novokantovského metodologismu. Husserl udělal z návratu k dimenzi žitého života naprosto univerzální téma bádání a překonal tak hledisko, které se omezovalo pouze na metodologickou problematiku humanitních věd. Jeho analýzy „přirozeného světa“ (*Lebenswelt*) a této anonymní konstituce veškerého smyslu a veškerého významu, jež tvoří půdu a tkáň zkušenosti, definitivně ukázaly, že koncept objektivitu, představovaný vědami, vyjadřuje jen zvláštní případ. Protiklad přírody a ducha je třeba revidovat; humanitní i přírodní vědy je třeba chápat vycházející z intencionality života vůbec. Jen takové porozumění může splnit požadavek *Selbstbesinnung* filosofie.

Těmto Husserlovým objevům dal Heidegger - ve světle jím obnovené otázky bytí - ještě radikálnější smysl. Následuje Husserla v tom, že ani pro něho není nutné oddělovat jako Dilthey historické bytí od přírodního, aby

se tak na rovině teorie poznání legitimovala metodologická svébytnost historických věd. Právě naopak, způsob poznání přírodních věd je jakousi odvozeninou toho porozumění, jež se, jak říká Heidegger v *Sein und Zeit*, „věnuje legitimní úloze uchopit věci (das Vorhandene, výskytová jsoucna) právě potud, pokud jsou bytostně nepochopitelné“.<sup>22</sup> Pro Heideggera porozumět, porozumění, už není ten ideál poznání, s nímž by se měl spokojit stárnoucí duch - jako pro Diltheye -, není to však ani prostě ideál metody pro filosofii - jako u Husserla. Naopak, rozumět je původní forma vyplnění lidského pobytu vcelku jako bytí-na-světě. A ještě před jakýmkoli rozlišením rozumění v obou směrech pragmatického a teoretického zájmu, rozumění je ten způsob bytí pobytu, který ho ustavuje jako „umět-být“ a „možnost“.

Na základě Heideggerovy existenciální analýzy pobytu, s množstvím nových perspektiv, jež metafyzice přináší, ukazuje se nám v docela novém světle i funkce hermeneutiky v humanitních vědách. Když Heidegger znovu oživuje problém bytí v podobě, jež překračuje celou tradiční metafyziku, zajišťuje si tím i radikálně nové postavení vůči klasickým aporiím historicismu: jeho koncept porozumění má *ontologickou* váhu. Ani porozumění už není jen opačnou a následnou *operací* vůči operaci ustavujícího života, nýbrž původním způsobem bytí lidského života samého. Zatímco Misch vychází z Diltheye a objevuje ve svobodném odstupu vůči sobě jednu ze základních možností života, na níž je třeba založit fenomén porozumění, Heidegger také vychází z Diltheye, jde však dál, zahajuje radikální ontologickou reflexi a odhaluje každé rozumění jako rozvrh (*Entwurf*). Porozumění je sám pohyb „transcendence“.

Pro tradiční hermeneutiku znějí heideggerovské teze jistě jako provokace. Německé sloveso *verstehen* („rozumět“) má ovšem dvojí smysl. *Předně* má stejný smysl jako v češtině, třeba když říkáme „rozumím významu nějaké věci“; *za druhé* znamená také „v něčem se vyznat“. Uveďme příklad tohoto druhého smyslu: „*ei versteht sich nicht auf das Lesen*“ - což přeložíme jako „co se týče čtení, v tom on se nevyzná“, čili „neumí“ číst. Jinak řečeno, sloveso *verstehen* kromě prvního smyslu znamená také nějaké „umět“, „moci“, „být s to“ poradit si prakticky s nějakou úlohou. Ale v tomto smyslu se podstatně liší - zdá se - od porozumění, jež se získává vědeckým poznáním. A přece, když se podíváme blíže, najdeme tu něco společného. V obou případech je tu nějaký akt poznání, nějaké „*vyznat se v něčem*“, nějaké „*vědět, jak na to*“. Kdo „rozumí“ nějakému textu - o zákonu vůbec nemluvě -, nerozvrhuje se jen do úsilí porozumět nějakému významu, nýbrž nabývá porozuměním nebývalou svobodu

---

<sup>22</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 153.

ducha. Ta obsahuje řadu nových možností, jak interpretovat text, dokonce i skryté vztahy, jež zastírá, vyvozovat z něho závěry atd.; všechno věci, které právě vymezují, co máme na mysli, když hovoříme o porozumění nebo poznání textu. Podobně ten, kdo „se vyzná“ v mechanice, nebo kdo „se vyzná“ v nějakém oboru, třeba jako vědec v hermeneutice, dobře ví, „jak na to“. Zkrátka, i když se zdá zcela zřejmé, že prosté praktické porozumění nějakému racionálnímu cíli se řídí jinými normami, než porozumění dejme tomu textu či jinému projevu života, je přesto pravda, že všechna porozumění se nakonec redukují na společné jádro nějakého „já vím, jak na to“, to jest na nějaké porozumění sobě ve vztahu k něčemu jinému.

Podobně také porozumět gestu či mimickému výrazu znamená víc, než jen přímo zachytit jejich bezprostřední význam: znamená odhalit, co je skryto v duši, a v souvislosti s tím se naučit, „jak na to“. Právem lze říci na základě uvedených případů, že skutečně porozumět znamená utvořit z vlastních možností nějaký projekt.

Lexikologické dějiny německého slovesa *verstehen* potvrzují tento výsledek. Skutečně se zdá, že původní význam slova byl ten, který se užíval ve starém právním jazyce, kde „*eine causa verstehen*“ znamenalo „obhajovat věc nějaké strany před soudem“. Že se význam později vyvinul ve smyslu, který je nám dnes běžný, lze zřejmě vysvětlit tím, že hájit nějakou „věc“ nutně znamená, že ji „člověk přijal - „pochopil“ - do té míry, aby ho žádný argument odporující strany nevyvedl z konceptu.

\* \* \*

Máme-li toto na paměti, vidíme ihned, že tradiční hermeneutika příliš omezovala okruh problémů, spojených s ideou porozumění. V tomto ohledu bude iniciativa, s níž přišel Heidegger na daleko širší rovině než Dilthey, obzvláště plodná v oblasti našeho problému hermeneutiky. Dilthey zajisté odmítl přírodovědecké metody v humanitních vědách a Husserl, jak víme, označil aplikaci přírodovědného konceptu objektivit za „absurdní“, když ukázal tu základní relativnost, obsaženou v každé podobě světa, v každé podobě dějinného poznání. U Heideggera jsme svědky ontologického zhodnocení problému struktury dějinného porozumění, založené na lidské existenci, jež je bytostně orientována směrem k budoucímu.

Jakkoli uznáváme závislost dějinného poznání na projektivní struktuře pobytu, nikoho jistě ani nenapadne zpochybňovat vnitřní kritéria toho, čemu říkáme poznání. Historické poznání není nějaký druh plánujícího

projektu, ani extrapolací chtěných cílů, ba ani disponováním s věcmi podle libosti, podle obecných předsudků či pokynů nějakého tyрана, nýbrž je vždycky mensuratio ad rem.<sup>23</sup> Ovšem s tím, že res nechápeme ve smyslu factum brutum:<sup>24</sup> není na ní nic „pouze výskytového“ (bloss vorhanden v heideggerovském smyslu), konstatovatelného či instrumentálně měřitelného, nýbrž naopak sama patří do způsobu bytí lidského pobytu. Záleží jen na tom, abychom toto mnohokrát opakované tvrzení správně pochopili. Vůbec neznamena, že by způsob bytí poznávajícího a poznávaného byl prostě homogenní a že by se „metoda“ humanitních věd zakládala na této homogenitě. Tím by se z „historického“ stala psychologie. Společný vztah poznávajícího a poznávaného, jistá „afinita“, jež je spojuje, není založena na ekvivalenci jejich způsobu bytí, nýbrž na tom, čím jest tento způsob bytí. To znamená, že poznávané ani poznávající se jen tak, „onticky“, „nevyskytují“, nýbrž že jsou „dějinné“, čili že mají způsob bytí dějinnosti. Jak říká hrabě Yorck, „všechno závisí na generickém rozdílu mezi ontickým a historickým“.<sup>25</sup> Tam, kde Yorck ukazuje protiklad mezi homogeností bytí a „afinitou“ - to, co odlišuje příslušnost (Zugehörigkeit) od stejnorodosti (Gleichartigkeit) - právě tam se ukazuje problém, který Heidegger v celé jeho radikálnosti rozvine. Pro Heideggera totiž fakt, že o dějinách můžeme mluvit jen potud, pokud jsme sami dějinné bytosti, znamená, že právě dějinnost lidského pobytu v jeho neustálém pohybu očekávání a zapomnění je podmínkou, abychom mohli minulost probudit k životu. Co se kdysi zdálo být na škodu konceptu vědy a metody jako pouze „subjektivní“ přístup k historickému poznání, dostává se nyní do popředí základního tázání. „Afinita“ (Zugehörigkeit) nejen „modifikuje“ historický zájem v tom smyslu, že nevědecké a subjektivní faktory vedou k volbě jistého tématu a jisté otázky. Kdybychom přijali takovou hypotézu, interpretovali bychom koncept „afinity“ jako zvláštní případ podléhání emocionalitě: sympatie. Naopak „afinita“ s tradicí není o nic méně původně a bytostně konstitutivní pro dějinnou konečnost pobytu než sám fakt, že tento pobyt se vždy už rozvrhuje do svých budoucích možností. V tomto bodě Heidegger právem zdůrazňuje, že oba momenty „vrženosti“ (*Geworfenheit*) a „roz-vrhu“ (*Entwurf*) je vždycky třeba myslet pohromadě. Tam musí každé porozumění či interpretace uplatnit celek této existenciální struktury, i kdyby předpokládalo, že intence poznávajícího nepřekračuje čistě „doslovné“ čtení určitého textu nebo události.

