

H.-G. GADAMER · *Člověk a řeč*

GADAMER,

Člověk a řeč



9 788086 005768

· OIKOYMENH ·

HANS-GEORG GADAMER

(*1900)

Patří k nejvýznamnějším německým filosofům 20. století. Studoval filosofii, germanistiku, dějiny, dějiny umění a klasickou filologii, k jeho učitelům patřili představitelé novokantovské „marburské školy“ Paul Natorp a Nicolai Hartmann. U Paula Natorpa Gadamer r. 1922 promoval. Rozhodující význam pro jeho filosofickou orientaci však mělo setkání s Husserlovou fenomenologií a především s Martinem Heideggerem, pod jehož vedením se Gadamer r. 1929 habilitoval prací *Platos dialektische Etik* (1931). Jako profesor filosofie působil Gadamer na universitách v Marburgu, Lipsku, Frankfurtu nad Mohanem a jako nástupce Karla Jasperse až do svého emeritování r. 1968 v Heidelbergu.

Vedle početných a významných interpretací klasické řecké a novověké německé filosofie a vedle neméně důležitých studií k problematice estetiky a praktické filosofie se Gadamer věnoval vypracování teoretické koncepce filosofické hermeneutiky, kterou nejuceleněji předložil ve svém hlavním díle *Wahrheit und Methode* (1960). Reprezentativní výběr z Gadamerova bohatého díla, v jehož centru stojí důraz na dějinnost lidského porozumění a na úlohu řeči jako média lidské konečné zkušenosti, přináší jeho dese-

OIKOYMENH
Edice Oikúmené

HANS-GEORG GADAMER

Člověk a řeč
(*Výbor textů*)

Uspořádal Jan Sokol

PRAHA
1999

OBSAH

I. VÝCHODISKA FILOSOFICKÉ HERMENEUTIKY

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

II. HERMENEUTIKA A PROBLÉMY DOBY

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

III. HISTORICKÁ OHLÉDNUTÍ

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

*Kniha vychází s laskavým přispěním
Open Society Fund Praha*

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

ROZMANITOST EVROPY: DĚDICTVÍ A BUDOUCNOST

(1985)

V této přednáškové řadě se pokoušíme o „prohlídku“ po tomto století. Ve svých pětadesáti letech patřím mezi jeho nejstarší děti. Prožil jsem tuto bouřlivou epochu od dětských let až podnes a mohu tedy platit za jejího svědka. Nečiním si nárok mluvit o politických a společenských dějích jako odborník, nýbrž jako člověk, který připomíná, co všechno se stalo. Na to chci navázat otázkou, co má společného filosofie, tedy oblast, v níž mám co říci, s postavením nás všech, s našimi dnešními obavami, nadějemi a očekáváními.

Každý by si ovšem měl uvědomit, že na společenské situaci a politické praxi je závislý i člověk teorie, života věnovaného čistému poznání. Právě společnost teprve umožňuje odstup, který je úkolem našeho povolání. Bylo by pošetilé se domnívat, že by život věnovaný teorii byl kdy osvobozen od politického a společenského života a jeho tlaků. Představa, že teoretici lidé žijí ve věži ze slonoviny, je neskutečná fantazie. Všichni stojíme uprostřed přediva společnosti.

My, kteří jsme prošli dvěma světovými válkami, jejich mezidobím i následky, vskutku nemůžeme být v pokušení domnívat se, že bychom byli ve slonovinové věži. Co jsme se přitom ovšem naučili? Musíme se s Hofmannsthaelem ptát: „Co je to platné, že jsme mnoho viděli?“ Snad něco poví, řeknu-li, že jsem jako mladý gymnazista v r. 1913 při nějaké výstavě prvně jedl pečivo, smažené na rostlinném tuku, palminu. Ve Slezsku, kde jsem vyrostl, a které se topilo v másle, to byla neslýchaná novinka – ostatně také aspekt německé koloniální politiky z r. 1913. Něco může také napovědět, jak jsme žasli nad prvním zepelínem, doutníkem, zavěšeným na nebi. Už jako malý chlapec jsem tak začal cítit něco ze své doby, z jejího sebevědomí, z její víry, z jejích nadějí a jistě také obav. Jak

už to s dětmi bývá, vycítil jsem zejména z občas vážného podtónu otcových slov, že ne všechno na světě vypadá nejlépe. Tak mám dosud dobře v paměti, jak roku 1914 vypukla válka a jak jsem s první nerozvážeností zvědavého chlapce nadšeně vykřikl: „Jé, to je prima,“ a otec s hlubokou vráskou na čele řekl: „Nevíš, co mluvíš.“

Ale nechci si dál získávat hodnověrnost tím, že bych se chlubil věkem a vzpomínkami. Mým úkolem je ptát se, jak se z takového odstupu, propůjčeného léty, vyjímá dnešní Evropa, v níž žijeme, a jak všechny věci jsou dnes tím, čím jsou. U Homéra je jeden takový krásný výraz označující věštce, muže, který vidí budoucnost. Je to verš, který o věštci Kalchantovi říká, že poznával, co jest, co bude a co bylo předtím. Říká, že není možné žádné poznání skutečnosti a ani žádná schopnost vidět do budoucnosti, pokud nespojíme minulost, tj. to, co bylo, s tím, co je přítomné, a s tím, čeho se musíme nadít. Tak se i já budu ohlížet, abych mohl vyhlížet kupředu, ne na základě nějaké zvláštní kompetence, nýbrž jako ten, kdo myslí jako všichni lidé, a ptát se, jak vzniklo to, co dnes je.

