

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 *víc* 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.²²² 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 subjektivní 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 přesprávilš ovládána ideou nějakého postupu, nějaké metody.

c) Hermeneutický význam časového odstupu²²³

Nejprve si položme 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 vzděláni 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 řekli²²⁴) na dějinný svět to, co je odedávna zásadou veškeré interpretace textů: že textu se musí rozumět z něj samého.

Yvstává 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,²²⁵ nebo na raný protestantismus, který stál před stejným problémem,²²⁶ 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 měřítka 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 zajisté 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 předbíhávým 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 souhrnu pohybu* podání a pohybu interpreta. Anticipace smyslu, která vede naše porozumění textu, není výkonem subjek-

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 immanentní 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 předmínění. Teprve ztroskotání pokusu o to, brát vyřčené za platnou pravdu, vede ke snaze – psychologicky nebo historicky – „rozumět“ textu jako mínění někoho jiného.²²⁷ 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.²²⁸

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-

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.]

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, jíž 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 estetiku

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. [Nejsm 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 nechal 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 dříve, 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,²²⁹ 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.²³⁰ 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 promyšlet 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 zející propastí, 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 měřítka. 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 přespráží ovládají na to, abychom o nich mohli vědět, a které mohou současné tvorbě propůjčit nepřiměřenou 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,²³¹ 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.

Často²³² 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 jinobyetí. Jak jsme řekli již dříve,²³³ 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.²³⁴ Věci přiměřená hermeneutika by měla vykázat 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 jasů a otevřenosti jeho vlastního významu, je vskutku nový požadavek – nikoli vůči bádání, nýbrž jeho metodickému vědomí –, který nutně vyplývá z promyšlení 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 takřkajíc polovinu toho, co je skutečné, ba co víc, opomíjíme celou pravdu tohoto jevu.

V domnělé naivitě našeho rozumění, v níž sledujeme měřítko 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 nelibovlné, 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

„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.²³⁵ 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*.]

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