

## II. ZÁKLADY TEORIE HERMENEUTICKÉ ZKUŠENOSTI

### 1. Povýšení dějinnosti rozumění na hermeneutický princip

#### a) Hermeneutický kruh a problém předsudků

##### a) Heideggerovo odhalení před-struktury rozumění

Heidegger se zabýval problematikou historické hermeneutiky a kritiky pouze proto, aby odtud s ontologickým záměrem rozvinul před-strukturu rozumění.<sup>187</sup> My naopak sledujeme otázku, jak hermeneutika, zbavená konečně ontologických zábran vědeckého pojmu objektivity, může dostat dějinnosti rozumění. Tradiční sebeporozumění hermeneutiky se opíralo o její charakter coby nauky (*Kunstlehre*).<sup>188</sup> Totéž platí dokonce pro Diltheyovo rozšíření hermeneutiky na nástroj humanitních věd. Mohli bychom být na pochybách, zda taková nauka o rozumění vůbec existuje – k tomu se ještě vrátíme. – V každém případě se však budeme moci tázat na důsledky, které z Heideggerova zásadního odvození kruhové struktury rozumění z časovosti pobytu plynou pro humanitněvědní hermeneutiku. Tyto důsledky nemusejí spočívat v použití určité teorie na určitou praxi a v tom, že by tato praxe byla nyní prováděna jinak, tj. ve shodě s naukou. Mohly by spočívat také v tom, že by *sebe porozumění ustavičně prováděného rozumění bylo opravováno* a očištěváno od nepřiměřených přízpůsobení – proces, jenž by umění rozumění prospíval nanejvýš zprostředkovaně.

Heideggerovým popisem hermeneutického kruhu se znovu zabýváme proto, abychom pro náš záměr plodně využili nového zásadního významu, jež zde nabývá struktura kruhu. Heidegger píše: „Tento kruh nesmí být snižován na bludný, ani kdybychom jej chtěli jako takový strpět. Chová v sobě totiž pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídaní a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním tohoto ‚před-‘ z věcí samých.“<sup>189</sup>

187 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 312nn. {Český překlad: týž, *Bytí a čas*, cit. dílo, s. 343nn.}

188 Srov. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, v: H. Kimmerle (vyd.), *Abhandlungen der Heidelberger Akademie 1959* (2. Abhandlung), který se výslovně hlásí ke starému ideálu umění. (Srov. *tamtéž*, pozn. na s. 127: „nenávidím, když teorie zůstane stát jen u přírody a základů umění, jehož je předmětem.“) [Srov. výše s. 161n.]

189 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 153. {Český překlad: týž, *Bytí a čas*, cit. dílo, s. 181.}

Heidegger zde předně neklade žádný požadavek na praxi rozumění, ale popisuje formu uskutečňování samotného rozumějícího výkladu. Osten Heideggerovy hermeneutické reflexe nevězí ani tak ve vykázání toho, že se zde nachází kruh, jako spíše v tom, že tento kruh má ontologicky pozitivní smysl. Popis jako takový bude zřejmý každému vykladači, který ví, co dělá.<sup>190</sup> Každý správný výklad se musí obrnit vůči libovůli nápadů a omezenosti nepatrných návyků myšlení a upírat pohled na „věci samé“ (jimiž jsou u filologa smysluplné texty, které jako takové opět pojednávají o věcech). Nechávat se takto určovat věci neznamená pro interpreta zjevně jakési jednorázové „poslušné“ rozhodnutí, nýbrž „první, trvalý a poslední úkol“. Musí se svým pohledem pevně držet věci, a to přes všechno pomýlení, které vykladači na jeho cestě stále hrozí od něho samého. Kdo chce porozumět nějakému textu, provádí ustavičné rozvrhování. Rozvrhuje si předem smysl celku, jakmile se v textu ukáže první smysl. Takový smysl se ukazuje opět jen proto, že text čteme již s jistými očekáváními vzhledem k jednomu určitému smyslu. Rozumění tomu, co stojí psáno, vězí právě v rozpracování tohoto před-rozvrhu, který je ovšem ustavičně revidován ze strany toho, co vyplývá při dalším pronikání do smyslu.

Tento popis je přirozeně hrubou zkratkou. Každá revize před-rozvrhu může předrozvrhnout nový rozvrh smyslu; dokud se jednoznačněji neustálí jednota smyslu, mohou být zároveň rozpracovávány soupeřící rozvrhy; výklad nasazuje s před-pojetími, která jsou nahrazována přiměřenějšími pojmy: právě tento proces, toto setrvalé znovurozvrhování, které v rozumění a vykládání vytváří pohyb smyslu, popisuje Heidegger. Kdo se snaží rozumět, čelí nástrahám před-mínění, která se neosvědčila na věcech samých. Trvalý úkol rozumění spočívá ve vypracování náležitých, věcně přiměřených rozvrhů, které jakožto rozvrhy jsou předjímáním, jež se teprve má potvrdit „na věcech“. Není zde žádné jiné „objektivity“ než toto osvědčení, které nachází před-mínění svým vypracováním. Čím jiným se vyznačuje libovolnost věcně nepřiměřených před-mínění než právě tím, že je jejich provedení obrátí vněvč? Rozumění však vchází do své vlastní možnosti teprve tehdy, když před-mínění, z nichž vychází, nejsou libovolná. Má proto svůj dobrý smysl, že vykladač nepřistupuje k textu přímo,

190 Srov. třeba souhlasné líčení E. Staigera v *Die Kunst der Interpretation*, cit. dílo, s. 11nn. {Český překlad: týž, „Umění interpretace“, v: *Poetika, interpretace, styl*, Praha 2008, s. 188n.} Přesto bych nemohl souhlasit s tím, že literárněvědná práce začíná teprve tehdy, „když jsme již vpraveni do postavení soudobého čtenáře“. To nejsme nikdy, a přesto již vždy rozumíme, ačkoli nikdy nemůžeme dosáhnout pevného „ztotožnění s osobou anebo obdobím“. Srov. také „Exkurs IV“, v: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, oddíl „V. Přílohy“ [a můj článek „O kruhu rozumění“, v: *tamtéž*. Srov. k tomu také mou kritiku knihy W. Stegmüllera *Der sogennante Zirkel des Verstehens*, Darmstadt 1974. Námitka, která proti úvahám o „hermeneutickém kruhu“ přichází ze strany logiky, přehlíží, že tyto úvahy vůbec nevystupují s nárokem předkládat vědecký důkaz, nýbrž že se jedná o logickou metaforu, která pochází z rétoriky a která je známa již od Schleiermacherových dob. Naproti tomu správně v: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 sv., Frankfurt am Main 1973, sv. 2., s. 83, 89, 216 aj.]

na základě již hotových před-mínění, která v něm žijí, ale spíše výslovně přezkoumává jejich legitimitu, a tedy původ a platnost.

Tento zásadní požadavek musíme považovat za radikalizaci postupu, který při rozumném uplatňujeme vpravdě pokaždé. Před každým textem vyvstává úkol, abychom vlastní řečový úzus – anebo v případě cizí řeči úzus, jež známe od spisovatelů nebo z každodenního zacházení – jednoduše neuplatňovali bez přezkoumání. Jako úkol uznáváme spíše nabývat porozumění textu teprve z řečového úzu dané doby, případně daného autora. Otázkou však je, jak lze tento obecný požadavek vůbec naplnit? Zvláště v oblasti nauky o významu tomu odporuje neuvědomělost vlastního řečového úzu. Jak vlastně docházíme k tomu, že přijímáme rozdíl mezi řečovým územ, jež jsme si osvojili, a řečovým územ textu?

Budeme muset říci, že obecně vzato teprve zkušenost odporu, který nám text klade – ať tím, že nedává žádný smysl, anebo tím, že se jeho smysl neslučuje s naším očekáváním –, nás zadržuje a upozorní nás na možnou jinakost řečového úzu. To, že někdo, kdo mluví stejnou řečí, používá slova v nám důvěrně známém smyslu, je obecným předpokladem, který může být zpochybněn pouze v jednotlivém případě, a totéž platí v případě cizí řeči: domníváme se, že tuto řeč průměrným způsobem známe, a tento průměrný řečový úzus předpokládáme při porozumění danému textu.

Co takto platí o před-mínění řečového úzu, platí stejnou měrou rovněž o obsahových před-míněních, s nimiž čteme texty a která vytvářejí naše předporozumění. Také zde vyvstává otázka, jak se vůbec máme vymanit ze zajetí vlastních před-míněních. Jistě nemůže být obecným předpokladem, že to, co se v nějakém textu říká, bezzbytku zapadá do mých vlastních mínění a očekávání. Naopak to, co mi někdo říká – ať již v rozhovoru, dopise, knize anebo nějak jinak –, přece především předpokládá, že zde nebylo vyřčeno mé, nýbrž jeho mínění, které mám vzít na vědomí, třebaže je nemusím sdílet. Tento předpoklad však není usnadňující podmínkou rozumění, ale spíše jeho znesnadněním, neboť vlastní před-mínění, která určují mé porozumění, mohou zůstat zcela nepovšimnuta. Pokud tato před-mínění vyvolávají neporozumění – jak má neporozumění vůbec vyjít najevo tváří v tvář textu, z něhož k nám nikdo nepromlouvá? Jak lze text předem ochránit před neporozuměním?

Při bližším pohledu ovšem rozpoznáváme, že ani míněním nelze rozumět libovolně. Stejně jako nelze trvale přehlížet určitý řečový úzus, aniž se poruší smysl textu, nelze ani slepě trvat na vlastních před-míněních o věci, chceme-li rozumět mínění druhého. Jistě tomu není tak, že pokud někomu nasloucháme nebo se pouštíme do čtení, musíme zapomenout všechna před-mínění ohledně obsahu a veškerá vlastní mínění. Nezbytná je pouze otevřenost vůči mínění druhé osoby nebo textu. Tato otevřenost se však již vždy vyznačuje tím, že jiné mínění uvádíme do určitého vztahu k celku vlastních mínění anebo sebe do vztahu k němu. Mínění sice tvoří měnlivou rozmanitost možností (v porovnání se souladem, který představují řeč a slovník), avšak uvnitř této rozmanitosti toho, co „lze mluvit“, tj. co čtenář může pokládat za smysluplné a tedy očekávat,

není možné vše, a kdo neslyší, co druhý skutečně říká, nebude nakonec moci vřadit mezi vlastní rozmanitá očekávání smyslu ani to, čemu neporozuměl. Proto také zde platí určité měřítko. *Hermeneutický úkol sám od sebe přechází ve věcné tázání* a již vždy je jím zčásti určen. Hermeneutická práce tím získává pevnou půdu pod nohama. Kdo chce rozumět, nesmí se bez dalšího odevzdávat nahodilosti vlastních před-mínění, aby co možná důsledně a tvrdošjně oslyšel mínění textu – dokud se nestane nepřeslechnutelným a nevyvrátí domnělé porozumění. Ten, kdo chce rozumět nějakému textu, je naopak připraven nechat si od něj něco říci. Proto musí být hermeneuticky školené vědomí od samého počátku vnímavé pro jinakost textu. Taková vnímavost však nepředpokládá ani věcnou „neutralitu“, ani dokonce sebevyhasnutí, ale zahrnuje rozlišující přivlastnění vlastních před-mínění a předpoklů. Musíme si uvědomit vlastní předpojatost, aby se sám text ukázal ve své jinakosti a získal tím možnost vynést svou věcnou pravdu proti vlastnímu před-mínění.

Heidegger podal zcela správný fenomenologický popis, když v domnělém „čtení“ toho, co „stojí psáno“, odhalil před-strukturu rozumění. Uvedl také příklad pro to, že odtud plyne určitý úkol. Obecné tvrzení, z něhož činí hermeneutický problém, konkretizuje v *Bytí a času* na otázce bytí.<sup>191</sup> Aby explikoval hermeneutickou situaci otázky bytí vzhledem k před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí, kriticky prověřuje svou otázku, kladenou metafyzice, na bytostných bodech obratu dějin metafyziky. Učinil tím v zásadě pouze to, co v každém případě vyžaduje historicko-hermeneutické vědomí. Rozumění vedené metodickým vědomím se musí snažit o to, aby jednoduše neuskutečňovalo své anticipace, nýbrž aby si je samo uvědomilo, aby je kontrolovalo, a tak z věcí samých vytěžilo náležité porozumění. Právě to má Heidegger na mysli, když požaduje, abychom si vypracováním před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí „zajistili“ vědecké téma z věcí samých.

Nejedná se tedy vůbec o to, abychom se zajistili proti podání, které pozvedá svůj hlas z textů, nýbrž o to, abychom nepřipouštěli nic, co by nám mohlo bránit porozumět mu z věcí samých. Vláda neprohlédnutých předpoklů činí hluchým vůči věci, která v podání promlouvá. Heideggerovo vykázání toho, že v Descartově pojmu vědomí a v Hegelově pojmu ducha nadále vládne řecká substanční ontologie, která bytí vykládá se zřetelem k přítomnosti a k přítomnosti, jistě překračuje sebeporozumění novověké metafyziky, avšak nikoli svévolně a libovolně, nýbrž z „před-se-vzetí“, které toto podání vlastně činí srozumitelným tím, že odkrývá ontologické předpoklady pojmu subjektivity. Naopak v Kantově kritice „dogmatické metafyziky“ Heidegger odhaluje ideu metafyziky konečnosti, na níž se má potvrdit jeho vlastní ontologický rozvrh. Tímto způsobem „zajišťuje“ vědecké téma, když je zasazuje do rozumění podání a vydává všanc. Takto vypadá konkretizace historického vědomí, o kterou jde v rozumění.

191 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. dílo, s. 312nn. {Český překlad: týž, *Bytí a čas*, cit. dílo, s. 343nn.}

Teprve takové uznání bytostné předsudečnosti všeho rozumění skutečně vyhrocuje hermeneutický problém. Na tomto náhledu se ukazuje, že samotný historismus, a to přes všechnu kritiku racionalismu a přirozeněprávního myšlení, stojí na půdě moderního osvícenství a bezděčně sdílí jeho předsudky. Rovněž v osvícenství totiž nacházíme předsudek, který nese a určuje jeho bytnost: tímto zakládajícím předsudkem osvícenství je předsudek vůči předsudkům vůbec a v důsledku toho zbavení moci podání.

