

HANS-GEORG GADAMER

**PRAVDA
A METODA I**

NÁRYS FILOSOFICKÉ
HERMENEUTIKY

TRIÁDA 2010

Univerzita Karlova v Praze
Knihovna společenských věd
Praha 5 - Jinonice

K

PŘELOŽIL DAVID MIK

Příprava knihy byla součástí projektu edice Paprsek (identifikační kód DA01P01OUK028), který nakladatelství řešilo s podporou Ministerstva kultury ČR.

Knih vychází s laskavou podporou Ministerstva kultury ČR a Česko-německého fondu budoucnosti.

Vydání tohoto díla bylo podpořeno Goethe-Institutem. Tento grant je financován Ministerstvem zahraničních věcí Spolkové republiky Německo. Die Übersetzung dieses Werkes wurde vom Goethe-Institut gefördert aus Mitteln des Auswärtigen Amtes.



GOETHE-INSTITUT
PRAG



DEUTSCH-TSCHECHISCHER
ZUKUNFTSFONDS
ČESKO-NĚMECKÝ
FOND BUDOUCNOSTI

Diese Übersetzung wurde im Rahmen des Paul-Celan-Übersetzungsprogrammes des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (Wien) erstellt und von der Körber-Stiftung (Hamburg) gefördert.

© J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1960, 1990
Translation © David Mik, 2010
ISBN 978-80-87256-04-6

PŘEDMLUVA

Text dosavadního vydání jsem pro vydání *Sebraných spisů* (*Gesammelte Werke*) znovu prohlédl.* Není-li uvedeno jinak, zůstal text až na nepatrná uhlazení beze změn. Dosavadní stránkování opakujeme na vnitřním okraji stránek. Exkurzy (1. vydání s. 466–476) společně s přílohou dalších vydání „Hermeneutika a historismus“ (2. vydání s. 477–512), „Předmluvou“ ke 2. vydání (s. XV–XXVI) a „Doslovem“ ke 3. vydání (s. 513–541) se nacházejí v příloze druhého svazku.

Poznámky byly značně rozšířeny nebo doplněny. Mají odkazovat zvláště na postup bádání – jak mého, tak druhých –, pokud se mi to zdálo smysluplné. Všechna doplnění stejně jako všechna rozšíření a dodatky k poznámkám jsou vyznačeny hranatými závorkami. Druhý svazek *Sebraných spisů*, k němuž se hojně odkazuje, by měl být čten jako pokračování, rozšíření i omezení. Společný rozšířený rejstřík k oběma svazkům byl proto nyní připojen ke druhému svazku a vděčně využívá rejstříku, jež svého času pořídil Reiner Wiehl.

Za nový rejstřík patří díky především panu Knutu Emingovi, mému spolupracovníku na vydání. U častějších pojmů jsme se snažili zviditelnit hlavní výskyty, a to zvláště také proto, aby vysvitla sounáležitost prvního a druhého svazku. Čemu se počítač nikdy nenaučí, tomu jsme se my chtěli alespoň přiblížit.

Hans-Georg Gadamer

* {Poznámka překladatele: Český překlad obou svazků *Pravdy a metody* byl pořízen z následujících předloh: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990 (6. vyd., 2. rozšířené a přehlednuté vydání pro *Sebrané spisy* /1. vyd. 1960/), XII + 495 s., a Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 2, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1993 (2., přehlednuté vydání /1. vyd. 1986/), VII + 533 s. – První německé vydání *Pravdy a metody* z roku 1960 bylo ve svých následujících vydáních autorem místy upravováno a rozšiřováno. Veškeré texty následně vřazované do I. svazku německých vydání *Pravdy a metody* jsou v souladu se souborným desetidílným vydáním Gadamerových *Sebraných spisů* vřazeny také v rámci českého překladu do II. svazku díla. Český překlad zachovává značení Gadamerových rozšíření a dodatků k poznámkám hranatými závorkami. Většina uváděných bibliografických údajů a odkazů byla znovu dohledána a pro snadnější orientaci českého čtenáře plně rozepsána; odkazy na česká, resp. slovenská vydání, jdoucí nad rámec základních bibliografických údajů, výrazy originálního znění a překlady či doplnění latinských aj. citátů vyznačujeme závorkami {}. Rejstříky společné oběma svazkům jsou připojeny v závěru II. svazku *Pravdy a metody*, a to rovněž v souladu s vydáním díla v rámci Gadamerových *Sebraných spisů*. Oproti německé předloze díla není v českém překladu I. svazku *Pravdy a metody* uvedeno ani číslování stránek jeho I. vydání, ani jeho stránkování ve vydání Gadamerových *Sebraných spisů*.)

OBSAH

Úvod /15

První část

Rozkrytí otázky pravdy na zkušenosti umění /19

I. Transcendování estetické dimenze /21

1. Význam humanistické tradice pro humanitní vědy /21

a) Problém metody /21

b) Hlavní humanistické pojmy /26

α) *Vzdělání* /26

β) *Sensus communis* /33

γ) *Soudnost* /43

δ) *Vkus* /47

2. Subjektivizace estetiky jako důsledek Kantovy kritiky /53

a) Kantova nauka o vkusu a géniovi /53

α) *Transcendentální význačnost vkusu* /53

β) *Nauka o volné a vázané kráse* /55

γ) *Nauka o ideálu krásy* /57

δ) *Zájem o krásno v přírodě a v umění* /59

ε) *Poměr vkusu a génia* /62

b) Estetika génia a pojem prožitku /64

α) *Rozšíření pojmu génia* /64

β) *K dějinám slova „prožitek“* /68

γ) *Pojem prožitku* /72

c) *Meze prožitkového umění. Rehabilitace alegorie* /77

3. Znovuzískání otázky po pravdě umění /86

a) *Pochybnost estetického vzdělání* /86

b) *Kritika abstrakce estetického vědomí* /92

II. Ontologie uměleckého díla a její hermeneutický význam /103

1. Hra jako vodítko ontologické explikace /103

a) *Pojem hry* /103

b) *Proměna ve výtvar a totální zprostředkování* /110

c) *Časovost estetična* /119

d) *Příklad tragična* /125

2. Estetické a hermeneutické důsledky /130
 - a) Bytostná valence obrazu /130
 - b) Ontologický základ okasionality a dekorativity /138
 - c) Mezní postavení literatury /151
 - d) Rekonstrukce a integrace jako hermeneutické úkoly /155

Druhá část

Rozšíření otázky pravdy

na rozumění v humanitních vědách /159

I. Dějinná příprava /161

1. Problematičnost romantické hermeneutiky a jejího použití v historii /161
 - a) Bytostná proměna hermeneutiky mezi osvícenstvím a romantikou /161
 - α) *Prehistorie romantické hermeneutiky /161*
 - β) *Schleiermacherův rozvrh univerzální hermeneutiky /170*
 - b) Navázání historické školy na romantickou hermeneutiku /181
 - α) *Rozpaky vůči ideálu obecných dějin /181*
 - β) *Rankeův historický názor světa /186*
 - γ) *Vztah mezi historií a hermeneutikou u J. G. Droysena /192*
2. Diltheyovo uvíznutí v aporiích historismu /197
 - a) Od epistemologického problému dějin k hermeneutickému založení humanitních věd /197
 - b) Rozdvojení vědy a filosofie života v Diltheyově analýze historického vědomí /208
3. Překonání epistemologického tázání fenomenologickým bádáním /217
 - a) Pojem života u Husserla a hraběte Yorcka /217
 - b) Heideggerův rozvrh hermeneutické fenomenologie /227

II. Základy teorie hermeneutické zkušenosti /236

1. Povýšení dějinnosti rozumění na hermeneutický princip /236
 - a) Hermeneutický kruh a problém předsudků /236
 - α) *Heideggerovo odhalení před-struktury rozumění /236*
 - β) *Diskreditace předsudku osvícenstvím /241*
 - b) Předsudky jako podmínky rozumění /245
 - α) *Rehabilitace autority a tradice /245*
 - β) *Příklad klasična /252*
 - c) Hermeneutický význam časového odstupu /256
 - d) Princip působících dějin /264
2. Znovuzískání základního hermeneutického problému /269
 - a) Hermeneutický problém použití /269
 - b) Hermeneutická aktualita Aristotela /273
 - c) Exemplární význam právní hermeneutiky /283
3. Analýza dějinně působícího vědomí /297
 - a) Meze reflexivní filosofie /297

- b) Pojem zkušenosti a bytnost hermeneutické zkušenosti /301
- c) Hermeneutická přednost otázky /314
 - α) *Předobraz platónské dialektiky /314*
 - β) *Logika otázky a odpovědi /320*

Třetí část

Ontologický obrat hermeneutiky ve znamení řeči /329

1. Řeč jako médium hermeneutické zkušenosti /331
 - a) Řečovost jako určení hermeneutického předmětu /335
 - b) Řečovost jako určení hermeneutického výkonu /340
2. Proměny pojmu „řeč“ v dějinách západního myšlení /348
 - a) Řeč a *logos* /348
 - b) Řeč a *verbum* /358
 - c) Řeč a pojmotvorba /366
5. Řeč jako horizont hermeneutické ontologie /374
 - a) Řeč jako zkušenost světa /374
 - b) Střed řeči a její spekulativní struktura /389
 - c) Univerzální aspekt hermeneutiky /403

TŘETÍ ČÁST

**ONTOLOGICKÝ OBRAT
HERMENEUTIKY
VE ZNAMENÍ ŘEČI**

Hermeneutika předpokládá pouze řeč.

F. Schleiermacher

1. Řeč jako médium hermeneutické zkušenosti¹

Říkáme sice, že „vedeme“ rozhovor, ale čím je rozhovor autentičtější, tím méně závisí jeho vedení na vůli jednoho nebo druhého partnera. Autentický rozhovor tak nikdy není tím, jež jsme chtěli vést. Spíše je obecně správnější říci, že se v rozhovoru ocitáme, ne-li dokonce, že se do rozhovoru zaplétáme. Jak slovo dává slovo, jak se rozhovor stáčí, jak pokračuje a jak vyústí, to snad může být nějakým způsobem vedeno, avšak v tomto vedení jsou partneři rozhovoru mnohem spíše vedenými než vedoucími. Nikdo předem neví, co z rozhovoru „vzejde“. Dorozumění nebo jeho selhání je jako dění, které se s námi událo. Tak poté můžeme říci, že to byl dobrý rozhovor, nebo také, že mu hvězdy nepřály. To vše dosvědčuje, že rozhovor probíhá v určitém duchu a že řeč, která se v něm vede, v sobě nese svou vlastní pravdu, tj. „odkrývá“ a nechává vystoupit něco, co nadále jest.

Již při analýze romantické hermeneutiky jsme viděli, že rozumění se nezakládá na vpravování se do druhého, na bezprostřední účasti jednoho na druhém. Rozumět tomu, co druhý říká, znamená, jak jsme viděli, dorozumět se v řeči, a nikoli vpravit se do druhého a reprodukovat jeho prožitky. Zdůraznili jsme, že zkušenost smyslu, která se takto děje v rozumění, vždy zahrnuje aplikaci. Nyní si povšimněme toho, že *celý tento proces je řečový*. Ne nadarmo vlastní problematika rozumění a pokus o jeho dokonalé zvládnutí – téma hermeneutiky – tradičně náleží do oblasti gramatiky a rétoriky. Řeč je střed, v němž se uskutečňuje dorozumívání partnerů a srozumění o věci.

Jsou to situace narušeného a ztíženého dorozumění, v nichž si nejspíše uvědomujeme podmínky, jimž podléhá každé dorozumění. Obzvláště poučný je takový řečový proces, v němž je rozhovor ve dvou navzájem cizích řečech umožňován překladem a převodem. Smysl, jemuž má být porozuměno, zde musí překladatel přenést do souvislosti, v níž žije partner rozhovoru. To, jak víme, neznamená, že smí zkreslit smysl, jež druhý míní. Smysl má spíše zůstat zachován, ale protože mu máme rozumět v novém řečovém světě, musí se v něm uplatnit novým způsobem. Každý překlad je proto již výkladem, ba dokonce lze říci, že je vždy završením výkladu, jež překladatel dopřál danému slovu.

¹ {Srov. dřívější překlady tohoto oddílu: „Řeč jako médium hermeneutické zkušenosti“, v: J. Čermák / B. Ilek / A. Skoumal (vyd.), *Překlad literárního díla. Sborník současných zahraničních studií*, Praha 1970, s. 24–30; „Jazyk jako médium hermeneutické zkušenosti“, v: *Filosofický časopis* 46 (1998) 4, s. 597–603.}

Případ překladu tedy činí řečovost jakožto médium dorozumění zjevnou tím, že toto dorozumění teprve musí být uměle vytvořeno výslovným zprostředkováním. Takovýto umělý přístup jistě není pro rozhovor normální. Překlad také není naším normálním chováním k cizí řeči. Tím, že jsou partneři odkázáni na překlad, jako by se sami spíše zbavovali svéprávnosti. Kde je zapotřebí překladu, vždy musíme počítat s odstupem mezi duchem původně řečeného a jeho reprodukcí. Tento odstup se nikdy nepodaří zcela překonat. Dorozumívání se proto v takových případech vlastně neděje mezi partnery rozhovoru, nýbrž mezi tlumočnickými, kteří se mohou skutečně setkat ve společném světě dorozumění. (Jak známo, není nic obtížnějšího než dialog ve dvou cizích řečech, při němž jeden užívá jednu řeč a druhý zase druhou, protože oba sice druhé řeči rozumějí, ale nedovedou jí mluvit. Jedna z řečí se pak, jakoby pužena vyšší silou, snaží prosadit vůči druhé jako médium dorozumění.)