---

<sup>23</sup> Poměrování k věci. Pozn. překl.

<sup>24</sup> Holého, syrového faktu. Pozn. překl.

<sup>25</sup> Yorck, *Briefvechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, 1923, s. 191.

\* \* \*

Tyto poznámky ještě nejsou dostatečnou odpovědí na problém, který hermeneutika klade. Nicméně heideggerovská interpretace porozumění jako „existenciálního“ je tím nejzákladnějším prvkem takové odpovědi. Je-li „porozumění“ transcendentálním určením každé existence, dostává i „porozumění“, jež je vlastní hermeneutice, nový rozměr a univerzální dosah. Fenomén a problematika „afinity“, jež „historická škola“ nedokázala zdůvodnit, dostává pak konkrétní význam a vlastní úlohou hermeneutiky bude právě zmocnit se tohoto významu, který jí patří.

Existenciální struktura „vrženého roz-vrhu“, základ porozumění jako označující operace pobytu, je také v základu toho porozumění, jež se děje v humanitních vědách. Konkrétní vazby, jaké představuje jistá morálka či tradice, obecněji konkrétní historické podmínky, stejně jako budoucí podmínky, jež jsou v nich zahrnuty, vymezují to, co působí uvnitř porozumění, vlastního humanitním vědám. Dosah existenciální nauky, jako je učení o „vrženosti“ - *Geworfenheit* - je právě v tom, že ukazuje, že pobyt, který se roz-vrhuje ke svému budoucímu „vědět-být“, je bytost, jež vždycky už *byla*, takže všechna svobodná jednání vůči sobě samému narážejí a zarážejí se při pohledu na faktičnost svého bytí. To je tedy, v protikladu k bádáním o transcendentální konstituci husserlovské fenomenologie, rozhodující bod „hermeneutiky faktičnosti“ (Heidegger). Ta si je plně vědoma, že ji nepřekonatelně předchází to, co jí vůbec umožňuje mít nějaký roz-vrh, roz-vrh, který ze samé skutečnosti nemůže být než konečný.

Porozumění nějaké historické tradici tedy ponese na sobě také, a nezbytně, otisk této existenciální struktury pobytu. Pak se klade problém, jak tento otisk v hermeneutice humanitních věd rozpoznat. Neboť pro humanitní vědy nemůže připadat v úvahu, aby se „stavěly proti“ procesu tradice, jež je sama historická a již vděčí za svůj přístup k dějinám. Odstoupit, „osvobodit se“ od tradice nemůže být naší první starostí, když přistupujeme k minulosti, na níž se jako dějinné bytosti neustále podílíme. Právě naopak, autentický postoj je takový, jemuž jde o „kulturu“ tradice v doslovném smyslu „kultivování“, o rozvoj a pokračování toho, co uznáváme jako konkrétní svazek mezi námi všemi. Tomu se zřejmě nelze naučit, budeme-li v objektivistickém duchu pozorovat to, co nám zanechali naši předkové, jako by to byl předmět nějaké vědecké metody, případně něco základně odlišného, naprosto cizího. To, co se chystáme přijmout, v nás vždycky už nějak rezonuje, a je zrcadlem, v němž se každý z nás

poznává. Skutečnost tradice totiž vůbec nepředstavuje problém poznání, nýbrž fenomén spontánního a produktivního osvojení předaných obsahů. Když jsme si toto řekli, je nyní na místě se ptát, zda vznik dějinného vědomí skutečně vyhloubil mezi naším vědeckým přístupem a přirozeným a spontánním chováním vůči dějinám nějakou nepřekročitelnou propast. Jinak řečeno, nemýlí se takzvané dějinné vědomí, když totalitu své historičnosti označuje za prostý předsudek, jehož je třeba se zbavit? Nepodílí se „věda bez předsudků“ - *vorurteilslose Wissenschaft* - sama, a to víc, než si myslí, na postoji naivního přijímání a reflexe, v němž je nám minulost přítomna jako živá tradice? Bez jiných postojů - vědeckých či každodenních - jež žije *jen* díky pobídnutím, přicházejícím z nějaké tradice? Neměla by připustit, že význam předmětů bádání, který bere z tradice, vytvořila výlučně tradice? Dokonce i kdyby daný historický předmět neodpovídal žádnému současnému historickému zájmu, tedy i v tomto vskutku mezním případě historického bádání, přece by se ještě potvrdilo, že není žádný historický předmět, který by si nevynucoval povinnost být dotazován původně jako historický fenomén, to jest uchopen ve významu, na němž není nic nehybného, leda fakt, že nikdy nebude určen s konečnou platností.

Chceme-li dospět k historické hermeneutice, musíme v důsledku toho začít rušením abstraktní opozice mezi tradicí a historickým bádáním, mezi dějinami a věděním. Všechno, co přináší na jedné straně živá tradice a na druhé historické bádání, vytvoří nakonec účinnou jednotu, již bude možno analyzovat jen jako síť vzájemných působení. Bylo by tedy správnější nepokládat dějinné vědomí za radikálně nový fenomén, nýbrž za relativní, byť „revoluční“ proměnu uvnitř toho, co odjakživa tvoří chování člověka vůči jeho minulosti. Jinými slovy běží o to, seznámit se důvěrně s úlohou tradice v rámci dějinného chování a dotazovat se jí na její hermeneutickou produktivitu.

#### IV. HERMENEUTICKÝ PROBLÉM A ARISTOTELOVA ETIKA

Na tomto místě našeho výkladu se ukáže, že problém, který nás zaměstnává, těsně souvisí s problematikou, kterou rozvinul Aristoteles ve svém zkoumání etiky.<sup>26</sup> Problém, který nám klade hermeneutika, se dá totiž definovat otázkou: Jaký smysl máme přikládat faktu, že jedno a totéž poselství předávané tradicí bude přece pokaždé znovu uchopeno odlišně, totiž ve vztahu ke konkrétní dějinné situaci toho, kdo je přijímá? Na rovině logiky se tedy bude problém porozumění jevit jako problém zvláštního

<sup>26</sup> V následujícím se odvoláváme zejména na *Etiku Nikomachovu*, zvláště na její šestou knihu.

případu aplikace něčeho obecného (totožného poselství) na konkrétní a zvláštní situaci. Aristotelova etika se ovšem nezajímá o hermeneutický problém, tím méně o jeho dějinné rozměry, nýbrž o přesnou roli, již má převzít rozum v každém etickém chování, a právě tato role rozumu a vědění vykazuje nápadné podobnosti s rolí historického vědění.

Kritikou sókratovsko-platónského intelektualismu v otázce Dobra se Aristoteles stal zakladatelem etiky jako disciplíny nezávislé na metafyzice. Ukázal, že platónská idea Dobra je obecnost beze smyslu, a postavil proti ní dobro člověka, to jest dobro ve vztahu k lidskému jednání. Tato kritika se tedy týká ztotožnění ctnosti a vědění, areté a logu, jak je sókratovsko-platónská etika zastává. Když potom vymezuje základní prvek etického poznání člověka jako orexis, „touhu“, a organizování této touhy do pevného postoje, do nějaké hexis, vrací Aristoteles nauku svých učitelů do správné proporce. Připomeňme, že podle Aristotelovy teorie je u základů ctnosti, areté, opakování a zvyk. Zde můžeme vidět význam samého názvu „etiky“.<sup>27</sup>

Etické bytí jako chování specificky lidské se liší od bytí přírodního, protože etické bytí není prostý souhrn schopností nebo působících sil. Člověk je naopak bytost, která se stává tím, čím jest, a získává své chování jen tím, co dělá, tím „jak“ svého činění. Právě v tomto smyslu odlišuje Aristoteles oblast etosu od oblasti fysis. Etická oblast, jakkoli i v ní lze najít jistou pravidelnost, stojí právě díky proměnné povaze lidských předpisů proti oblasti přírody, kde platí stálé zákony.

Otázka, již si Aristoteles v této chvíli klade, se týká možnosti filosofického poznání člověka jako etické bytosti, a současně se ptá, jakou funkci má plnit vědění při ustavování etického chování. Přijímá-li totiž člověk dobro - své *vlastní* dobro - v úplně konkrétní praktické situaci, úlohou etického vědění může být jen odhadnout, co právě tato situace po něm vyžaduje. Totéž můžeme vyjádřit tvrzením, že vlastním úkolem etického vědomí je poměřovat konkrétní situaci ve světle těch nejjobecnějších etických požadavků. Rubem téže mince je to, že *obecné* poznání, jež neví, jak se v konkrétní situaci uplatnit, by mohlo právě svou obecností zatemnit smysl těch konkrétních požadavků, jež by mu faktická situace mohla klást. Tím nechceme jen říci, že metodologická stránka filozofické etiky není jednoduchá věc, ale hlavně, že v jistém smyslu každá filozofická metoda už v sobě zahrnuje jistý etický problém. Odmítnutím platónské teorie *ideje* Dobra Aristoteles hlasitě zdůrazňuje, že nepřichází v úvahu chtít v etické oblasti dosáhnout takového stupně přesnosti jako v matematice; v lidských situacích, v nichž se nacházíme, by to dokonce znamenalo minout se svým

---

<sup>27</sup> Z řec. *éthos*, zvyk, mrav. Pozn. překl.

cílem. Může se jednat pouze o uspořádání prvků nějakého etického problému podle jejich nejvýraznějších silokřivek, a tímto obecným načrtnutím obrysů o jakousi podporu etickému vědomí. Jenže to samo, podíváme-li se blíž, už obsahuje mravní problém. K podstatě etického problému totiž zřejmě patří, že jednající se nejen dovede odhodlat k jednání, ale že má sám vědět a pochopit, jak má jednat - povinnost, jíž se nikdy nemůže zbavit. Je tedy podstatné, že etické vědy - jakkoli přispívají k vyjasnění fenoménů etického vědomí - nikdy nezaujímají místo, jež patří konkrétnímu etickému vědomí. U posluchače Aristotelovy přednášky, který by tu chtěl nalézt oporu pro své etické vědomí, to všechno samozřejmě předpokládá celou řadu věcí. Především by měl být dostatečně zralý, aby od naučení, které dostává, nechtěl víc, než mu může dát. Vyslovme to pozitivně: je nezbytné, aby si posluchač praxí a výchovou už vytvořil jistou *habitus*, jíž se drží v konkrétních situacích svého života a která se upevňuje a stabilizuje každým novým činem.