Analýza z dějin pojmů ukazuje, že pojem předsudku nabývá pro nás obvyklého záporného důrazu teprve během osvícenství. Předsudek sám o sobě znamená soud, který vynášíme před konečným přezkoumáním všech věcně určujících momentů. V postupu nalézání práva se za předsudek označovalo předběžné právní rozhodnutí před vyhlášením vlastního závěrečného rozsudku. Pro stranu soudního sporu znamenalo vznesení předsudku proti ní nepochybně poškození jejích nadějí. Proto *préjudice*, stejně jako *praeiudicium*, znamená prostě také poškození, nevýhodu, škodu. Tato negativita je však pouze konsektivní. Je to právě pozitivní platnost, prejudiční hodnota předběžného rozhodnutí – právě tak jako prejudiční hodnota každého precedentu –, na níž se zakládá negativní konsekvence.

„Předsudek“ tedy v žádném případě nutně neznamená „chybný soud“. Již jeho pojem naznačuje, že jej můžeme hodnotit jak kladně, tak záporně. Souvislost s latinským *praeiudicium* zjevně způsobuje, že kromě záporného důrazu může slovo nést také pozitivní důraz. Vyskytují se rovněž *préjugés légitimes* {oprávněné předsudky}, což zní našemu dnešnímu řečovému citu velmi cize. Osvícenství a jeho kritika náboženství omezily, jak se zdá, německé slovo *Vorurteil* {předsudek} – stejně jako francouzské *préjugé*, avšak ještě zásadněji – na význam „nezdůvodněný úsudek“.<sup>192</sup> Teprve zdůvodnění, metodické zajištění (a nikoli věcná správnost jako taková) propůjčují soudu jeho hodnotu. Nepřítomnost zdůvodnění neponechává v očích osvícenství prostor pro jiné způsoby platnosti, nýbrž znamená, že soud nemá žádný ve věci spočívající důvod, že je „neodůvodněný“. To je závěr zcela v duchu racionalismu. O něj se opírá diskreditace předsudků vůbec a nárok vědeckého poznání na jejich úplné vyloučení.

Moderní věda, která toto heslo přijala za své, tím následuje jak zásadu karteziánského pochybování, podle něhož nemáme jako jisté přijímat nic, o čem vůbec můžeme pochybovat, tak ideu metody, která tento požadavek zohledňuje. Již ve svých úvodních úvahách jsme poukázali na to, jak málo lze historické poznání, které spoluutváří naše dějinné vědomí, uvést do souladu s tímto ideálem a jak málo je lze uchopit v jeho skutečné bytnosti na základě moderního pojmu metody. Nyní nastal čas, abychom tyto negativní výpovědi obrátili v něco pozitivního. Pojem předsudku k tomu skýtá první východisko.

192 Srov. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, s. 163: „Slovo »předsudek« je nejpřiměřenějším výrazem veliké touhy osvícenství, vůle ke svobodnému, nezaujatému prověření; předsudek je jednoznačný polemický korelát přespříliš mnohoznačného slova »svoboda«.“

### β) Diskreditace předsudku osvícenstvím

Sledujeme-li nauku o předsudcích, rozvinutou osvícenstvím, nacházíme zde následující základní dělení předsudků: musíme odlišovat předsudek lidského uznání a předsudek unáhlení.<sup>193</sup> Toto rozdělení má svůj základ v původu předsudků vzhledem k osobám, které je zastávají. K omylům nás svádí buďto uznání druhých, jejich autorita, anebo naše vlastní unáhlení. To, že autorita je zdrojem předsudků, souhlasí se známou zásadou osvícenství, jak ji vyjadřuje ještě Kant: Měj odvahu používat svůj vlastní rozum.<sup>194</sup> I když se výše uvedené rozdělení zajisté neomezuje na úlohu, kterou hrají předsudky při rozumění textům, přece nachází své přednostní použití v hermeneutické oblasti. Neboť kritika osvícenství se v prvé řadě obrací proti náboženskému podání křesťanství, tedy Písmu. Biblická kritika tím, že rozumí Písmu jako historickému dokumentu, ohrožuje jeho dogmatický nárok. Svěbytná radikalita novověkého osvícenství oproti všem ostatním osvícenským hnutím se zakládá na tom, že se musí prosadit proti Písmu a jeho dogmatickému výkladu.<sup>195</sup> Hermeneutický problém jí proto leží obzvláště na srdci. Usiluje o správné, tj. bezpředsudečné a rozumné rozumění podání. To je však zvláště obtížné potud, pokud v pouhé skutečnosti písemného zachycení spočívá velmi závažný moment autority. Jen obtížně si představujeme možnost, že psané není pravdivé. Psané se vyznačuje hmatatelnou patrností něčeho vykazatelného, je jako předmět doličný. Musíme vynaložit zvláštní kritické úsilí na to, abychom se vymanili z předsudků, které chováme vůči psanému slovu, a také zde, stejně jako v případě všech ústních tvrzení, rozlišovali mezi míněním a pravdou.<sup>196</sup> Obecná snaha osvícenství nyní spočívá v tom, neponechat v platnosti žádnou autoritu a vše rozhodovat před soudním dvorem rozumu. Proto ani písemné podání, Písmo včetně všech ostatních historických pramenů, nemůže platit bez výhrad; možná pravda podání závisí spíše na

193 *Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae*: tak již Christian Thomasius ve svých *Lectioes de praeiudiciis* (1689/1690) a ve své *Einleitung der Vernunftslehre*, kap. 13, §§ 39–40. Srov. heslo „Auslegungskunst“, v: J. C. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726 (přetisk: Hildesheim 1968), s. 2794nn.

194 Na začátku svého článku „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784). {Český překlad: I. Kant, „Odpověď na otázku: Co je osvícenství?“, v: *Filosofický časopis* 41 (1993), č. 3, s. 381–390.}

195 Antické osvícenství, jehož plodem byla řecká filosofie a jež vyvrcholilo v sofistice, mělo zcela odlišný ráz, a dovolilo proto mysliteli, jakým byl Platón, zprostředkovat ve filosofických mýtech náboženskou tradici a dialektickou cestu filosofování. Srov. E. Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, Stuttgart 1949, s. 31nn., a mou recenzi v: *Theologische Rundschau* 1950, s. 260–266, a dále především: G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt am Main 21951.

196 Dobrým příkladem toho je, jak pomalu slábla autorita antického dějepisce v historickém bádání a jak se pozvolna prosazovalo archivní bádání a vykopávky (srov. např.: R. G. Collingwood, *Denken. Eine Autobiographie*, Stuttgart 1955, kap. XI, jenž obrát k vykopávkám téměř ztotožňuje s Baconovou revolucí v přírodovědném bádání.)

věrohodnosti, kterou jí přisoudí rozum. Rozum, a nikoli podání, představuje poslední pramen veškeré autority. Co stojí psáno, nemusí být pravdivé. Můžeme to vědět lépe. Tak zní obecná maxima, pod níž moderní osvícenství přistupuje k podání a prostřednictvím níž se nakonec stává historickým bádáním.<sup>197</sup> Činí předmětem kritiky podání stejně jako přírodověda svědectví smyslů. To nemusí znamenat, že se „předsudek vůči předsudkům“ vyhrotil všude až k důsledkům volnomyšlenkářství a ateismu – jako v Anglii a Francii. Německé osvícenství spíše povětšinou sdílelo „pravdivé předsudky“ křesťanského náboženství. Protože lidský rozum je příliš slabý na to, aby si vystačil bez předsudků, je právě štěstím být vychován pod pravdivými předsudky.

Bylo by smysluplné zkoumat, nakolik taková modifikace a moderace osvícenství<sup>198</sup> připravily vznik romantického hnutí v Německu, jak tomu bezpochyby bylo v případě Burkeovy kritiky osvícenství a revoluce. Ale tím se nic zásadního nemění. Pravdivé předsudky musejí být nakonec přece jen ospravedlněny rozumovým poznáním, byť bychom tento úkol nemohli nikdy zcela završit.

Měřítka moderního osvícenství tím určují také ještě sebestopozorně historismu. Nečiní tak ovšem bezprostředně, nýbrž v jednom svébytném zlomu zapříčiněném romantikou. Obzvláště jasně se to projevuje v základním dějinně-filosofickém schématu, které romantika sdílí s osvícenstvím a jež romantická odpověď na osvícenství utužila v neotřesitelnou premisu: ve schématu překonání mýtu logem. Platnost tomuto schématu propůjčuje předpoklad postupujícího „odkouzlení“ světa. Má odrážet zákon postupu dějin samotného ducha, a protože romantika hodnotí takový vývoj záporně, uznává toto schéma jako samozřejmost. Sdílí předpoklad osvícenství a pouze převrací znaménka tím, že se snaží zdůraznit staré jakožto staré: „gotický“ středověk, křesťanské společenství států Evropy, stavovské uspořádání společnosti, ale také prostotu vesnického života a blízkost k přírodě.

V protirozvrhu vůči osvícenské víře v dokonalost, jež pomýšlí na úplné osvobození od „pověř“ a předsudků minulosti, nabývají nyní na romantickém původu, ba na přednosti v pravdě, úsvit dějin, mýtický svět, neporušený, vědomím nerozvrácený život v „samorostlé společnosti“, svět křesťanského rytířstva.<sup>199</sup> Obrácení osvícenského předpokladu má za následek paradoxní tendenci k restauraci, tj. tendenci k obnově starého proto, že je to staré, vědomý návrat k nevědomému atd., a vrcholí v uznání nadřazené moudrosti mýtického dávnověku. Tímto romantickým obrácením hodnotového měřítka osvícenství se však přímo zvěčňuje osvícenský

197 Srov. naše úvahy o Spinozově *Traktátu teologicko-politickém*, viz výše s. 167n.

198 Jak se ukazuje např. u G. F. Meiera, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts* (1766).

199 V jedné malé studii, „Karl Immermanns *Chilistische Sonnete*“, jsem analyzoval příklad tohoto procesu, v: *Kleine Schriften*, sv. 2, cit. dílo, s. 136–147; nyní v: *týž, Gesammelte Werke*, sv. 9, cit. dílo, s. 180–192.

předpoklad; abstraktní protiklad mýtu a rozumu. Veškerá osvícenská kritika se nyní ubírá cestou tohoto romantického od-zrcadlení osvícenství. Víra ve schopnost rozumu se zdokonalovat se mění ve víru v dokonalost „mýtického“ vědomí a reflektuje se do prvotního rajskeho stavu před dědičným hříchem myšlení.<sup>200</sup>

Předpoklad tajuplné temnoty, v níž spočívá mýtické kolektivní vědomí, předcházející všemu myšlení, je vpravdě stejně dogmatický a abstraktní jako předpoklad dokonalého stavu plného osvícení nebo předpoklad absolutního vědění. Prvotní moudrost je pouze zrcadlovým odrazem „prvotní hlouposti“. Všechno mýtické vědomí je vždy již vědění, a tím že ví o božských mocnostech, překonává stav pouhého chvění před mocí (pokud již tento stav uznáme za prvotní), je však také kolektivním životem spoutaným magickými rituály (jako v raných obdobích Východu). Ví o sobě a v tomto vědění již není jednoduše mimo sebe.<sup>201</sup>

S tím souvisí, že také protiklad ryziho mýtického myšlení a pseudo-mýtického básnického myšlení je romantickým přeludem, který se zakládá na předsudku osvícenství: že totiž básnické konání – protože je dílem svobodné obrazotvornosti – se již nepodílí na náboženské závaznosti mýtu. Starý spor mezi básníky a filosofy zde vstoupil do svého moderního, vědeckého stadia. Nyní již neznámá, že básníci si mnoho navymýšlejí, nýbrž že nemohou říci vůbec nic pravdivého, neboť vyvolávají pouze estetický účinek a chtějí podněcovat obrazivost a životní pocit posluchače nebo čtenáře toliko výtvoř své obrazotvornosti.

Jiný případ romantického zpětného zrcadlení spočívá zřejmě také v pojmu „samorostlé společnosti“, jež podle O. Ladendorfa<sup>202</sup> zavedl H. Leo<sup>203</sup>. U Karla Marxe se jeví jako svého druhu pozůstatek přirozeného práva, který omezuje platnost jeho ekonomické teorie společnosti jako třídního boje.<sup>204</sup> Vychází tento pojem z Rousseauova líčení společnosti před zavedením dělby práce a vlastnictví?<sup>205</sup> V každém případě již Platón ve svém

200 [Srov. k tomu mé práce „Mythos und Vernunft“, v: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, sv. 4, cit. dílo, s. 48–53; nyní v: *týž, Gesammelte Werke*, sv. 8, cit. dílo, s. 163–169, a „Mythos und Wissenschaft“, v: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 2 (1981), s. 5–42, nyní jako: „Mythos und Logos“, „Mythologie und Offenbarungsreligion“ a „Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft“ v: *týž, Gesammelte Werke*, sv. 8, cit. dílo, s. 170–173, 174–179, 180–188.]

201 Domnívám se, že Horkheimer a Adorno mají se svou analýzou v *Dialektik der Aufklärung* naprostou pravdu (i když v použití sociologických pojmů jako „měšťanský“ v souvislosti s Odysseem musím spatřovat nedostatek historické reflexe, ne-li záměnu Homéra za Johanna Heinricha Vosse, jak ji kritizoval již Goethe).

202 O. Ladendorf, *Historisches Schlagwörterbuch*, Straßburg 1906 (přetisk: Hildesheim 1968), s. 217.

203 H. Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates*, Halle a. d. Saale 1833.

204 Srov. úvahy, které svého času věnoval této vážné otázce G. Lukács v *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin / Leipzig 1923.

205 J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). {Český překlad: *týž, Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*, v: *týž, Rozpravy*, Praha 1978.}

ironickém vykreslení přirozeného stavu, které podává ve třetí knize *Ústavy*, odhalil klamnost této teorie státu.<sup>206</sup>

Z těchto přehodnocení romantiky vyvěrá postoj historické vědy 19. století. Minulost již nepoměřuje měřítky přítomnosti jako jakýmsi absolutem, nýbrž přisuzuje minulým obdobím vlastní hodnotu a v dílčích ohledech dokonce může uznat jejich nadřazenost. Velké výkony romantiky – oživení dávnověku, schopnost vnímat hlas národů v písních, sběr pohádek a pověstí, zájem o starodávné zvyklosti, odhalení řečí jako světonázorů, studium „náboženství a moudrosti Indů“ – podnítily historické bádání, kterým se zvolna, krok za krokem, proměnilo tušení plné znovuprocitnutí v historické poznání dosahované z odstupů. Navázání historické školy na romantiku tím potvrzuje, že samo romantické opakování původního stavu stojí na půdě osvícenství. Historická věda 19. století je jeho nejskvělejším plodem a sama se považuje přímo za naplnění osvícenství, za poslední krok v osvobození ducha od dogmatické zaujatosti, za krok k objektivnímu poznání dějinného světa, které novověká věda staví naroveň poznání přírody.