Kde je dorozumění, tam se nepřekládá, nýbrž mluví. Vždyť rozumět cizí řeči znamená nemuset ji překládat do vlastní řeči. Když někdo nějakou řeč skutečně ovládá, není již zapotřebí překladu, ba každý překlad se jeví jako nemožný. Rozumět nějaké řeči vůbec ještě neznamená skutečné rozumění a nezahrnuje žádný interpretační proces, nýbrž je to určitý životní úkon. Řeči rozumíme, jen když v ní žijeme – tento výrok neplatí, jak známo, pouze pro živé, ale také pro mrtvé řeči. Hermeneutický problém tedy není problémem správného ovládnutí řeči, nýbrž náležitosti dorozumění o věci, jež se děje v médiu řeči. Každé řeči se lze naučit tak, že její plné užívání zahrnuje to, že se již nepřekládá z mateřštiny anebo do mateřštiny, nýbrž že se v cizí řeči myslí. Pro dorozumění v rozhovoru je takové ovládnutí řeči přímo výchozí podmínkou. Každý rozhovor samozřejmě předpokládá, že jednotliví mluvčí mluví stejnou řečí. Teprve tam, kde je možné se v rozmluvě navzájem řečově dorozumět, mohou se rozumění a dorozumění vůbec stát problémem. Být odkázán na překlad tlumočnicka je krajní případ, který hermeneutický proces, tedy rozhovor, zdvojuje: na rozhovor tlumočnicka s protistranou a na vlastní rozhovor s tlumočnickem.

Rozhovor je procesem dorozumění. Ke každému pravému rozhovoru tedy patří, že se druhým zabýváme, necháváme skutečně platit jeho hlediska a vpravujeme se do něj potud, že mu sice nechceme rozumět jako této individualitě, zato však v tom, co říká. Abychom se mohli společně shodnout ve věci, je třeba pochopit věcné oprávnění jeho mínění. Nevztahujeme tedy jeho mínění na něho samého, nýbrž na naše vlastní mínění a domněnky. Máme-li druhého na zřeteli skutečně jako individualitu, např. při terapeutickém rozhovoru nebo při výslechu obžalovaného, není situace dorozumění popravdě vůbec dána.²

Vše, co charakterizuje situaci dorozumění v rozhovoru, stává se vlastním předmětem hermeneutiky tam, kde se jedná o *rozumění textům*. Začneme

2 Tomuto sebe-vpravování, které míní toho druhého, a nikoli jeho věcné oprávnění, odpovídá výše (s. 314n.) charakterizovaná nepravost otázek kladených v takovém rozhovoru.

opět u krajního případu překladu z cizí řeči. Zde je zcela jasné, že i kdyby se překladatel sebevíc vžil a veštil do svého autora, není překlad textu pouhým vzkříšením původního duševního pochodu pisatele, nýbrž napodobením textu, které je vedeno porozuměním tomu, co se v něm říká. Zde nikdo nemůže pochybovat o tom, že se jedná o výklad, a nikoli o pouhé opakování. Je to jiné, nové světlo, které jiná řeč vrhá na text a pro jeho čtenáře. Požadavek věrnosti, jež na překlad klademe, nemůže zrušit zásadní rozdílnost řečí. I když budeme sebevěrnější, staneme před choulostivými rozhodnutími. Chceme-li ve svém překladu zdůraznit nějaký pro nás důležitý rys originálu, dosáhneme toho jen tím, že v něm necháme jiné rysy ustoupit do pozadí anebo je zcela potlačíme. Ale právě takové chování známe jako výklad. Překlad je jako každý výklad přesvětlením. Takové přesvětlení musí na sebe vzít každý, kdo překládá. Očividně nesmí nechat otevřené nic, co je jemu samému nejasné. Musí přiznat barvu. Existují sice krajní případy, kdy je v originále (a pro „původního čtenáře“) skutečně něco nejasné. Ale právě na takových hermeneuticky krajních případech je patrná tíseň, v níž se překladatel nachází neustále. Tady musí rezignovat. Musí jasně říci, jak rozumí. Protože však nemůže nikdy skutečně vyjádřit všechny dimenze svého textu, znamená to pro něj ustavičnou rezignaci. Každý překlad, jenž bere svůj úkol vážně, je jasnější a plošší než originál. I když je mistrovským napodobením, musí postrádat něco z vrchních tónů, jež zaznívají v originále. (V ojedinělých případech mistrovského výtvaru mohou být tyto ztráty nahrazeny anebo dokonce mohou vést k novému zisku – mám na mysli třeba Baudelairovy *Květy zla*, jež v Georgově přebásnění jako by dýchaly osobitým novým zdravím.)

Překladatel si nutný odstup od originálu často bolestně uvědomuje. Jeho zacházení s textem samo něčím připomíná úsilí o dorozumění v rozhovoru. Zde se ovšem jedná o situaci obzvláště obtížného dorozumění, v níž odstup mezi odlišným a naším vlastním míněním rozpoznáváme jako vposledku nezrušitelný. A jako se někdy přes tyto nezrušitelné difference podaří při tápání rozmluvy dosáhnout nějakého kompromisu, hledá také překladatel tápavým vážením a zvažováním nejlepší řešení, které může být vždy pouhým kompromisem. Jako se za tímto účelem v rozhovoru vpravujeme do druhého, abychom rozuměli jeho stanovisku, snaží se také překladatel zcela vpravit do svého autora. Ale tak jako tím v rozhovoru ještě nedochází k dorozumění, ani u překladatele nezaručuje takovéto vpravování zdar napodobení. Obě struktury jsou zjevně zcela analogické. Dorozumění v rozhovoru zahrnuje, že jsou na ně partneři připraveni a pokoušejí se sami u sebe připustit cizí a protichůdné. Děje-li se tak na obou stranách a zvažuje-li každý z partnerů protidůvody druhé strany, aniž se zároveň zřeká svých vlastních důvodů, lze nepatrným a mimovolným střídáním hledisek (mluvíme o „výměně názorů“) nakonec dospět ke společné řeči a společnému závěru. Podobně musí také překladatel uznávat práva své mateřštiny, do níž překládá, ale nebránit se ani cizosti, ba dokonce protichůdnosti textu a jeho výrazovým prostředkům. – Tento popis překladatelova konání je možná již příliš zkratkovitý. I v ta-

kovýchto krajních situacích, v nichž se má překládat z jedné řeči do druhé, lze řeč sotva oddělit od věci. Opravdové nápodoby dosáhne jen takový překladatel, jenž přivede k řeči věc, kterou mu text ukázal, což však znamená: nalezne řeč nejen vlastní, ale také přiměřenou originálu.³ Postavení překladatele a postavení interpreta se tedy v zásadě neliší.

Na příkladu překladatele, jenž musí překonávat propast mezi řečmi, se zvláště jasně ukazuje vzájemný vztah mezi interpretem a textem, jemuž odpovídá vzájemnost dorozumívání při rozhovoru. Neboť každý překladatel je interpretem. Cizojazyčnost znamená jen vyhocený případ hermeneutických nesnází, tj. cizosti a jejího překonání. Cizí jsou ve stejném, jednoznačně určeném smyslu vpravdě všechny „předměty“, jimiž se zabývá tradiční hermeneutika. Napodobovací úkol překladatele se od obecného hermeneutického úkolu, který klade každý text, neliší kvalitativně, nýbrž jen graduálně.

To jistě neznamená, že se hermeneutická situace v případě textů zcela shoduje se situací dvou osob v rozhovoru. Vždyť u textů se jedná o rozumění „trvale zachyceným životním projevům“⁴, což znamená, že jeden z partnerů hermeneutického rozhovoru, text, může vůbec přijít ke slovu jen prostřednictvím druhého z partnerů, interpreta. Pouze jeho prostřednictvím se písemné znaky opět proměňují ve smysl. Touto proměnou v rozumění pak přichází ke slovu také sama věc, o níž text mluví. Tak jako při skutečném rozhovoru je to společná věc, která partnery – v tomto případě text a interpreta – spojuje. Tak jako překladatel-tlumočník umožňuje dorozumění v rozhovoru jen tím, že se podílí na projednávané věci, je rovněž pro interpreta vzhledem k textu nezbytným předpokladem, že se podílí na jeho smyslu.

Lze tedy zcela oprávněně mluvit o *hermeneutickém rozhovoru*. Odtud pak ale plyne, že hermeneutický rozhovor si stejně jako skutečný rozhovor musí vypracovat společnou řeč a že, stejně jako v rozhovoru, toto vypracování společné řeči neznamená přípravu jakéhosi nástroje pro účely dorozumění, nýbrž se kryje se samotným výkonem rozumění a dorozumění. Podobně jako mezi dvěma osobami dochází také mezi partnery tohoto „rozhovoru“ k určité komunikaci, která je víc než pouhé přizpůsobení. Text přivádí určitou věc ke slovu, ale že tak učiní, je nakonec dílem interpreta. Podílejí se na tom oba.

Co určitý text míní, nelze tedy přirovnat k nějakému nezvratně a svéhlavě vytčenému stanovisku, jež u toho, kdo chce rozumět, vyvolá jen jedinou otázku, jak ten druhý mohl dospět k tak absurdnímu mínění. V tomto smyslu se při rozumění zcela jistě nejedná o „historické porozumění“, které by rekonstruovalo vznik textu. Spíše míníme *rozumět textu samému*. To však znamená, že do znovuprobuzeného smyslu textu již vždy vstoupily vlastní myšlenky interpreta. Potud je vlastní horizont interpreta roz-

3 Zde vzniká problém „zcizení“, k němuž poznamenává důležité věci Schadewaldt v doslovu ke svému překladu *Odyssey* (Homer, *Odyssee*, Zürich 1958, s. 324).

4 J. G. Droysen, *Historik*, vyd. R. Hübner, München / Berlin 1937, s. 63.

hodující, ale nikoli jako vlastní, pevně držené a prosazované stanovisko, nýbrž jako mínění a možnost, kterou vnášíme do hry, na kterou sázíme a která nám napomáhá opravdu si osvojit to, co je v textu řečeno. Výše jsme to popsali jako splývání horizontů. Nyní v tom rozpoznáváme *formu uskutečňování rozhovoru*, v němž nabývá výrazu věc, jež není jen má nebo mého autora, nýbrž je společná.

Za pochopení systematického významu, jež má řečovost rozhovoru pro všechny rozumějící, vděčíme německé romantice. Poučila nás o tom, že rozumění a výklad jsou vposledku jedno a totéž. Teprve tímto poznáním, jak jsme viděli, postoupil pojem interpretace z pedagogicko-okasionálního významu, jež nesl v 18. století, na systematické místo, související s klíčovým postavením problému řeči pro filosofické tázání vůbec.

Počínaje romantikou si již nelze myslet, že výkladové pojmy přistupují k rozumění tak, že je při vážnutí bezprostředního rozumění lze podle potřeby vytahovat z jakéhosi řečového skladiště, v němž jsou už předem připraveny. *Řeč je spíše univerzálním médiem, v němž se uskutečňuje samo rozumění. Způsob, jakým se uskutečňuje, je výklad.* Toto zjištění neznamená, že neexistuje zvláštní problém výrazu. Rozdíl mezi řečí textu a řečí vykladače, propast, jež zeje mezi překladatelem a originálem, nejsou v žádném případě druhotné otázky. Naopak platí, že problémy řečového výrazu jsou vpravdě již problémy samotného rozumění. Každé rozumění je výklad, a veškerý výklad se rozvíjí v médiu nějaké řeči, která chce nechat přijít předmět ke slovu a která je přece zároveň vlastní řečí vykladače.

Tím se hermeneutický fenomén prokazuje jako zvláštní případ obecného vztahu mezi myšlením a řečí, jehož záhadná blízkost právě způsobuje, že se řeč v myšlení skrývá. Výklad stejně jako rozhovor je kruhem uzavřeným dialektikou otázky a odpovědi. Je to ryzí dějinný poměr k životu, jenž se uskutečňuje v médiu řeči, a jež proto také v případě výkladu textů můžeme nazvat rozhovorem. *Řečovost rozumění je konkrétně dějinně působícího vědomí.*

Bytostný vztah řečovosti a rozumění se ukazuje především tak, že podání tkví samou svou podstatou v médiu řeči, z čehož plyne, že přednostní *předmět* výkladu je řečové povahy.

a) *Řečovost jako určení hermeneutického předmětu*

To, že bytost podání je charakterizována řečovostí, má své hermeneutické důsledky. Porozumění řečovému podání si vůči všemu ostatnímu podání zachovává svébytnou přednost. Řečové podání může sebevíc zaostávat v názorné bezprostřednosti např. za památkami výtvarných umění. Jeho nedostatečná bezprostřednost však není jakýmsi kazem, nýbrž v tomto zdánlivém nedostatku, v abstraktní cizosti všech „textů“, se svébytným způsobem vyjadřuje *předchůdná příslušnost* všeho řečového k rozumění. Řečové podání je podání ve vlastním smyslu slova, tj. není zde něco, co prostě zbylo a čehož probádání a výklad jako jakéhosi pozů-

statku minulosti se stalo úkolem. Vše, co jsme zdědili cestou řečového podání, není něčím, co zbylo, nýbrž něčím, co na nás přechází, tj. co se nám říká – ať ve formě bezprostředního ústního podání, v němž žije mýtus, pověst, obyčej a zvyk, anebo ve formě písemného podání, jehož znaky jsou bezprostředně určeny takřkajíc každému čtenáři, jenž je umí přečíst.