Jak vidíme, v souladu s obecným Aristotelovým principem, metoda, kterou sleduje, se vymezuje v závislosti na předmětu. Tento předmět nás zajímá - podle výkladu v Aristotelově etice - zejména proto, že chceme porozumět vztahu mezi etickým bytím a etickým věděním. Aristoteles zůstává pod sókratovsko-platónským vlivem v tom smyslu, že poznání je pro něho podstatnou stránkou etického chování. Ale rovnováha, do níž uvedl sókratovsko-platónské dědictví a své vlastní pojetí étosu, ta bude předmětem našich následujících rozborů.

Neboť je zřejmé, že hermeneutické poznání, jak jsme je vyložili výše, musí odmítnout objektivistický styl poznávání. Navíc, když jsme hovořili o „afinitě“, jíž se vyznačuje vztah mezi interpretem a tradicí, kterou má interpretovat, viděli jsme, že porozumění samo tvoří jistý moment dějinného vývoje. Neboť ani etické poznání, jak nám je popisuje Aristoteles, vůbec není poznáním „objektivním“. Ani zde poznávající nestojí před nějakou věcí, kterou by měl konstatovat, nýbrž je už předem zaujat a zavázán svým „předmětem“, to jest tím, co by měl učinit.

\* \* \*

Aristotelovo rozlišení mezi etickým věděním *frónésis* a teoretickým a „vědeckým“ poznáním *epistéme* se zvláště vyjasní, když si připomeneme, že je to ideál matematiky, který v řeckých očích reprezentuje „vědu“. Věda, to jest poznání neměnného, je poznání založené na demonstraci, kterému se tudíž každý dokáže „naučit“. Postavit proti tomuto teoretickému poznání poznání etické je snadná věc. Je zřejmé, že ve



smyslu tohoto rozlišení je humanitní vědy třeba pokládat za „vědy mravní“. Jejich předmětem je člověk a to, co on sám o sobě ví. Toto vědění člověka o sobě samém se ho týká zejména jako jednající bytosti, rozhodně tedy nechce konstatovat to, co jest. Právě naopak, vztahuje se k tomu, co není vždycky takové, jaké jest, a co může být také jinak, než je v tom a tom určeném okamžiku. Jen do věcí, které jsou tohoto posledního druhu, může zasahovat lidské jednání.

Protože se jedná o poznání, jímž se řídí aktivita, mohli bychom pomyslet na to, čemu Řekové říkali techné: vědění či zručnost řemeslníka, který ví, jak vyrobit určitou věc. Podobá se tedy etické poznání poznání techné, poznání „vím dobře, kudy na to“? Je tu podoba mezi člověkem, který ze sebe dělá to, čím by měl být, a řemeslníkem, který jedná podle svého uvážení ve službě nějaké intence a plánu, který předem pojal? Je nějaká podoba mezi člověkem, který, jak jsme řekli výše, je roz-vrhem ze svých možností - řekněme nyní ze svého eidos - a řemeslníkem, který si připraví intencionální plán, nějaký eidos, a ví, jak ho provést v nějaké látce? Nelze popřít, že Sókratés a Platón objevili cosi velice pravdivého, když uplatnili koncept techné na rovině etického chování. Je totiž zřejmé, že etické vědění má s technickým společné právě to, že jedno ani druhé není vědění abstraktní, nýbrž - protože určují a vedou jednání - zahrnují nějaké vědění praktické, přiměřené konkrétní úloze.

Tato poslední charakteristika nás vede k rozlišení za určitých podmínek velice důležitému. Týká se rozdílu mezi tím, co lze nabýt nějakou „naučitelnou“ technikou, a co se nabývá jen zcela konkrétní zkušeností a každodenní praxí. Vědomosti, předávané učením - například v nějakém rukodělném řemesle - nemusí nutně mít větší praktickou hodnotu než vědění nabyté výkonem toho řemesla. To vůbec neznamená, že by nějaké výslovné poznání, které praxi předchází („umění“), muselo být čistě teoretické: neboť právě také s použitím tohoto naučeného poznání člověk nabývá nezbytnou zkušenost. Aristoteles tedy právem cituje přísloví, že „techné miluje tyché a tyché miluje techné“, to jest „šance“ na úspěch se otevírá především tomu, kdo „umí“ svoje řemeslo.

To, co jsme právě řekli, platí stejně i pro vědění etické. Je zřejmé, že samotná zkušenost, byť sebe bohatší, nestačí k založení etického vědění nebo k rozhodnutí, jež by bylo v souladu s morálkou. Mravní svědomí se vždycky musí řídit nějakým předchozím věděním. Je tu tedy zřejmá korespondence mezi věděním etickým a technickým. To nám dovolí položit nesnadný a naléhavý problém rozdílu mezi nimi.

Nikdo nemůže nevidět, že mezi věděním etickým a technickým jsou radikální rozdíly. Je zřejmé, že člověk nedisponuje sám sebou tak, jak řemeslník disponuje se svým materiálem. Je tedy otázka, jak rozlišit vědění, jež máme o sobě jako etické osoby, od vědění, sloužícího k vyrobení nějaké věci. Pro Aristotela se toto etické vědění liší jak od poznání technického, tak od teoretického. Vyjadřuje to odvážnou a originální formulací: etické vědění je „vědění-pro-sebe“. Tak se etické vědění jasně odlišuje od teoretického chování epistémé. Ale jak odlišit toto vědění-pro-sebe od vědění technického?

Kdo ví, jak něco vyrobit, poznal tak nějaké dobro, a poznal je - ví to „pro sebe“ - tak, že kdekoli je mu dána možnost, je s to skutečně přejít k výkonu. Vybere si správné materiály a přiměřené prostředky. Ví, jak to, co se všeobecně naučil, uplatnit v konkrétní situaci. Ten, kdo činí etické rozhodnutí, se také něčemu naučil. Z výchovy a vzdělání, jehož se mu dostalo, má všeobecné poznání o tom, čemu říkáme správné a poctivé chování. Funkce etického rozhodnutí spočívá tedy v tom, najít v konkrétní situaci to, co je správné. Jinak řečeno etické rozhodnutí je tu k tomu, abychom „viděli“, co všechno jistá konkrétní situace obnáší a vnesli do toho nějaký řád. V tomto smyslu stejně jako řemeslník, který se pouští do své práce, i ten, kdo činí etické rozhodnutí, disponuje nějakým „materiálem“ - to jest situací - a volbou prostředků. Jenže neztrácí se pak to rozlišení, které jsme měli na mysli?

V Aristotelově analýze *frónésis* nacházíme řadu prvků odpovědi. Jak poznamenal už Hegel, Aristotelova genialita spočívá právě v úplnosti perspektiv, jež jeho popisy berou v úvahu. Všimněme si tří z nich.

1. Techniku se lze naučit a lze ji také zapomenout; člověk může „ztratit“ své řemeslo. Ale etické vědění se neučí ani nezapomíná. Není jako profesionální vědění, které si člověk může zvolit; nelze je odmítnout a vybrat si jiné. Naproti tomu subjekt *frónésis*, člověk, se vždycky už nachází v „situaci jednání“, vždycky už musí mít nějaké etické vědění a musí je uplatňovat podle požadavků své konkrétní situace. Ale právě z tohoto důvodu je problematické hovořit o „uplatňování“, neboť člověk může uplatňovat jen to, co už má. Jenomže etické vědění není naším majetkem tak, jako člověk disponuje nějakou věcí - ať ji používá nebo ne. Je-li tedy pravda, že obraz, který si člověk tvoří o sobě samém, to jest o tom, čím chce a má být, je tvořen vůdčími ideami jako je právo a nespravedlnost, odvaha, solidarita atd., snadno připustíme, že je nějaký rozdíl mezi těmito ideami a těmi, jež si tvoří řemeslník, když chystá plán své práce. Na potvrzení tohoto rozdílu

postačí, když si připomeneme, jakým způsobem si uvědomujeme, co je „správné“. To, co je „správné“, je naprosto relativní vůči etické situaci, v níž se nacházíme. Nedá se obecně a abstraktně říci, která jednání jsou správná a která ne: nejsou žádná jednání správná „o sobě“, nezávisle na situaci, jež si je vyžaduje.