Je to doba obou světových válek a jejich mezidobí, jež začala v mém mládí. Rázem skončil optimistický obraz budoucnosti a životní pocit důvěry v pokrok. Bylo tu sice to vlastenecké opojení a všeobecné nadšení, jímž vypuknutí první světové války v prvních týdnech strhlo celý národ – a tak tomu bylo ve všech evropských státech. U druhé světové války nic srovnatelného nebylo. Vypuknutí druhé světové války jsem zažil v Lipsku – na všechno padla nálada jako o pohřbu. Roku 1914 všechno zaplavilo národní vzplanutí, takže ve všech zemích se i mezinárodní dělnické hnutí rozpadlo zase do národních frakcí a pomáhalo nést, podpíralo a protrpělo celé toto hrůzné dějství. Kdo má ještě potuchu o době před první světovou válkou, připomene si výrok Talleyrandův: kdo nepoznal svět před Francouzskou revolucí, nepoznal, co je sladký život.

Jsem dalek toho, abych dobu před katastrofou dvou světových válek idealizoval. Rozhodně však tato katastrofa způsobila obrovskou změnu, v neposlední řadě také v postavení Evropy ve světě a tedy i v očekávání mládeže, která tehdy jako dnes hledá v nejistém světě své málo schůdné cesty. Doba obou světových válek všechny věci zvětšila do globálních měřítek. V politice už nejde o rovnováhu mocností v Evropě, o tento základní princip mezinárodní politiky, kterému každý rozuměl. Jde od té doby o globální rovnováhu, otázku koexistence obrovských soustředění moci.

Dokonce i výraz „národní hospodářství“, který dosud používáme, zní podivně zastarale. Co jsou národy, co je „národní hospodářství“ ve věku multinacionálních společností, globálního hospodářství, ve věku, jehož vlastní podobu tvoří průmyslová revoluce. To všechno je jistě důsledek obrovského technického vývoje, podnikového ničivou zuřivostí dvou světových válek. Ještě jednou, na konci této doby, ve druhé půli našeho století, v době poválečné výstavby, se průmyslová revoluce vzedmula tak, že nás všechny zaplavuje a strhává. Je v tom nezlomný zákon, železná nezbytnost nezůstat pozadu, a tak vůbec teprve vytvořit šance k životu a k přežití pro všechny – a přece se rázem tentýž zákon stává ohrožením života a přežití všech.

To je nová situace, do níž Evropu – a nejen ji – přivedl vývoj posledních desetiletí. Nejsme už doma v našem malém, rozdrobeném, bohatém a rozmanitém světdílu. Jsme zapleteni do dění a ohrožování děním, jež se neomezuje na naši užší vlast. Musím podtrhnout zásadní stránku této věci: totiž vnitřní logiku těchto dějů, jež nás dovedla na jejich kritické hranice. Poprvé tu vznikl arzenál zbraní, jehož použití neslibuje někomu vítězství, nýbrž by znamenalo jen kolektivní sebevraždu lidské civilizace. A je tu i ekologická krize, vyčerpání, zpusnutí a zpusťování přírodních daností naší domovské země – krize možná ještě vážnější než hrozba atomové války, neboť pokud vím, nikdo nevidí, jak by se dala zvládnout. Tyto dvě hrozby, přímé důsledky růstu obyvatelstva a životní úrovně v rozvinutých zemích, visí dnes nad životními podmínkami celého lidstva.

Říkám se vši vážností, že žádná alternativa není. Toto slovo je v každodenním politickém dění právě proto tak podivně zabarveno, protože každý, kdo dovede myslet a myslí to poctivě, ví, že žádná alternativa není. Jen nějaké řízení a vedení běžících procesů může dát naději na přežití všech. Bude však od nás všech vyžadovat ještě jiná úsilí než hospodářské a zahraničně politické aktivity. To je bilance, z níž musíme vycházet. Evropa je nenávratně zapletena do světové krize, a nikdo nezná žádné její zjevné řešení. Naopak si každý, kdo je činný v politickém nebo ekonomickém dění, dobře uvědomuje, že se všichni na Západě i na Východě pomalu blížíme k hranici života a přežití a že musíme hledět, jak bychom se k zachráně všech vyhnuli jejímu překročení.

Když jako učenec líčím tento nám všem známý obraz, připomínám si něco podobného, co navíc ze studia řecké filosofie dobře

znám. Myslím tu zkušenost, kterou na začátku svého myslitelského života udělal Platón v rodných Athénách. Máme o tom vzácný dokument, takzvaný sedmý Platónův list, otevřený dopis, v němž Platón (nebo jiný dobře informovaný autor, píšící pod jeho jménem) vypráví příběh svého povolání k filosofii. Líčí zde řadu tvrdých a bouřlivých událostí, jež plnily jeho mládí: peloponnéskou válku, porážku Athén, dosazení samozvané a tyranské aristokratické skupiny tzv. Třiceti vítěznými Spartány. Dále líčí, jak tato svým původem jemu blízká skupina zase padla a byla vystřídána vracející se demokracií. Právě tato demokracie, vítaná jako osvobození, ale teď odsoudí člověka, kterého Platón nejvíce ctí a obdivuje, Sókrata, za bezbožnost k smrti číší jedu. To byla Platónova osudová zkušenost, jež ho přivedla k filosofii. Nakonec musel dojít k názoru, že nejen vlastní město, ale všechna jiná města v dohledu jsou stejně špatně spravována, takže od veřejné činnosti se nedá očekávat vůbec nic prospěšného. Tak se vydal cestou filosofie. Slovo filosofie tu má samozřejmě daleko širší smysl než můj skromný učitelský obor. Filosofie znamená sledování teoretických zájmů, znamená život, který klade otázky po pravdě a dobru bez ohledu na vlastní zisk i veřejný prospěch. Zdá se mi, že v tomto širokém smyslu lze platónskou zkušenost dobře uplatnit i na naši situaci. Ne, že bych chtěl říci, že všechny naše státy jsou špatně spravovány. Myslím však, že musíme říci, že se hospodářské a ekonomické základy celého našeho politického života zdají být v podobně bezvýchodné situaci a přinejmenším podobně potřebují nějaké rozmyšlení, jako to v době politického úpadku Řecka pocítoval Platón.