To, že bytnost podání je charakterizována řečovostí, nabývá svého plného hermeneutického významu zjevně tam, kde podání nabývá *písemné* podoby. V písmu dochází k oddělení řeči od jejího výkonu. Ve formě písma je obsah veškerého podání současný pro každou přítomnost. Pokud má přítomné vědomí volný přístup k veškerému písemnému podání, spočívá v něm tedy jedinečná koexistence minulosti a přítomnosti. Rozumějící vědomí, již neodkázané na ústní šíření, které zprostředkovává zprávu o něčem minulém s přítomností, nýbrž bezprostředně obrácené k literárnímu podání, získává ryzí možnost posunout a rozšířit svůj horizont, a tím obohatit svůj svět o celou jednu hlubinnou dimenzi. Osvojení slovesného podání dokonce ještě překonává zkušenost, která se pojí s dobrodružstvím cestování a pronikání do cizích řečových světů. Čtenář, který se zahloubává do cizí řeči a literatury, si v každém okamžiku zachovává svobodu pohybu k sobě samému a je tak zároveň tady i tam.

Písemné podání není částí minulého světa, ale vždy se přes tento svět již pozvedlo do oblasti smyslu, jež vyjadřuje. Idealita slova vyzvedává vše řečové nad konečné a pomíjivé určení, jež jinak připadá pozůstatkům bylého bytí. Nositelem podání přece není tento rukopis jako jakýsi kousek minulosti, nýbrž kontinuita paměti. Jejím prostřednictvím se podání stává částí vlastního světa, takže to, co sděluje, může přijít bezprostředně ke slovu. Kde nás dosahuje písemné podání, tam nejen poznáváme něco jednotlivého, nýbrž se nám zpřítomňuje nějaké minulé lidské pokolení samo ve svém obecném vztahu ke světu. Proto naše porozumění zůstává podivně nejisté a zlomkovité, když o nějaké kultuře nemáme vůbec žádné řečové podání, ale jen němé pomníky, a takové zprávy o minulém ještě nenazýváme historií. Naproti tomu texty vždy nechávají promlouvat určitý celek. Nesmyslné tahy, jež se jeví až nesrozumitelně cize, se náhle jakoby samy od sebe ukazují jako nejpřesněji srozumitelné tam, kde je vyložíme jako písmo, a to natolik, že porozumíme-li celé souvislosti, lze korigovat dokonce i nahodilost chybného podání.

Tak před psanými texty vystává vlastní hermeneutický úkol. Písemnost je sebeodcizení. Jeho překonání, čtení textu, je tedy nejvyšším úkolem rozumění. Dokonce i čistě znakový nápis lze správně vidět a artikulovat jen tehdy, umíme-li text znovu proměnit v řeč. Taková zpětná proměna v řeč – připomeňme si – však vždy zároveň zřizuje určitý vztah k míněnému, k věci, o níž je zde řeč. Tady se proces rozumění pohybuje zcela ve sféře smyslu, kterou prostředkuje písemné podání. V případě nápisu proto hermeneutický úkol začíná teprve tehdy, když dosáhneme jeho (dle předpokladu správného) rozluštění. Pouze v rozšířeném smyslu slova kladou hermeneutický úkol rovněž nepísemné památky, neboť nejsou srozumi-

tebné samy ze sebe. Co znamenají, to je otázkou jejich výkladu, nikoli rozluštění a porozumění jejich slovům.

V písmu nabývá řeč své opravdové duchovosti, neboť ve vztahu k písemnému podání dosáhlo rozumějící vědomí své plné suverenity. Ve svém bytí nezávisí na ničem. Čloucí vědomí tak potenciálně vlastní své dějiny. Pojem „filologie“, lásky k řečem, ne nadarmo přešel se zrodem literární kultury zcela na všezahrnující umění číst a pozbyl svůj původní vztah k pěstování mluvení a argumentování: Čloucí vědomí je nutně dějinné a s dějinným podáním svobodně komunikuje. Má proto své oprávnění, když stejně jako Hegel ztotožňujeme počátek dějin se zrodem vůle k podání, k „trvání vzpomínky“⁵. Písemnost tedy není jen něčím nahodilým anebo pouhým přídavkem, který kvalitativně nic nemění na postupu ústního podání. Vůle k setrvání, vůle k trvání jistě může být také bez písma. Avšak jedině písemné podání se může odpoutat od pouhého přetrvávání pozůstatků bylého života, na jejichž základě dovoluje bytí usuzovat na bytí a doplňovat je.

Podání nápisů coby odkázané na bytí pozůstatků, ať kamene anebo jiného materiálu, nepodílí se od počátku na svobodné formě podání, kterou nazýváme literaturou. Ale snad pro vše, co se dochovalo opisem, platí, že si zde určitá vůle k trvání vytvořila vlastní formu přetrvání, kterou nazýváme literatura. Literatura zahrnuje nejen památky a znaky. Literatura je spíše něčím, co dosáhlo vlastní současnosti s každou přítomností. Rozumět literatuře primárně neznamená zpětně usuzovat na minulý život, nýbrž mít přítomnou účast na něčem řečeném. Nejedná se přitom vlastně o vztah mezi osobami, třeba mezi čtenářem a autorem (který vůbec nemusí být znám), nýbrž o účast na sdělení, jež text podává. Tento smysl řečeného vyvstává všude tam, kde rozumíme, a to zcela nezávisle na tom, zda si z podání můžeme učinit obrázek o autorovi a zda nám vůbec záleží na historickém výkladu podání jako pramene.

Připomeňme si zde skutečnost, že hermeneutika měla původně a především za úkol rozumění textům. Bytnostný význam písemného zachycení pro hermeneutický problém oslabil teprve Schleiermacher, když problém rozumění rozpoznal také v mluvené řeči, ba zde v jeho vlastním završení. Výše⁶ jsme vyložili, jak psychologický obrat, který tím vnesl do hermeneutiky, uzavřel ve vlastním smyslu dějinnou dimenzi hermeneutického fenoménu. Vpravdě je písemnost pro hermeneutický fenomén ústřední potud, pokud v ní došlo k oddělení od pisatele nebo autora stejně jako od určité adresy příjemce nebo čtenáře. Vše písemně zachycené se takřkajíc před očima všech pozvedlo do sféry smyslu, které se účastní rovným dílem každý, kdo umí číst.

Písemnost se proti řeči jistě jeví jako sekundární fenomén. Znaková řeč písma přece odkazuje k vlastní mluvené řeči. Avšak to, že je řeč

5 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Auf Grund des aufbehaltenen Handschriftlichen Materials, vyd. G. Lasson, Leipzig 1930 (3., přečtené a rozšířené vyd.), s. 145.

6 Viz s. 171nn. a 261nn.

schopna přijmout podobu písma, není pro bytnost řeči vůbec sekundární. Spíše se tato schopnost zakládá na tom, že se samo mluvení podílí na čistě idealitě smyslu, jež sděluje. V písemnosti je tento smysl přítomen čistě pro sebe, zcela oddělený od všech emocionálních momentů výrazu a projevu. Textu nesmíme rozumět jako životnímu výrazu, nýbrž v tom, co říká. Písemnost je abstraktní idealitou řeči. Smysl písemného záznamu je proto zásadně identifikovatelný a opakovatelný. Identické v opakování je jen to, co bylo do písemného zápisu skutečně uloženo. Tím je zároveň jasné, že opakování zde nemůže být míněno v přísném smyslu slova. Neznamená vztahovat se zpět k něčemu původnímu a prvnímu, v němž bylo něco vyřčeno anebo napsáno. Rozumění při četbě není opakováním něčeho minulého, nýbrž účastí na nějakém přítomném smyslu.

Metodická přednost písemnosti spočívá v tom, že se na ní hermeneutický problém ukazuje čistě, odděleně od všeho psychologického. Ovšem to, co v našich očích a pro náš záměr představuje metodickou přednost, je zároveň výrazem jedné zvláštní slabosti, která je ještě víc než pro řeč příznačná pro vše psané. Úkol rozumění vyvstane obzvlášť jasně tehdy, když rozpoznáme slabost všeho psaného. Stačí k tomu jen znovu připomenout příklad Platóna, který podivnou slabost psaného spatřoval v tom, že psané řeči nikdo nedokáže přijít na pomoc, padne-li za oběť záměrnému anebo nedobrovolnému nedorozumění.⁷

Platón spatřoval v bezmocnosti písma, jak známo, ještě větší slabost než v případě promluv (*to asthenes tón logón*), a když se pro promluvy dožaduje dialektické pomoci, aby tuto slabost odstranil, zatímco případ písma prohlašuje za beznadějný, jedná se zjevně o ironickou nadsázku, do níž zahaluje své vlastní literární dílo a umění. Vpravdě je tomu s psaním stejně jako s mluvením. Jako si zde navzájem odpovídají umění zdání a umění opravdového myšlení, sofistika a dialektika, tak existuje zjevně také odpovídající dvojí umění psát: jedno slouží sofistice, druhé dialektice. Vskutku existuje rovněž takové umění psát, které dovede přijít na pomoc myšlení, a právě k tomuto umění je třeba přiřadit umění rozumět, jež stejnou pomoc poskytuje psanému textu.

Jak jsme řekli, vše psané je svého druhu odcizená řeč a vyžaduje proměnu znaků zpět do řeči a smyslu. Protože v písmu se smysl takřkajíc od-cizil sám sobě, vyvstává sama tato zpětná proměna jako vlastní hermeneutický úkol. Smysl něčeho řečeného má být vyjádřen znovu, čistě na základě slov uchovaných ve znacích písma. Výklad psaného slova nemá na rozdíl od slova mluveného jinou možnost. Proto zde v jednom zvláštním smyslu záleží na „umění“ psát.⁸ Mluvené slovo se v podivuhodné míře samo vykládá, tj. způsobem mluvení, tónem, tempem atd., ale také okolnostmi, za nichž je řečeno.⁹

7 Platón, „List sedmý“, v: týž, *Listy*, cit. dílo, 341 c, 344, a také týž, *Faidros*, cit. dílo, 112.

8 Na této skutečnosti se zakládá obrovský rozdíl mezi „promluvou“ a „psaním“, mezi přednáškovým stylem a požadavkem mnohem vyššího stylu, jež musí splňovat literární text.

9 Kippenberg kdesi uvádí, jak Rilke jednou předčítal jednu ze svých *Elegií z Duina* tak, že posluchači vůbec nevnímali obtížnost této básně.

Jsou však také texty, které se takřkajíc čtou samy. Z této skutečnosti vychází pamětihodná rozprava o duchu a literě ve filosofii, kterou vedli dva velcí němečtí filozofičtí spisovatelé, Schiller a Fichte.¹⁰ Zdá se mi ovšem příznačné, že tento spor nelze rozhodnout pomocí estetických kritérií, jichž užívali oba její účastníci. V zásadě se právě nejedná o otázku estetiky dobrého stylu, nýbrž o otázku hermeneutickou. „Umění“ psát tak, aby byly podněcovány a v produktivním pohybu drženy čtenářovy myšlenky, nemá mnoho společného s běžnými uměleckými prostředky rétoriky nebo estetiky. Toto umění spíše zcela a bezevbytku spočívá v tom, že jsme vedeni k promýšlení myšleného. „Umění“ psát jako takovému zde vůbec není třeba rozumět a přihlížet k němu. Umění psát stejně jako umění mluvit není účelem samo pro sebe, a proto není ani původním předmětem hermeneutického úsilí. Rozumění je zcela podrobena věci. Něco nejasně myšleného nebo „špatně“ napsaného není tedy pro úkol rozumění svého druhu parádním případem, na němž by se mohlo hermeneutické umění ukázat ve svém plném lesku, nýbrž naopak mezním případem, který podrývá nosný předpoklad hermeneutického úspěchu, jednoznačnost míněného smyslu.

Vše psané samo vznáší nárok na to, aby je bylo možné probudit k řeči, a tento nárok na autonomii smyslu sahá tak daleko, že dokonce autentický přednes, např. předčítání básně básníkem, vyvolává určité pochybnosti, odvrací-li se intence naslouchání od toho, nač se jako rozumějící vlastně zaměřujeme. Protože záleží na sdělení pravdivého smyslu daného textu, podléhá jeho výklad již určité věcné normě. Právě tento požadavek klade platónská dialektika, když se snaží zdůraznit *logos* jako takový a skutečného partnera rozhovoru přitom často ponechává stranou. Ano, odvrácená strana zvláštní slabosti písma, jeho zvýšená potřeba pomoci v protikladu k živé řeči, spočívá v tom, že nechává dvojnásob jasně vystoupit do popředí dialektický úkol rozumění. Stejně jako v rozhovoru se zde rozumění musí snažit o posílení smyslu řečeného. To, co je v textu řečeno, musí být odděleno od všeho nahodilého, co na něm ulpívá, a uchopeno v jeho plné idealitě, v níž jedině nachází svou platnost. Písemné zachycení – právě proto, že se v něm smysl výpovědi zcela odlučuje od mluvčího – tak nechává v rozumějícím čtenáři vyrůst soudce svého nároku na pravdu. Čtenář právě díky tomu zakouší platnost toho, co jej oslovuje a čemu rozumí. To, čemu porozuměl, je vždy již něčím víc než jen nějakým cizím míněním: vždy se již jedná o možnou pravdu. Právě to vychází najevo oddělením obsahu řečeného od mluvčího a díky trvalosti, kterou propůjčuje písmo. Zde tedy spočívá hlubší hermeneutický důvod toho, že – jak jsme vyložili výše¹¹ – lidé nezkušení v četbě mnohdy nepojmou ani stín podezření, že by se text mohl mýlit, neboť vše psané berou jako dokument, který stvrzuje sám sebe.

10 Srov. korespondenci, která navazuje na Fichtův spis *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, v: J. G. Fichte, *Briefwechsel*, sv. 2, kap. 5.