To, že se mohl restaurativní postoj romantiky spojit se základními snahami osvícenství ve skutečnost historických humanitních věd, svědčí pouze o tom, že v základech obou vězí stejný zlom v kontinuitě smyslu podání. Jestliže pro osvícenství platí, že všemu podání, které se před rozumem ukazuje jako nemožné, tj. jako nesmysl, rozumí jen historicky, tedy v návratu ke způsobu představování v minulosti, pak historické vědomí, jež se rodí zároveň s romantikou, znamená radikalizaci osvícenství. Neboť výjimečný případ podání odporujícího rozumu se stal pro historické vědomí obecnou situací. Víra ve smysl obecně přístupného rozumu ochabla takovou měrou, že veškeré minulosti, a vposledku dokonce všemu myšlení současníků, se nakonec rozumí již jen „historicky“. Romantická kritika osvícenství tak sama ústí v osvícenství tím, že se rozvíjí jako historická věda a vše vtahuje do víru historismu. Zásadní diskreditace všech předsudků, které spojuje patos zkušenosti nových přírodních věd a osvícenství, dosahuje v historickém osvícenství univerzálních a radikálních rozměrů.

Právě v tomto bodě musí kriticky nasadit pokus filosofické hermeneutiky. Překonání všech předsudků, tento paušální požadavek osvícenství, se sám prokáže jako předsudek, jehož přezkoumání teprve uvolní cestu náležitěmu porozumění konečnosti, jež ovládá nejen naše lidské bytí, ale také naše dějinné vědomí.

Znamená „stát v podáních“ v prvé řadě skutečně: podléhat předsudkům a být omezen ve své svobodě? Není spíše veškerá lidská existence, včetně té nejsvobodnější, omezena a rozmanitým způsobem podmíněna? Pokud ano, pak idea absolutního rozumu vůbec není možností dějinného lidství. Rozum je pro nás jen jako reálně dějinný, tj. prostě: není pánem

206 Srov. můj článek „Plato und die Dichter“, s. 12n. [nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 187–211].

sebe samého, nýbrž zůstává trvale odkázán na okolnosti, za nichž se činně uplatňuje. Tento důsledek neplatí pouze v tom smyslu, v němž Kant pod vlivem Humovy skeptické kritiky omezil nároky racionalismu na apriorní moment v poznání přírody – mnohem rozhodněji platí pro dějinné vědomí a pro možnost dějinného poznání. Neboť to, že se zde člověk setkává sám se sebou a se svými výtvoři (Vico), je jen zdánlivě řešením problému, před nějž nás staví dějinné poznání. Člověk je cizí sám sobě a svému dějinnému údělu ve zcela jiném smyslu, než je mu cizí příroda, která o něm neví.

Epistemologickou otázku zde musíme klást od základu jiným způsobem. Výše jsme ukázali, že Dilthey to sice postřehl, avšak nedokázal překonat pouta tradiční teorie poznání. Jeho východisko, uvědomění „prožitků“, nemohlo sklenout most k dějinným realitám, protože velké dějinné skutečnosti, společnost a stát, vždy již předem určily každý „prožitek“. Sebezamyšlení a autobiografie – Diltheyova východiska – nejsou ničím primárním a nepostačují jako základna hermeneutického problému, neboť jimi se dějiny znovu privatizují. Vpravdě dějiny nepatří nám, nýbrž my patříme dějinám. Dávno předtím, než se zpětným zamyšlením dobereme rozumění sobě samým, si samozřejmým způsobem rozumíme v rodině, společnosti a státě, v nichž žijeme. Ohnisko subjektivity je pokřivené zrcadlo. Sebezamyšlení individua je jen pableskováním v uzavřeném okruhu dějinného života. *Proto jsou předsudky jednotlivce mnohem spíše než jeho vlastními úsudky dějinnou skutečností jeho bytí.*

## **b) Předsudky jako podmínky rozumění**

### *α) Rehabilitace autority a tradice*

Zde nasazuje hermeneutický problém. Proto jsme přezkoumali diskreditaci pojmu „předsudku“ osvícenstvím. Co se z hlediska ideje absolutní seberekonstrukce rozumu ukazuje jako omezující předpoklad, to vpravdě patří k dějinné realitě samé. Chceme-li učinit zadost konečnému dějinnému způsobu bytí člověka, je třeba zásadně rehabilitovat pojem předsudku a uznat, že existují oprávněné předsudky. Tak bude možné formulovat ústřední otázku vskutku dějinné hermeneutiky, její základní epistemologickou otázku: Na čem se má zakládat oprávněnost předsudků? Čím se liší oprávněné předsudky od bezpočtu jiných, v jejichž překonání spočívá nepopiratelné poslání kritického rozumu?

Této otázce se přiblížíme tak, že naplníme pozitivním obsahem výše nastíněnou nauku o předsudcích, kterou s kritickým záměrem rozvinulo osvícenství. Co se týče nejprve dělení předsudků na předsudky autority a předsudky unáhlení, zjevně se toto dělení opírá o základní osvícenský předpoklad, podle něhož nás může metodicky disciplinované použití rozumu uchránit před každým omylem. To byla Descartova idea metody. Unáhlení je skutečným zdrojem chyb, který při použití vlastního rozumu

vede k omylu. Naproti tomu autorita zaviňuje, že svůj rozum nepoužíváme vůbec. V základech tohoto dělení tedy spočívá výlučný protiklad autority a rozumu. Chybná zaujatost starým, autoritami, sama o sobě vyžaduje, abychom s ní bojovali. Osvícenství proto považuje za Lutherův reformační čin to, že „značně oslabil předsudek plynoucí z něčeho uznání, zvláště z uznání papeže filosofického“ – míněn je Aristotelés – „a římského [...]“.<sup>207</sup> Reformace tím přivedla k rozkvětu hermeneutiku, která má učit správnému použití rozumu v rozumění podání. Ani autorita papeže v otázkách nauky, ani řekněme odvolání se na tradici nemohou nahradit hermeneutickou práci, která dokáže hájit rozumný smysl textu proti všem přehnaným očekáváním.

Důsledky takové hermeneutiky nemusejí nutně spočívat v radikální kritice náboženství, jak jsme ji nacházeli například u Spinozy. Možnost nadpřirozené pravdy spíše může zůstat veskrze otevřená. Osvícenství v tomto smyslu bezpočtukrát, obzvláště v německé populární filosofii, omezilo nároky rozumu a uznalo autoritu Bible a církve. Tak například u Walcha čteme, že sice rozlišuje dvě třídy předsudků – autoritu a unáhlení –, avšak spatřuje v nich dvě krajnosti, mezi nimiž se musí nalézt správná střední cestu, totiž zprostředkování rozumu a biblické autority. V souladu s tím pojímá předsudek unáhlení jako předsudek pro vše nové, jako předpojatost, která unáhleně zavrhuje pravdy jenom proto, že jsou staré a posvěcené autoritami.<sup>208</sup> Tímto způsobem se vyrovnává s anglickými volnomyšlenkáři (např. Collinsem a dalšími) a hájí historickou víru proti normě rozumu. Zde je smysl předsudku unáhlení zjevně vyložen v konzervativním smyslu.

Avšak nemůže být pochyb o tom, že skutečným důsledkem osvícenství je něco jiného: podřízení veškeré autority rozumu. V souladu s tím musíme předsudek unáhlení pojímat tak, jak zamýšlel Descartes, totiž jako pramen všech omylů při používání rozumu. S tím souvisí, že po vítězství osvícenství, když se hermeneutika uvolnila ze všech svých pout, se toto staré rozdělení navrácí v pozmeněném smyslu. Například u Schleiermarchera čteme, že jako příčiny neporozumění rozlišuje zaujatost a unáhlení.<sup>209</sup> Trvalé předsudky plynoucí ze zaujatosti klade vedle okamžitých úsudků, chybných v důsledku unáhlení. Avšak jen prvně uvedené předsudky zajímají toho, kdo se zaměřuje na vědeckou metodiku. Schleiermacher již vůbec neuvažuje o možnosti, že mezi předsudky, jimž podléhá člověk spoutaný autoritami, se mohou nacházet rovněž takové, které vyjadřují něco pravdivého – což přece od počátku spočívalo v pojmu autority. Způsob, jakým proměnil tradiční rozdělení předsudků, dokládá završení osvícenství. Zaujatost znamená již jen individuální omezení rozumění: „Jednostranná záliba v tom, co je blízké okruhu něčích myšlenek.“

207 J. C. Walch, *Philosophisches Lexicon*, cit. dílo, s. 1013.

208 *Tamtéž*, s. 1006nn., pod heslem „Svoboda myšlení“. Srov. výše s. 241.

209 F. D. E. Schleiermacher, *Werke*, sv. 1,7, s. 31.

V pojmu zaujatosti se však vpravdě skrývá rozhodující otázka. To, že předsudky, které mě určují, pramení z mé zaujatosti, je samo již vysloveno ze stanoviska jejich odstranění a osvícení a platí pouze pro neoprávněné předsudky. Pokud existují rovněž oprávněné a pro poznání produktivní předsudky, vrací se pro nás problém autority znovu. Radikální důsledky osvícenství, které vězí ještě ve Schleiermacherově víře v metodu, již nejsou nadále udržitelné.

Osvícenský protiklad víry v autoritu a používání vlastního rozumu vystává sám o sobě právem. Pokud platnost autority zaujme místo vlastního úsudku, stává se autorita vskutku zdrojem předsudků. To však nevylučuje, že by mohla být také zdrojem pravdy, a právě tuto možnost osvícenství opomenulo, když znevážilo bez rozdílu veškerou autoritu. Abychom se o tom ujistili, můžeme se odvolat na jednoho z největších předchůdců evropského osvícenství, na Descarta. Descartes, jak známo, přes všechnu radikalitu svého metodického myšlení vyňal otázky morálky z nároku úplné rekonstrukce všech pravd rozumu. V tom spočíval smysl jeho prozatímní morálky. Je podle mne příznačné, že konečnou podobu své morálky nikdy skutečně nerozpracoval a že by její zásady, nakolik můžeme usuzovat z dopisů princezně Alžbětě, sotva obsahovaly něco nového. Zjevně je nemyslitelné čekat se zdůvodněním nové morálky na moderní vědu a její pokroky. Znevážení veškeré autority vskutku není jen předsudkem, který utužilo samo osvícenství. Vedlo také k překroucení pojmu autority. Na základě osvícenského pojmu rozumu a svobody se s pojmem autority mohl spojit pravý opak rozumu a svobody: slepá poslušnost. Tento význam známe ze slovníku kritiky moderních diktatur.

V bytnosti autority však v žádném případě nic takového nespočívá. Autorita zajisté náleží především osobám. Autorita osob se však vposledku nezakládá v aktu podřízení a abdikaci rozumu, nýbrž v aktu uznání a poznání – poznání, že druhý převyšuje něčí úsudek a vhled, a proto je jeho úsudek přednější, tj. má přednost před vlastním úsudkem. S tím souvisí, že autoritu vlastně nelze propůjčit, ale že jí nabýváme a musíme jí nabýt, chceme-li se o ni opírat. Spočívá v uznání a potud v jednání samotného rozumu, který si uvědomuje své meze a druhým přiznává lepší vhled. Tento správně pojatý smysl autority nemá nic společného se slepou poslušností na povel. Vskutku, autorita nemá bezprostředně vůbec nic společného s poslušností, nýbrž s *poznáním*. K autoritě zjevně patří možnost vydávat rozkazy a zjednávat si poslušnost. To však plyne pouze z autority, kterou dotýčný má. Ani anonymní a neosobní autorita nadřízeného, která pochází z hierarchie řízení, vposledku nepramení z této hierarchie samé, ale teprve ji umožňuje. Jejím opravdovým základem je také zde akt svobody a rozumu, který autoritu přiznává nadřízenému v zásadě proto, že má větší přehled anebo je do věci lépe zasvěcen – tedy také v tomto případě proto, že ví lépe.<sup>210</sup>

210 (Zdá se mi, že tendence k uznání autority, jak se projevuje třeba u Karla Jasperse, *Von der Wahrheit*, München 1947, s. 766nn., a Gerharda Krügera, *Freiheit und Weltverwal-*

Tak se uznání autority vždy pojí s myšlenkou, že to, co autorita říká, není projevem nerozumné zvěle, ale něčím, co v zásadě lze nahlédnout. Právě v tom spočívá bytnost autority, které se těší vychovatel, nadřízený, odborník. Předsudky, které vštěpují, sice jsou ospravedlněny osobou. Jejich platnost vyžaduje zaujetí pro osobu, která tyto předsudky zastává. Právě tím se však stávají věcnými předsudky, neboť vyvolávají stejné zaujetí pro věc, kterého můžeme dosáhnout jiným způsobem, např. z dobrých důvodů, které předloží rozum. Potud bytnost autority spadá do rámce nauky o před-sudcích, kterou musíme osvobodit od extremismu osvícenství.

V této souvislosti se můžeme odvolat na romantickou kritiku osvícenství. Je totiž jedna forma autority, kterou romantika obzvláště hájila: tradice. Co posvětilo podání a původ, to se těší bezejmenné autoritě, a naše dějinné konečné bytí se vyznačuje tím, že také autorita zděděného – a nejen něčeho zřejmého na základě důvodů – stále ovládá naše jednání a chování. Na tom se zakládá veškerá výchova, a i když v případě výchovy „opatrovník“ ztrácí svou funkci s dosažením dospělosti svěřence a autoritu vychovatele nahrazuje vlastní vhled a rozhodnutí, vstup do období dospělosti ještě neznamená, že se dotýčný stává pánem sebe samého v tom smyslu, že se uvolní od všeho zděděného a od veškerého podání. Například zvyklosti čerpají svou platnost velkou měrou z odkazu a podání. Jsou svobodně přejímány, v žádném případě však nejsou tvořeny ze svobodného vhledu anebo zdůvodněny ve své platnosti. Tradici nazýváme spíše právě platnost bez zdůvodnění. Romantice vskutku vděčíme za nápravu osvícenství v tom, že si tradice zachovává svou oprávněnost také mimo rozumové důvody a velkou měrou určuje naše výtvořky a chování. Převa-ha antické etiky nad morální filosofií novověku tkví právě v tom, že přechod etiky v „politiku“, v umění správného zákonodárství, zdůvodňuje odkazem na nepostradatelnost tradice.<sup>211</sup> V porovnání s tím je moderní osvícenství abstraktní a revoluční.