Zeptejme se nejdříve, co může filosofie v takové situaci nabídnout. Nejdříve si musíme ujasnit, co filosofie vlastně jest a jak je s naší evropskou civilizací těsně svázána skutečnost, že je tu filosofie v našem smyslu. I pro nás má filosofie stále velmi široký smysl. Slovo filosofie v obecném významu teorie bylo dlouho souhrnným pojmem pro vědu vůbec. Ještě slavné Newtonovy *Základy přírodovědy*, jimiž se stal zakladatelem moderní fyziky, se jmenovaly *Philosophiae naturalis principia mathematica*, elementy a základy poznání přírody. Filosofie je v naší západní kultuře skutečně od počátku spojena s nástupem vědy. To je to nové, co Evropu sjednotilo, a co dnes všestranným vyzařováním v Evropě vytvořené vědecké kultury nebezpečnou situaci světové civilizace spoluurčuje.

Cesta myšlení a touhy vědět se jistě ani tehdy neomezovala na malý evropský cípek země. Víme o velkých výkonech kultur Předního východu, víme o Latinské Americe, Jižní a Východní Asii. Tak víme, že kultura se nemusí vydat cestou vědy a její moci – a nikde jinde se jí také nevydala. Evropa je Evropou naopak právě tím, že touto cestou šla. Jen v Evropě se naše duchovní činnosti rozrůznily tak, jak to známe v rozlišení vědy, umění a náboženství od filosofie. Kdo může říci, zda byl Čuang-c' nebo jiný z čínských mudrců spíše člověk náboženský nebo vědoucí, spíše myslitel anebo básník? Náš evropský duchovní osud dostával tvar tím, jak se mezi těmito rozmanitými podobami duchovní tvořivosti řešila ta nejostřejší napětí. Zejména poměr filosofie a vědy dostal pro současnou evropskou situaci určující význam. Každý přece ví, jak se nám třeba řeč umění a dokonce i náboženský tón v řeči umění dalekých kultur může zdát jako přímé setkání se sebou samými. Kdo by se proto odvážil vyžadovat pro Evropu nějakou přednost? Ale formy vědy a pojmu, na nichž spočívá filosofické pronikání světa, to jsou zřejmě zvláštnosti, přednosti a také úlohy, které vtiskly její ráz pouze evropské civilizaci, a když je křesťanství přijalo do sebe a přizpůsobilo, také světu.

Obojí, věda i filosofie, se vyvinulo právě v Řecku. Řekové vytvořili matematiku, zajisté čerpající ze svých předchůdců, zejména Babyloňanů a Egypťanů, jak dnes víme lépe než dřív. Řekové však vytvořili euklidovskou geometrii, jak se dodnes téměř nezměněná na našich středních školách učí. Získali, sebrali a předali vědecké poznatky i v mnoha jiných oblastech – v medicíně, astronomii, hudbě. Nasbírali širokou zásobu zkušeností, a velkého závěrečného mudrce a myslitele řecké filosofie, Aristotela, nazývá Dante mistrem těch, kdo vědí.

A přece je to, co *dnes* nazýváme vědou, výtvar novověku. Užíváme pro ni dokonce výraz, nad nímž se každý humanista jaksi oťře. Nazýváme ji totiž zkušenostní, empirickou vědou. To je pro humanistu cosi jako kulatý čtverec, neboť co byla pro Řeky věda, žádnou zkušenost nepotřebovalo. Tak třeba že dvakrát dvě jsou čtyři, víme tak bezpečně, že by nemělo smysl odvolávat se na zkušenost a věci pilně přepočítávat. Kde je potřeba zkušenosti, tam ještě nemáme tu nejvyšší formu vědění, náhled do racionálního uspořádání skutečnosti. Tak mysleli Řekové. Tak myslel do jisté míry i celý křesťanský středověk, který se ujal dědictví řecké a římské

civilizace, a proto ještě spojoval celek našeho vědění souhrnným názvem filosofie.

Až v sedmnáctém století – a to nemohu ani dost zdůraznit – nastal rozhodující obrat, jímž se stal poměr filosofie a vědy trvalým problémem naší duchovní kultury. Celý poklad kulturně tradovaného vědění, jak se rozvinul v náboženství, umění, literatuře a všech možných jiných uměních i dovednostech medicíny, astronomie, filologie a řečnictví, je náhle v sedmnáctém století konfrontován s novou představou vědění. Bylo to jako nový počátek. Rozhodující průlom se stal u Galileiho. Tento muž o své nové vědě, mechanice, výslovně řekl: *mente concipio*, pojmám v duchu, a myslel tím čisté podmínky pohybových jevů v přírodě. Třeba při objevu zákona volného pádu vycházel z něčeho, co mohl vskutku uchopit jen v duchu, neboť se to v přírodě pozorovat nedá: padání ve vzduchoprázdňém prostoru. Experimentem se tehdy ještě nedalo dosáhnout, aby se dal pozorovat pád tělesa bez odporu vzduchu. Vzpomínám si dodnes – ač jsem na cestě moderní přírodní vědy zůstal čistým laikem – jaký na mě udělalo dojem, když v hodině fyziky v pokusném vakuu padalo pírkó a kousek olova skutečně stejnou rychlostí. Síla abstrakce nutná k této myšlence a konstruktivní schopnost, jež dovolila izolovat určující faktory, kvantitativně je měřit, symbolizovat a uvádět do vzájemných vztahů, to byly vskutku nové věci. Z těch později vzešel osudový obrat v poměru člověka ke světu. Až dotud se lidská vynalézavost spíše věnovala vyplňování prostorů, které příroda nechala volné. Teď se ohlašuje doba, kdy se lidská dovednost naučila přepracovávat přírodu do umělých výrobků a náš svět proměnila v jednu velkou dílnu průmyslové práce. Tento bezpříkladný pokrok pomalu vede do nových nebezpečných oblastí.