Někdo možná namítne, že právě ve vztahu k tomu, co se týká práva, je analogie mezi *techné a fronesis* dokonalá. Neboť, řekne, co je „právo“, to se definuje zákony; ostatně často i pravidly chování, která nejsou psaná, ale platí pro každého. Nevyplývá to, co mi právem náleží, co by bylo „správné“, z prostého uplatnění zákona na nějaký konkrétní případ? Když si však věc rozvážíme, uvidíme, že idea aplikace, kterou námitka používá, není jednoznačná. Neboť jakmile si aplikaci představíme s jistou negací, v podobě ne-uplatnění, zjistíme, že ta znamená na rovině vědění řemeslníka něco docela jiného, než na rovině etického vědění. Za určitých podmínek je totiž jistě možné, že se řemeslník musí vzdát přesného provádění svého plánu; podléhá vnějším podmínkám, chybí mu nějaký nástroj, materiál a pod. Jenže skutečnost, že se ho vzdá a spokojí se s nedokonalou prací, vůbec neznamená, že by se jeho poznání věcí zkušeností neúspěchu nějak zvětšilo nebo zdokonalilo. Naopak když „uplatňujeme“ nějaký zákon, je situace úplně jiná. Může se stát, že kvůli charakteristickým rysům jisté konkrétní situace musíme zmírňovat tvrdost zákona. Jenže „zmírňovat“ neznamená „neuplatňovat“ právo, vyjádřené zákonem, ani nechat věci nelegitimním způsobem „plavat“. Když zákon „zmírňujeme“, není to proto, že bychom se ho „vzdali“, nýbrž proto, že bez takového zmírnění by tu vůbec nebyla skutečná spravedlnost.

Aristoteles mluví velice zřetelně o *epeikeia* jako o „napravení“ či „napřimení“ zákona. Svoji koncepci zakládá na skutečnosti, že v každém zákoně je zahrnuto jisté vnitřní napětí ve vztahu ke konkrétním možnostem jednání: zákon je vždycky obecný a nemůže obsáhnout celou konkrétní složitost jednotlivého případu.

(Poznamenejme mimochodem, že právě toto je původní problém každé právní hermeneutiky.) Zákon je vždycky nedostatečný; ne kvůli nějaké své vnitřní vadě, ale protože svět jako pole našeho jednání je vždycky nedokonalý v poměru k ideálnímu řádu, k němuž zákony míří.

To je také důvod, proč v otázce přirozeného práva zaujímá Aristoteles vyvážené stanovisko: podle něho psaný zákon sám o sobě nenaplnuje podmínky spravedlnosti; uvažování, směřující ke spravedlivému

soudu, pokládá proto Aristoteles za důležitý úkol právníka na doplnění psaného práva. Staví se rázně proti konvencionalismu právního pozitivismu a rozlišuje mezi právem pozitivním a přirozeným. Bylo by však chybné, kdybychom se při tomto rozlišení řídili jen kritériem věčnosti a neměnnosti, upírali tyto rysy pozitivnímu právu a připisovali je jen právu přirozenému. Neboť podle Aristotela platí idea neměnného přirozeného práva jen pro božský svět. Dozvídáme se, že mezi námi lidmi se přirozené právo mění právě tak, jako právo pozitivní. Tuto teorii potvrzují příklady, které u Aristotela čteme. Tak třeba pravá ruka - myšlenka pochází od Platóna - je od přírody silnější než levá, nicméně i levá se dá vycvičit tak, aby se druhé vyrovnala. Jiný příklad: míry na víno jsou všude stejné; a přece - jak se zdá - jsou při nákupu menší než při prodeji. Aristoteles tím vůbec nemyslí, že by prodávající kupce pravidelně šidil, ale že ke každému konkrétnímu uplatnění zákona patří, že není nespravedlivé tolerovat jistou nepřesnost.

Z toho tedy plyne, že idea přirozeného práva má podle Aristotela jen jistou kritickou funkci. Nic nás neopravňuje užívat ji dogmaticky a třeba připisovat neporušitelnost přirozeného práva nějakým konkrétním a určitým právním obsahům. Lze ho legitimně použít jen tehdy, když se nám zdá, že nějaké právo není slučitelné se spravedlností. Je pak úlohou přirozeného práva, aby nás s ohledem na spravedlivost vedlo při hledání nějakého řešení, jež by lépe odpovídalo spravedlnosti.

To, co jsme právě ukázali s ohledem na koncept práva, platí z principu pro všechny koncepty, jimiž člověk disponuje při určování, čím by měl být. Tyto koncepty nejsou upevněny na obloze jako hvězdy: vším, čím jsou, jsou jen v té konkrétní situaci, v níž právě jsme. Při jejich vymezování se tudíž musíme obracet k tomu způsobu, jak jich užívá a jak je uplatňuje etické svědomí.

2. Z toho, co jsme právě řekli, vyplývá i rozdíl v konceptuálním vztahu cíle k prostředkům, a to mezi etickým věděním na jedné straně a věděním technickým na druhé.

Pro začátek poznamenejme, že na rozdíl od toho, co se děje v oblasti techniky, cílem etického věděním nikdy není „jednotlivá věc“, nýbrž že na něm závisí etická správnost života jako celku. Navíc, a to je ještě důležitější, technická aktivita nevyžaduje, aby ten, kdo činnost vykonává, osobně znovu zvažoval prostředky, jež mu dovolují dosáhnout určitého cíle, protože „se v tom vyzná“. A protože taková

možnost je u etického vědění předem vyloučena, znamená to, že etickou oblast vymezujeme jako oblast, kde technické vědění ustupuje rozvažování a reflexi. Bude však lepší ukázat to z pozitivní stránky: ve všech situacích je etické svědomí tím, co - protože nedisponuje předem hotovými vědomostmi musí nutně nést odpovědnost za svá rozhodnutí samo. Etické vědění se nijak neradí s nikým kromě sebe sama. Celý problém se tedy soustřeďuje ve skutečnosti, že člověk nezná „předem“ správné prostředky, jež by uskutečnily cíl, a to zejména proto, že ani samy cíle se nikdy neukazují jako dokonale určené. Tím se také vysvětluje, proč Aristoteles, kdykoli mluví o *fronésis*, neustále přechází od poznání cílů k poznání prostředků a zpět.

Tak jako nelze dogmaticky používat přirozené právo, tím méně lze dogmaticky používat etiku. Když Aristoteles popisuje konkrétní formy vyváženého chování, pokud jde o volbu platných prostředků, opírá se především o etické svědomí, které zevnitř modeluje požadavky konkrétní situace. Etické vědění, jež se orientuje podle svých idejí, je totéž vědění, které má odpovídat okamžitým požadavkům nějaké faktické situace. Proto když se jedná o etické cíle, nelze nikdy uvažovat o „vhodnosti“ prostředků; etická poctivost podstatně přispívá k etické platnosti cílů. Uvažovat o prostředcích je eo ipso závazek etický.

To „*vědění-pro-sebe*“, o němž Aristoteles mluví, je totiž právě tím „dokonalým uplatněním“, jež se rozvíjí jako „vědění“ v důvěrné znalosti dané situace. Etické vědění se tedy dovršuje jen ve „vědění“ aktuálně daného: ani toto „vědění“ však nemá povahu smyslových intuicí. Neboť jakkoli je nutné „naslouchat“ tomu, co vyžaduje daná situace, není to vnímání syrové a bez významu. Je to „etické vnímání“, v němž se nám situace ukazuje jako situace-našeho-jednání, a to ve světle toho, co je „správné“. Naše vědomí situace je vědomím nějakého činu, který do situace zasahuje.

Vidět, co je „správné“, není opakem omylu nebo iluze, nýbrž opakem zaslepení. Jinými slovy, člověk utopený ve vášních už nevidí, co je správné a nesprávné: Ztrácí kontrolu nad sebou samým, neorientuje se už podle dobra, nýbrž podléhá dialektice vášní.

Etickým věděním tedy nazýváme to, co naprosto původním způsobem zahrnuje naše znalosti cílů a prostředků, a co se právě z tohoto hlediska staví proti vědění čistě technickému. Proto už nemá žádný smysl rozlišovat mezi věděním a zkušeností, neboť etické vědění

samo je už jistým druhem zkušenosti. Je to dokonce naprosto původní forma zkušenosti, a možná, že všechny ostatní formy zkušenosti jsou - v porovnání s ní druhotné, nepůvodní.

3. „Vědění-pro-sebe“ etické reflexe zahrnuje skutečně naprosto pozoruhodný vztah k sobě samému. Právě tomu nás učí Aristotelovy rozborů různých variant frónésis.

Vedle frónésis je tu ještě fenomén „nahlédnutí“ ve smyslu synesis. Je to intencionální modifikace etického vědění, jedná-li se o vědění nikoli pro mne, nýbrž pro druhého. Zahrnuje etické ocenění v tom smyslu, že se jím člověk staví do situace, v níž má jednat druhý. Ani zde se nejedná o vědění vůbec, nýbrž o jeho konkréci, vedenou aktualitou dané chvíle. Ostatně celý etický dosah skutečnosti, že člověk žije a „dobře si rozumí“ s někým, se plně ukazuje teprve ve fenoménu „nahlédnutí“. Porozumění druhému jako původní fenomén, to není jen technické poznání psychologa, ani každodenní zkušenost, jakou má i „ničema“ a „mazaný člověk“. Předpokládá, že se člověk angažuje pro spravedlivou věc a skrze ni objeví vazbu ke druhému. Tato vazba se konkretizuje ve fenoménu „mravní rady“. „Dobrou radu“, jak se říká, může člověk dostávat i dávat jen mezi přáteli. To jen na zdůraznění, že vztah, který mezi dvěma lidmi vzniká, není vztah mezi dvěma věcmi, jež nemají nic společného, ale že porozumění - máme-li použít ideje, na niž jsme si už zvykli - je otázkou „afinity“. Ta podle Aristotela působí následující dva svázané fenomény: schopnost rozlišovat v situaci druhého a toleranci či shovívavost, jež z toho plynou. Neboť co jiného je rozlišování než schopnost přiměřeně posuzovat situaci druhého?