Přesto se pojem tradice stal neméně dvojnásobným než pojem autority, a to ze stejného důvodu, neboť romantické porozumění tradici je určováno abstraktní protikladností k principu osvícenství. Romantika pojímá tradici v protikladu k rozumové svobodě a spatřuje v ní dějinnou danost po vzoru přírody. Ať již má být revolučně potírána, anebo naopak konzervována, jeví se jako abstraktní protiklad svobodného sebeurčení, protože

ung, Freiburg / München 1958, s. 23 | nn, postrádá zřejmý důvod potud, pokud není uznána tato věta.) Pověstné heslo: „Strana (nebo vůdce) má vždy pravdu“ není chybné proto, že vyhlašuje nadřazenost vedení, nýbrž proto, že slouží k tomu, aby mocenským rozhodnutím uchránilo vedení před kritikou, jež by mohla být oprávněná. Skutečná autorita nemusí vystupovat autoritativně. [O této otázce jsem mezitím nejednou diskutoval, zejména ve své debatě s J. Habermasem. Srov. sborník: J. Habermas (vyd.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1977, a mou solothurnskou přednášku „Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit“, v: *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie* 133 (1983), s. 11–16. Úlohu institucí rozpracoval zejména A. Gehlen.]

211 Srov. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, cit. dílo, kniha X, kap. 10.

její platnost nevyžaduje žádné rozumové důvody, nýbrž určuje nás bezprostředně. Jistě, případ kritiky osvícenství romantikou není příkladem samozřejmě vlády tradice, v níž se zděděné uchovává nedotčeno pochybnostmi a kritikou. Je to spíše vlastní kritické zamýšlení, které se zde znovu obrací k pravdě tradice a snaží se ji obnovit a které lze označit jako tradicionalismus.

Zdá se mi nicméně, že mezi tradicí a rozumem nevězí žádný takovýto nepodmíněný protiklad. Nakolik problematická může být vědomá restaurace tradice anebo vědomé vytváření nových tradic, tak může být plná předsudků a ve své podstatě osvícenská také romantická víra ve „vyzrálé tradice“, před nimiž musí mlčet všechn rozum. Vpravdě je tradice vždy momentem svobody a dějin samých. Ani nejryzejší, nejvytríbenější tradice se nerozvíjí spontánně, silou setrvačnosti toho, co jednou je, nýbrž vyžaduje přitakání, uchopení a péči. Svou bytností je uchováváním, které se činně uplatňuje ve veškeré dějinné změně. Uchovávání je však činem rozumu, ovšem takovým, který se vyznačuje nenápadností. V tom spočívá, že obnova, něco plánovaného, se vydává za výlučné jednání a čin rozumu. To je však zdání. Rovněž tam, kde se život bouřlivě proměňuje, jako v obdobích revoluce, se v domnělé změně všech věcí uchovává ze starých časů mnohem více, než si kdokoli uvědomuje, a sjednocuje se s novým v novou platnost. V každém případě není zachování o nic méně svobodné chování než převrat a obnova. Jak osvícenská kritika tradice, tak její romantická rehabilitace proto zaostávají za svým pravdivým dějinným bytím.

Tyto úvahy vedou k otázce, zda v humanitněvědní hermeneutice nemusí být zásadně ospravedlněn právě moment tradice. Humanitněvědní bádání se nemůže stavět do přímého protikladu k tomu, jak se my jako dějinně žijící bytosti chováme k minulosti. Ve svém nepřetržitém chování k minulosti se v každém případě nesnažíme zaujímat odstup a osvobodit se od zděděného. Spíše trvale tkvíme v tradici a takové tkvění v tradici není žádným zpředměťujícím chováním, které by to, co říká podání, pojímalo jako něco jiného, cizího – již vždy je něčím vlastním, předobrazem a výstrahou, znovurozpoznáním se, v němž naše pozdější historické posouzení již ani nespátřuje poznání, nýbrž nanejvýš nezaujaté přisvojení podání.

Musíme si proto tvář v tvář převládajícímu epistemologickému metodologismu položit otázku: Skutečně zrod historického vědomí zcela odloučil naše vědecké chování od takového přirozeného chování k minulosti? Rozumí si rozumění v humanitních vědách vskutku správně, když svou vlastní dějinnost jako celek přesouvá na stranu předsudků, od nichž se musíme uvolnit? Nesdílí snad „bezpředsudečná věda“ víc, než si sama uvědomuje, právě s naivní recepcí a reflexí, v nichž žijí tradice a v nichž je přítomna minulost?

Rozumění v humanitních vědách sdílí s přežívající tradicí v každém případě základní předpoklad, že je *oslovuje* podání. Neplatí snad pro předměty jejich bádání – stejně jako pro obsahy tradice –, že teprve poté lze zakoušet jejich význam? Jakkoli zprostředkovaný může takový význam být a jakkoli může vycházet z historického zájmu, který zdánlivě nezahr-

nuje žádný vztah k přítomnosti – historický úkol se také v krajním případě „objektivního“ historického bádání nejlépe naplňuje v novém určení významu předmětu zkoumání. Tento význam však stojí na počátku takového bádání právě tak jako na jeho konci: při volbě tématu bádání, při probuzení badatelského zájmu, při dosažení nového tázání.

Na počátku veškeré historické hermeneutiky proto musí stát *rozpuštění abstraktního protikladu mezi tradicí a historií, mezi dějinami a věděním o nich*. Působení stále živé tradice a působení historického bádání tvoří jednotu působení, jejíž analýza dokáže odhalit vždy pouze splet vzájemného působení.<sup>212</sup> Uděláme tedy dobře, když historické vědomí nepojme – jak se zprvu jeví – jako něco radikálně nového, nýbrž jako nový moment v rámci toho, co odjakživa vytvářelo poměr člověka k minulosti. Jinými slovy: v historickém chování je třeba rozpoznat moment tradice a dotázat se na jeho hermeneutickou produktivitu.

To, že v humanitních vědách přes veškerou metodiku jejich postupů působí prvek tradice, který utváří jejich vlastní bytnost a význačnost, se jasně ukáže ihned, jakmile pohlédneme do dějin bádání a povšimneme si rozdílu, který spočívá mezi dějinami humanitních a přírodních věd. Samozřejmě nemůže existovat žádné takové konečné dějinné úsilí člověka, které by mohlo zcela zahladit stopy této konečnosti. Také dějiny matematiky nebo přírodních věd jsou částí dějin lidského ducha a zrcadlí jeho osudy. Nicméně není to jednoduše historická naivita, popisuje-li přírodovědec dějiny své vědy z hlediska současného stavu vědění. Omyly a scesť v něm vzbuzují pouze historický zájem, protože pokrok bádání udává samozřejmě měřítko posuzování. Je to proto sekundární zájem, který si na pokrocích přírodovědy nebo matematiky všímá jejich příslušnosti k jejich dějinnému okamžiku. Sama poznávací hodnota přírodovědných nebo matematických poznatků zůstává tímto zájmem nedotčena.

Není tedy vůbec zapotřebí popírat, že také v přírodovědě mohou účinně působit momenty tradice, třeba tak, že na určitých místech dostávají přednost určité směry bádání. Ale vědecké bádání jako takové nepřijímá zákon svého postupu z takovýchto okolností, nýbrž ze zákona věci, která se odhaluje metodickým snahám vědeckého bádání.<sup>213</sup>

212 Nemyslím si, že má Scheler pravdu, když se domnívá, že s rozvojem vědy o dějinách stále více slábne předvědomý tlak tradice (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947, s. 37 {český překlad: *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968, s. 60}). Nezávislost vědy o dějinách, implikovaná v této myšlence, se mi jeví jako liberální fikce, kterou Scheler v jiných případech důsledně odhaluje. (Podobně v: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bern 1957, sv. I, s. 228nn., kde se hlásí k historickému osvícenství, případně k osvícenství ve smyslu sociologie vědění.)

213 [Po vydání knih Thomase Kuhna *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1963 {český překlad: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha 1997}, a *týž*, *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Traditions and Change*, Chicago 1977, se tato otázka jeví mnohem komplikovaněji.]

Humanitní vědy zjevně nelze uspokojivě popsat na základě pojmu bádání a pokroku. Přirozeně také zde můžeme sepisovat dějiny řešení problému, např. luštění těžko čitelných nápisů, které se nezajímají o nic jiného než o dosažení konečného výsledku. V opačném případě by metodologické navázání humanitních věd na vědy přírodní, k němuž, jak jsme viděli, došlo v 19. století, vůbec nebylo možné. Nicméně analogie mezi přírodními vědami a humanitněvědním bádáním se přesto týká pouze nižší roviny práce vykonávané v humanitních vědách.

To se ukazuje již na tom, že velké výkony humanitněvědního bádání sotva někdy zastarají. Dnešní čtenář jistě snadno dokáže odhlédnout od toho, že se historik před sto lety opíral o omezenější množství poznatků, a proto v některých jednotlivostech vynesl překroucené soudy. V zásadě bude přesto raději číst Droysena nebo Mommsena než nejnovější podání příslušných oblastí z pera dosud žijícího historika. Podle jakého měřítko zde měříme? Zjevně zde nelze položit za základ měřítko věci, kterým se poměřují hodnota a závažnost bádání. Věc se nám vyjeví jako vpravdě významná spíše až ve světle toho, kdo nám ji dovede správně vylíčit. Náš zájem tedy sice platí věci, ta ale získává život jen prostřednictvím aspektu, v němž se nám ukazuje. Předpokládáme, že existují rozmanité aspekty, v nichž se věc v různých dobách anebo z různého stanoviska historicky znázorňuje. Předpokládáme, že tyto aspekty se jednoduše neruší v kontinuitě postupujícího bádání, nýbrž že vystupují jako vzájemně se vylučující podmínky, z nichž každá existuje sama pro sebe a které se sjednocují jen v nás samých. Naše dějinné vědomí vždy naplňuje bezpočet hlasů, v nichž se znovu rozeznívá minulost. Minulost je přítomna pouze v rozmanitosti takovýchto hlasů. Tím se dotváří bytnost podání, kterého se účastníme a na kterém chceme získat účast. Moderní historické bádání je samo nejen bádáním, nýbrž zprostředkováním podání. Podání nevidíme jen pod zorným úhlem zákona pokroku a zajištěných výsledků – také na něm děláme takřkajíc dějinné zkušenosti, neboť se v něm rozeznívá po každé nový hlas, ve kterém se ozývá minulost.

Proč tomu tak je? Zjevně nelze mluvit v humanitních vědách o pevných badatelských cílech ve stejném smyslu, jak je tomu namísto ve vědách přírodních, jejichž bádání stále hlouběji proniká do přírody. Badatelský zájem, který se obrací k podání, je v případě humanitních věd spíše zvláštním způsobem motivován příslušnou přítomností a jejími zájmy. Teprve touto motivací tázání se vůbec konstituuje téma a předmět bádání.<sup>214</sup> Dějinné bádání je tedy neseno dějinným pohybem, v němž stojí sám život, a nedá se pojímat teleologicky se zřetelem k předmětu, jehož se týká. Takový „předmět“ o sobě zjevně vůbec neexistuje. Právě tím se liší humanitní vědy od věd přírodních. Zatímco předmět přírodních věd lze

214 [To, že K.-G. Faber ve své zevrubné diskusi v *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1972, s. 25, nemůže tuto větu citovat bez toho, aby za „konstituuje“ neumístil ironický vykřičník, mě nutí k otázce, jak jinak bychom měli definovat „historickou skutečnost“.]



*idealiter* určit jako to, co by bylo poznáno při úplném poznání přírody, je nesmyslné mluvit o úplném poznání dějin, a právě proto vposledku nelze mluvit ani o „předmětu o sobě“, kterým by se toto bádání zabývalo.<sup>215</sup>

### β) Příklad klasična<sup>216</sup>

Je to vůči sebeporozumění humanitních věd jistě směle očekávání, že se takto v celém svém konání odloučí od předobrazu přírodních věd a dějinou hybnost toho, čím se zabývají, nenahlédnou jen jako poškození své objektivitě, nýbrž ji pozitivně uznají. Přesto existují také ještě v novějším vývoji humanitních věd východiska pro takové zamyšlení, které této problémové situaci skutečně dokáže učinit zadost. Pole již neovládá pouze naivní metodologismus historického bádání. Postup bádání již není všude chápán v rámci schématu rozšiřování a pronikání do nových oblastí nebo materiálů, nýbrž namísto toho jako dosahování vyšší roviny reflexe tázání. Jistěže také tam, kde se tak děje, se nadále smýšlí teleologicky pod zorným úhlem pokroku bádání, jak přísluší badateli. Zároveň si zde ale razí cestu hermeneutické vědomí, jež bádání proniká sebezamyšlením. To platí především o humanitních vědách s nejstarší tradicí. Tak věda o klasickém starověku, poté co pozvolna rozpracovala nejširší okruh svého podání, se s vytříbenějšími otázkami obracela stále znovu ke starým přednostním předmětům své vědy. Zahájila tím něco jako sebekritiku, když se zamýšlela nad otázkou, co vlastně tvoří přednost jejích nejpřednostnějších předmětů. Pojem klasična, jež historické myšlení počínajíc Droysenovým objevem helénismu zúžilo na pojem pouhého stylu, nyní získal ve vědě nové domovské právo.

Avšak otázka, jak má být možné, aby si normativní pojem, jakým je pojem klasična, zachoval anebo znovu získal vědecké právo, vyžaduje jemnější hermeneutické zamyšlení. Neboť v důsledcích sebeporozumění historického vědomí spočívá, že historický rozum, poté co nabyl svrchovanosti, nakonec rozkládá veškerý normativní význam minulosti. Pouze v počátcích historismu, např. v převratném díle Winckelmannově, byl normativní prvek skutečnou pohnutkou historického bádání.