Vznik moderních zkušenostních věd znamenal pro „filosofii“ čili radost z teorie obrovskou výzvu. Jak se k této výzvě postavila? Jak se lidské myšlení s touto novou ideou vědy vypořádalo? Nebudu zde vykládat dějiny nové filosofie. Chceme-li však pochopit, co od nás myšlenkové zvládání dnešních problémů vyžaduje, musíme se na okamžik vrátit k tomu, co znamenal vznik moderní vědy pro lidské myšlení a pro postavení člověka ve světě.

Tradiční vědění, dotud předávané pod souhrnným názvem filosofie, spočívalo na tom, čemu se říkalo metafyzika. Název říká mnoho: je to to, co je za fyzikou a co ji zakládá. Fyzika tu nezna-

mená to, co tak nazýváme my, nýbrž tu velice lidskou fyziku Aristotelovu, podle níž oheň šlehá vzhůru, protože je tam mezi svítícími hvězdami doma, a kde kámen padá dolů, protože tam jsou všechny ostatní kameny a on tam také patří. To nám může připadat podivné, ale uspořádané dění přírody se pohledu jevílo jako srozumitelný celek. Odpovídalo tomu, jak se chovají lidé, jak si jako společnost utvářejí život, tvoří zákony a instituce a jak účelnou prací obstarávají společné blaho. Tímto obrazem světa, nakonec založeným v metafyzice, se táhne velká homogenní řada uspořádání a účelových určení.

Dnes je tomu jinak. Ve znamení moderní vědy je tu přímočará vůle, která vymýšlí možnosti, konstruktivně je prozkoumává a nakonec přivádí do bytí, ustavuje je a uskutečňuje – směle a přitom přesně. Otevřelo se neomezené pole zkoumání a výroby, jež postupují všemi směry do neznáma. Na druhé straně je lidská společnost po tisíciletí do tohoto světa zasazena, důvěrně ho zná a je v něm doma jako mnohotvárný celek institucí, mravů a obyčejů. Filosofii se tím klade nová úloha, aby prostředkovala mezi těmito krajnostmi zkoumavých výpadů do neznáma a uchováním známého a srozumitelného životního vědění.

Tím nastal věk filosofických systémů. Toto slovo se pro stavbu filosofického učení dříve neužívalo. Vynořilo se až v 17. a 18. století, protože teprve s novou vědou vznikla tato nová úloha. Slovo „systém“ je sice obecně známý pojem. Známe jej především z řecké teorie čísel a hudby, odkud byl přenesen na strukturu světa a vesmíru. Tak mluvíme o ptolemaiovském systému, kde je Země uprostřed a Slunce, Měsíc a hvězdy obíhají kolem ní, a pak o systému Koperníkově, s nímž nastupuje nové pochopení vesmíru. Je významné, že filosofie slova „systém“ nyní použila. V ptolemaiovském, geocentrickém systému se jiná nebeská tělesa jmenovala planety proto, že to jsou bludné hvězdy. Byl s nimi problém. Jak dát dohromady jejich „bludný“ pohyb s podivuhodnou pravidelností a řádem každodenních proměn oblohy, s pevným postavením stálíc, s periodickým opakováním východu a západu Slunce, se střídáním dne a noci, ročních období? Jak je možné, že Jitřenka a Večernice je tatáž hvězda, místo aby kroužila kolem Země, jak se patří? Ve slově „systém“ je skutečně původní smysl spojit v jednotu a harmonii to, co se rozcházelo. Dráhy planet kladly astronomům od platónských dob tuto úlohu a nutily je ke složitým výkla-

dům zdánlivých pohybů bludných hvězd. Teprve heliocentrický systém s těmito obtížemi skoncoval. Když se nyní filosofie zmocnila téhož výrazu, chápala situaci zřejmě také jako spojování toho, co se rozbíhá, a snažila se najít jeho jednotu a harmonii. Tu se pak vědy staly jakýmsi planetami, potulnými balvany vědění, jež se nezařazují do účelně uspořádaných rámcových představ našeho vědomého jednání, svobodného vybírání a uspořádávání, nýbrž naopak dávají věcem novou disponovatelnost, s níž si můžeme počít, co chceme. To je smysl „vyrábění“.