Je zřejmé, že ani zde se nejedná o technické vědění. Aristoteles také zdůrazňuje, že etické vědění má povahu čisté ctnosti. A aby vystoupila ještě víc, popisuje degenerovanou formu frónésis, již se vyznačuje deinos, člověk, jemuž jeho jemný intelekt slouží k tomu, aby všechno obrátil ve vlastní prospěch. Protiklad mezi ním a vlastní frónésis je zřejmý: deinos využívá a zneužívá své moci bez jakýchkoliv etických ohledů. A jistě není náhodou, že jméno tohoto člověka, který se dostane z každé situace, znamená právě „nebezpečný“. Nic není děsivější než organizovaná síla ducha, jež nehledí na dobro a zlo.

## V. NÁČRT ZÁKLADŮ JISTÉ HERMENEUTIKY

Vraťme se k vlastnímu předmětu těchto přednášek. Když k němu vztáhneme aristotelský způsob přístupu k fenoménu etiky a etického „vědění“, je náhle jasné, že se nám tu naskýtá vynikající model, jímž se můžeme řídit při objasňování úlohy hermeneutiky. V hermeneutice ani u Aristotela „uplatnění“ nemůže nikdy znamenat pomocnou operaci, jež přistupuje dodatečně k porozumění: to, na co máme „uplatňovat“, totiž od počátku a vcelku určuje účinný a konkrétní obsah hermeneutického porozumění. „Uplatňovat“ neznámá přizpůsobovat něco obecného, co je dáno předem, pro následné rozplétání určité situace. Tak například vůči textu se interpret nepokouší uplatnit nějaké obecné kritérium na jednotlivý případ; zajímá se naopak o hluboce původní význam textu, s nímž právě pracuje.

Ve snaze vyjasnit smysl autenticky historické hermeneutiky jsme začali nezdarem historismu, jak jsme ho mohli vidět u Diltheye, a pak jsme připomenuli nové ontologické dimenze, za něž vdčíme Husserlovým a Heideggerovým fenomenologickým analýzám. Historické poznání nelze popsat podle vzoru poznání objektivistického, neboť je samo procesem, který má všechny znaky historické události. Porozumění je třeba chápat ve smyslu aktu existence, je to tedy „vržený roz-vrh“. Objektivismus je iluze. I jako historikové, to jest představitelé moderní a metodické vědy, jsme členy nepřetržitého řetězu, jímž se k nám obrací minulost. Viděli jsme, že etické svědomí je zároveň etickým věděním i etickým bytím. Právě tato integrace vědění do samé substance mravnosti, „afinita“ „výchovy“ či „kultury“ (v etymologickém smyslu pěstování) etického svědomí a konkrétního poznání závazků a cílů nám poslouží jako model při rozboru ontologických důsledků historického vědomí. Tak jako na dosti odlišné rovině u Aristotela, uvidíme, že historické poznání je zároveň historickým věděním a historickým bytím.

Měli bychom nyní konkrétněji vymežit strukturu toho porozumění, na němž se hermeneutika zakládá; je to, jak jsme viděli, něco jako bytostná „afinita“ s tradicí. V tomto okamžiku nám přichází na pomoc tradiční hermeneutické pravidlo. Bylo poprvé formulováno romantickou hermeneutikou, jeho původ však sahá až do antické rétoriky. Jde o kruhový vztah mezi celkem a jeho částmi: význam, předjímaný celkem, se chápe z jeho částí, ale jen ve světle celku nabývají části své objasňující funkce.

Za příklad nám poslouží studium textu v cizím jazyce. Všeobecně ještě dřív, než čemukoli z nějaké věty porozumíme, postupujeme jakýmsi předběžným strukturováním, jež tak vytvoří základ pozdějšího porozumění. Tento postup je řízen celkovým smyslem, k němuž míříme, a

motivován vztahy, které nabízí předchozí kontext. Tento obecný a čistě předjímaný smysl ovšem samozřejmě očekává, že bude potvrzen nebo opraven, aby mohl vytvořit jednotu souhlasného záměru. Mysleme tuto strukturu dynamicky; okamžitě zjistíme, že porozumění rozšiřuje a obnovuje v soustředných kruzích účinnou jednotu předjímaného významu. A právě dokonalý soulad celkového a konečného významu je kritériem toho pravého porozumění. Když tento soulad chybí, mluvíme o nezdaru porozumění.

Hermeneutický kruh celku a jeho částí, zejména z jeho subjektivních a objektivních stránek, zkoumal už Schleiermacher. Na jedné straně každý text přísluší do celku autorova díla, a pak i do celku literatury, z níž pochází. Na druhé straně, chceme-li text uchopit v autentičnosti jeho původního smyslu, musíme v něm vidět projev jistého tvůrčího momentu a zařadit ho do celého duchovního kontextu autorova. Porozumění může vzejít jen z nějakého celku, tvořeného nejen objektivními činiteli, ale na prvním místě autorovou subjektivitou. V pokračování Schleiermacherovy teorie se setkáváme s Diltheyem, který porozumění celku popisuje jako „orientaci ke středu“. Tak Dilthey uplatňuje na celek historických problémů tradiční hermeneutický princip, že text má být srozumitelný ze sebe sama. Zbývá ovšem zjistit, zda se idea porozumění v kruhu zakládá na správném popisu.

Na jedné straně to, co říká Schleiermacher a romantismus o subjektivních činitelích porozumění, se nám jistě nezdá přesvědčivé. Když rozumíme nějakému textu, nestavíme se na místo druhého a nejde nám o to, proniknout do duchovní činnosti autorovy. Jde jen o to prostě uchopit smysl, význam, záměr toho, co je nám předáno. Jinými slovy jde o to, zachytit vnitřní hodnotu předložených argumentů, a to co nejúplněji, jak jen je možno. Rázem se ocitáme v dimenzi záměru, jež je už sama v sobě srozumitelná a vůbec nevyžaduje, abychom si zvláště všímali subjektivity partnera. Smyslem hermeneutického zkoumání je odkrýt zázrak porozumění, ne nějaká tajemná komunikace mezi dušemi. Porozumění je podílení se na *společném záměru*.

Na druhé straně objektivní aspekt hermeneutického kruhu bude také vyžadovat jiný druh popisu, než je to, co čteme u Schleiermachera. Neboť právě to, co máme společného s tradicí, k níž se vztahujeme, určuje naše předjímaní a vede naše porozumění. V důsledku toho tento kruh vůbec nemá formální povahu, ani ze subjektivního, ani z objektivního hlediska. Odehrává se naopak uvnitř toho prostoru, který vznikne mezi textem a tím, kdo rozumí. Intencí interpreta je stát se prostředníkem mezi textem a vším tím, co text předpokládá. Cílem hermeneutiky je tedy vždy obnovit a



navázat souhlas, zaplnit mezery. Dějiny hermeneutiky to plně potvrzují, všimneme-li si těch hlavních vrcholů. Svatý Augustin mluví o Starém zákoně, který máme vidět skrze křesťanské pravdy; protestantismus se tohoto úkolu znovu ujímá v reformační době; osvícenci jsou přesvědčeni, že text se nabízí k porozumění především díky svému „rozumovému“ smyslu a že jenom nepřítomnost takového „rozumového“ smyslu nás nutí sáhnout po historické interpretaci. Je to podivná věc: právě ve chvíli, kdy se romantismus a Schleiermacher stávají původci dějinného uvědomění, tentýž romantismus a téhož Schleiermachera ani nenapadne, aby tradici, z níž vyšel, přiznal hodnotu skutečného základu.

Nicméně mezi bezprostředními předchůdci Schleiermacherovými je jeden, filolog Friedrich Ast, který tuto úlohu hermeneutiky jasně viděl. Hermeneutika musí podle něho hrát zprostředkující roli: nastolit soulad mezi skutečnými tradicemi antiky a křesťanství. Ve srovnání s osvícenstvím vytváří tato perspektiva novou situaci, neboť se už nejedná o smíření tradice s přirozeným rozumem, nýbrž o vztah mezi dvěma rozdílnými tradicemi. Přesto Ast stále míří k vnitřnímu a konkrétnímu souhlasu mezi antikou a křesťanstvím, a tak uchovává skutečný úkol neformální hermeneutiky; úkol, na nějž doba Schleiermacherova a jeho následovníků zapoměla. Pokud se filolog Ast tomuto zapomnění vyhnul, je to díky duchovní síle idealistických filosofii a zejména Schellingovi, jímž se inspiroval.