11 Srov. výše s. 241n.

Psané slovo je vskutku přednostním předmětem hermeneutiky. Co se vyjasnilo na mezním případě cizí řeči a na problémech, jimž čelí překladatel, se zde potvrzuje na autonomii čtení: Rozumění není psychická transpozice. Horizont rozumění smyslu skutečně nelze omezovat ani tím, co měl autor původně na mysli, ani horizontem příjemce, pro kterého byl text původně napsán.

Zpočátku to zní jako rozumný hermeneutický kánon, který je také jako takový všeobecně uznáván, že do textu nemáme vkládat nic, co autor a čtenář nemohli mít na mysli. Ovšem jen v krajních případech lze tento kánon skutečně použít. Neboť textům bychom neměli rozumět jako životnímu výrazu subjektivity autora. Smysl nějakého textu tudíž nelze vymezit tímto způsobem. Pochybné však není jen omezení smyslu textu na „skutečné“ myšlenky *autora*. Ani když se snažíme určit smysl textu objektivně tím, že mu rozumíme jako svědectví doby a vztahujeme jej k jeho původnímu čtenáři, jak zněl Schleiermacherův základní předpoklad, nepřekračujeme oblast nahodilých vymezení. Pojem soudobého příjemce může sám pro sebe požadovat pouze omezenou kritickou platnost. Neboť co znamená „soudobost“? Předvěrejší posluchači stejně jako posluchači z pozítří pokaždé patří k těm, k nimž se hovoří jako k současníkům. Kudy má vést hranice onoho pozítří, které nějakého čtenáře vylučuje z okruhu oslovených? Čím jsou současníci a co zakládá nárok textu na pravdu vzhledem k této mnohotvárné směsici věrejška a pozítřka? V pojmu původního čtenáře vězí zcela neprůhledná idealizace.

Náš vhled do bytnosti literárního podání obsahuje kromě toho jednu zásadní námitku proti hermeneutické legitimaci pojmu původního čtenáře. Viděli jsme, jak se literatura definuje vůlí k dalšímu předávání. Kdo prepisuje a předává dále, míní opět své vlastní současníky. Proto se zdá, že odkaz k původnímu čtenáři stejně jako ke smyslu, jenž byl zamýšlen autorem, představují jen velmi hrubý historicko-hermeneutický kánon, který nesmí skutečně omezovat horizont smyslu textů. Co je písemně zachyceno, odpoutalo se od nahodilosti svého původu a svého původce a pozitivně se uvolnilo pro nový vztah. Normativní pojmy jako mínění autora nebo porozumění původního čtenáře reprezentují vpravdě jen jakési prázdné místo, které se příležitostí od příležitosti vyplňuje rozuměním.

b) Řečovost jako určení hermeneutického výkonu

Přicházíme tím ke druhému aspektu, na němž se znázorňuje vztah mezi řečovostí a rozuměním. Řečové povahy není jen přednostní předmět rozumění, podání – samo rozumění se vyznačuje zásadním vztahem k řeči. Vyšli jsme z tvrzení, že rozumění je již výkladem, protože tvoří hermeneutický horizont, v němž se přivádí k platnosti mínění nějakého textu. Abychom však mohli vyjádřit mínění textu v jeho věcném obsahu, musíme je přeložit do své řeči, což ovšem znamená: uvést je do vztahu k celku

možných mínění, v němž se pohybujeme jako ti, kdož mluví a jsou připraveni hovořit. To jsme zkoumali již v souvislosti s význačným postavením, které náleží *otázce* jako hermeneutickému fenoménu s ohledem na jeho logickou strukturu. Zaměřujeme-li se nyní na řečovost veškerého rozumění, vyjadřujeme opět z jiné stránky to, co se ukázalo v dialektice otázky a odpovědi.

Pronikáme tím do dimenze, kterou převládající sebepochopení historických věd obecně vzato opomíjí. Neboť historik volí zpravidla pojmy, jimiž popisuje historickou osobitost svých předmětů, aniž výslovně reflektuje jejich původ a oprávnění. Sleduje jen svůj věcný zájem a nebere v potaz, že deskriptivní vhodnost, kterou nachází ve zvolených pojmech, může být nadmíru osudová pro jeho vlastní záměr, když něco historicky cizího přizpůsobí důvěrně známému, a tak i při nanejvýš nezaujatém pojetí již podrobí jinobyť předmětu vlastnímu předpojetí. Přes všechnu vědeckou metodiku tak postupuje stejně jako každý, kdo jako dítě své doby bez dotázaní podléhá jejím předpojetím a přijímá její předsudky.¹²

Pokud si historik tuto svou naivitu nepřizná, nepochybně mine úroveň reflexe, která je věcí požadována. Jeho naivita se však stává vpravdě propastnou, když si začíná uvědomovat její problematičnost a vystoupí třeba s požadavkem, abychom v historickém rozumění odložili vlastní pojmy a mysleli pouze v pojmech doby, které chceme porozumět.¹³ Tento požadavek, jenž zní jako důsledné provedení historického vědomí, se každému myslícímu čtenáři odhaluje jako naivní iluze. Naivita tohoto nároku netkví snad v tom, že takový požadavek a záměr historického vědomí zůstávají nenaplněny, protože interpret dostatečně nedosáhne ideálu vyloučení sebe samého. To by stále ještě znamenalo, že je to legitimní ideál, k němuž se musíme podle možnosti přiblížit. Legitimní požadavek historického vědomí, abychom určité době rozuměli z jejích vlastních pojmů, však ve skutečnosti znamená něco zcela jiného. Požadavek odložit pojmy přítomnosti nemíní naivní vpravování se do minulosti. Je to spíše požadavek bytostně relativní, který má vůbec nějaký smysl pouze ve vztahu k vlastním pojmům. Historické vědomí zneuznává samo sebe, chce-li k tomu, aby rozumělo, vyloučit to, co rozumění jedině umožňuje. *Myslet historicky* vpravdě znamená *vykonávat přesazení, které se s pojmy minulosti děje tehdy*, když se v nich pokoušíme myslet. Historické myšlení v sobě vždy již obsahuje zprostředkování mezi těmito pojmy a vlastním myšlením. Je nejen nemožné, nýbrž zjevně protismyslné chtít se při výkladu vyhnout vlastním pojmům. Provést výklad, v němž k nám skutečně promlouvá mínění textu, znamená právě uvést do hry vlastní předpojetí.

12 Srov. výše s. 313 a obzvláště citaci z Friedricha Schlegela.

13 Srov. mou recenzi knihy: H. Rose, *Klassik als Denkform des Abendlandes*, v: *Gnomon* 16 (1940), s. 433n. [Nyní v: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 353–356.] Zpětně si uvědomuji, že stejnou kritiku implicitně vznáší již metodický úvod ke knize *Platos dialektische Ethik* (1931) [nyní v: *týž*, *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 6–14].

Při analýze hermeneutického procesu jsme získání horizontu výkladu poznali jako splývání horizontů. To se nyní potvrzuje také ze strany řečovosti výkladu. Text má promlouvat prostřednictvím výkladu. Žádný text ani žádná kniha však nemluví, nemluví-li řečí, která zasahuje druhého. Tak musí výklad nalézt správnou řeč, chce-li text skutečně přivést k řeči. Žádný „sám o sobě“ správný výklad nemůže existovat právě proto, že v každém výkladu jde o text samotný. Dějinný život podání spočívá v tom, že je odkázáno na stále nové osvojení a stále nový výklad. Výklad správný „sám o sobě“ by byl pošetilým ideálem, který by zneuznával bytnost podání. Každý výklad se musí vpravit do hermeneutické situace, k níž přísluší.

Vázanost na situaci v žádném případě neznamena, že by se nárok na správnost, jež musí vznášet každá interpretace, rozplýval v cosi subjektivního nebo okasionálního. Neupadáme zpět za poznatky romantismu, jež problém hermeneutiky očistily od všech okasionálních motivů. Výklad není ani pro nás jakýmsi pedagogickým chováním, nýbrž výkonem samotného rozumění, které se nejen pro druhé, pro něž něco vykládáme, ale také pro samotného interpreta završuje teprve ve výslovnosti řečového výkladu. Díky řečovosti veškerého výkladu je jistě v každém výkladu zároveň zahrnut možný vztah ke druhým. Neexistuje žádné takové mluvení, jež mluvčího nespojuje s osloveným. To platí také pro hermeneutický proces. Tento vztah však neurčuje vykládající výkon rozumění na způsob vědomého přizpůsobení se pedagogické situaci, nýbrž tento výkon není ničím jiným než *konkrecí smyslu samotného*. Připomínám, jak jsme opětovně zdůraznili prvek aplikace, jenž byl z hermeneutiky zcela vytěsněn. Viděli jsme tehdy: rozumět textu vždy již znamená použít ho na nás samé. Vědět, že text – přestože mu musíme rozumět vždy jinak – je stále tímž textem, který se nám znázorňuje pokaždé jinak. To, že tím není ani v nejmenším relativizován nárok jednoho každého výkladu na pravdu, se jasně ukazuje na tom, že k veškerému výkladu bytostně náleží řečovost. Řečový výraz, jehož rozumění nabývá výkladem, neplodí jakýsi druhý smysl vedle smyslu rozuměného a vyloženého. Výkladové pojmy nejsou jako takové při rozumění vůbec tématem. Je jim spíše určeno vytrácet se na pozadí toho, co výkladem přivádějí ke slovu. Paradoxně je výklad správný tehdy, když je schopen se takto vytrádit. A přece zároveň platí, že jako něco, čemu je určeno se vytrádit, se musí znázorňovat. Možnost rozumění je odkázána na možnost takového prostředkujícího výkladu.

To věcně platí také tam, kde se rozumění dostavuje bezprostředně a je prováděno zcela bez jakéhokoli výslovného výkladu. Neboť rovněž v takových případech platí, že výklad musí být možný. To však znamená, že výklad je v rozumění potenciálně obsažen. Výklad pouze přivádí rozumění k výslovnému vykazání. Výklad tedy není prostředkem, jímž se navozuje rozumění, nýbrž něčím, co vstoupilo do obsahu toho, čemu zde rozumíme. Připomeňme, že to neznamena jen to, že se mínění smyslu textu stává jednotně vykonatelným, nýbrž také to, že je tím přivedena ke slovu věc, o níž text mluví. Výklad klade věc takřkajíc na váhu slov. – Všeobecnost tohoto zjištění připouští některé charakteristické modifikace,

kteří je nepřímou potvrzují. Kde máme co činit s rozuměním a výkladem řečových textů, ukazuje samotný výklad v médiu řeči, čím rozumění vždy je: takovým osvojením řečeného, že se nám samo toto řečené stává vlastní. Řečový výklad je formou výkladu vůbec. Proto se vyskytuje rovněž tam, kde výklad vůbec není řečové povahy, tedy není vůbec žádným textem, nýbrž třeba sochou nebo hudebním dílem. Jen se nesmíme nechat zmást takovými formami výkladu, které sice nejsou řečové, vpravdě však řeč přesto předpokládají. Něco lze demonstrovat třeba prostředkem kontrastu, např. tím, že vedle sebe postavíme dva obrazy anebo postupně přečteme dvě básně, takže jedno dílo vyložíme druhým. V takových případech ukazující demonstrování takřkajíc předchází řečovému výkladu. Vpravdě to však znamená, že taková demonstrace je modifikací řečového výkladu. V ukázaném pak spočívá odraz výkladu, který ukazování používá jako názorné zkratky. Ukazování je poté výkladem ve stejném smyslu, v němž např. překlad shrnuje výsledek výkladu nebo v němž správné předčítání textu již muselo rozhodnout interpretační otázky, neboť předčítat můžeme jen to, čemu jsme porozuměli. Rozumění a výklad se navzájem nerozborně prolínají.

Se zakořeněním veškerého výkladu v rozumění zjevně souvisí, že se pojem *interpretace* používá nejen na vědecký výklad, ale také na uměleckou *reprodukcí*, např. na hudební nebo scénické provedení. Výše jsme ukázali, že taková reprodukce není nějakým nezávislým výtvozem vedle díla původního, nýbrž něčím, co umělecké dílo teprve přivádí k jeho vlastnímu zjevu. Jsou v ní jen ožívovány znaky písma, v nichž hudební nebo dramatický text leží před námi. Také předčítání je procesem tohoto druhu, totiž probuzením a přesazením nějakého textu do nové bezprostřednosti.¹⁴

Z toho však vyplývá, že totéž musí platit také o veškerém rozumění při tichém čtení. Také čtení v zásadě vždy již obsahuje výklad. Tím nemá být řečeno, že rozumění při čtení je svého druhu vnitřním provedením, v němž by umělecké dílo nacházelo právě tak samostatnou – třebaže v intimitě duševní niternosti prodlévající – existenci jako při zjevném provedení před zraky všech. Má tím být řečeno naopak spíše to, že ani provedení v prostoru a čase vnějšího světa nemá oproti dílu samému vpravdě vůbec žádnou samostatnou existenci a že by se takovým mohlo stát jen v sekundárním estetickém rozlišení. Interpretace, již se hudebnímu či literárnímu dílu dostává tím, že je prováděno, se hermeneuticky neliší od rozumění textu při čtení: rozumění vždy obsahuje výklad. Stejně tak činnost filologa spočívá v tom, že činí texty čitelnými a srozumitelnými, respektive zajišťuje jejich čitelnost a srozumitelnost. Pak tedy není zásadní rozdíl mezi výkladem, jež dílo zakouší svou reprodukcí, a výkladem filologickým. Reprodukující umělec sice může pociťovat ospravedlnění svého výkladu slovem jako sekundární a odmítat je jako neumělecké – ale

14 [K rozlišení mezi „čtením“ a „reprodukováním“ srov. „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, v: *týž, Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, a „Text a interpretace“, v: *tamtéž*.]

nemůže chtít popírat, že reproduktivní interpretace je takového přístupu v zásadě schopna. Také on musí chtít, aby jeho pojetí bylo správné a přesvědčivé, a nikdy jej ani nenapadne, aby snad popíral vazbu k textu, který mu byl předlohou. Tento text je však tímž textem, jenž klade vědeckému vykladači jeho úkol. Nebude tedy moci v zásadě nic namítat proti tomu, že se jeho vlastní porozumění dílu, znázorňující se v reproduktivním výkladu, samo opět stává předmětem rozumění, tj. že může být ospravedlněno výkladem, a takový výklad se bude uskutečňovat v řečové formě. Ani tento výklad pak není nově vytvořeným smyslem. Tomu také odpovídá, že se jakožto výklad znovu vytrácí a svou pravdu stvrzuje v bezprostřednosti rozumění.