Pojem klasického starověku a klasična, který počínaje německým klasicismem ovládal především pedagogické myšlení, v sobě spojoval stránku normativní a historickou. Určitá vývojová fáze dějinného růstu lidstva měla zároveň sloužit ke zralému a dokonalému utváření lidského bytí. Toto zprostředkování mezi normativním a historickým smyslem tohoto pojmu pochází již od Herdera. Na stejném zprostředkování však trvá ještě Hegel, třebaže mu vtiskl jiný dějinně-filosofický akcent. Klasické umění si u něj zachovalo svou význačnost proto, že je pojímal jako „umělecké náboženství“. Protože tato podoba ducha patří minulosti, je předobrazem již

215 [Dnes, po třech desetiletích vědeckoteoretické práce, bych rád uznal, že také tato „stylizace“ přírodních věd je příliš nediferencovaná.]

jen v podmíněném smyslu. Tím, že patří minulosti, dosvědčuje minulostní povahu umění vůbec. Hegel tak systematicky ospravedlnil historizaci pojmu klasična a zahájil onen vývoj, jímž se klasično nakonec proměnilo v deskriptivní pojem stylu, popisující prchavý soulad míry a plnosti mezi archaickou strnulostí a barokní uvolněností. Jakmile pojem klasična vešel do slovníku historického bádání, zachovává si normativní obsah pouze nepřiznaně.<sup>217</sup>

Když se „klasická filologie“ po první světové válce zamýšlela ve znamení nového humanismu sama nad sebou a váhavě v tomto pojmu znovu uznala spojení normativního a historického momentu smyslu, jednalo se o příznak počínající historické sebekritiky.<sup>218</sup> Přitom se ovšem (přes nespočetné pokusy) ukázalo jako nemožné vyložit pojem klasična, který se zrodil v antice a působil při kanonizaci spisovatelů určitých škol, po obsahové stránce tak, jako by sám vyjadřoval jednotu ideálu stylu.<sup>219</sup> Jakožto označení stylu spíše postrádal antický pojem jakoukoli jednoznačnost. Užíváme-li dnes pojem „klasický“ jako pojem historického stylu, jehož jednoznačnost spočívá na vymezení „před“ a „po“, pak se tento důsledně historický pojem zcela odpoutal od pojmu antického. Pojem klasična nyní popisuje určitou časovou fázi, fázi dějinného vývoje, ale nikoli nějakou naddějinnou hodnotu.

Ve skutečnosti se však normativní prvek z pojmu klasična nikdy zcela nevytratil. Vždyť dodnes spočívá v základech myšlenky „humanitního gymnázia“. Filolog se právem nespokojí s použitím historického pojmu stylu, rozvinutého v oblasti dějin výtvarného umění, na své texty. Již sama otázka, která se přímo nabízí, zda rovněž Homér není „klasický“, zpochybňuje klasično jako historickou kategorii stylu, užívanou analogicky k dějinám umění – příklad toho, že historické vědomí zahrnuje vždy ještě něco jiného, než si samo přiznává.

Pokud bychom si chtěli tyto důsledky připomenout, dalo by se asi říci: Klasično je opravdovou dějinnou kategorií právě tím, že je víc než pojmem určité epochy nebo historického stylu, a že přesto nechce být myšlenkou nějaké naddějinné hodnoty. Neoznačuje kvalitu, kterou je třeba přiřknout určitým dějinným jevům, nýbrž význačný způsob samotného dějinného bytí, dějinnou přednost uchovávání, která – ve stále obnovovaném osvěd-

216 [Srov. k tomu mou práci „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, v: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky.*]

217 [K pojmu „stylu“ srov. výše s. 50, pozn. 77, a „Dodatek I“, v: týž, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky.*]

218 Jako příklady uvedme naumburskou konferenci o klasičnu (1930), kterou zcela určoval Werner Jaeger, ale právě tak založení časopisu *Die Antike*. Srov. W. Jaeger (vyd.), *Das Problem des Klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930*, Leipzig 1931 (přetisk: Darmstadt 1961).

219 Srov. oprávněnou kritiku, které A. Körte v *Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 86 (1934) podrobil naumburskou přednášku J. Strouxe, a mou zprávu v *Gnomon* 11 (1935), s. 612n. [Nyní v: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 350–353.]

čení – nechává být něco pravdivého. V žádném případě tomu není tak, jak nás o tom chtěl přesvědčit historický způsob myšlení, že by hodnotový soud, vyznačující něco jako „klasické“, byl skutečně rozložen historickou reflexí a její kritikou všech teleologických konstrukcí běhu dějin. Hodnotový soud, jenž v sobě zahrnuje pojem klasična, touto kritikou spíše získává nové, vlastní ospravedlnění. Klasické je to, co odolává historické kritice, protože jeho dějinná vláda, zavazující moc jeho předávající se a uchováující se platnosti, už předchází veškeré historické reflexi a v ní se udržuje.

Je jistě nehistorické – abychom věc ilustrovali rovnou na rozhodujícím příkladu souhrnného pojmu „klasického starověku“ – znehodnocovat helénismus jako věk zániku a úpadku klasického období, a Droysen právem zdůraznil světodějnou kontinuitu helénismu a jeho význam pro zrod a výklad křesťanství. Nikdy by však nepovažoval za nutné provádět tuto historickou teodiceu, pokud by byl stále ještě nepřetržoval předsudek ve prospěch klasična a pokud by se byla vzdělanost „humanismu“ neopírala o „klasickou antiku“ a neuchovávala by ji jako neztracené antické dědictví v západní vzdělanosti. Klasično je v zásadě právě něčím jiným než deskriptivním pojmem, s nímž zachází objektivující historické vědomí; je to dějinná skutečnost, které přináležejí a podléhá rovněž ještě historické vědomí. Co je klasické, to je vyňato z difference měnlivého času a jeho nestálého vkusu – je bezprostředním způsobem přístupné, a to nikoli v onom takřkajíc elektrickém dotyku, jímž se někdy vyznačuje soudobá tvorba a v němž chvilkově zakoušíme naplnění tušeného smyslu, přesahujícího všechno vědomé očekávání. Je to spíše vědomí trvalosti, vědomí neztratitelného, na všech dobových okolnostech nezávislého významu, v němž označujeme něco jako „klasické“ – svého druhu nadčasová přítomnost, která pro každou přítomnost znamená současnost.

Jako první v pojmu „klasična“ (což také zcela odpovídá jak antickému, tak novověkému řečovému úzu) stojí tedy normativní smysl. Pokud však tuto normu ve zpětném ohlédnutí vztahujeme na nějakou jedinečnou minulou veličinu, která ji naplnila a znázornila, bude již vždy obsahovat určité dobové zabarvení, které ji dějinně artikuluje. Tak nebylo divu, že s počínající historickou reflexí, pro kterou byl v Německu, jak již řečeno, určující Winckelmannův klasicismus, se z toho, co tímto způsobem platilo jako klasické, oddělil historický pojem určitého období či epochy, aby označoval obsahově vymezený ideál stylu a zároveň, historicko-deskriptivně, určité období nebo epochu, která tento ideál naplnila. V odstupu epigona, který nastavuje měřítko, se ukazuje, že naplnění tohoto ideálu stylu označuje světodějný okamžik, jenž patří minulosti. S tím souhlasí, že v novověkém myšlení se začalo užívat pojmu klasična pro celek „klasického starověku“ tehdy, když humanismus nově vyhlásil vzorovost tohoto starověku. Humanismus tedy nenavázal na řečový úzus antiky bez důvodu, neboť oni antičtí spisovatelé, o jejichž „objev“ se humanismus zasloužil, v pozdním starověku sami tvořili kánon klasiků.

Dějiny západní vzdělanosti je dochovaly a udržely právě proto, že se jakožto spisovatelé „školy“ stali kanonickými. Je však snadno patrné, jak

mohl na tento řečový úzus navázat historický pojem stylu. Neboť i když je to normativní vědomí, které tomuto pojmu udává ráz, přece v něm zároveň vězí určitý retrospektivní rys. Je to vědomí úpadku a dálky, z něhož se rodí klasická norma. Ne náhodou nesou pojmy klasična a klasického stylu otisk pozdních období: rozhodující úlohu v této souvislosti sehráli Kallimachos a Tacitův *Dialogus de oratoribus*.<sup>220</sup> K tomu však přistupuje ještě něco dalšího. Spisovatelé platící za klasické jsou, jak víme, vždy reprezentanty určitých literárních druhů. Platili za dokonalá naplnění normou těchto druhů, za ideál, který se v retrospektivě literární kritiky jeví jako zřejmý. Uvažujeme-li o normách těchto druhů historicky, tj. máme-li na zřeteli jejich dějiny, stává se klasično pojmem určité fáze stylu, vrcholu, který dějiny druhu jasně člení na „před“ a „po“. Jestliže vrcholy v dějinách druhů spadají z velké části do stejného, úzce vymezeného časového období, pak klasično označuje právě tuto fázi v rámci celku dějinného vývoje klasického starověku a stává se tak pojmem epochy, který splývá s pojmem stylu.

Jako pojem takového historického stylu se poté může pojem klasična univerzálně rozšířit na každý „vývoj“, jemuž dává jednotu nějaké imanentní *telos*. A vskutku jsou ve všech kulturách období rozkvětu, v nichž dotyčná kultura dosahuje v mnoha oblastech výjimečných výkonů. Obecný hodnotový pojem klasična se tak oklikou přes své mimořádné historické naplnění znovu stává obecným pojmem historického stylu.

Jakkoli je tento vývoj pochopitelný, historizace pojmu zároveň znamená jeho vykořenění, a nasazující sebekritika historického vědomí proto nikoli náhodou oživila normativní prvek pojmu klasična a historickou neopakovatelnost jeho naplnění. Každý „nový humanismus“ sdílí právě s tím nejstarším a prvním vědomí bezprostřední a zavazující příslušnosti ke svému praobrazu, který jakožto minulý zůstává nedosažitelný, a přece je přítomný. V „klasičnu“ tak vrcholí všeobecný rys dějinného bytí: uchovávaní v ruinách času. Obecná bytnost podání sice spočívá v tom, že historické poznání umožňuje pouze to, co se z minulého uchovává jako nemimulé. Avšak klasické, jak říká Hegel, je to „co znamená sebe samo a tím také samo sebe vykládá“.<sup>221</sup> – To ovšem vposledku znamená: Klasické je to, co se zachovává, protože znamená a vykládá samo sebe; co tedy promlouvá takovým způsobem, který není výpovědí o něčem nezvěstném, pouhým svědectvím, které samo ještě vyžaduje výklad, nýbrž které každé přítom-

220 V naumburské diskusi o klasičnu se proto nikoli bez důvodu těšil zvláštní pozornosti *Dialogus de oratoribus*. Příčiny úpadku řečnického umění zahrnují uznání jeho někdejší velikosti, a tedy určité normativní vědomí.

B. Snell právem poukazuje na to, že historické pojmy stylu „barokní“, „archaický“ atd. předpokládají vztah k normativnímu pojmu klasična a že samy teprve pozvolna odkládaly svůj pejorativní smysl (viz Snellův příspěvek v: K. Ziegler /vyd./, *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, s. 333nn.).

221 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, cit. dílo, sv. 2, s. 3. {Český překlad: týž, *Estetika*, cit. dílo, sv. 2, s. 319.}

nosti říká něco tak, jako by to bylo určeno přímo jí. Co se nazývá „klasickým“, nevyžaduje nejprve překonání historického odstupu – neboť ono samo uskutečňuje toto překonání v nepřetržitém zprostředkování. Co je klasické, je proto jistě „nadčasové“, ale tato nadčasovost je způsobem dějinného bytí.

To přirozeně nevyklučuje, aby díla, která platí za klasická, nekladla rozvinutému historickému vědomí, jež si uvědomuje historický odstup, úkoly historického poznání. Historické vědomí se již nemůže jako Palladio nebo Corneille bezprostředně odvolávat na klasický vzor, nýbrž o něm musí vědět jako o dějinném jevu, jemuž je třeba rozumět pouze z jeho vlastní doby. V takovém rozumění se však vždy bude jednat o *vic* než jen o historické konstrukce minulého „světa“, k němuž dané dílo přísluší. Naše rozumění bude vždy zároveň zahrnovat vědomí spolupříslušnosti k tomuto světu. Tomu však odpovídá spolupříslušnost díla k našemu světu.

Slovo „klasický“ říká právě to, že bezprostřední výpovědní síla díla přetrvává v zásadě neomezeně.<sup>222</sup> Přestože pojem klasična vyjadřuje odstup a nedosažitelnost a patří k útvaru vzdělaného vědomí, obrat „klasické vzdělání“ si dosud zachovává něco z přetrvávající platnosti klasična. Také vzdělané vědomí ještě dokládá nejzazší vzájemnost a příslušnost ke světu, z něhož klasické dílo promlouvá.

Tento výklad pojmu klasična nevystupuje s nárokem na nějaký samostatný význam, chtěl by však podnítit jednu obecnou otázku, která zní: Nespočívá nakonec dějinné zprostředkování minulosti s přítomností, jak je vyjadřuje pojem klasičnosti, v základech veškerého historického chování jako účinně působící substrát? Zatímco romantická hermeneutika nacházela pro svou teorii rozumění nedějinný substrát ve stejnorodosti lidské přirozenosti, čímž kongeniálně rozumějícího vyvazovala z veškeré dějinné podmíněnosti, vede sebekritika historického vědomí nakonec k tomu, že dějinnou hybnost rozpoznává nejenom v dění, nýbrž právě tak i v rozumění. *Rozumění samo je třeba spíše než jako výkon subjektivity myslet jako začleňování do určitého dění podání*, v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají. Právě to se musí uplatnit v hermeneutické teorii, která je přesprávilně ovládána ideou nějakého postupu, nějaké metody.

### c) Hermeneutický význam časového odstupu<sup>223</sup>

Nejprve si položíme otázku: Jak vlastně hermeneutické úsilí nasazuje? Co vyplývá pro rozumění z hermeneutické podmínky příslušnosti k tradici?

222 Friedrich Schlegel (*Fragmente*, vyd. J. Minor, 20) vyvozuje hermeneutický důsledek: „Klasickému dílu nikdy nemusíme být s to zcela porozumět. Avšak ti, kteří jsou vzdělání a vzdělávají se, musejí chtít učit se z něj stále více a více.“

223 [Srov. k tomu nyní zejména můj článek „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, v: *Pravda a metoda. II Dodatky. Rejstříky.*] {Srov. dřívější překlad tohoto textu v: *Podoby. Literární sborník*, Praha 1967, s. 209–216, přeložil J. Němec.}

Připomeňme si zde hermeneutické pravidlo, že celku musíme rozumět z jednotlivého a jednotlivému z celku. Toto pravidlo pochází z antické rétoriky a bylo novověkou hermeneutikou přeneseno z řečnického umění na umění rozumění. V obou případech se jedná o kruhový vztah. Anticipace smyslu, v níž je míněn celek, přichází k explicitnímu porozumění tím, že části, které se určují z celku, samy také tento celek určují.

Známe to z učení se starým řečem. Zde se učíme, že větu musíme napřed „konstruovat“, než se pokusíme porozumět celkovému smyslu věty v jejím řečovém významu. Postup tohoto konstruování je však již sám veden očekáváním smyslu, které vychází z předchozí souvislosti. Toto očekávání ovšem musí být podrobno úpravám, pokud to text vyžaduje. To pak znamená, že se očekávání přeladí a text se semkne v jednotu určitého mínění v očekávání jiného smyslu. Tak probíhá pohyb rozumění vždy od celku k části a zpět k celku. Úkolem je v soustředných kruzích rozšířit jednotu rozuměného smyslu. Sladění všech jednotlivostí s celkem je po každé kritériem správnosti rozumění. Nepřítomnost takového sladění znamená, že rozumění ztroskotalo.