\* \* \*

Heideggerovou existenciální analýzou dnes znovu odkrýváme smysl kruhové struktury porozumění. U Heideggera o tom čteme toto: „Tento kruh není možné označit za bludný, ani kdybychom se s tím chtěli smířit. Skrývá se v něm pozitivní možnost toho nejpůvodnějšího poznávání, jež je ovšem pravým způsobem uchopena jen tehdy, když výklad (či interpretace) pochopí, že jeho první, stálou a poslední úlohou zůstává, aby si své záměry, předtuchy a předjímání nenechal vnutit z různých nápadů a všeobecně přijímaných pojmů, nýbrž aby si v jejich vypracování z věcí samých zajistil své vědecké téma.“<sup>28</sup>

Samy o sobě nejsou tyto řádky jen vyhlášením požadavků, jež jsou pro praxi porozumění nezbytné. Popisují také způsob, jak postupuje každá interpretace, jíž jde o porozumění poměřované „věcí samou“. Je to úplně poprvé, co se výslovně tvrdí ontologicky pozitivní smysl kruhu, obsaženého v porozumění. Každá skutečná interpretace se musí obrnit

---

<sup>28</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 153.

proti libovůli barokních nápadů, jež obletují ducha, i proti mezím, jež kladou nevědomé myšlenkové návyky. Je zřejmé, že má-li být zkoumající pohled autentický, musí být zaměřen na „věc samu“, a to tak, aby ji zachytil takříkajíc „in persona“. Právě tak je zřejmé, že věrné pochopení smyslu například nějakého textu není věcí pouhého přání, více či méně neurčitého, ani „dobrých a chvályhodných úmyslů“, nýbrž že tvoří sám smysl problému, který Heidegger označuje jako „první, stálou a poslední úlohu“ interpretativního rozumění. A kruhová povaha porozumění je právě vyvrcholením úsilí, jež interpreta vede, aby se přísně držel tohoto programu, přes všechny chyby, jichž se v průběhu svých zkoumání mohl dopustit.

Všimněme si ještě jednou interpretace nějakého textu. Jakmile v něm interpret objeví nějaké srozumitelné prvky, načrtne si projekt významu pro text jako celek. Tyto první významové prvky se mohou prosadit, jen když se pustíme do čtení s více nebo méně určitým zájmem. Porozumět „věci“, která tu přede mnou vystupuje, není nic jiného, než vypracovat nějaký první projekt, který se bude dodatečně opravovat tak, jak to dovolí postup dešifrování. Tento popis je zřejmě jen jakousi „zkratkou“, protože proces sám je daleko složitější: předně, bez revize prvního projektu by tu nebylo na čem založit nějaký nový význam; dále, ale také zároveň, různé projekty mezi sebou zápasí o to, který vytvoří jednotu významu, dokud se nevyklube „první“ interpretace, která předjímané koncepty nahradí přiměřenějšími. Heidegger popisuje právě toto neustálé kolísání interpretativních záměrů, to jest porozumění tomu, že se jedná o proces utváření nového projektu. Kdo takto postupuje, je vždycky v nebezpečí, že propadne vlivu svých vlastních náběhů, že předjímaní, která si přichystal, nebudou v souladu s tím, čím věc jest. Stálý úkol porozumění spočívá ve vypracovávání autentických projektů, přiměřených předmětu porozumění. Jinými slovy jedná se o odvážné vykročení, jež očekává odměnu v podobě potvrzení ze strany předmětu. To, co by se zde dalo označit jako objektivita, nemůže být nic jiného, než potvrzení jisté anticipace v samém průběhu jejího vypracovávání. Neboť jak jinak si můžeme uvědomit, že něco předjímané libovolně a nepřiměřeně k danému úkolu, leč tím, že to postavíme do přítomnosti oné věci, jež jediná může ukázat, že to bylo k ničemu? Každá interpretace textu má tedy začínat reflexí interpreta nad předjatými myšlenkami, jež vyplývají z jeho „hermeneutické situace“. Měl by je legitimovat, to jest hledat jejich původ a jejich cenu.

Za těchto okolností pochopíme, proč hermeneutický úkol, jak ho popisuje Heidegger, neznamená prosté doporučení nějaké metody. Právě naopak,

to, co vyžaduje, není nic jiného než jistá radikalizace rozumění tak, že každý, kdo rozumí, už je sám vykonává.

Jako příklad postupu, o němž jsem právě hovořil, připomeňme si otázky, jež se kladou při rozboru nějakého starého textu, nebo když máme udělat nějaký překlad. Snadno si všimneme, že naše počínání musí začít úsilím o to, abychom zachytili čistě osobní způsob, jak autor užívá slov a významů ve svém textu: jak násilné by bylo chtít porozumět textu jen na základě našeho vlastního slovníku a balíku našich konceptů. Bije do očí, že naše porozumění se musí dát vést jazykovými uzancemi doby a autora samého. Musíme se však ptát, jak se takový úkol dá realizovat *in concreto*, zejména co se týče sémantiky: jak rozlišit nezvyklý jazyk vůbec od nezvyklého jazyka, který je vlastní textu. Odpovědět se nedá jinak, než řádným osvětlením faktu, že první zasvěcení dostáváme nezbytně z textu samého: právě zkušenost nezdaru, když buď textu nerozumíme vůbec, nebo když jeho odpověď odporuje našemu předjímání, odhaluje možnost neobvyklého jazykového užití.

Co platí pro implicitní zaměření jazykového úzu, pro významové tendence spojené se slovy, platí ještě víc, pokud se týče našeho předjímání obsahu nějakého textu - předjímání, jež pozitivně určuje naše předporozumění tomuto textu. To je také případ složitější než ten, který jsme viděli před chvílí.

Běžně se uznává, že když mluvíme běžným jazykem, užíváme slova v jejich obvyklém významu. I když předpokládáme toto, přece nepředpokládáme, že myšlenky (nebo přesněji „výroky druhého“), které jsme takto pochopili, se budou samy od sebe, jenom tím, že byly pochopeny, organicky integrovat do mé vlastní soustavy názorů a očekávání. „Pochopit“, co se mi říká, ještě neznamena to „schválit“. Pro začátek se vždycky předpokládá, že „výroky druhého“ беру na vědomí, aniž by se to dotklo mých vlastních názorů.

Toto rozlišení je třeba uchovat. Je však třeba dodat, že se prakticky nemůže stát, abych bral „výroky druhého“ na vědomí, a přitom se necítil ipso facto vyzván zaujmout k nim své stanovisko; obvykle se dokonce cítím pozván, abych zaujal stanovisko příznivé. Teď vidíme, v jakém smyslu budeme moci říci, že v hermeneutické intenci je vždycky zahrnuto, že bude sklouzávat k otázce jiného řádu: jaký je „přijatelný“ smysl nějakého vysloveného „názoru“, „integrovatelný“ smysl nějakého významu? Že se v konkrétní situaci oba momenty nedají oddělit, je zjevné. Ten „pozdější“ moment, který je *víc*, než holé a čisté „*chápání*“, už *ted'* určuje konkrétní smysl „*chápání*“ samého - a právě v tomto bodě naváže problém hermeneutiky.

Co z tohoto popisu skutečně plyne? - Nevkládejte mi však do úst, co jsem neřekl; *a neřekl jsem*, že když člověk někoho poslouchá nebo když přednáší, že by měl zapomenout na své názory, nebo že by si nesměl vytvářet předběžnou představu o obsahu sdělení. Ve skutečnosti otevřít se „výrokům druhého“, nějakého textu atd., vždycky už zahrnuje, že jsou situovány v soustavě mých názorů, anebo že se já sám stavím a situuji vůči nim. Jinými slovy, je jistě pravda a každý uznává, že „výroky druhého“ mohou mít „o sobě“ zcela otevřený počet různých smyslů (v protikladu k poměrně dokonalému souladu, jež vykazují slova ve slovníku); nicméně in concreto, kdykoli někoho posloucháme nebo čteme nějaký text, vždycky rozlišujeme - z té situace, v níž právě jsme - mezi různými možnými smysly - to jest těmi, jež my za možné pokládáme - a odmítáme všechno ostatní, co se nám zdá být „předem absurdní“. Z tohoto důvodu se také, přes všechna zapřísahání se „doslovným“ textem, dostává ke slovu náš přirozený sklon zbavovat se všeho a označovat to za „nemožné“ - co se nám nedaří začlenit do našeho systému předpokladů.

Nicméně autentickou intencí porozumění je toto: čteme-li nějaký text ve snaze mu porozumět, vždycky očekáváme, že nás něčemu naučí. Vědomí, utvářené skutečným hermeneutickým postojem, bude vždycky předem otevřené pro úplně cizí původ a povahu toho, co k němu zvenčí přichází. Tato receptivnost se však nezískává objektivistickou „neutralitou“: není ani možné, ani nezbytné, ani žádoucí, aby člověk sám sebe dával do závorek. Hermeneutický postoj předpokládá jen jisté uvědomění, které když rozvrhuje své názory a předsudky, je za takové také označí - čímž je zároveň zbaví jejich extrémní povahy. A uskutečňování tohoto postoje dává textu příležitost, aby se ukázal ve svém odlišném bytí a projevil svoji vlastní pravdu proti předpojatým idejím, které proti němu předem stavíme. Heideggerovy fenomenologické popisy jsou naprosto správné, když uvnitř takzvaných „bezprostředních daností“ zdůrazňují strukturu předjímání, podstatnou pro každé porozumění. To není všechno. Sein und Zeit je také příkladem uplatnění na konkrétní případ té obecné hermeneutické úlohy, jež plyne ze struktury předjímání, charakteristické pro porozumění. Ještě je třeba, aby otázka, jež se ontologii klade, byla položena *konkrétně*, to jest s ohledem na neprůhlednost hermeneutické situace, která podmiňuje smysl otázky. Abychom byli s to vyložit hermeneutickou situaci „ontologické otázky“, to jest její implicitní „znalosti, předběžné názory a předpoklady“, musíme podle Heideggera podrobit obecnou „ontologickou otázku“ konkrétní zkoušce - a právě proto ji soustavně klade všem rozhodujícím momentům dějin metafyziky. Heideggerův postup zcela zřejmě vychází

z této obecné úlohy, jež se se všemi svými požadavky může ukázat jen historicko-hermeneutickému vědomí.