Je tu ale skutečně na místě říci: co chceme? Bylo by možná moudřejší říci: co bychom měli chtít. V každém případě jsme zde v kritickém bodě vývoje, který tehdy v 17. století vnesl do našeho obrazu světa nové velké napětí. Od galileovských počátků k moderní vědě však vedl dlouhý proces učení. Teprve v 19. století vedl rozmach věd k tak rozsáhlému technickému využití nového vědění a nových dovedností, že se mu začalo říkat „průmyslová revoluce“; ta se od té doby přes nás valí v nových a nových vlnách. Vyjdeme-li z této zkušenosti, že 17. století položilo nové základy našeho vědění, pochopíme, že s pokrokem nového vědeckého postoje musel být zprostředkující úkol filosofie stále beznadějnější. Kde by se vzalo nějaké zprostředkování mezi starým, harmonickým pohledem na svět, založeným na teleologické fyzice a metafyzice, a novou explozí vědění a moci k neomezeným cílům? Je pochopitelné, že filosofické snahy o nová zprostředkování mezi metafyzikou a zkušenostní vědou musely nakonec stále víc ustupovat do pozadí. Tak se v 19. století vlastním tématem akademické filosofie stala teorie poznání, to jest teorie vědeckého poznání. Neuspokojené potřeby „metafyziky“, odpovědi na otázku po smyslu celku, se tak dostaly do rukou outsiderů, kteří uplatňovali tzv. světové názory – třeba v schopenhauerovském stylu koncem 19. století nebo ve stylu Marxově a Nietzscheově v našem století. Vnitřní potřebu lidské mysli po celkovém smyslu, o nějž by se měl opírat i smysl vlastního života a snažení v souladu s „přírodou“ nemohla věda a její teoretické zdůvodnění uspokojit. To byla situace 19. století, z níž pocházíme; teď se ptám, čím se filosofie v naší době stala a jak by tím, čím je, mohla přispět ke kritickým problémům naší chvíle.

Už touto formulací otázky chci vyjádřit, že nemíním hovořit o takzvané filosofii nebo teorii vědy. Toto logické pokračování teo-

rie poznání 19. století si vůbec nezaslouží pohrdání, neboť tuto teorii očistilo od mnoha neudržitelných představ, řekl bych zbytků metafyziky, které tehdy ještě myšlení spoluurčovaly. Dnes nás však zřejmě pálí radikálnější otázka než jen zdůvodnit poznávací hodnotu vědy. Měli bychom bránit celek našeho kulturního bohatství, snad je chránit před ohrožením a nás všechny připravovat pro tu úlohu lidstva, jež nám připadá. Nevíme, zda to budou katastrofy, rostoucí chudnutí, anebo úmorná práce spočívající v omezování a řízení té přímočaré vůle, která jakoby z vlastní povahy vyrazí kupředu a hrozí vést k sebezničení. Zeptejme se sami sebe, co pro tento úkol našeho století filosofie vykonala. Budu tak zároveň mluvit o mé vlastní myšlenkové cestě, kterou jsem prošel jako učící se začátečník a později jako pokračovatel započatého.

Někdy je dobré, právě i pro laika, začít výkladem určitého slova. Slovo, jež mám na mysli, je nově vytvořené a přitom docela jednoduché: „přirozený svět“, svět, v němž žijeme. To zní docela česky. Přesto je to umělý pojem, za nějž vděčíme velkému badateli a zakladateli fenomenologické školy Edmundu Husserlovi. Jeho otázky zejména v době freiburského působení, ale už i v Göttingen, přesahovaly rámec dosavadní teorie poznání. To byla vždycky teorie vědeckého poznání. Pro 19. století, jehož filosofičtí představitelé mě ještě vychovávali – pocházím z marburgské školy –, bylo jen vědecké poznání vůbec poznáním. Husserl jako první zkoumal, co strukturuje přirozený svět. Nesnažil se vysvětlit procesy vnímání jako psychologické skutečnosti z nějakých mechanismů, asociací a disociací nebo organizací elementárních představ, jak to tehdy bylo obvyklé. Zato ukázal, jak i v těch nejjednodušších a nejpřirozenějších zkušenostech všedního života vězí úplně jiné zákonitosti, které můžeme poznat. Ukáží to na jednoduché věci: tato sklenice zde na stole. Vidím ji před sebou. Vidím ji ze své strany. Nemohu ji zároveň vidět tak, jak ji vidí posluchači. Každé vnímání vidí jen tu stranu, jež se mu nabízí, a tu zadní nechává ve stínu. To je v jistém smyslu triviální. Dá se to však vyjádřit jako obecně zřejmý zákon vidění. Pro jiné smysly můžeme hledat a nacházet příslušné modifikace a odtud postupovat k závažnějším popisům našeho poznávání. To byla fenomenologie, nauka o vědění, jak se ukazuje. Netroufá si už vysvětlovat poznání tak, že by vycházela ze vzruchů, a mechanickým skládáním jejich kooperací by vytvářela představy. Postupuje prostě popisně a poznává zákonitosti ve světě vnímání.

Co bude takto pojmově popsáno, nebude vždycky tak elementární a triviální jako „čistý vjem“. Nebo to vůbec není tak triviální? Co vlastně znamená čisté vnímání? Je to čisté vnímání – nechci-li je přímo demonstrovat na předchozím příkladu – vezmu-li tuto sklenici do ruky? To přece jistě ne. Spíš je to tak, že si pohrávám s myšlenkou se z ní napít – jak jsem to právě učinil. Beru ji tedy jako to, co se mi tu nabízí k osvěžení mého hrdla. Nevidím prostě něco, co tu jest a co se dá vědeckými prostředky měřit a zjišťovat, nýbrž beru sklenici jako to, čím má být. Tak ji беру na vědomí, tzn. rozumím jí, jak ona vpravdě jest, ne jako věc v prostoru a čase, nebo jako dekorační předmět, do něhož by někdo chtěl dát růži, nýbrž jako to, co je tu na pultu pro řečníka. Brát něco jako něco znamená interpretovat. A ve skutečně žitém životě je toho mnohem víc, než je obsaženo v tzv. čistém konstatování, jak se to s věcí má. Věda nás nutí v hrdinských a asketických pochodech abstrakce přijímat jen zajištěná fakta a na nich zakládat své poznatky. Vůbec nepopírám, že to je velký mravní výkon, který věda vykonává a na badatele vyžaduje. Musí být v každém okamžiku tak kritický, aby bez přezkoušení nepřijal žádné ukvapené domněnky, žádná svá očekávání a žádné oblíbené ideje, nýbrž aby je kriticky kontroloval a pak je ještě vystavil vědecké kritice. Společenství vědců je zejména v přírodních vědách za normálních okolností neúplatný korektiv.