Vhled do niterného prolnutí výkladu a rozumění je vhodný také k tomu, aby vyvrátil falešnou romantizaci bezprostřednosti, kterou ve znamení estetiky génia pěstovali a pěstují umělci a znalci. Výklad nechce zaujmout místo vyloženého díla. Nechce na sebe přitahovat pozornost např. básnickou silou své vlastní výpovědi. Vždy si spíše uchovává *zásadní* akcidentalitu. To však platí nejen o vykládajícím slovu, ale právě tak o reproduktivní interpretaci. Vykládající slovo má v sobě vždy něco nahodilého potud, pokud vyrůstá z hermeneutické otázky, a to nejen ve smyslu pedagogického podnětu, na nějž výklad omezilo osvícenství, nýbrž proto, že rozumění je vždy ryzím děním.¹⁵ Stejně tak je interpretace, která je reprodukcí, v jednom zásadním smyslu nahodilá, tj. nejen tehdy, když třeba s didaktickým záměrem něco s nadsázkou předvádíme, předstíráme, předkládáme nebo předčítáme. To, že v takových případech je reprodukce výkladem ve zvláštním, deiktickém smyslu, totiž že v sobě zahrnuje demonstrativní nadsázkou a přesvětlení, nezakládá vůči jakémukoli jinému reproduktivnímu výkladu vpravdě žádný zásadní, nýbrž pouze graduální rozdíl. Ačkoli je to samo literární dílo nebo hudební skladba, jež provedením nabývá své mimické přítomnosti, přesto musí každé provedení rozložit akcenty vlastním způsobem. Potud není rozdíl vůči demonstrativnímu akcentování v didaktickém ohledu vůbec tak velký. Každé provedení je výkladem. Každý výklad přesvětluje.

To se takto jasně nevyjevuje pouze proto, že provedení nemá žádné trvalé bytí a v díle, které reprodukuje, se ztrácí. Vezmeme-li však srovnatelný příklad třeba z oblasti výtvarných umění, např. kresby, které si některý z velkých umělců pořídil podle starých mistrů, nalezneme v nich stejný přesvětlující výklad. Podobně bychom mohli posuzovat zvláštní účinek, který v nás vyvolává sledování starých filmů, anebo také účinek, který v nás vzbuzuje film při bezprostředním opakování, máme-li jej ještě v živé paměti: všechno nám náhle připadá jako nadměrně zřetelné. – S dobrými důvody tedy u každé reprodukce mluvíme o nějakém pojetí, jež spočívá v jejích základech a které musí podléhat určitému zásadnímu ospravedlnění. Pojetí se přece jako celek skládá z tisíce malých rozhodnutí, z nichž každé chce být správné. Argumentativní ospravedlnění a vý-

15 Srov. s. 269nn. [a mé stati obsažené v: *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky, oddíl „IV. Další rozpracování“*].

klad nemusejí být vlastní věci umělce. Nadto výslovný řečový výklad dosahuje zásadně jen aproximativní správnosti a bytostně zaostává za plnou konkréci, jíž se vyznačuje „umělecká“ reprodukce jako taková – avšak niterný vztah všeho rozumění k výkladu a zásadní možnost výkladu slovem tím zůstávají nedotčeny.

Zásadní přednost řečovosti, kterou tvrdíme, musí být správně pochopena. Řeč se zajisté často jeví jako málo schopná k vyjádření toho, co cítíme. Vzhledem k podmanivé přítomnosti uměleckých děl se úkol pojmout do slov to, co nám sdělují, jeví jako nekonečné a beznadějně vzdálené předsevzetí. To by mohlo přímo podnítit kritiku řeči za to, že naše vůle a mhoucnost rozumět znovu a znovu přesahují každou dosaženou výpověď. To však nic nemění na zásadní přednosti řečovosti. Naše možnosti poznání se sice jeví jako mnohem individuálnější než výrazové možnosti, které nám skýtá řeč. Tváří v tvář sociálně podmíněné tendenci řeči zplošťovat, s níž řeč nutí rozumění do určitých schematismů, které nás tísní, se naše vůle poznávat snaží od těchto schematizací a před-pojetí kriticky oprostit. Kritická převaha, kterou požadujeme ve vztahu k řeči, se však vůbec netýká konvence řečového výrazu, nýbrž konvence mínění, jež se v řeči projevila. Neříká tedy nic proti bytostné souvislosti mezi rozuměním a jeho řečovostí. Vpravdě tento vztah jen potvrzuje, neboť každou takovou kritiku, která se pozvedá nad schematismus našich výpovědí, aby jim porozuměla, musíme také vyjádřit slovy. Potud řeč předchází všem námitkám ohledně její způsobilosti. Její univerzalita drží krok s univerzalitou rozumu. Hermeneutické vědomí se zde jen podílí na něčem, co tvoří obecný poměr mezi řečí a rozumem. Jestliže veškeré rozumění stojí v nutném poměru ekvivalence ke svému možnému výkladu a jestliže rozumění nemá v zásadě žádnou mez, pak také řečové uchopení, které toto rozumění zakouší ve výkladu, musí v sobě nést nekonečnost překonávající veškerá omezení. Řeč je řeči samotného rozumu.

Něco takového nelze tvrdit, aniž se nám nezatají dech. Neboť řeč se tím ocitá natolik blízko rozumu, což však znamená: věcem, které pojmenovává, že se stává záhadou, jak vůbec mohou existovat odlišné řeči, když přece všechny, jak se zdá, stojí stejně blízko rozumu a věcem. Každého, kdo žije v určité řeči, naplňuje pocit, že slova, jichž užívá, nedostičně odpovídají míněným věcem. Zdá se jako vyloučené, že jiná slova cizích řečí mohou označovat tytéž věci stejně přiměřeně. Zdá se, že výstižné slovo může být vždy jen to vlastní a jedno jediné, stejně jako míněná věc je jistě vždy jedna. Již trýzeň překladatele spočívá vposledku v tom, že se slova předlohy jeví jako neoddělitelná od míněných obsahů, takže aby text učinil srozumitelným, musí se namísto překladu uchýlit k často rozvláčně vykládajícímu opisu. Čím citlivěji reaguje naše historické vědomí, tím naléhavěji pocítujeme nepřeložitelnost cizího. Tím se však z niterné jednoty slova a věci stává hermeneutické *skandalon*. Jak vůbec můžeme rozumět cizímu podání, jsme-li takto takřkajíc spoutáni řečí, kterou mluvíme?

Tuto úvahu musíme prohlédnout jako zdánlivou. Citlivost našeho historického vědomí svědčí vpravdě o opaku. Úsilí o rozumění a výklad

zůstává vždy smysluplné. Demonstruje se v něm nadřazená všeobecnost, s níž rozum překračuje meze dané ustrojením každé řeči. Hermeneutická zkušenost je korektiv, kterým se myslící rozum vymaňuje ze zajetí řeči, a sama tato zkušenost se ustavuje řečově.

Z tohoto hlediska se tedy problém řeči už od počátku neklade ve stejném smyslu, v jakém se na něj láže *filosofie jazyka*. Mnohost řečí, o jejichž rozmanitost se zajímá jazykověda, klade jistě také nám určitou otázku. Tato otázka se však omezuje pouze na to, jak může každá řeč přes všechnu odlišnost od ostatních řečí být s to říci vše, co chce. Jazykověda nás učí, že každá řeč toho dosahuje svým vlastním způsobem. My ze své strany klademe otázku, jak se přes rozmanitost těchto způsobů vyjádření všude uplatňuje stejná jednota myšlení a mluvení, jež umožňuje porozumět v zásadě každému písemnému podání. Zajímá nás tedy pravý opak toho, co se snaží probádat jazykověda.

Niterná jednota řeči a myšlení je předpokladem, z něhož vychází také jazykověda. Jen díky tomu se stala vědou. Jen proto, že existuje tato jednota, vyplácí se badateli abstrakce, jejímž prostřednictvím vždy činí řeč jako takovou předmětem. Teprve s odmítnutím konvencionalistických předsudků teologie a racionalismu se Herder a Humboldt naučili spatřovat v řeči světonázor. Jakmile uznali jednotu myšlení a mluvení, dospěli k úkolu porovnat různé tvarové podoby této jednoty jako takové. My vycházíme ze stejného vzhledu, jdeme však takříkajíc opačnou cestou. Přes veškerou rozmanitost způsobů vyjadřování se snažíme hájit nerozbornou jednotu myšlení a řeči, jak se s ní jako s jednotou rozumění a výkladu setkáváme v hermeneutickém fenoménu.

Otázka, která nás vede, je tedy otázkou po *pojmovosti všeho rozumění*. Je to otázka jen zdánlivě sekundární. Viděli jsme přece, že pojmový výklad je způsobem uskutečňování hermeneutické zkušenosti samé. Právě proto je problém, který zde vězí, tak obtížný. Vykladač neví, že do výkladu vnáší také sám sebe a své vlastní pojmy. Řečová formulace tkví natolik cele v mínění interpreta, že se pro něj žádným způsobem nestává předmětem. Tak je pochopitelné, že tato stránka hermeneutického přístupu zůstává zcela bez povšimnutí. K tomu však ještě zvlášť přistupuje to, že celou věc zatemnilo nepřiměřené *teorie řeči*. Instrumentalistická teorie znaků, jež slovo a pojem pojímá jako již hotové anebo snadno zhotovitelné nástroje, očividně zcela májí hermeneutický fenomén. Přidržíme-li se toho, co se děje ve slově a v řeči, a především také v každém rozhovoru s podáním, jež vedou humanitní vědy, musíme uznat, že v nich probíhá neustálá pojmotvorba. To ovšem nemá znamenat, že interpret používá nová nebo neobvyklá slova. Avšak ani použití běžných slov nepramení z aktu logického subsumování, který by jednotlivě uváděl pod obecnou pojmu. Spíše si připomeňme, že rozumění vždy zahrnuje moment aplikace a potud udržuje v chodu neustálou pojmotvorbu. To musíme uvážit také nyní, chceme-li řečovost rozumění zbavit předpojatostí takzvané filosofie jazyka. Vykladač nezachází se slovy a pojmy jako řemeslník, který se chápe svých nástrojů a zase je odkládá. Spíše musíme rozpoznat, že pojmy ni-

terně prostupují veškerým rozuměním, a odmítnout každou teorii, která si nechce přiznat niternou jednotu slova a věci.

Ano, situace je ještě obtížnější. Vystává totiž otázka, zda *pojem řeči*, z něhož vycházejí novověká jazykověda a filosofie jazyka, vůbec odpovídá stavu věci. Jazykovědci nedávno právem zdůraznili, že novověký pojem řeči předpokládá povědomí o řeči, které je samo určitým dějinným rezultátem a nehodí se pro začátek dějinného procesu, obzvláště pro to, čím byla řeč u Řeků.¹⁶ Od úplné neuvědomělosti řeči, kterou nacházíme v klasickém Řecku, prý vede cesta až k instrumentalistickému hodnocení řeči v novověku, a toto postupné uvědomování si, které v sobě zároveň zahrnuje změnu v přístupu k řeči, teprve vůbec umožnilo, aby se „řeči“ jako takové, tj. s ohledem na její formu, oddělenou od veškerého obsahu, dostalo samostatné pozornosti.

Lze pochybovat o tom, zda je vztah mezi řečovým chováním a teorií řeči takto charakterizován správně – je však nepochybné, že jazykověda a filosofie jazyka předpokládají jako své výlučné téma *formu* řeči. Avšak je zde pojem formy vůbec namístě? Je řeč vůbec symbolickou formou, za jakou ji označil Cassirer? Činíme tím zadost její jedinečnosti, která spočívá v tom, že řečovost jako taková v sobě zahrnuje vše, co Cassirer jinak označuje jako symbolická forma, tedy mýtus, umění, právo atd.¹⁷

Na univerzální funkci řečovosti jsme narazili v rámci naší analýzy hermeneutického fenoménu. Tím, že se hermeneutický fenomén odhaluje ve své řečovosti, náleží jemu samotnému zcela univerzální význam. Rozumění a interpretace jsou specifickým způsobem svázány s řečovým podáním. Ale zároveň tento svazek překračují, a to nejen potud, že všechny – rovněž neřečové – kulturní výtvořiny lidstva chtějí, abychom jim takto rozuměli, nýbrž ještě mnohem zásadněji, poněvadž všechno srozumitelné vůbec musí být přístupné rozumění a interpretaci. Pro rozumění platí totiž co pro řeč. Obojí je třeba pojímat nejen jako faktum, které lze empiricky zkoumat. Nikdy nejsou pouhým předmětem, nýbrž objímají vše, co se vůbec může stát předmětem.¹⁸

Rozpoznáme-li tuto zásadní souvislost mezi řečovostí a rozuměním, nebudeme pak ovšem moci v cestě od neuvědomělosti řeči přes její uvědomělost až po její znehodnocení¹⁹ rozpoznat žádný jednoznačný dějinný proces. Jak se ještě ukáže, nepokládám toto schéma za dostatečné ani pro dějiny teorií řeči, natožpak pro život samotné řeči v jejím živoucím výkonu. Řeč, jež žije v mluvení a zahrnuje veškeré rozumění včetně interpretova rozumění textům, je natolik vnořena do výkonu myšlení, respektive vykládá-

16 J. Lohmann, *Lexis* 3 (1952) aj.

17 Srov. E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Oxford 1956 (obsahuje především pojednání zveřejněná v *Bibliothek Warburg*). Z tohoto díla vychází ve své kritice R. Höningwald, *Philosophie und Sprache*, Basel 1937.