Odtud se s plnou silou ohlašuje potřeba, vypracovat si v sobě takové vědomí, jež by vedlo a kontrolovalo, co ve svých poznávacích činnostech předjímáme. Tak bychom si zajistili porozumění skutečně platné, protože těsně svázané s bezprostředním předmětem našich intencí. Právě to chce Heidegger říci, když tvrdí, že „své vědecké téma si zajistíme rozvíjením našich předběžných vědomostí, názorů a předjímání podle ‚věcí samých‘, jejichž horizont tyto názory tvoří.

\* \* \*

Jistě nebudeme obviněni, že si příliš pomáháme, když v návaznosti na tyto rozборы usoudíme, že dějinné vědomí už není svobodný rozvrh. Vědomí si musí nutně připomenout své trvalé předsudky i okamžitá předjímání. Bez tohoto „očištění“ zůstává světlo, jež z dějinného vědomí dostáváme, jen zastřeným a neúčinným světlem. Naše znalosti dějinně „jiného“ bez něho zůstanou jen redukce. Poznávací postup, zatížený předsudky a očekáváními, předpojatými idejemi o metodě či o tom, jaký by „měl být“ dějinný údaj, nutně zplošťuje zkušenost a vede ke ztrátě toho, co je specificky „jiné“.

Budeme nyní zkoumat, jak zhodnotit v oblasti hermeneutiky to, co jsme právě konstatovali o uskutečněném“ dějinném vědomí. I v tomto bodě znamená heideggerovský popis hermeneutického kruhu významný obrat. Neboť všechny předchozí teorie se držely v rámci čistě formálního vztahu mezi celkem a částmi. Abychom tutéž věc vyjádřili ze subjektivního hlediska, budeme hermeneutický kruh charakterizovat jako jistou dialektiku mezi „uhadováním“ smyslu celku a mezi jeho dodatečným vysvětlováním z částí. Jinak řečeno: podle romantických teorií není kruhový pohyb výsledkem, nýbrž jen deficientní - byť nezbytnou - formou zkoumání. Kruhový pohyb, který nejprve prozkoumal text ve všech směrech a do všech jeho složek, nakonec zmizí vystřídán světlem dokonalého porozumění. U Schleiermachera nakonec tato teorie hermeneutického porozumění vrcholí v ideji aktu ryzího uhodnutí, to jest čistě subjektivní funkce. Taková představa hermeneutického porozumění zřejmě nemůže zaručit neporušitelnost toho autenticky cizího a tajemného, co se v textech skrývá. Naopak Heidegger ve svém popisu poznávacího kruhu silně zdůrazňuje skutečnost, že porozumění textu *nikdy nepřestane* být určováno předjímajícím elánem předporozumění.

Udělejme ještě další krok. Právě jsem řekl že každé porozumění lze charakterizovat jako jistý soubor kruhových vztahů mezi celkem a jeho částmi. Charakterizaci kruhovým vztahem bude však třeba doplnit ještě dalším určením. Rád bych je vyjádřil jako předjímání jisté „dokonalé koherence“. Tuto dokonalou koherenci můžeme zprvu chápat jako předjímání formální povahy - je to „idea“. Nicméně když jde o uskutečnění nějakého porozumění už vždycky aktuálně působí. Znamená, že nic není opravdu srozumitelné, co se účinně neukazuje v podobě koherentního významu. Tak například intence číst nějaký text už v sobě vždycky zahrnuje, že tento text pokládáme za „koherentní“; přinejmenším dokud se tento předpoklad neukáže být nedostatečný, jinak řečeno, dokud se poselství textu nevykáže jako nesrozumitelné. To je pak ten přesný okamžik, kdy se objevuje pochybnost a kdy uvádíme do pohybu náš kritický aparát. Není nutné, abychom zde upřesňovali pravidla tohoto kritického zkoumání, neboť jejich zdůvodnění nelze rozhodně oddělit od konkrétního pochopení textu. Tak se ukazuje, že to, čím se naše porozumění řídí, totiž předjímání dokonalé koherence, už nyní má nějaký obsah, který není jen formální. Neboť to, co v konkrétní operaci porozumění předpokládáme, není jen jednota *imanentního smyslu*: každé porozumění textu předpokládá, že se bude řídit *transcendentními* očekáváními, jejichž původ je třeba hledat ve vztahu mezi záměrem textu a *pravdou*.

Když dostaneme dopis, vidíme sdělované věci očima toho, kdo nám píše; ale i když věci vidíme jeho očima, to, co očekáváme, že bychom z dopisu měli poznat, není jeho osobní názor, nýbrž zajisté událost sama. Mířit při čtení dopisu na myšlenky toho, kdo píše, a ne na to, co myslí, je ve sporu se smyslem dopisu jako takového. Právě tak předjímání, zahrnutá v našem porozumění nějakého dokumentu tradovaného historii, vycházejí z našich vztahů k „věcem“, ne ze způsobu, jak jsou nám tyto „věci“ tradovány. Tak jako věříme zprávám v nějakém dopise, protože předpokládáme, že pisatel byl události osobně přítomen nebo že je o ní věrohodně poučen, právě tak jsme otevřeni možnosti, že předaný text je co se týče „věcí samých“ autentičtější než naše vlastní hypotézy. Jen zklamání z toho, že jsme text nechali hovořit sám za sebe a došli ke špatným výsledkům, by nás mohlo pohnout, abychom se mu pokusili „porozumět“ z dodatečného psychologického nebo historického hlediska.

Předjímání dokonalé koherence předpokládá tedy nejen, že text je přiměřeným vyjádřením nějaké myšlenky, nýbrž také že nám podává samu pravdu. To potvrzuje, že původní význam ideje porozumění je „v něčem se vyznat“, a že teprve v odvozeném smyslu může znamenat rozumět záměru

druhého jako osobnímu názoru. Tak se vracíme k původní podmínce každé hermeneutiky: musí být společným a všezahrnujícím odkazem k „věcem samým“. Právě tato podmínka určuje možnost mít nějaký jednotný a jedinečný význam, a tedy i možnost účinně uplatnit předjímání dokonalé koherence.

Tím, že jsme řádně zdůraznili úlohu, kterou v našich poznávacích postupech hrají jistá naprosto základní předjímání nám všem společná, jsme nyní s to přesněji vymezit smysl fenoménu „afinity“, to jest faktoru tradice v historicko-hermeneutickém jednání. Hermeneutika musí vycházet z faktu, že porozumět znamená být ve vztahu zároveň s „věcí samou“, jež se projevuje skrze tradici, a s nějakou tradicí, odkud ta „věc“ může ke mně mluvit. Na druhé straně ten, kdo uskutečňuje nějaké hermeneutické porozumění, by si měl uvědomit, že náš vztah k „věcem“ není nijak samozřejmý a bez problémů. Hermeneutickou úlohu zakládáme právě na napětí, které tu je mezi „důvěrnou známostí“ a „cizí“ povahou sdělení, které nám tradice podává. Ale napětí, o němž mluvíme, není jako u Schleiermachera psychologické. Je to naopak smysl a struktura hermeneutické dějinnosti. Není to psychický stav, nýbrž „věc sama“ podávaná tradicí, jež je předmětem hermeneutického tázání.<sup>29</sup> Ve vztahu k zároveň „známé“ i „cizí“ povaze historických poselství hermeneutika vyžaduje jakési „středové postavení“. O interpreta se přetahuje jeho příslušnost k nějaké tradici a odstup od předmětů, jež jsou tématem jeho zkoumání.

\* \* \*

Tato „hermeneutická situace“, která nadále umísťuje hermeneutiku do „středu věcí“, jí dovoluje vyzdvihnout fenomén, na který jsme se zde zatím málo tázali. Jedná se o „časovou vzdálenost“ a její význam pro porozumění. Neboť v protikladu k tomu, co si lidé často představují, čas není propast, již je třeba překonat, abychom našli minulost; je to ve skutečnosti půda, jež nese dění a v níž přítomnost koření. „Časová vzdálenost“ není vzdálenost v tom smyslu, jak mluvíme o zdolání nebo překonání nějaké vzdálenosti. To byl naivní předsudek historismu, který se domníval, že se na půdu historické objektivitě dostane tak, že se postaví do perspektivy jisté doby a bude myslet v pojmech a představách „vlastních“ té době. Ve skutečnosti jde spíše o to, považovat „časovou vzdálenost“ za základ pozitivní a produktivní možnosti porozumění. To

---

<sup>29</sup> Proto je např. tak problematické, když se v literární vědě dává příliš mnoho místa osobní povaze nebo situaci autora atd. Pozn. překl.

není vzdálenost, kterou bychom měli překonávat, nýbrž živá kontinuita prvků, jež se hromadí a stávají tradicí, která je pak světlem, v němž se zjevuje všechno, co s sebou neseme z naší minulosti, i všechno, co je nám předáváno.