Právě Schleiermacher rozlišil tento hermeneutický kruh části a celku z jeho objektivní a subjektivní stránky. Tak jako jednotlivé slovo patří do souvislosti věty, patří také jednotlivý text do souvislosti díla svého tvůrce a toto dílo do celku příslušného literárního druhu, případně literatury. Na druhé straně však patří též text jako projev tvůrčího okamžiku k celku duševního života svého autora. Právě jen v takovémto celku objektivní a subjektivní povahy se může rozumění plně uskutečnit. V návaznosti na tuto teorii pak Dilthey mluví o „struktuře“ a o „soustředění do jediného středu“, z nichž plyne porozumění celku. Přenáší tím (jak jsme řekli<sup>224</sup>) na dějinný svět to, co je odedávna zásadou veškeré interpretace textů: že textu se musí rozumět z něj samého.

Vyvstává však otázka, zda je tak kruhovému pohybu rozumění rozuměno vskutku přiměřeně. Tady se musíme vrátit k výsledku naší analýzy Schleiermacherovy hermeneutiky. Můžeme přitom ponechat zcela stranou, co Schleiermacher rozvinul jako subjektivní interpretaci. Snažíme-li se rozumět nějakému textu, nevpravujeme se do duševního rozpoložení autora, nýbrž – pokud již chceme mluvit o vpravování se – do perspektivy, z níž druhý nabyl svého mínění. To však neznamená nic jiného, než že se snažíme ponechat v platnosti věcné oprávnění toho, co druhý říká. Chceme-li rozumět, budeme se dokonce snažit posílit jeho argumenty. To se děje již v rozhovoru. Že se pohybujeme v dimenzi smysluplnosti, která je srozumitelná sama sebou a jako taková nevyžaduje návrat k subjektivitě druhého, platí však ještě mnohem více při rozumění psanému slovu. Úkolem hermeneutiky je objasnit právě tento div rozumění, který není nějakým tajemným sepětím duší, nýbrž účastí na společném smyslu.

224 S. 182, 215n.

Avšak ani objektivní stránka tohoto kruhu, jak ji popisuje Schleiermacher, nepostihuje jádro věci. Viděli jsme, že cílem veškerého dorozumění a každého rozumění je srozumění s věcí. Hermeneutika má proto odedávna za úkol navozovat nedostavující se anebo porušené srozumění. Dějiny hermeneutiky to mohou potvrdit, vzpomeneme-li např. na Augustina, u něhož měl být Starý zákon zprostředkován křesťanskou zvěstí,<sup>225</sup> nebo na raný protestantismus, který stál před stejným problémem,<sup>226</sup> anebo konečně na věk osvícenství, jež se ovšem blížilo jakési rezignaci na srozumění, když mělo být „úplného porozumění“ nějakému textu dosahováno pouze historickou interpretací. Je to tedy něco kvalitativně nového, když romantika a Schleiermacher zdůvodňují dějinné vědomí o univerzálním rozsahu tím, že již nenechávají jako pevný základ všeho hermeneutického úsilí platit závaznou podobu tradice, z níž vycházejí a v níž stojí.

Ještě jeden z bezprostředních Schleiermacherových předchůdců, filolog Friedrich Ast, rozuměl úkolu hermeneutiky výlučně obsahově, když žádal, aby navodila srozumění mezi antikou a křesťanstvím, mezi nově viděnou pravou antikou a křesťanskou tradicí. To je oproti osvícenství něco nového již v tom, že taková hermeneutika tradici už neměří a nezavrhuje na základě měřítko přirozeného rozumu. Pokud se však tato hermeneutika snaží obě tradice, v nichž se chápe, přivést k nějaké smysluplné shodě, zásadně trvá na úkolu veškeré dosavadní hermeneutiky, totiž dosáhnout v rozumění určitého *obsahového* srozumění.

Tím, že Schleiermacher a po něm věda 19. století překročili „partikularitu“ takového smíření antiky a křesťanství a pojali úkol hermeneutiky s *formální* obecností, podařilo se jim navodit soulad s ideálem objektivnosti přírodních věd, ovšem jen tak, že se v hermeneutické teorii zřekli konkréce historického vědomí.

Naproti tomu Heideggerův popis a existenciální zdůvodnění hermeneutického kruhu znamenají rozhodující obrat. O kruhové struktuře rozumění se v hermeneutické teorii 19. století jistě již mluvilo, ale vždy v rámci formálního vztahu jednotlivého a celku, případně jeho subjektivního odrazu, tušivého předjímání celku a jeho následné explikace v jednotlivém. Podle této teorie probíhá kruhový pohyb rozumění v textu tam a zpět a ustává v plném porozumění textu. Tato teorie rozumění důsledně vrcholí ve Schleiermacherově nauce o divinačním aktu, kterým se zcela vpravujeme do tvůrce a rozpouštíme tím v textu vše cizí a zarážející. Oproti tomu Heidegger popisuje kruh tak, že je porozumění textu trvale určeno předběhávým pohybem předporozumění. Kruh celku a části v plném rozumění neustává, nýbrž se zde naopak uskutečňuje tím nejvlastnějším způsobem.

Kruh tedy není formální povahy, není subjektivní ani objektivní, nýbrž popisuje rozumění jako souhru pohybu podání a pohybu interpreta. Anticipace smyslu, která vede naše porozumění textu, není výkonem subjek-

225 [Srov. k tomu G. Ripanti, *Agostino teoretico dell' interpretazione*, Brescia 1980.]

226 [Srov. M. I. Flacius, *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum*, lib. II, Basel 1567.]

tivity, nýbrž je určována vzájemností, jež nás spojuje s podáním. Tato vzájemnost se však v našem vztahu k podání neustále utváří. Není prostě předpokladem, kterému bychom již vždy podléhali, zřizujeme ji my sami, pokud rozumíme, pokud se účastníme na dění podání a tím je sami dále určujeme. Kruh rozumění tedy vůbec není kruhem „metodickým“, nýbrž popisem ontologického strukturního momentu rozumění.

Smysl tohoto kruhu, který spočívá v základech veškerého rozumění, s sebou však nese další hermeneutický důsledek, který bych nazval „předpojetím úplnosti“. Také to je zjevně formální předpoklad, který vede veškeré rozumění. Říká, že srozumitelné je jen to, co znázorňuje skutečně úplnou jednotu smyslu. Tak se k tomuto předpokladu úplnosti uchylujeme vždy, když čteme text, a teprve prokáže-li se jako nedostatečný, tj. není-li text srozumitelný, začínáme o podání pochybovat a snažíme se uhadnout, jak je uvést do souladu. Pravidla, jimiž se při takovýchto textově kritických úvahách řídíme, můžeme ponechat stranou, neboť také zde záleží jen na tom, že jejich správné použití nelze oddělit od obsahového porozumění.

Předpojetí úplnosti, které vede všechno naše rozumění, se tedy samo vždy prokazuje jako obsahově určené. Předpokládá se zde nejen imanentní jednota smyslu, která čtoucího vede, nýbrž porozumění čtenáře je neustále vedeno také transcendentními očekáváními smyslu, plynoucími ze vztahu k pravdě míněného. Stejně jako příjemce dopisu rozumí zprávám, které tento dopis obsahuje, a vidí věci zprvu očima pisatele, tj. považuje to, o čem pisatel píše, za pravdivé – a nesnaží se třeba porozumět nějakým jeho zvláštním míněním jako takovým –, rozumíme také my předávaným textům na základě očekávání smyslu, čerpaných z našeho vlastního předchůdného vztahu k věci. A tak jako věříme zprávám dopisovatele, protože při tom byl anebo to ví lépe z nějakého jiného důvodu, jsme také vůči předávanému textu zásadně otevřeni možnosti, že něco ví lépe, než je ochotno připustit naše vlastní před-mínění. Teprve ztroskotání pokusu o to, brát vyřčené za platnou pravdu, vede ke snaze – psychologicky nebo historicky – „rozumět“ textu jako mínění někoho jiného.<sup>227</sup> Předpoklad úplnosti tedy neobsahuje jen tento formální prvek, že text vyslovuje své mínění úplně, ale také, že to, co říká, je úplná pravda.

Také zde se potvrzuje, že rozumění primárně znamená rozumět si ve věci a teprve sekundárně odlišení mínění druhého jako takového a jeho porozumění. První ze všech hermeneutických podmínek tedy zůstává předporozumění, které vyvěrá z toho, že „máme co činit“ se stejnou věcí. Z této věci se určuje, co lze uskutečnit jako jednotný smysl, a tím použití předpojetí úplnosti.<sup>228</sup>

227 V přednášce na kongresu v Benátkách roku 1958 jsem se pokusil ukázat, že rovněž estetický soud – stejně jako soud historický – je svou povahou sekundární a že potvrzuje „předpojetí úplnosti“. Srov. „Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins“, v: *Rivista di Estetica* III.A/III (1958). [D. Heinrich / W. Iser (vyd.), *Theorien der Kunst*, cit. dílo.]

228 Výjimkou z tohoto předpojetí úplnosti je případ přetvařujícího se anebo zašifrovaného psaní. Tento případ nás staví před nejobtížnější hermeneutické problémy (srov. po-

Tak se smysl příslušnosti, tj. moment tradice v historicko-hermeneutickém chování, naplňuje vzájemností zakládajících a nosných předpokladů. Hermeneutika musí vycházet z toho, že kdo chce rozumět, je spojen s věcí, která v podání přichází ke slovu, a že navazuje anebo naváže na tradici, z níž podání mluví. Na druhé straně hermeneutické vědomí ví, že s věcí nemůže být spojeno na způsob jakési nesporně samozřejmé jednoty, jaká platí pro nerušeně přežívající tradici. Existuje skutečně polarita mezi důvěrnou známostí a cizostí, na níž se zakládá hermeneutický úkol. Jen jí spolu se Schleiermacherem nesmíme rozumět psychologicky jakožto rozpětí, které skrývá tajemství individuality, nýbrž vpravdě hermeneuticky, tj. vzhledem k něčemu, co bylo vyřčeno, k řeči, již nás podání oslovuje, ke zprávě, kterou nám praví. Také zde se nachází určité napětí. Pohybuje se mezi cizostí a důvěrnou známostí, jimiž se pro nás podání vyznačuje, mezi historicky míněnou, vzdálenou předmětností a příslušností k nějaké tradici. *V tomto mezipostavení je pravé místo hermeneutiky.*

Z tohoto mezipostavení, v němž hermeneutika musí zaujmout své místo, vyplývá, že jejím úkolem vůbec není vyvinout nějaký postup rozumění, nýbrž vyjasnit podmínky, za nichž se rozumění děje. Zdaleka ne všechny tyto podmínky mají ráz „postupu“ nebo metody, takže by je rozumějící byl s to sám od sebe použít – tyto podmínky spíše musejí být dány. Předpoklady a před-mínění, usazené v jeho vědomí, nejsou jako takové interpretovi volně k dispozici. Nedovede sám ze sebe předem rozlišit produktivní předpoklady, jež umožňují rozumění, od předpokladů, které rozumění zabraňují a vedou k neporozumění.

Toto rozlišení se musí dít spíše v rozumění samém, a hermeneutika se proto musí ptát, jakým způsobem se děje. To však znamená: musí do popředí postavit to, co v dosavadní hermeneutice zůstávalo zcela na okraji, tj. časový odstup a jeho význam pro rozumění.

Objasněme to nejprve na rozdílů vůči hermeneutické teorii romantiky. Připomeňme si, že rozumění zde bylo myšleno jako reprodukce původní produkce. Proto mohlo být podřízeno zásadě, že autorovi musíme rozumět lépe, než rozuměl on sám sobě. Původ této věty a její vazbu na esteti-

učné úvahy Leo Strausse v *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952). Tento výjimečný případ hermeneutického přístupu má exemplární význam potud, že je zde čistý výklad smyslu překračován ve stejném směru, jako když historická kritika pramenů sestupuje za podání. Ačkoli se nejedná o úkol historický, nýbrž hermeneutický, je řešitelný jen tím, že jako klíč použijeme věcné porozumění. Jen pak dokážeme dešifrovat záměrnou přetvářku – stejně jako také v rozhovoru rozumíme ironii jen potud, pokud jsme s druhým srozuměni o dané věci. Zdánlivá výjimka tedy teprve opravdu potvrzuje, že rozumění implikuje srozumění. [Nejsem si jist, zda L. Strauss uplatňuje svůj princip vždy právem, např. u Spinozy. „Přetvářka“ zahrnuje velkou měrou vědomí. Akomodace, konformismus atd. se vědomě dít nemusejí. To Strauss nevzal dostatečně v úvahu. Srov. *tamtéž*, s. 223nn., stejně jako mou práci „Hermeneutika a historismus“, v: *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*. – Tyto problémy byly od těch dob – dle mého mínění na příliš úzkých sémantických základech – rozsáhle diskutovány. Srov. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.]

ku génia jsme zkoumali dřívě, ale teď se k ní musíme vrátit znovu, neboť ve světle našich nynějších úvah nabývá na novém významu.

Skutečnost, že pozdější rozumění je principiálně nadřazeno původní produkci, a lze je proto formulovat jako lepší rozumění, nespočívá ani tak v pozdějším zvědomění, které vede ke ztotožnění s původcem (jak se domníval Schleiermacher), nýbrž naopak popisuje nezrušitelný rozdíl mezi interpretem a původcem, daný dějinným odstupem. Každá doba musí zděděnému textu rozumět svým způsobem, protože tento text patří do celku podání, o němž se věcně zajímá a v němž se snaží porozumět sama sobě. Skutečný smysl nějakého textu, tak jak oslovuje interpreta, nezávisí právě na okasionalitě, kterou představují autor a jeho původní obecnost. Přinejmenším se v ní nevyčerpává. Neboť vždy je spoluurčován také dějinnou situací interpreta a tím i celkem objektivního chodu dějin. S tím autor jako Chladenius,<sup>229</sup> který ještě neodsunul rozumění do oblasti historie, zcela otevřeně a naivně počítá, když se domnívá, že autor sám nemusí poznat pravý smysl svého textu, a proto interpret může a musí rozumět více než on. To má však zásadní význam. Smysl textu přesahuje svého autora nejen příležitostně, nýbrž vždy. Proto rozumění není pouze reproduktivní, ale vždy také produktivní činností. Asi není správné hovořit v případě tohoto produktivního momentu, obsaženého v rozumění, o lepším rozumění. Neboť jak jsme ukázali, tato formulace přenáší zásadu věcné kritiky z období osvícenství na půdu estetiky génia. Porozumění vpravdě není žádným lepším rozuměním, a to ani ve smyslu lepšího vědění o věci na základě jasnějších pojmů, ani ve smyslu zásadní nadřazenosti vědomé produkce nad produkcí nevědomou. Stačí, když řekneme, že rozumíme *jinak, pokud vůbec rozumíme*.