18 R. Höningwald, cit. dílo, s. 448, to vyjadřuje následovně: Řeč není jen faktum, ale zároveň princip.

19 Tak tento vývoj popisuje J. Lohmann, cit. dílo.

ní, že si v rukou ponecháme příliš málo, odhlédneme-li od obsahu, který nám řeči předávají, a myslíme-li řeč pouze jako formu. Neuvědomělost řeči nepřestala být vlastním způsobem bytí mluvení. Proto se raději obrátíme k *Řekům*, kteří až do chvíle, než se pro ně vševládná jednota slova a věci stala problémem, a tak hodna myšlení, neměli pro to, co nazýváme řečí, žádné slovo. A obrátíme se také ke *křesťanskému myšlení středověku*, jež z dogmaticko-teologického zájmu nově promyslelo mystérium této jednoty.

2. Proměny pojmu „řeč“ v dějinách západního myšlení

a) Řeč a logos

Niterná jednota slova a věci je pro všechna raná údobí natolik samozřejmá, že pravdivé jméno bylo zakoušeno jako část jeho nositele, ne-li vůbec v jeho zastoupení jako on sám. V této souvislosti je příznačné, že řecký výraz pro „slovo“, *onoma*, zároveň míní „jméno“ a zvláště „vlastní jméno“, tj. „křesťanské jméno“. Slovo znamená především jméno. Jméno je však tím, čím je, proto, že někdo se tak jmenuje a že na jméno slyší. Jméno patří svému nositeli. Správnost jména se potvrzuje tím, že na ně někdo slyší. Zdá se tedy, že přisluší samotnému bytí.

Ovšem řecká filosofie přímo započala s poznáním, že slovo je *pouhé* jméno, tj. že nezastupuje žádné opravdové bytí. Tímto způsobem filosofické tážení vniklo do zprvu nezpochybňované zaujatosti jménem. Víra ve slovo a pochybnosti o něm označují problémovou situaci, v níž myšlení řeckého osvícenství nahlíželo vztah mezi slovem a věcí. Jméno přestává být předobrazem a stává se protějškem. Jméno, které dáváme a které můžeme změnit, vzbuzuje pochybnost o pravdivosti slova. Lze mluvit o správnosti jmen? Avšak nemusíme přese všechno mluvit o správnosti slov, tj. požadovat jednotu slova a věci? A neodhalil Hérakleitos, nejhlubší ze všech prvomyslitelů, hluboký smysl slovní hříčky? Na tomto pozadí se odehrává Platónův *Kratylos*, základní spis řeckého myšlení o řeči, který obsahuje celou škálu problémů, takže pozdější řecká diskuse, kterou známe jen neúplně, přináší sotva něco podstatného.²⁰

Obě teorie, diskutované v Platónově *Kratylovi*, se pokoušejí různými cestami určit vztah mezi slovem a věcí. Konvencionalistická teorie spatřuje v jednoznačnosti řečového úzu, dosahovaného dohodou a cvikem, jediný pramen významu slov. Protikladná teorie hájí přirozenou shodu slova a věci, označovanou právě pojmem správnosti (*orthotés*). Je zřejmé, že obě tyto pozice jsou krajnostmi, a proto se věcně nemusejí nijak vylučovat.

20 Nadále cenné je podání této diskuse u Hermanna Steinthala, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Berlin 1863. [Dále uvedme – zástupně za všechny – knihu K. Gaisera *Name und Sache in Platos „Kratylos“*, v: *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 3* (1974), Heidelberg 1974.]

čovat. Jedinec, který mluví, otázku „správnosti“ slova, již tato pozice předpokládá, v každém případě nezná.

Způsob bytí řeči, který nazýváme „obecný řečový úzus“, obě teorie omezuje. Mez konvencionalismu spočívá v tom, že má-li být řeč, nelze svévolně obměňovat významy slov. Problém „zvláštních řečí“ ukazuje podmínky, jimž taková přejmenování podléhají. Hermogenés v *Kratylovi* sám dává jeden příklad: přejmenování sloužícího.²¹ Vnitřní nesamostatnost světa každodenního života sluhy, shoda jeho osoby se zastávanou funkcí, umožňuje to, co jinak troskotá na nároku osoby být sama sebou, na uchování její cti. Rovněž děti a zamilovaní mají „svou“ řeč, kterou se dorozumívají ve světě, jenž patří pouze jim samým, ale ani to se neděje svévolným ustanovením jako spíše utvořením určitého řečového návyku. „Řeč“ vždy předpokládá pospolitost světa – i když je jen hraná.

Mez *teorie podobnosti* je však právě tak zřejmá: S ohledem na míněné věci nelze řeč kritizovat v tom smyslu, že slova neodrážejí věci správně. Řeč zde vůbec není jako pouhý nástroj, k němuž se uchylujeme a jež si připravujeme, abychom s jeho pomocí něco sdělili a rozlišili.²² Obě interpretace slov vycházejí z jejich bytí a příručnosti a nechávají věci být pro ně samy jako předem známé. Nasazují tedy příliš pozdě. Tak se musíme ptát, zda Platón, který prokazuje neudržitelnost obou těchto krajních pozic, tím nechce zpochybnit také jejich společný předpoklad. Platónův záměr se mi ovšem jeví zcela jasně – což vzhledem k neustálému uzurpování *Kratyla* pro systematické problémy filosofie jazyka nelze ani dosti zdůraznit: touto diskusí soudobých teorií řeči chce Platón ukázat, že v řeči, v nároku na řečovou správnost (*orthotés tón onomatón*), není dosažitelná žádná pravda o věcech (*alétheia tón ontón*) a že jsoucno musíme poznávat beze slov čistě z něho samého (*auta ex heautón*).²⁵ Tím se problém radikálně přesouvá na novou rovinu. Dialektika, k níž tento posun směřuje, si tak zjevně činí nárok na to, osamostatnit myšlení a otevřít je jeho pravým předmětům, „idejím“, a tím překonat moc slov (*dynamis tón onomatón*) a jejich démonickou technizaci v sofistickém umění argumentace. Překročení oblasti slov (*onomata*) dialektikou přirozeně nemá znamenat, že lze skutečně nějak poznávat beze slov, nýbrž jen, že přístup k pravdě neotevírá slovo, ale naopak: že „přiměřenost“ slova lze posuzovat teprve na základě poznání věcí.

Můžeme vše uznat, a přesto budeme cosi postrádat: Platón se přece zjevně vyhýbá úvahám o skutečném vztahu mezi slovem a věcí. Otázku, jak lze poznat jsoucí, zde prohlašuje vůbec za přesprávanou, a kde o ní mluví, kde tedy popisuje dialektiku v její pravdivé bytnosti, jako v jedné odbočce „Sedmého listu“,²⁴ tam je řečovost nahlížena jen jako vnější, povážlivě nejednoznačný moment. Patří k věcem, jež se staví do popředí

21 Platón, *Kratylos*, Praha 32003, 384 d.

22 Tamtéž, 388 c.

23 Tamtéž, 438 d – 439 b.

24 Týž, „List sedmý“, v: týž, *Platónovy listy*, cit. dílo, 342nn.

(*proteinomena*) a jež musí opravdový dialektik nechat za sebou, stejně jako smyslové vzezření věcí. Čisté myšlení idejí, *dianoia*, je coby rozhovor duše samé se sebou němý (*aneu phónés*). *Logos* je proud vycházející od takového myšlení skrze ústa se zvukem (*rheuma dia tou stomatos meta phthongou*).²⁵ Je nasnadě, že smyslově vnímatelný hlasový projev si neosobuje nárok na vlastní pravdivost a význam. Platón bezpochyby *neuvažuje* o tom, že by výkon myšlení, pojatý jako rozhovor duše, sám zahrnoval určitou vázanost na řeč, a pokud o tom v „Sedmém listu“ přece jen nacházíme nějaké zmínky, pak v souvislosti s dialektikou poznání, tj. se zaměřeností celkového pohybu poznání k Jednu (*auto*). I když se zde vázanost na řeč v zásadě uznává, přece tato vázanost nevystupuje ve svém skutečném významu. Je jen jedním z momentů poznání, jejichž dialektická předběžnost se vyjevuje ze strany poznávané věci samé. Musíme tedy formulovat závěr, že Platónův objev idejí zakrývá vlastní bytnost řeči ještě zásadněji, než jak to činili sofističtí teoretikové, kteří v užití a zneužití řeči rozvinuli své vlastní umění (*techné*).

V každém případě ani tam, kde Platón předznamenává svou dialektiku a překračuje rovinu diskuse dosaženou v *Kratylovi*, nenacházíme žádný jiný vztah k řeči než vztah diskutovaný již na této rovině: nástroj, odraz, jeho zhotovení a posouzení na základě praobrazu, věcí samých. Platón tedy, i když nepřiznává oblasti slov (*onomata*) žádnou samostatnou poznávací funkci, a právě tím, že požaduje, abychom tuto oblast překročili, zachovává horizont tázání, v němž vyvstává otázka po „správnosti“ jména. Dokonce i když (např. v souvislosti „Sedmého listu“) nechce nic vědět o přirozené správnosti jmen, zachovává jako měřítko vztah podobnosti (*homoion*): odraz a praobraz je právě pro něj metafyzický model, s jehož pomocí myslí veškerý vztah k noetickému. Umění řemeslníka stejně jako umění božského démiurga, řečnickovo umění stejně jako umění filosofického dialektika odrážejí ve svém médiu pravdivé bytí idejí. Vždy trvá odstup (*apechei*) – třebaže jej opravdový dialektik sám pro sebe překonává. Živle pravdivých promluv zůstává slovo (*onoma* a *rhéma*) – totéž slovo, v němž se pravda skrývá až po samu nepoznatelnost a úplnou nicotnost.²⁶

Vidíme-li na tomto pozadí spor o „správnost jmen“, jak jej urovnává *Kratylos*, pak diskutované teorie náhle vyvolávají zájem, který překračuje Platóna a jeho vlastní záměr. Neboť ani jedna z teorií, jež Platónův Sókratés vyvrací, není zvažována v plném dosahu své pravdivosti. Konventionalistická teorie vyvozuje „správnost“ slov z pojmenování, takřkajíc z pokřtění věcí jménem. Pro tuto teorii jméno zjevně nevznáší žádný nárok na věcné poznání – a Sókratés usvědčuje zastávce tohoto strážlivého názoru tím, že nechává na základě rozdílu mezi pravdivým a nepravdivým *logem* uznat za pravdivé nebo nepravdivé také jeho části, slova (*ono-*

25 Týž, *Sofisté*, Praha 32003, 263 e, 264 a.

26 [K *mimésis* však srov. výše s. 112n. a také důležitý přechod od „*mimésis*“ k „*methexis*“, jež Aristotelés dokládá ve své *Metafysice*, cit. dílo, A 6, 987 b 10–13.]

mata), a stejně tak pojmenování jakožto část mluvení uvádí do vztahu k odkrývání bytí (*úsia*), které se děje v mluvení.²⁷ Je to tvrzení natolik neslučitelné s konventionalistickou tezí, že je naopak snadné z něj dedukovat „přirozenost“ směřodannou pro pravdivé jméno a správné pojmenování. Sókratés sám přiznává, že takto dosažené porozumění „správnosti“ jmen vede k etymologickému blouznění a k těm nejabsurdnějším důsledkům. – Ale také pojednání opačné teze, podle níž jsou slova od přirozenosti (*fysei*), vychází podivně. Kdo by očekával, že opačná teorie bude vyvrácena odhalením chybného závěru z pravdivosti promluvy na pravdivost slova (faktické uvedení na pravou míru v této věci čteme v *Sofistovi*), z něhož byla vyvozena, pocítí zklamání. Úvaha se spíše zcela drží v rámci principiálního předpokladu teorie „přirozenosti“, totiž principu podobnosti, jež ruší jen postupným omezením. Pokud by totiž „správnost“ jmen měla skutečně spočívat na správném, tj. věci přiměřeném nacházení jména, pak stále ještě existují – jako při každém takovém přiměřování – stupně a odstíny správnosti. Něco pouze *trochu* správného v sobě přesto může odrážet obrys (*typos*) věci, který již může být dosti dobrý k tomu, aby byl použitelný.²⁸ Ale musíme být ještě velkorysejší. Slovu lze rozumět také tehdy, a to zjevně na základě zvyku a dohody, když obsahuje hlásky, které se věci nijak nepodobají – takže se celý princip podobnosti začíná hroutit a příklady jako slova pro čísla jej vyvracejí. Zde nemůže být vůbec žádné podobnosti již proto, že čísla nepatří k viditelnému a proměnlivému světu, takže pro ně platí zřejmě jen princip dohody.