Není přehnané, budeme-li zde mluvit o produktivnosti historického procesu. Každý ví, jak více méně libovolným způsobem soudíme, nejsou-li naše myšlenky osvětleny odstupem času. Zůstaňme u jediného příkladu: u nejistoty, jíž se vyznačují naše estetické postoje vůči soudobému umění. Jde tu zjevně o nekontrolované předsudky, které zastírají pravý obsah - at' už autentický či nikoli - těchto děl. Vztahy aktuálnosti se budou muset vytrazit, abychom dovedli poznat, zda se jedná o vrcholné dílo či nikoli, a abychom mohli odkrýt pravý smysl, jenž by mohl soudobé umění zařadit do nějaké souvislé tradice. To se zřejmě nestane z hodiny na hodinu, nýbrž vyvíjí se v neomezeném procesu. „Časová vzdálenost“, jež věci filtruje, nemá vymežitelnou velikost, nýbrž vyvíjí se v souvislém procesu univerzalizace. Univerzalita pročištěná časem, to je druhý pozitivní aspekt časovosti. Jejím dílem je uplatňování „předsudků“ nového druhu. Jde o „předsudky“, jež nejsou ani dílčí ani osobní, nýbrž naopak tvoří založené vůdčí ideje skutečného porozumění.

Tak se úkol hermeneutiky znovu zpřesňuje. Právě jen díky fenoménu „časové vzdálenosti“ a jejímu vyjasněnému konceptu bylo možné vyřešit vlastní *kritický* úkol hermeneutiky, totiž úkol odlišit ty předsudky, jež zaslepují, od těch, jež osvětlují, předsudky falešné od předsudků pravdivých. Z porozumění je třeba odstranit předsudky, jež je vedly, a tím uskutečnit možnost, aby se „jiná vidění“ tradice mohla vyloupnout jako taková, což není nic jiného než možnost, aby se něco dalo pochopit *jako jiné*.

Označit něco za předsudek znamená suspendovat jeho předpokládanou platnost. Skutečně na nás předsudek může působit jako předsudek ve vlastním slova smyslu, jen když si toho nejsme dostatečně vědomi. Ale uvědomit si předsudek se nemůže podařit, dokud prostě pracuje; měl by být nějak vyvolán. Ale přesně toto vyvolávání našich předsudků je plodem obnoveného setkání s nějakou tradicí, jež možná stála u jejich počátku. Neboť to, co si vyžaduje naše úsilí o porozumění, je právě to, co se předem a samo od sebe ukazuje jako jiné. A tím se vracíme ke zjištění, které jsme už udělali dříve, že totiž každé porozumění začíná faktem, že nějaká věc se nás dovolává. A protože nyní známe přesný význam tohoto tvrzení, ipso facto vyžadujeme vyzávorkování předsudků. A tím již dospíváme - k prvnímu závěru: uzavorkování našich soudů vůbec, a



přirozeně především našich předsudků, nás nakonec donutí k radikální reflexi o ideji tázání jako takové.

\* \* \*

Podstatou tázání je obnažit možnosti a udržovat je v bdělém stavu. Uvidíme v jakém smyslu. Když se nějaké naše přesvědčení nebo názor stane problematickým v důsledku nového hermeneutického poučení, vůbec to neznamená, že by ustoupil nějaké „definitivní pravdě“; to byla naivní teze objektivistického historismu. Znamenala by totiž zapomenout na to, že přesvědčení, jež ztrácí své místo, i „pravda“, jež je vyvrátila a nastupuje na uprázdněné místo, jsou obojí členy nepřetržitého řetězu událostí. Neboť „starý“ předsudek nejde jen tak do starého železa. V dalším mu totiž připadne důležitá úloha, byť jistě jiná než předtím, když byl ještě implicitní. Je třeba také říci, že vyvrácený předsudek může svou novou úlohu sehrát, jen bude-li maximálně využit. Nahradit nějaké přesvědčení, odhalit je jako předsudek, je obtížné právě proto, že to, jež by je chtělo nahradit, nemůže předložit své ověřovací listiny, dokud se to napadené přesvědčení samo nedemaskuje a neodhalí jako předsudek. Každý „nový“ postoj, který nahrazuje nějaký jiný, bude ten „starý“ dál potřebovat, neboť se sám nemůže plně rozvinout, dokud neví *v čem a čím* se proti němu postaví.

Jak je vidět, jsou zde dialektické vztahy mezi „starým“ a „novým“, mezi předsudkem, který je organickou částí mé vlastní soustavy přesvědčení a názorů, čili předsudkem implicitním, a novým prvkem, který ho vyvrací, to jest tím cizím prvkem, který provokuje moji soustavu nebo některý z jejích prvků. Právě tak i mezi „mým“ názorem, který právě ztrácí svoji implicitní přesvědčivost a odhaluje se jako předsudek, a tím novým prvkem, který teď ještě stojí mimo moji soustavu názorů, ale který se právě stává „mým“, když se odhaluje jako doopravdy „jiný“, než názor doposud „můj“. Jinak řečeno, jsou zde dialektické vztahy mezi „mým“ neautentickým a „mým“ autentickým, to jest implicitním předsudkem, který se právě vyvrací jako předsudek; anebo mezi „mým“, jež se stává autentickým na základě nového hermeneutického poučení, jež ho vyvolalo, a hermeneutickým poučením samým, to jest poučením, jež právě vstupuje do mé soustavy názorů a přesvědčení - stává se „mým“ - to jest poučením, jež tam vstupuje díky své opozici vůči odhalenému předsudku a odhaluje se tímto protikladem jako podivně „jiné“. Univerzálním zprostředkovatelem této dialektiky je tázání. Vyvrátit nějaký názor jako předsudek a odhalit v hermeneutickém poučení to opravdu odlišné, udělat

z neautentického „mého“ nějaké autentické, z nepřijatelného „jiného“ nějaké - „jiné“ opravdu „jiné“, a tudíž přijatelné - to je pokaždé možnost, jež zůstává otevřena, anebo nová možnost, jež se odkrývá tázáním.

Objektivistický historismus je naivní, protože své reflexe nikdy nedovede do konce; slepě se spoléhá na předpoklady své metody a úplně zapomíná na dějinnost, která je také „jeho“. Dějinné vědomí, jež si dalo za úkol být opravdu konkrétní, musí už sebe samo pokládat za fenomén bytostně dějinný. Ovšem vymežit nebo klást vědomí jako dějinné je krok ryze verbální, dokud dějinné vědomí není uskutečněno: musíme mu tedy klást otázky, a to radikálně. Je tu také představa „historického předmětu“, který je prostě naivním protějškem objektivistického historického myšlení. Pro objektivistický historismus je dějinnost předmětu iluzí, již je třeba překonat: „opravdový“ předmět, zasutý za iluzemi, dějinný není. Nebo jinak vyjádřeno: pro objektivistický historismus je „historický předmět“ směsí „o sobě“ a „pro nás“, směsí „opravdového ne-dějinného předmětu“ a „našich historických iluzí“. Radikální tázání usvědčuje takovou ideu „historického předmětu“ jako konstrukci objektivistického myšlení, a to konstrukci motivovanou; je to motivace implicitní - původní dějinností poznání i historického předmětu, jež jsou si vzájemně afinní. Koncept „historických iluzí“ byl výsledkem subjektivistické či fenomenalistické interpretace této původnosti, kdežto koncept „opravdového a nedějinného předmětu“ výsledkem interpretace objektivistické a naturalistické. Obě interpretace ostatně patří k sobě a navzájem se doplňují.

Nejenom koncept, ale také výraz „historický předmět“ se mi zdá být nepoužitelný. To, co jím chceme označovat, není žádný „předmět“, nýbrž jakási „jednota“ „mého“ s „jiným“. Připomínám ještě jednou, co jsem už několikrát zdůraznil: každé hermeneutické porozumění začíná a končí „věcí samou“. Na jedné straně si však musíme dát pozor, abychom nepřehlédli roli „časové vzdálenosti“, jež je mezi začátkem a koncem, a na druhé straně, abychom nedělali idealizující objektivace, jako je dělá objektivistický historismus. Od-prostorování „časové vzdálenosti“ a od-idealizování „věci samé“ nás pak vedou k pochopení, jak je možné poznat v „historickém předmětu“ to opravdu „jiné“ tváří v tvář „mým“ přesvědčením a názorům, čili jak je možné poznat obojí. Je tedy pravdivé tvrdit, že historický předmět v pravém slova smyslu není žádný „předmět“, nýbrž „jednota“ jednoho a druhého. Je to vztah, to jest „afinita“, v níž se projevuje obojí: na jedné straně historická skutečnost, na druhé skutečnost dějinného poznání. Právě tato „jednota“ je původní dějinností, v níž se „afinním“ způsobem projevuje poznání i historický předmět. Předmět, který k nám přichází dějinami, není jen předmět, na který se díváme

z dálky, nýbrž tento „střed“, v němž se zjevuje *účinné bytí* dějin i *účinné bytí* dějinného vědomí.

Řekl bych tedy, že požadavek hermeneutiky myslet dějinnou skutečnost ve vlastním smyslu pochází z toho, co nazývám principem historické produktivity. Porozumět znamená zprostředkovat mezi přítomností a minulostí, vyvinout v sobě samém celou souvislou řadu perspektiv, jimiž se nám minulost představuje a jimiž se k nám obrací. V tomto radikálním a univerzálním smyslu není dějinné uvědomění vzdáním se věčného úkolu filosofie, nýbrž cestou, jež je nám dána, abychom dospěli k té odjakživa hledané pravdě. A ve vztahu každého porozumění k jazyku vidím způsob, jak se rozvíjí vědomí historické produktivity.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Systematické důsledky skutečné dějinné hermeneutiky, jak tu byla načrtnuta, a klíčovou pozici, jež tu připadá fenoménu jazyka, jsem vyložil ve třetí části (s. 361-4f5) své knihy *Wahrheit urtd Methodo. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.