Takovýto pojem rozumění ovšem zcela prolamuje obzor vytčený romantickou hermeneutikou. Jestliže se nyní již nejedná o individualitu a její mínění, nýbrž o věcnou pravdu, není ani text pojímán jako pouhý životní výraz, ale je vzat vážně ve svém nároku na pravdu. Že také to, ba dokonce právě to znamená „rozumění“, bylo dříve samozřejmostí – vzpomeňme si třeba jen na citát z Chladenia.<sup>230</sup> Avšak tato dimenze hermeneutického problému byla diskreditována historickým vědomím a psychologickým obratem, který dal hermeneutice Schleiermacher, a mohla být znovu získána teprve tehdy, když vyšly najevo aporie historismu, které nakonec vedly k novému zásadnímu obratu, k němuž, jak se domnívám, dal rozhodující podněty Heidegger. Teprve ontologický obrat, jehož u Heideggera doznalo rozumění jakožto „existenciál“, a temporální interpretace, kterou věnoval způsobu bytí pobytu, umožnily promýšlet časový odstup v jeho hermeneutické produktivitě.

Čas již teď není primárně propastí, která musí být překlenuta, protože odděluje a oddaluje, nýbrž je vpravdě nosným základem dění, v němž má přítomné své kořeny. Časový odstup proto není něčím, co musí být pře-

229 Srov. výše s. 168.

230 Výše s. 168n.

konáno. To spíše historismus naivně předpokládá, že se máme vpravovat do ducha doby, že máme myslet v jeho pojmech a představách, a nikoli ve svých vlastních a že tímto způsobem můžeme proniknout k historické objektivitě. Ve skutečnosti však záleží na tom, abychom časový odstup uznali jako pozitivní a produktivní možnost rozumění. Není totiž zejmé pro-pastí, nýbrž je vyplněn kontinuitou původu a tradice, v jejichž světle se nám ukazuje veškeré podání. Zde můžeme bez nadsázky hovořit o pravé produktivitě dění. Každý zná zvláštní bezmocnost svého úsudku tam, kde nám časový odstup nesvěřil bezpečná měřítká. Tak je úsudek o současném umění pro vědecké vědomí zoufale nejistý. Jsou to zjevně nekontrolovatelné předsudky, s nimiž k těmto výtvorům přistupujeme, předpoklady, které nás přesprávilš ovládají na to, abychom o nich mohli vědět, a které mohou současné tvorbě propůjčit nepřiměrnou resonanci, jež neodpovídá jejímu pravému obsahu a významu. Teprve až odumřou všechny aktuální vztahy, vyvstane jejich vlastní podoba a umožní tak porozumění tomu, co je v nich řečeno a co si může činit nárok na závaznou obecnost.

Právě tato zkušenost vedla v historickém bádání k představě, že teprve z určitého dějinného odstupu lze dosáhnout objektivního poznání. Je pravda, že to, co na nějaké věci je, obsah, který v ní spočívá, se od aktuality vzešlé z prchavých okolností opravdu odděluje teprve v odstupu. Přehlednost, relativní uzavřenost nějakého dějinného procesu, jeho vzdálenost od věcných mínění naplňujících přítomnost – to jsou v jistém smyslu skutečně pozitivní podmínky dějinného rozumění. Zamlčovaným předpokladem historické metody proto je, že něco lze v jeho trvalém významu objektivně poznat teprve tehdy, patří-li to do uzavřené souvislosti. Jinými slovy: je-li to dostatečně mrtvé, aby nás to zajímalo již jen historicky. Jen pak, zdá se, je možné vyloučit subjektivní podíl pozorovatele. – Zde se vpravdě jedná o paradox, o vědeckoteoretický protějšek starého morálního problému, můžeme-li někoho nazvat blaženým před jeho smrtí. Tak jako Aristotelés v tomto případě ukázal, k jakému přebroušení možností lidského úsudku takový problém vede,<sup>231</sup> musí zde také hermeneutické zamýšlení zjistit přebroušení metodického sebevědomí vědy. Je naprostá pravda, že určité hermeneutické požadavky jsou samy od sebe naplněny tam, kde nás nějaká historická souvislost zajímá již jen historicky. Určité zdroje omylů zde samy od sebe odpadají. Zůstává však otázka, zda se tím hermeneutický problém vyčerpává. Časový odstup má zjevně ještě jiný smysl než umrtvení vlastního zájmu o předmět. Umožňuje, aby se pravý, ve věci spočívající smysl teprve plně ukázal. Čerpání pravého smyslu, který je v nějakém textu nebo uměleckém výtvoru uložen, však nikdy nekončí, je to vpravdě nekonečný proces. Nejenže jsou bez přestání vylučovány nové zdroje omylů, takže je pravý smysl odfiltrován od všemožných zakalení, nýbrž vyvstávají stále nové zdroje porozumění, které zjevují netušené vztahy smyslu. Časový odstup, který tuto filtraci provádí, není uza-

231 Aristotelés, *Etika Nikomachova*, cit. dílo, I 7.

vřenou veličinou, nýbrž něčím, co se ustavičně pohybuje a rozšiřuje. S negativní stránkou filtrování je však v časovém odstupě zároveň dána také stránka pozitivní, která souvisí s rozuměním. Nechává nejen odumřít předsudky partikulární povahy, ale umožňuje také, aby jako takové vystoupily ty, které vedou opravdové rozumění.

Často<sup>232</sup> je právě časový odstup s to umožnit řešení vlastní kritické otázky hermeneutiky, totiž oddělit *pravé* předsudky, s jejichž pomocí *rozumíme*, od *falešných*, které vedou k *neporozumění*. Hermeneuticky školené vědomí v sobě proto obsáhne také vědomí historické. Tím, že si uvědomí vlastní předsudky, jimiž se ve svém rozumění nechává vést, se odliší od podání jakožto jiného mínění a přivede je k platnosti. Odlišit předsudek jako takový zjevně vyžaduje, abychom jej suspendovali v jeho platnosti. Neboť dokud nás předsudek určuje, nevíme o něm a neuvvažujeme o něm jako o předsudku. Jak má předsudek jako takový dospět k odlišení? Postavit si jej jaksi před sebe se nemůže podařit do té doby, dokud neustále a nepozorovaně zůstává ve hře, nýbrž jen tehdy, je-li takřkajíc podrážděn. A takto podráždit může právě setkání s podáním. Neboť co svádí k rozumění, muselo se již předtím samo uplatnit ve svém jinobyť. Jak jsme řekli již dříve,<sup>233</sup> rozumění začíná tím, že nás něco osloví. To je nejpřednější hermeneutická podmínka. Nyní již vidíme, co se tím požaduje: zásadní suspendování vlastních předsudků. Každé suspendování úsudků, a tím spíše předsudků, má však z hlediska logiky strukturu *otázky*.

Bytnost *otázky* spočívá v otevření možností a v udržení jejich otevřenosti. Vyvstane-li – vzhledem k tomu, co nám říká někdo jiný nebo nějaký text – nad nějakým předsudkem otazník, neznamená to ještě, že jej prostě odložíme stranou a na jeho místě se začne bezprostředně uplatňovat někdo jiný nebo něco jiného. Naivita historického objektivismu tkví právě v tom, že předpokládá takovéto odhlížení od sebe sama. Vlastní předsudek vstupuje do hry vpravdě teprve tehdy, ocitne-li se sám ve hře. Jen tím, že se vkládá do hry, může vůbec zakoušet nárok někoho jiného na pravdu a umožnit mu, aby se do hry vložil také.

Naivita takzvaného historismu spočívá v tom, že se takovéto reflexi vyhýbá a v důvěře v metodiku svého postupu zapomíná na svou vlastní dějinnost. Zde se pak nesprávně pojaté historické myšlení musí odvolat k myšlení lépe rozumějícímu. Skutečně historické rozumění musí zároveň promýšlet vlastní dějinnost. Jen tehdy se nebude honit za přeludem historického objektu, který je předmětem postupného bádání, ale naučí se v objektu poznávat jiné ve vlastním, a tedy jedno stejně jako jiné. Pravý historický předmět není žádným předmětem, nýbrž jednotou tohoto jednoho a jiného, poměrem, na němž se zakládá právě tak skutečnost dějin

232 [Zde jsem původní text („Jedině tento časový odstup může...“) zjemnil: odstup – nejen časový – umožňuje řešení hermeneutického úkolu. Srov. také: *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, esej „O kruhu rozumění“.]

233 S. 256, 260.

jako skutečnost dějinného rozumění.<sup>234</sup> Věci přiměřená hermeneutika by měla vykazat skutečnost dějin v rozumění samém. To, co tomuto požadavku odpovídá, nazývám „*působícími dějinami*“. Rozumění je svou bytostí dějinně působícím procesem.

#### d) Princip působících dějin

To, že se historický zájem nezaměřuje pouze na dějinné jevy nebo na předávané dílo, ale v sekundární tematice rovněž na jejich působení v dějinách (které nakonec zahrnují také dějiny bádání), obecně platí jako pouhé doplnění historického tázání, které počínajíc *Raffaelem* Hermanna Grimma po Gundolfa a dále vedlo k mnoha hodnotným historickým poznatkům. Potud nejsou působící dějiny ničím novým. Avšak to, že takové dějinně působící tázání je zapotřebí vždy, chceme-li nějaké dílo nebo podání vynést z šera mezi tradicí a historií do jasu a otevřenosti jeho vlastního významu, je vskutku nový požadavek – nikoli vůči bádání, nýbrž jeho metodickému vědomí –, který nutně vyplývá z promýšlení historického vědomí.

Není to ovšem hermeneutický požadavek ve smyslu tradičního pojmu hermeneutiky. Neříká totiž, že by bádání mělo rozvinout takové dějinně působící tázání, které by se stavělo vedle tázání bezprostředně zaměřeného na porozumění dílu. Tento požadavek je spíše rázu teoretického. Historické vědomí si má uvědomit, že v domnělé bezprostřednosti, s níž se obrací k dílu anebo k podání, stále vstupuje do hry také toto jiné tázání, třebaže skrytě a potud také nekontrolovaně. Snažíme-li se porozumět nějakému historickému jevu z historické distance, která je určující pro celou naši hermeneutickou situaci, již vždy podléháme působení působících dějin. Určují předem, co se nám ukazuje jako sporné a jako předmět výzkumu, a pokud samotný bezprostřední jev považujeme za celou pravdu, opomíjíme takřikajíc polovinu toho, co je skutečné, ba co víc, opomíjíme celou pravdu tohoto jevu.

V domnělé naivitě našeho rozumění, v níž sledujeme měřítka samozřejmosti, se jiné ukazuje natolik ze strany vlastního, že již vůbec nepřichází ke slovu jako vlastní a jiné. Když se historický objektivismus odvolává na svou kritickou metodiku, zakrývá tím skutečnost, že se samo historické vědomí prolíná s působícími dějinami. Metodou své kritiky sice bere půdu svévoli a libovůli aktualizujícího podlézání minulosti, tím však sám sobě zjednává čisté svědomí k tomu, aby popíral nesvévolné a nelibovolné, leč nosné předsudky, které vedou jeho vlastní rozumění, a tak mívá pravdu, která by při veškeré konečnosti našeho rozumění byla dosažitelná. Historický objektivismus se v tom podobá statistice, která je znamenitým prostředkem propagandy právě proto, že nechává mluvit řeč

234 [Zde neustále hrozí nebezpečí, že si v rozumění jiné „osvojíme“ a tím zneuznáme jeho jinakost.]

„skutečností“ a tím předstírá objektivitu, která ve skutečnosti závisí na legitimitě jejího tázání.

Nepožadujeme tedy, abychom působící dějiny rozvinuli jako novou samostatnou pomocnou disciplínu humanitních věd, nýbrž abychom se naučili správněji rozumět sami sobě a uznali, že tyto působící dějiny působí ve veškerém rozumění, ať si to výslovně uvědomujeme či nikoli. Kde naivní víra v metodu toto působení popírá, může ostatně také v důsledku toho docházet ke skutečné deformaci poznání. To známe z dějin vědy jako nezvratný důkaz něčeho zjevně mylného. Celkově vzato však moc působících dějin nezávisí na jejich uznání. Moc dějin nad konečným lidským vědomím vězí právě v tom, že se prosadí rovněž tam, kde ve víře v metodu popíráme vlastní dějinnost. Právě odtud pochází naléhavost požadavku uvědomit si tyto působící dějiny – je to požadavek nutný pro vědecké vědomí. To však v žádném případě neznamená, že by bylo možné jej jaksi bezprostředně naplnit. Tvrzení, že působící dějiny si vždy plně uvědomujeme; je stejně tak hybridní jako Hegelův nárok na absolutní vědění, v němž dějiny dospěly k úplné sebeprůhlednosti, a pozvedly se proto na stanovisko pojmu. Dějinně působící vědomí je spíše momentem výkonu samotného rozumění, a ještě uvidíme, jak působí již při *získávání správné otázky*.

Vědomí působících dějin je především vědomím hermeneutické *situace*. Avšak získání vědomí nějaké situace je v každém případě úkolem o zvláštní obtížnosti. Vždyť pojem situace se vyznačuje tím, že se nenacházíme proti ní, a proto o ní nemůžeme mít žádné předmětné vědění.<sup>235</sup> Stojíme v ní, nalézáme se již vždy v nějaké situaci, jejíž vyjasnění je úkolem, jež nelze nikdy zcela završit. Totéž platí také pro situaci hermeneutickou, tj. pro situaci, v níž se nacházíme tváří v tvář podání, jemuž máme porozumět. Ani vyjasnění této situace, tj. reflexi působících dějin, nelze nikdy završit, avšak tato nezavršitelnost není nedostatkem reflexe, nýbrž něčím, co spočívá v bytnosti dějinného bytí, jímž jsme. *Být dějinný znamená nikdy nedosáhnout sebevědění*. Veškeré sebevědění vyrůstá z předchůdné dějinné danosti, kterou spolu s Hegelem nazýváme „substancí“, protože nese všechno subjektivní mínění a konání a tím také předznamenává a omezuje veškeré možnosti rozumění podání v jeho dějinné jinakosti. Úkol filosofické hermeneutiky lze z tohoto pohledu přímo charakterizovat takto: filosofická hermeneutika se musí vracet cestou Hegelovy fenomenologie ducha tak dlouho, dokud ve veškeré subjektivitě neprokážeme substancialitu, která ji určuje.