Přesto se v obratu filosofie ke zkušenosti přirozeného světa odehrává cosi velmi významného. To neviděl jen Husserl a jiní fenomenologové, především Heidegger, nýbrž současně a velmi zřetelně i americký pragmatismus. To bylo zjevně hlubší tázání než to, na něž se chystala moderní věda se svým úkolem kauzálního výkladu a jím dosažitelného ovládnutí pochodů v přírodě – a možná i ve společnosti. Jsme zde u toho, co nazýváme praxí. Praxi přitom nesmíme chápat v tom teoretickém smyslu, podle něhož je jen uplatněním teorie. Jde o praxi v původním, řeckém smyslu, málem bych byl řekl: v neaktivním smyslu. Řecký dopis se končíval obratem *eu pratein*, což překládáme jako „ať se ti dobře vede“. Praxí se mívá to, jak se člověku vede. Ať už se daří dobře nebo špatně, vždycky se člověku nějak daří. Nejsme tedy pány své životní situace, nýbrž to a ono se nás dotýká, mnohé nám překáží, mnohé zklamává – a někdy jsme také šťastni z nějakého úspěchu, který přesahuje i to, o čem jsme jen snili. Taková praxe zřejmě znamená i novou blízkost k celku našeho postavení jako lidí ve světě. S tím bezprostřed-

ně souvisí časovost, konečnost, plánování a navrhování, připomínání a zapomínání.

Tak tu máme co činit se vším, co se pod názvem dějinnost stalo ve 20. století jedním z hlavních témat filosofické práce. Máme na mysli jeden z velkých výsledků 19. století, vznik historického smyslu a zjemnění možností chápání minulého, takže si minulost už nepřisvojujeme tak naivně, jako třeba velký malíř Altdorfer, když Alexandrov armády oblékl do renesančních obleků. Jsme naopak vnímaví pro jinakost minulého. To je jistě nebezpečná novota. Byl to právě Nietzsche, kdo vyslovil varovné teze o užitku a škodlivosti historie pro život. Je také určité pravda, že historické vědomí zároveň vybudovalo i proti všem možnostem jistého poznání v oblasti dějinného dění jakousi kritickou rezervu, varující před každým dogmatismem.

Jak můžeme vůbec ještě s dobrým svědomím mluvit o pravdě a poznání? Nejsou to všechno podmíněné poznatky a v radikálním důsledku – řečeno s Nietzsche – jen podmínky vůle k moci, podmínky našich zájmů, jimž vědomky nebo nevědomky podřizujeme svá přesvědčení? Tak možná myslí ničivý radikalismus. Měli bychom si však uvědomit, co se tak krásně ukázalo ve slově *praxis*, totiž že zprvu a ponejvíce nemáme ten odstup, který pro objektivní konstatování ve smyslu poznání potřebujeme. Můžeme se o takový odstup snažit. To je vzorná schopnost badatele. Můžeme sami na sobě vybojovat, abychom byli tak objektivní, jak možno. To je vzorná schopnost toho, kdo správně myslí. Nesmíme však zapomenout, že jsme jako živé bytosti přirozeně do mnohého zapleteni, to znamená, že vězíme veskrze v praxi. Jsme už vždy plní svých očekávání a nadějí, předsudků a obav, i když jen bereme něco jako něco tak, jako beru tuto sklenici vody, abych se z ní napil. K objektivním poznatkům dospívá badatel ve výjimečných situacích a právě on ví jak jsou výjimečné, když pomyslí, jak obrovské úsilí stojí stavba nějakého pokusného uspořádání. Což teprve když pomyslí na obrovskou odpovědnost, kterou takové stupňování lidské moci a dovednosti ukládá tomu, kdo tyto poznatky uplatňuje k praktickým účelům. Ale právě toto charakterizuje praxi, že každý ve společné odpovědnosti patříme ke své společnosti, k národu a konečně k lidstvu. Ani badatel v této roli občana nebo světoobčana nemá prostě onu hrdou, smělou a těžko dosažitelnou nezávislost, jež ho činí pravým badatelem. Jako stojící v praxi musí se rozhod-

vat a volit jako každý jiný – a to znamená, že ani on nemá záruku, že by znal kriticky zajištěné výsledky svých rozhodnutí. Jednou, když se někde o tomto problému diskutovalo, přednesl jsem následující citát a neřekl, že pochází z Platónova dialogu *Charmidés* (173a nn.):