Toto odmítnutí *teorie fysei* vystupuje nápadně smířlivě, totiž tak, že kde selže princip podobnosti, tam musí dodatečně přistoupit princip konvence. Platón se, jak se zdá, domnívá, že princip podobnosti je rozumný, i když je třeba s ním zacházet jen velmi liberálně. Konvence, jež se znázorňuje v praktickém řečovém úzu a jako jediná zakládá správnost slov, se může příležitostně opírat o princip podobnosti, ale není na něj vázána.²⁹ To je velice umírněný postoj, který však v sobě zahrnuje zásadní předpoklad, že slova nenesou žádný skutečný poznávací význam – výsledek, jenž poukazuje přes celou oblast slov a otázku jejich správnosti k poznání věci. Pouze na tomto poznání Platónovi zjevně záleží.

A přece tím, že Sókratova argumentace proti *Kratylovi* zachovává schéma nacházení a kladení jména, potlačuje řadu náhledů, jež se nemohou prosadit. Již pojetí slova jako nástroje, jež si zřizujeme pro zacházení s věcí za účelem výuky a rozlišení, tedy jako jsoucná, které může být více nebo méně přiměřené a odpovídající, nevytyčuje otázku po bytnosti slova nesporným způsobem. Zacházení s věcí, o něž se zde jedná, činí míněnou věc zjevnou. Slovo je správné tehdy, když věc přivádí ke znázornění, tedy když je znázorněním (*mimésis*). Nejedná se zde jistě o napodobující znázornění ve smyslu bezprostředního zobrazení, takže by obráželo zvukový

27 Platón, *Kratylos*, cit. dílo, 385 b, 387 c.

28 *Tamtéž*, 432 a nn.

29 *Tamtéž*, 434 e.

nebo viditelný zjev, nýbrž slovo má vyjevovat bytí (*úsia*), to, co si zasluhuje označení „bytí“ (*einai*). Vystává však otázka, zda pojmy *miméma*, případně *délóma* (pojaté jako *miméma*), použité v této souvislosti v rozhovoru, jsou správné.

To, že slovo, které jmenuje nějaký předmět, jej jmenuje tím, čím jest, protože samo nese právě takový význam, jehož prostřednictvím je míněné jmenováno, nikterak nutně nevyklučuje vztah zobrazení. V bytnosti *miméma* zajisté spočívá, že v něm ke znázornění přichází také ještě něco jiného, než co samo znázorňuje. Pouhé napodobení, „bytí jako“, tedy v sobě již vždy zahrnuje možná východiska reflexe o bytostném odstupu mezi napodobením a předobrazem. Slovo však jmenuje věc mnohem niternějším či duchovnějším způsobem, než aby připouštělo stupně podobnosti, více anebo méně správný odraz. Kratylos má naprostou pravdu, když se vyjadřuje proti tomuto pojmu. Má také naprostou pravdu, když říká, že pokud je nějaké slovo slovem, musí být „správné“, musí správně „přiléhat“. Není-li takové, tj. nemá-li žádný význam, pak je jen jakousi rozeznělou kovovou nádobou.³⁰ V takovém případě skutečně nemá žádný smysl mluvit o „nepravdivosti“.

Může se jistě také stát, že někoho neoslovíme jeho správným jménem, protože ho s někým zaměníme, a stejně tak, že pro nějakou věc neužijeme „toho správného slova“, protože ji nepoznáme. Ale pak není nesprávné slovo, nýbrž jeho užití. Slovo poté jen zdánlivě přiléhá k věci, pro kterou je užito. Vpravdě je to slovo pro něco jiného a jako takové je správné. Také ten, kdo se učí cizí řeči a vštěpuje si do paměti slovíčka, tj. význam slov, jež jsou mu neznámá, při tom předpokládá, že nesou svůj pravdivý význam, který slovník stanovil z řečového úzu a nyní jej zprostředkovává. Tyto významy lze zaměnit, ale to vždy znamená: užití „správné“ slovo nesprávně. Je tedy smysluplné hovořit o *absolutní dokonalosti slova*, neboť mezi jeho smyslově patrným zjevem a jeho významem neexistuje vůbec žádný smyslový vztah, a tedy žádný odstup. Kratylos by proto také neměl mít žádný důvod k tomu, podřizovat se schématu odrazu. Pro odraz sice platí, že se rovná svému praobrazu, aniž by byl jeho pouhým zdvojením, tedy jako něco, co je něčím jiným a z důvodu své nedokonalé podobnosti odkazuje na toto jiné, jež znázorňuje. To však pro vztah slova k jeho významu zjevně neplatí. Přiznává-li tedy Sókratés slovům – na rozdíl od malířských obrazů (*zóa*) – nejen správnost, ale také pravdivost (*aléthé*), je to jako záblesk jedné zcela zatemnělé pravdy.³¹ „Pravdivost“ slova zajisté nelkvi v jeho správnosti, v jeho správném přiléhání k věci. Spočívá spíše v jeho plné duchovnosti, tj. v otevírání smyslu uloženého v pronášeném slově. Potud jsou všechna slova „pravdivá“, tj. jejich bytí se rozplývá v jejich významu, zatímco zobrazení jsou jen více či méně podobná a potud – měřeno vzezřením věci – více či méně správná.

30 Tamtéž, 429 bc, 430 a.

31 Tamtéž, 430 d 5.

Jako vždy u Platóna má však určitý věcný důvod to, že je Sókratés tak slepý vůči tomu, co vyvrací. Ani Kratylos si jasně neuvědomuje, že význam slov není jednoduše identický s pojmenovanou věcí, a ještě méně si uvědomuje – což zakládá skrytou převahu Platónova Sókrata –, že *logos*, mluvení, řečnění a vyjevování věcí, které v něm probíhá, je něco jiného než mínění významů vložených do slov a že teprve zde má své místo nejvlastnější možnost řeči sdělovat něco správného, pravdivého. Z neuznání této vlastní možnosti řeči být pravdivou (k níž jako opačná možnost bytostně patří nepravdivost, *pseudos*) pramení právě její sofistické zneužití. Pojímá-li se *logos* jako znázornění věci (*délóma*), jako její vyjevení, aniž je tato pravdivostní funkce řeči zásadně odlišena od významové povahy slov, otevře se řeči vlastní možnost zmatení. Lze se poté domnívat, že ve slově máme samu věc. Držet se slova se jeví jako legitimní cesta poznání. Potom však platí také opak: kde máme poznání, musí se pravdivost řeči budovat z pravdivosti slov coby svých prvků, a tak jako předpokládáme „správnost“ těchto slov, tj. jejich přirozené přiléhání k věcem, jež pojmenovávají, bylo by také ještě třeba vyložit prvky těchto slov, písmena, v souladu s jejich funkcí zobrazovat věc. To je důsledek, k němuž Sókratés nutí svého partnera.

V tom všem se však opomíjí to, že pravda věcí spočívá v řeči, což ale vposledku znamená: v mínění nějakého jednotného mínění o věcech, a nikoli v jednotlivých slovech ani v celkové slovní zásobě řeči. Právě toto opomenutí Sókratovi umožňuje vyvrátit Kratylovy tak výstižné námitky ve prospěch pravdivosti slov, tj. jejich významu. Proti Kratylovi Sókratés rozehrává užití slov, a tedy řeči, *logos* s jeho možnostmi být pravdivý a nepravdivý. Zdá se, že jméno, slovo, je pravdivé anebo nepravdivé potud, pokud je pravdivě nebo nepravdivě užito, tj. správně nebo nesprávně přiřazeno jsoucnu. Takové přiřazení však již vůbec není přiřazením slova, nýbrž je již *logem* a teprve v takovém *logu* může nalézt svůj odpovídající výraz. Např. nazvat někoho „Sókratem“ předpokládá, že tento člověk se jmenuje „Sókratés“.

Přiřazení, kterým je *logos*, je tedy mnohem víc než pouhou shodou slov a věcí – jak by konec konců odpovídala eleatské nauce o bytí a jak je předpokládána v teorii zobrazení. Právě proto, že pravda spočívající v *logu* není pravdou prostého postřehování (*noein*), pouhým vyjevováním se bytí, nýbrž něčím, co bytí staví vždy do určitého zřetele, co mu *něco* přiznává a přisuzuje, není nositelem pravdy (a ovšemže ani nepravdy) slovo (*onoma*), ale *logos*. Z toho pak nutně vyplývá, že vůči této soustavě vztahů, do níž *logos* rozčleňuje věci a právě tím je vykládá, je vypovídání a vázanost na řeč zcela sekundární. – Chápeme, že *nikoli slovo, nýbrž číslo* je vlastním paradigmatem noetické oblasti, číslo, jehož pojmenování je zjevně čistou konvencí a jehož „přesnost“ spočívá právě v tom, že každé číslo je definováno svým postavením v řadě, je tedy ryzím výtvorem inteligibility, *ens rationis*, a to nikoli v oslabujícím smyslu platnosti svého bytí, nýbrž ve smyslu jeho dokonalé rozumnosti. Tak zní vlastní závěr, k němuž míří Kratylos, a z tohoto závěru plyne jeden nanejvýš závažný důsledek, jenž ovlivní vpravdě veškeré další myšlení o řeči.

Jestliže oblast *logu* v mnohosti svých přiřazení představuje oblast notična, pak se *slovo* stejně jako číslo stává pouhým *znakem* dobře definovaného, a tedy předem známého bytí. Tím se tázání v zásadě obrací. Nyní se již nelážeme ze strany věci na bytí slova coby prostředku, nýbrž ze strany prostředku v podobě slova na to, co a jak něco prostředkuje, totiž tomu, kdo je používá. V bytnosti *znaku* vězí, že jeho bytí spočívá ve funkci užití, a to tak, že jeho způsobilost tkví výlučně v tom, že poukazuje. Proto se v této své funkci musí odlišovat od okolí, v němž se s ním setkáváme a bereme jej jako znak, aby právě tím zrušil své vlastní bytí jakožto věci a mohl se ve svém významu rozplynout (zmizet). Znak je abstrakcí samotného poukazování.

Znak proto není něčím, co by uplatňovalo nějaký vlastní obsah. Nepotřebuje mít ani obsah podobný tomu, nač ukazuje, a když vykazuje nějakou podobnost, smí být jen schematická. To však znamená, že všechny jeho viditelný obsah je opět redukován na minimum, které je s to pomoci jeho funkci jakožto poukazu. Čím jednoznačnější je označení prostřednictvím věci-znaku, tím více je také znak čistým znakem, tj. vyčerpává se v přiřazení jako takovém. Tak jsou např. písmena přiřazena určitým zvukům, číslice určitým počtům, a číslice jsou nejideálnějšími ze všech znaků proto, že jejich přiřazení je celkové, plně je vyčerpává. Znaménka, odznaky, předznamenání, náznaky atd. jsou ideální potud, pokud jsou pojímány jako znaky, tj. abstrahovány do jejich poukazujícího bytí. Bytí znaku zde spočívá jen na něčem jiném, co jako věc-znak je zároveň něčím pro sebe a má svůj vlastní význam, totiž jiný než ten, jež nese jako znak. V takovém případě platí: znakový význam přísluší znakům pouze ve vztahu k subjektu, který je pojímá jako znaky – „znak nemá svůj absolutní význam v sobě samém, tj. subjekt v něm není zrušen“³²; je stále ještě něčím bezprostředně jsoucím. Nadále má své bytí ve své souvislosti s jiným jsoucím. Také písemné znaky mají např. v dekorativní souvislosti určitou ornamentální hodnotu, a teprve na základě svého bezprostředního bytí je znak zároveň něčím poukazujícím, ideálním. Rozdíl mezi jeho bytím a jeho významem je absolutní.

Jinak je tomu u protikladné krajnosti, která vstupuje do určení slova: u *odrazu*. Odras jistě obsahuje stejný rozpor mezi svým bytím a svým významem, ovšem tak, že tento rozpor sám v sobě ruší právě silou podobnosti, jež spočívá v něm samém. Svou funkci poukazu nebo znázornění nečerpá ze subjektu, který něco pojímá jako znak, nýbrž ze svého vlastního věcného obsahu. Není pouhým znakem, neboť se v něm znázorňuje, zachycuje a stává přítomným samo zobrazené. Právě proto lze odras hodnotit vzhledem k jeho podobnosti, tj. vzhledem k tomu, *nakolik* sám v sobě zpřítomňuje něco nepřítomného.

32 G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vyd. J. Hoffmeister, Leipzig 1931, sv. I, s. 210. [Nyní v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 6: *Jenaer Systementwürfe*, Hamburg 1975, s. 287.]

Oprávněnou otázkou, zda slovo není nic jiného než „čistý znak“, anebo zda má v sobě přece jen něco z „obrazu“, *Kratylos* zásadně diskredituje. Je-li zde doveden *ad absurdum* názor, že slovo je odraz, pak se zdá, že zbývá říci jen to, že slovo je znak. To jako výsledek vyplývá – ač nikoli výslovně – z negativní diskuse *Kratyla* a je zpečetěno vykazáním poznání do inteligibilní oblasti, takže napříště veškerá reflexe o řeči nahrazuje pojem obrazu (*eikón*) pojmem znaku (*sémeion*, příp. *sémeinon*). Nejedná se o pouhou terminologickou změnu, nýbrž o výraz převratného rozhodnutí o myšlení toho, co je řeč.³³ To, že má být prozkoumáno opravdové bytí věci „beze jmen“, má právě znamenat, že přístup k pravdě nespočívá ve vlastním bytí slov jako takovém – třebaže se každé hledání, lázáni, odpovídání, učení a rozlišování přirozeně neobejde bez řečových prostředků. Má tím být řečeno, že myšlení se natolik oprostuje od osobitého bytí slov, pojímá je jako pouhé znaky, jimiž se zviditelňuje označené, myšlenka nebo věc, že se slovo ocitá v naprosto sekundárním vztahu k věci. Je pouhým nástrojem sdělení, vynáší ven (*ekferein*) a přednáší (*logos proforikos*) míněné v médiu hlasu. V důsledku toho nechává ideální znakový systém, jehož jediný smysl spočívá v jednoznačném přiřazení, vyjevit moc slov (*dynamis tón onomatón*), zatímco variační šíře nahodilého, zakotvená v konkrétně vyvinutých historických řečích, se vyjevuje jako pouhé zatemnění jejich použitelnosti. Zde se rodí ideál *characteristica universalis*.