Veškerá konečná přítomnost má své meze. Pojem situace určujeme právě tím, že představuje stanoviště, které omezuje možnosti vidění. K pojmu situace proto bytostně patří pojem *horizontu*. Horizont je obzor, který z jednoho bodu obsahuje a objímá vše viditelné. Při použití na myslící

235 Strukturu pojmu situace vyjasnili především K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, a E. Rothacker. [Srov. také „Co je pravda?“, v: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*.]

vědomí pak mluvíme o úzkém obzoru, o možném rozšíření obzoru, o otevření nových obzorů atd. Obzvláště filosofický úzus od dob Nietzscheových a Husserlových<sup>236</sup> užíval tohoto slova k tomu, aby charakterizoval vázanost myšlení na jeho konečnou určitost a zákon postupného rozšiřování horizontu. Člověk, který nemá žádný horizont, nevidí dostatečně daleko, a proto přečnuje to, co nachází ve své blízkosti. „Mít horizont“ naopak znamená, že se neomezujeme na to, co je nám nejbližší, nýbrž dokážeme přes to vyhlédnout. Kdo má horizont, dovede význam všech věcí uvnitř tohoto horizontu správně posoudit podle blízkosti a vzdálenosti, velikosti a malosti. Ve shodě s tím znamená rozpracování hermeneutické situace získání správného horizontu pro otázky, které se nám kladou vzhledem k podání.

Ovšem o horizontu rádi hovoříme také v oblasti historického rozumění, zvláště máme-li na mysli nárok historického vědomí spatřovat každou minulost v jejím vlastním bytí, nikoli na základě našich vlastních měřítek a předsudků, nýbrž v jejím vlastním dějinném horizontu. Úkol historického rozumění zahrnuje požadavek získat příslušný historický horizont, aby se to, čemu máme porozumět, ukázalo ve svých opravdových rozměrech. Kdo opomene vpravit se tímto způsobem do historického horizontu, z něhož promlouvá podání, ten významům obsahů tohoto podání neporozumí. Potud se jeví jako oprávněný hermeneutický požadavek, že se musíme do druhého vpravit, abychom mu rozuměli. Nicméně vyvstává otázka, zda takové heslo nezůstává něco dlužno právě tomu porozumění, jehož se od nás žádá. Je tomu stejně jako v rozhovoru, který s někým vedeme jen za účelem toho, abychom jej poznali, tedy abychom vyměřili jeho stanovisko a jeho horizont. Není to pravý rozhovor, tj. nehledáme v něm srozumění o věci, nýbrž všechny věcné obsahy rozhovoru jsou pouze prostředkem k tomu, abychom poznali horizont toho druhého. Připomeňme třeba rozhovor při ústní zkoušce anebo určité formy vedení rozhovoru s lékařem. Historické vědomí činí zjevně něco podobného, když se vpravuje do situace minulosti a činí si nárok na to, že se tímto způsobem zmocňuje správného historického horizontu. Jako se v rozhovoru, poté co určíme stanovisko a horizont druhého, stávají srozumitelnými jeho mínění, aniž s ním proto musíme souhlasit, tak se pro toho, kdo myslí historicky, stává srozumitelným smysl podání, aniž si s ním a v něm musí rozumět.

V obou případech se rozumějící takřkajíc stáhl ze situace dorozumívání. Sám není k zastizení. Tím, že stanovisko druhého od počátku započítáváme do toho, co se snaží někomu říci, klademe své vlastní stanovisko do jakési bezpečné nedosažitelnosti.<sup>237</sup> V souvislosti se vznikem

236 [Na to kdysi upozornil již H. Kuhn. Srov. týž, „The Phenomenological Concept of »Horizon«“, v: M. Faber (vyd.), *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, Cambridge 1940, s. 106–123. Srov. také mé dřívější poznámky k „horizontu“ na s. 220nn.]

237 [Morální stránku této otázky jsem vyložil již v roce 1943 ve svém článku „Problém dějin v novější německé filosofii“, v: *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*. Měli bychom ji mít na paměti také v následujících úvahách.]

historického myšlení jsme viděli, že toto myšlení vskutku provádí tento dvojnásobný přechod od prostředku k účelu, tj. činí účelem to, co je pouze prostředkem. Text, jemuž rozumíme historicky, je výslovně zproštěn nároku říkat něco pravdivého. Domníváme se, že rozumíme, když podání nahlížíme z historického hlediska, tj. vpravujeme se do historické situace a snažíme se rekonstruovat historický horizont. Vpravdě jsme se tím zásadně zřekli nároku nacházet v podání pravdu platnou a srozumitelnou pro nás samé. Potud je takové uznání jinakosti jiného, které z ní činí předmět objektivního poznání, zásadním suspendováním jeho nároku.

Vyvstává však otázka, zda tento popis skutečně postihuje hermeneutický fenomén. Existují zde vůbec dva navzájem odlišné horizonty, horizont, v němž žije rozumějící, a příslušný historický horizont, do něhož se vpravuje? Popíšeme umění historického rozumění správně a dostatečně, řekneme-li, že se učíme vpravovat do cizích horizontů? Existují vůbec v tomto smyslu uzavřené horizonty? Připomeňme Nietzscheovu výtku historismu, že rozkládá horizont obklopený mýty, v němž jedině může žít kultura.<sup>238</sup> Je horizont vlastní přítomnosti vůbec někdy tímto způsobem uzavřený, a lze si představit historickou situaci, jež by měla takto uzavřený horizont?

Anebo je to jakýsi romantický zrcadlový odraz, svého druhu robinsonáda historického osvícenství, fikce nedosažitelného ostrova, stejně umělého jako sám Robinson coby zdánlivě prapůvodní fenomén *solus ipse*? Stejně jako jedinec nikdy není pouhým jedincem, neboť si již vždy rozumí s druhými, tak je abstrakcí rovněž uzavřený horizont, který má zahrnovat určitou kulturu. Dějinná hybnost lidského pobytu se vyznačuje tím, že se bezprostředně neváže k žádnému stanovišti, a proto také nikdy nemá nějaký vpravdě uzavřený horizont. Horizont je spíše něčím, do čeho vcházíme a co putuje společně s námi. Tomu, co se pohybuje, se horizonty posunují. Proto se již vždy pohybuje také horizont minulosti, z něhož žije všechen lidský život a který je zde na způsob podání. Není to teprve historické vědomí, jež obklopující horizont uvádí do pohybu. V něm si tento pohyb pouze uvědomil sám sebe.

Když se naše historické vědomí vpravuje do historických horizontů, nepodniká výpravu do cizích světů, které s naším vlastním nic nespojuje, nýbrž tyto horizonty dohromady tvoří jeden veliký, zevnitř pohybovaný horizont, který přes meze přítomného obemyká dějinnou hloubku našeho sebevědomí. Vpravdě je to tedy jeden jediný horizont, který obklopuje všechno to, co v sobě zahrnuje dějinné vědomí. Vlastní a cizí minulost, k níž se naše dějinné vědomí obrací, spoluutváří tento pohyblivý horizont, z něhož neustále žije lidský život a který jej jakožto původ a podání určuje.

Rozumění nějakému podání tedy jistě vyžaduje historický horizont. Nemůže se však jednat o to, že tento horizont získáme tím, že se vpravíme do historické situace. Spíše již vždy musíme horizont mít, abychom se

238 F. Nietzsche, na začátku druhé *Nečasové úvahy* {srov. český překlad v: *Nečasové úvahy*, I. sv., Praha 1992, s. 83n.}



tímto způsobem mohli do nějaké situace vpravit. Vždyť co vlastně znamená „vpravit se“? Jistě nikoli jednoduše: „odhlédnout od sebe samého“. Příroze- ně také toho je zapotřebí potud, pokud se máme jiné situaci skutečně při- blížit. Ale do této jiné situace musíme zároveň vnést právě sami sebe. Tepr- ve to naplní smysl sebevpravování. Vpravíme-li se např. do situace jiného člověka, pak mu porozumíme, tj. jinakost, dokonce nezrušitelnou individu- alitu druhého si uvědomíme právě tím, že se vpravíme do jeho situace.

Takovéto sebevpravování není ani vciťování jedné individuality do jiné, ani podrobením jiného svým vlastním měřítkům, nýbrž znamená vždycky vzestup k vyšší obecnosti, jež překonává nejen vlastní partikula- ritu, ale také partikularitu druhého. Pojem „horizontu“ se zde nabízí proto, že vyjadřuje nadřazený úhel pohledu, který se rozumějším musí otev- řít. „Získat horizont“ vždy znamená učit se vyhlížet za to, co je blízké a velmi blízké, a to nikoli proto, abychom od toho odhlédli, nýbrž abychom to spatřili lépe v nějakém větším celku a ve správnějších rozměrech. Nepo- pisujeme historické vědomí správně, mluvíme-li spolu s Nietzschem o mnoha měnících se horizontech, do nichž se historické vědomí učí vpravovat. Kdo tímto způsobem odhlíží sám od sebe, ten právě žádný historický horizont nemá, a Nietzschovo dovození škodlivosti historie pro život se vpravdě netýká historického vědomí jako takového, nýbrž sebeodcizení, jemuž historické vědomí podléhá, když metodiku moderní historické vědy považuje za svou vlastní bytnost. Zdůraznili jsme již: Vskutku historické vědomí vidí vždy také vlastní přítomnost, a sice tak, že samo sebe stejně jako historicky jiné vidí ve správných poměrech. Naby- tí historického horizontu zajisté vyžaduje zvláštní úsilí. Tváří v tvář nej- bližšímu jsme vždy jati nadějami a obavami a s touto předpojatostí vy- cházíme vstříc svědectví minulosti. Je proto trvalým úkolem bránit se ukvapenému přizpůsobování minulosti vlastním očekávaním smyslu. Jen tehdy zaslechneme podání tak, jak je s to se činit slyšitelným ve svém vlastním jiném smyslu.

Výše jsme ukázali, že se to děje jako proces odlišení. Zvažme, co spo- čívá v pojmu odlišení. Odlišení je vždy určitý vzájemný vztah. Co se má odlišit, musí se odlišit od něčeho, co se samo naopak musí odlišovat od něho. Proto veškeré odlišení zároveň zviditelňuje to, od čeho se odlišu- je. Výše jsme to popsali jako uvádění předsudků do hry. Vyšli jsme z toho, že hermeneutickou situaci určují předsudky, které si s sebou ne- seme. Potud tyto předsudky tvoří horizont přítomnosti. Představují to, přes co nedokážeme vyhlédnout. Musíme se však vystříhat omylu, že horizont přítomnosti určuje a vymezuje jakýsi pevný souhrn mínění a hodnocení a že jinakost minulosti se vůči němu odlišuje jako vůči ně- jakému pevnému základu.

Ve skutečnosti se horizont přítomnosti bez přestání utváří, neboť všechny své předsudky musíme neustále vystavovat zkoušce. K takovým- to zkouškám patří v neposlední řadě setkání s minulostí a rozumění po- dání, z něhož pocházíme. Horizont přítomnosti se tedy vůbec neutváří bez minulosti. Stejně jako neexistuje žádný horizont přítomnosti sám pro

sebe, neexistují ani žádné takové historické horizonty, jichž bychom měli dosahovat. *Rozumění je vždy spíše procesem splývání těchto zdánlivě pro sebe jsoucích horizontů.* Sílu takového splývání známe především z dřívějších období a z jejich naivního chování k sobě samým a ke svému původu. Kde vládne tradice, tam k takovému splývání dochází neustále. Staré zde znovu a znovu srůstá s novým, aniž se jedno nebo druhé od sebe vůbec výslovně odlišuje.

Pokud tedy tyto navzájem odlišené horizonty vůbec neexistují, proč poté mluvíme o „splývání horizontů“, a nikoli prostě o vytváření jednoho horizontu, který svou hranici posouvá zpět do hlubin podání? Klást tuto otázku znamená přiznat si zvláštnost situace, v níž se rozumění stává vě- deckým úkolem, a znamená také, že tuto situaci musíme nejdříve vůbec vypracovat jako situaci hermeneutickou. Každé setkání s podáním, které se uskutečňuje s historickým vědomím, zakouší samo na sobě vztah na- pětí mezi textem a přítomností. Hermeneutický úkol spočívá v tom, neza- krývat toto napětí v naivním přizpůsobení, ale vědomě je rozvíjet. Z toho- to důvodu k hermeneutickému chování nutně patří rozvrh historického horizontu, který se liší od horizontu přítomnosti. Historické vědomí si je vědomo své vlastní jinakosti, a odlišuje proto od svého horizontu horizont podání. Na straně druhé však, jak se pokoušíme ukázat, je samo jen ja- kýmsi překrytím nějaké dále působící tradice, a proto toto navzájem odli- šené ihned znovu spojuje dohromady, aby se v jednotě takto nabytého dě- jinného horizontu zprostředkovalo samo se sebou.

Rozvrh historického horizontu je tedy pouze jednou fází výkonu rozu- mění a neopevňuje se v sebeodcizení nějakého minulého vědomí, nýbrž je dostihován vlastním horizontem rozumění přítomnosti. Ve výkonu rozu- mění se děje skutečné splývání horizontů, které zároveň s rozvrhem his- torického horizontu provádí jeho zrušení. Kontrolovaný výkon takového splývání označujeme jako bdělost dějinně působícího vědomí. Zatímco es- teticko-historický pozitivismus, následující romantickou hermeneutiku, tento úkol zastřel, spočívá zde vpravdě ústřední problém hermeneutiky vů- bec. Je to problém *použití*, jež vězí ve veškerém rozumění.

## 2. Znovuzískání základního hermeneutického problému

### a) Hermeneutický problém použití

Ve starší tradici hermeneutiky, jež se z dějinného sebevědomí poro- mantické teorie vědy zcela vytratila, měl tento problém ještě vlastní sys- tematické místo. Hermeneutický problém se členil následovně: *Subtili- tas intelligendi*, rozumění, se rozlišovala od *subtilitas explicandi*, výkladu, a v pietismu byla jako třetí člen připojena *subtilitas applicandi*, použití (např. u J. J. Rambacha). Tyto tři momenty mají vytvářet způsob výkonu rozumění. Všechny tři se příznačně nazývají *subtilitas*, tj. nejsou pojmá-