„Chtěl bych vyprávět sen. Nechme teď stranou, zda vstoupil branou pravých a dobrých, anebo branou klamných a zlých snů. Kdyby věda byla mezi námi úplně určující, pak by se také všechno dělo přísně vědecky. Nebyl by už žádný navigátor, který nezná svoji věc, žádný lékař, generál a vůbec nikdo, kdo by své řemeslo opravdu neovládal. Důsledkem by bylo, že bychom byli mnohem zdravější než dnes, že bychom ve zdraví prošli všemi riziky dopravního provozu a války, že by naše stroje, oblečení i obuv, krátce všechno, co potřebujeme, bylo dokonale vhodné, a ještě mnoho jiných věcí, protože by se o nás vždycky postarali jen skuteční odborníci. A nadto ještě uznejme také prognostiku jako vědu o budoucnosti. Přitom by se věda musela také postarat o to, aby odstrašila všechny šarlatány a abychom věnovali pozornost skutečným odborníkům mezi prognostiky jako plánovači budoucnosti. Kdyby to tak bylo všechno zařízeno, jistě by z toho plynulo, že lidstvo bude jednat a žít vědecky. Věda by dávala dobrý pozor a zabránila by každému diletantství. Ale kdybychom všechno dělali takto vědecky, zda bychom to dělali také dobře a byli šťastní, o tom se přesto ještě nemůžeme řádně přesvědčit. – Ale můžeme pro to, abychom něco dělali dobře, mít vůbec jiný ideál než ideál vědy? – Asi ne, ale jednu maličkost bych ještě rád věděl: kterou vědu to máš na mysli?“

Poznáváte slavnou otázku, kterou Sókratés jednou provždy zapisal všem expertům na světě do rodokmenu: že se sice možná dobře vyznají ve svých vlastních věcech, že však ani vědecký badatel si jako takový nemůže dělat nárok, že by uměl rozhodnout, zda je dobré to, co ví a umí, uvádět do praxe, a že ani to, co si v nadšení vlastního výkonu přitom myslí a slibuje, nemůžeme my ostatní jen tak přijímat.

Je to zřejmě stále tentýž problém, před nímž stojíme dnes, jenže nám v moderní vědě a vzhledem k dosahu její technické využitelnosti leží na srdci s větší odpovědností. Neboť dnes se jedná o celek lidského bytí v přírodě, o úkol vzít vývoj jeho schopností a ovládnutí přírodních sil pod kontrolu tak, abychom přírodu nezničili a nezpustošili, nýbrž aby zůstala spolu s naší existencí na této zemi za-

chována. Na přírodu se už nemůžeme dívat jako na pouhý předmět vykořisťování, musíme ji ve všech formách chápat jako partnera. To však znamená, že ji musíme chápat jako toho druhého, s nímž žijeme.

Filosofie našeho století začala promýšlet, co toto chápání druhého jakožto druhého znamená. Nechci tu uvádět jména a připomínám jen, že k tomu v navázání na Diltheye a Heideggera přispěla také hermeneutika, které jsem se ve svých pracích věnoval. Hermeneutika je slovo, které většina lidí asi nebude znát a znát ani nepotřebuje. Stejně jsou však zasaženi hermeneutickou zkušeností a nejsou z ní vyňati. Také oni se snaží brát něco jako něco a nakonec všemu kolem sebe rozumět a přiměřeně se k tomu chovat. A toto něco je navíc většinou někdo, který dovede vznášet své nároky. Podstatná stránka takového hermeneutického postoje je zřejmé v tom, že se tu s jiným zprvu setkáváme jako s jiným. Není to mé dominium, mé panství tak, jak se dnes mnoho přírodních jevů stalo ovladatelnými díky přírodovědnému vysvětlení. Tak mluví o ovládnutí zejména lékaři. Tento poněkud neskromně znějící výraz si osvojili zřejmě právě proto, že v zápase s převahou přírody je toho na jejich poli jen málo, co skutečně ovládli. Může mít smysl říci, že jsme zvládli určité nemoci. Ale jistě nemá smysl říkat, že ovládáme zdraví. To je jiný vztah k přírodě, vztah, který vůbec nedovedu popsat. Tajemství zdraví, „při“ němž jsme, není pro nás právě předmětem. Když se cítíme dobře, je v této zkušenosti příroda to jiné? Není zde neoddelitelná od nás samých, není to jiné nás samých, jak o tom svědčí už staré jazyky, které neříkají jeden a druhý, nýbrž druhý a druhý? Vždyť není nakonec i to úplně jiné, jak zní slavná definice božského od Rudolfa Otto se vším důrazem na úplnou jinakost, to jiné nás samých? A neplatí totéž i o tom nejbližším jiném, tj. o tobě a o všem, co je tvé? Je vůbec nějaké jiné, jež by nebylo jiným nás samých? Rozhodně žádný jiný, který je také člověk.

To je vskutku obrovitá úloha pro každého člověka v každém okamžiku. Udržet svoji předpojatost, naplněnost vlastními přáními, pudy, nadějemi a zájmy pod kontrolou natolik, abychom druhého nepřestali vidět, nebo ho dokonce vůbec nepřehlédli. Že by člověk mohl dát druhému za pravdu a být sám vůči sobě a vlastním zájmům v nepravu, to není snadné nahlédnout. Kierkegaard napsal krásný text *O útěšnosti myšlenky, že vůči Bohu jsme vždy v nepravu*. Tato útěcha, jež zde vystupuje v náboženské podobě, to je ve

skutečnosti základní danost, utvářející celou naši lidskou zkušenost. Musíme se učit ctít toho druhého a to jiné. K tomu patří, že se musíme učit možnosti nebýt v právu. Musíme se učit prohrávat ve hře – a to už od dvou let svého života nebo ještě dříve. Kdo se to nenaučil včas, nikdy si docela neporadí s většími úkoly pozdějšího života.

To má teoreticky i prakticky dalekosáhlé důsledky. Rád bych to na závěr ukázal na příkladu, který zároveň popisuje jeden z našich podstatných úkolů.

Žít s druhým, žít jako druhý toho druhého, to je základní úkol člověka v malém i větším měřítku. Učíme se žít s druhými, když vyrůstáme, když takzvaně vstupujeme do života. Něco obdobného však zřejmě platí také pro velké svazky lidstva, národy a státy. Je možná zvláštní předností Evropy, že se víc než jiné světadíly mohla a musela naučit žít s druhými – i když ti druzí jsou jiní.

Předně je tu evropská mnohojazyčnost. Tady máme toho druhého v jeho jinakosti velice nablízku. Toto sousedství jiného je nám zároveň přes všechnu jinakost zprostředkováno. Jinakost souseda není jen jinakost, již se musíme plaše vyhnout. Je to také jinakost, která zve a přispívá k setkání se sebou samým. Jsme všichni druzí a všichni jsme my sami. To je to, co můžeme ve své situaci uplatnit. Máme za sebou dlouhé učení nejen díky velkolepému zvládnutí věcí, jež nám dovolilo zkoumání přírody a jež jako světová civilizace nezapře svůj evropský původ. To co nás nese, je také spolužití různých kultur a jazyků, náboženství a vyznání. Zákony takového spolužití sice neustále porušujeme – jako lidé i jako národy a státy –, a přece se v životě samém při dobré vůli partnerů vždy znovu buduje něco společného. Nakonec jde podle mého názoru všude o tutéž úlohu. Zdá se mi, že evropská mnohojazyčnost, toto sousedství a rovnocennost jiného v těsném prostoru, jsou skutečnou školou. Přitom nejde jen o jednotu Evropy ve smyslu mocenskopolitické aliance. Chci říci, že se všichni společně musíme naučit, čím je pro nás náš evropský úkol – a to v zájmu budoucnosti celého lidstva.

Proto vůbec nevěřím na vysněný cíl jednotné řeči – ani pro Evropu, ani pro lidstvo. Možná je to praktické a někde se to už dnes jako dorozumívací jazyk také praktikuje. Ale řeč je primárně to, čím hovoří přirozené jazykové společenství, a jen přirozená jazyková společenství budou s to vespolek budovat, co je sjednocuje

a co na druhém poznávají. Bude-li se v budoucnosti na vyznání lásky odpovídat jenom *oukej*, nebude to zřejmě totéž společenství, jaké vzniká nesmělým koktáním nebo špatnou zamilovanou básní, jíž se zamilovaný chlapec nebo děvče snaží nějak vyjádřit. Totéž platí i ve velkém a má bezprostřední význam dokonce i pro teorii vědy. Kdo vidí v řeči jen manipulovatelný znakový systém, může od jednotné vědy, *the unity of science*, jak ji formuloval Vídeňský kroužek, nebo od jednotné řeči očekávat i správné dorozumění – pokud jde o zkoumání a ovládání přírody možná dokonce právem. Tváří v tvář rozmanitým typům vědy, jak se artikuluji v kulturních jazycích a jazykových kulturách všech národů z jejich vlastních tradic a vlastních pokladů, je to naopak právě jinakost, rozpoznání sebe samých a setkání s jiným v řeči, v umění, v náboženství, v právu a v dějinách, co by nás mohlo dovést k nacházení vpravdě společného. Vědám, jež spočívají na této rozmanitosti řečových a řečí zprostředkovaných tradic, se německy říká „duchovní vědy“. Ty stojí životu kultur, jejich dějinnému vzniku a jejich jinakosti, která si žádá nejen poznání, ale i uznání, zvláště blízko, blíže než ta velkolepě jasná konstrukce, na níž spočívá proces bádání v přírodních vědách. Každý jistě dokáže ocenit úsilí, jehož je v přírodních vědách i jinde třeba k tomu, abychom se ubránili neustálému náporu jazykově podmíněných předsudků. Thomas Kuhn hezky poukázal na to, co odborníci pochopitelně znali již dříve, že Max Planck to, co později pokřtil jako kvantum, zpočátku nazval elementem, jako kdyby to byla ta nejzazší součástka, z níž se skládá celek. Víme, že dnešní fyzika sice stále ještě mluví o atomech, že ji však její vědecké úkoly samy donutily, aby se představy korpuskulí, těch posledních a nejzazších tělísek vzdala a nahradila ji docela jinými vizemi symetrií a rovnic symetrie. Oč ještě víc je neustálá kritika jazyka na místě v oblastech, jimiž se zabývají duchovní vědy. Přirozená řeč, jazyk, jímž přirozeně mluvíme, je vždycky také zdrojem předpojatostí, jež musí teprve zkušenost korigovat. Není však jenom tím. Na druhé straně je také nabídkou znovu se poznávat a dávat nám znovu poznat všechno to jazykově uložené vědění v básnictví, filosofii, historickém vyprávění, v náboženství, v právu a v mravech, jež dohromady tvoří určitou kulturu. Zůstane vždycky úkolem vědecké disciplíny, nenechat se nekriticky unášet předběžnými míněními a předpojatostmi. Ale všude tam, kde se chceme učit něco ovládat, budeme se učit nahlížet právě jinakost

druhého v jeho jinakosti na našich vlastních předsudcích. To je to krajní a nejvyšší, oč se můžeme snažit a čeho můžeme dosáhnout, totiž mít a získávat podíl na jiném.

Tak snad ani není příliš odvážné, vyslovíme-li poslední politický důsledek našich úvah tak, že snad jako lidstvo přežijeme, pokud se nám podaří se naučit, že své mocenské prostředky a možnosti působení nemůžeme prostě používat, nýbrž musíme si zvykat před jiným jako jiným se zarazit. Před přírodou právě tak jako před kulturami národů a států, abychom tak to jiné a ty jiné zakoušeli jako jiné nás samých, abychom se učili podílet na sobě navzájem.