Vyřazení toho, co „jest“ nějaká řeč mimo své účelné fungování jako znak-nástroj, tedy sebepřekonání řeči systémem umělých, jednoznačně definovaných symbolů, tento ideál osvětlení osmnáctého a dvacátého století, by tedy představovalo ideální řeč potud, že by jí odpovídala veškerost toho, co lze poznat, bytí jako bezezbytku dosažitelná předmětnost. Zde nemůže platit jako zásadní námitka, že si žádnou takovou matematickou řeč znaků nelze představit bez řeči, uvádějící nás do jejich konvencí. Tento problém „metajazyka“ může být neřešitelný, protože v sobě zahrnuje určitý iterativní proces. Avšak neuzavřenost tohoto procesu neříká nic proti zásadnímu uznání ideálu, k němuž se blíží.

Musíme také uznat, že každé vypracování vědecké terminologie, jakkoli dílčí vždy zůstává její užití, představuje fázi tohoto procesu. Neboť co je *terminus*? Slovo, jehož význam je jednoznačně vymezen tím, že míní nějaký definovaný pojem. Termín je vždy cosi umělého, je-li buďto uměle vytvořeno samo slovo, anebo – častější případ – je-li nějaké již užívané slovo vyňato z plnosti a šíře svých významových vztahů a opatřeno jedním určitým pojmovým smyslem. Proti živému významu slov mluvené řeči, o němž Wilhelm von Humboldt právem ukázal, že se bytostně vyznačuje určitým kolísáním,³⁴ je termín zkonstatěle slovo a použití slova

33 Význam stoické gramatiky a rozpracování latinského pojmového jazyka, který by odrážel pojmovou řeč Řeků, zdůrazňuje J. Lohmann, *Lexis* 2 (1949), *passim*.

34 W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, § 9.

jako termínu je násilný čin, páchaný na řeči. Ovšem na rozdíl od čisté znakové řeči logického kalkulu zůstává použití určité terminologie (i když často v podobě cizojazyčného slova) vnořeno do živé řeči. Neexistuje žádné čistě terminologické mluvení, a rovněž umělý a proti duchu řeči vytvořený výraz (což ukazují dokonce umělé výrazy moderního světa reklamy) se vrací zpět do živé řeči. To se nepřímou potvrzuje tím, že určité terminologické rozlišení se často neprosadí a řečový úzus je trvale odmítá, což očividně znamená, že se musí podrobit požadavkům řeči. Připomeňme bezmocné školometství, s nímž novokantovství pranýřovalo užití „transcendentální“ namísto „transcendentní“, anebo použítí slova „ideologie“ v pozitivně dogmatickém smyslu, který se obecně prosadil navzdory jeho původní polemicko-instrumentalistické ražbě. Proto také musíme jako interpreti vědeckých textů vždy počítat se současným výskytem terminologického a volného použití daného slova.³⁵ Moderní interpreti antických textů snadno tíhnou k podceňování tohoto požadavku, protože pojem v moderním vědeckém užití je umělejší a potud ustálenější než v antice, která ještě nezná žádná cizí slova a jen málo slov umělých.

Zásadní překročení nahodilosti historických řečí a neurčitosti jejich pojmů by bylo možné pouze matematickou symbolikou: v kombinatorice takto provedeného znakového systému by bylo možné – což byla Leibnizova idea – získat nové pravdy, jež by byly matematicky jisté, protože *ordo* {řád}, zobrazený takovým znakovým systémem, by měl určitou obdobu ve všech řečech.³⁶ Je snad zřejmé, že tento nárok *characteristica universalis* být *ars inveniendi*, jak jej vznášel Leibniz, se opírá právě o umělost takové symboliky: umožňuje počítání, tj. vyhledávání relací z formálních zákonitostí kombinatoriky – nezávisle na tom, zda nás zkušenost přivádí před odpovídající souvislosti ve věcech. Tak je myslící rozum sám, když myslivě přesahuje do říše možností, přiveden ke své absolutní dokonalosti. Pro lidský rozum neexistuje žádná vyšší adekvace poznání než *notitia numerorum*³⁷ a podle tohoto vzoru probíhá veškeré počítání. Přesto obecně platí, že nedokonalost člověka nepřipouští adekvátní poznání a priori a že zkušenost je nezbytná. Poznání prostřednictvím takových symbolů není jasné a rozlišené, neboť symbol neznámá žádnou názornou danost. Takové poznání je „slepé“, pokud symbol zaujme místo skutečného poznání, jehož dosažitelnost pouze naznačuje.

35 Uvedme např. Aristotelovo použití slova *frónésis*, jehož neterminologický výskyt ohrožuje jistotu dějinně-vývojového výkladu, jak jsem se svého času pokusil ukázat v polemice s W. Jaegerem (srov. H.-G. Gadamer, „Der aristotelische Protreptikos“, v: *Hermes* 1928, s. 146nn. [Srov. nyní v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 164–186.]

36 Srov. G. W. Leibniz, *Dialogus de connexione inter res et verba, et veritatis realitate*, v: týž, *Opera philosophica*, vyd. J. E. Erdmann, Berlin 1839–1840, s. 77.

37 Týž, *De cognitione, veritate et ideis* (1684), v: týž, *Opera philosophica*, cit. dílo, s. 79nn. {Český překlad: týž, „Úvahy o poznání, pravdivosti a idejích“, v: týž, *Monadologie a jiné práce*, Praha 1982, s. 38–45.}

Ideálem řeči, jež Leibniz sleduje, je tedy „řeč“ rozumu, *analysis notionum*, která z východiska od „prvních“ pojmů rozvíjí celý systém pravdivých pojmů a zobrazuje veškerost jsoucího tak, jak by odpovídala božskému rozumu.³⁸ Lidský duch by tímto způsobem mohl zpětně přepočítat stvoření světa jako výpočet Boha, jenž mezi možnostmi bytí vypočetl tu nejlepší.

Na tomto ideálu se vpravdě ozřejmuje, že řeč je něčím jiným než pouhým znakovým systémem k označení předmětného celku. Slovo je nejen znakem. V jakémisi obtížně uchopitelném smyslu je přece také bezmála něčím jako obrazem. Stačí jen zvážit protikladnou krajní možnost čisté umělé řeči, abychom takovéto archaické teorii řeči přiznali relativní oprávnění. Slovo se záhadným způsobem váže na „zobrazené“, přísluší k bytí zobrazené věci. Jedná se o zásadní zjištění, nikoli jen o to, že na tvoreni řeči má určitý podíl mimetický vztah. Neboť o tom není sporu. Ve smyslu takového zprostředkování uvažoval zjevně již Platón a ještě dnes tak uvažuje jazykověda, když v dějinách slov vyhrazuje určitou funkci zvukomalebnému výrazu. Řeč však přitom uvažuje v zásadě jako zcela oddělenou od myšleného bytí, jako *instrumentarium* subjektivity, což znamená, že sleduje směr abstrakce, na jejímž konci stojí racionální konstrukce umělé řeči.

Vpravdě se tím, jak se mi zdá, pohybuje směrem, který nás od bytnosti řeči odvádí.³⁹ Řečovost se natolik plně váže s myšlením o věcech, že dochází k abstrakci, myslíme-li systém pravd jako předem daný systém bytostných možností, jemuž byly přiřazeny znaky, po nichž sahá subjekt, který jich užívá. Slovo řeči není znakem, po němž saháme, není však ani znakem, jež vytváříme anebo dáváme někomu druhému, není jsoucí věcí, kterou vezmeme a opatříme idealitou znamenání, abychom tím zviditelnili jiné jsoucno. Ani jeden z těchto pohledů není správný. Idealita významu tkví spíše ve slovu samém. Slovo je již vždy významem. To však na druhé straně neznámá, že slovo předchází veškerou zkušenost o jsoucím a k nějaké již učiněné zkušenosti přistupuje zevně tím, že si ji podrobí. Zkušenost není nejdříve beze slov, aby se poté, třeba na způsob podřazení pod obecnost slova, prostřednictvím pojmenování stala předmětem reflexe. Ke zkušenosti samé spíše patří, že hledá a nachází slova, která ji vyjadřují. Hledáme správné slovo, tj. slovo, které skutečně patří k věci, takže

38 Jak víme, ideu takové znakové řeči rozumu, která by obsáhla filosofii jako celek, rozvíjel po vzoru tvoreni číselných řad Descartes v dopise Mersennovi z 20. 11. 1629, který znal také Leibniz. Zárodečná podoba, ovšem v platonizujícím omezení této myšlenky, se nachází již u Mikuláše Kusánského, *Idiota de mente*, III, cap. VI. {Český překlad: týž, *Soukromník o myslí*, v: J. Patočka / P. Floss, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, cit. dílo, s. 195–243, cit. s. 212–215.}

39 [Nepřehlížím, že ke stejnému závěru dospěl také „linguistic turn“, o němž jsem tehdy, v raných 50. letech, ještě vůbec nic nevěděl. Srov. mé odkazy k němu v mé práci „Die phänomenologische Bewegung“, v: *Kleine Schriften*, sv. 3, cit. dílo, s. 150–189; nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 3, cit. dílo, s. 105–146.]

v něm sama přichází ke slovu. I když budeme trvat na tom, že tím není implikován žádný jednoduchý vztah zobrazení – přece slovo patří k věci samé natolik, že k ní není dodatečně přiřazováno jako znak. Nepřímý doklad toho nabízí Aristotelova analýza tvoření pojmů indukce, jíž jsme se zabývali výše. Aristotelés sice výslovně nespojuje tvoření pojmů s problémem tvoření slov a učení se řeči, Themistius však ve své parafrázi neváhá exemplifikovat tvoření pojmů na příkladu dětí učících se mluvit.⁴⁰ Tak velmi vězí řeč v *logu*.

Jestliže si řecká filosofie nechtěla přiznat tento vztah mezi slovem a věcí, mluvením a myšlením, pak zřejmě z toho důvodu, že se myšlení muselo bránit úzkému vztahu mezi slovem a věcí, v němž mluvící člověk žije. Vláda této „nejvýřečnější z řečí“ (Nietzsche) nad myšlením byla tak veliká, že nejvlastnější úsilí filosofie platilo úkolu vymanit se z ní. Tak řečtí filosofové od počátku bojovali s „*onoma*“ jako něčím, co svádí a mate myšlení, a drželi se raději ideality, kterou setrvale vykonává řeč. To platí již pro Parmenida, který pravdu věci myslel z *logu*, a bezesbytku pak od Platónova obratu k „řečem“, jež následuje rovněž Aristotelova orientace forem bytí na formy výpovědí (*schémata tés katégorias*). Protože zde byla orientace na *eidos* pojata jako určující prvek *logu*, mohlo být vlastní bytí řeči myšleno jen jako něco matoucího, co si myšlení předsevzalo zažehnat a ovládnout. Kritika správnosti jmen, provedená v *Kratylovi*, proto představuje již první krok směrem, na jehož konci stojí novověká instrumentální teorie řeči a ideál znakového systému rozumu. Bytí řeči, vklíněné mezi obraz a znak, mohlo být nivelizováno jen na čisté bytí znaku.

b) *Řeč a verbum*

Existuje však jedna myšlenka, která není řecká a která činí lépe zadosť bytí řeči, takže západní myšlení uchránila před úplným zapomenutím na řeč. Je to křesťanská myšlenka *inkarnace*. Inkarnace zjevně není vtělení. Ani představa duše, ani představa Boha, jež se s takovým vtělením pojí, neodpovídají křesťanskému pojmu inkarnace.

Vztah mezi duší a tělem, o němž tyto teorie – např. platónsko-pythagorejská filosofie – uvažují a který odpovídá náboženské představě stěhování duší, předpokládá spíše naprostou jinakost duše vůči tělu. Ve všech vtěleních si duše ponechává své „bytí pro sebe“, a oddělení od těla platí za očištění, tj. za obnovení jejího opravdového a skutečného bytí. Ani zjev božského v lidské podobě, který řecké náboženství tolik zlidšťuje, nemá s inkarnací nic společného. Bůh se zde nestává člověkem, nýbrž ukazuje se lidem v lidské podobě, když si zároveň zcela zachovává svou nadlidskou podobu. Naproti tomu proměna Boha v člověka, jak ji učí křesťanské náboženství, zahrnuje obět, kterou na sebe bere Ukřižovaný jakožto Syn člověka, tedy tajemně jiný vztah, jehož teologický výklad se děje v nauce o Trojici.

40 Themistius, *In Anal. Post.*, II, 19.

Tohoto ústředního místa křesťanského myšlení bychom se měli držet tím více, že inkarnace také pro křesťanské myšlení nejúžeji souvisí s problémem slova. Výklad *tajemství Trojice*, patrně nejdůležitější úkol, jenž vystal před myšlením křesťanského středověku, se již u církevních Otců a poté v systematickém rozpracování augustinismu za vrcholné scholastiky opírá o vztah mezi lidským mluvením a myšlením. Dogmatika tím sleduje především „Prolog“ k *Evangelium sv. Jana*, a jakkoli se snaží řešit svou vlastní teologickou úlohu prostředky řeckého myšlení, přece jen skrze ni získává filosofické myšlení rozměr, který byl řeckému myšlení uzavřen. Stává-li se Slovo tělem a teprve v této inkarnaci se naplňuje skutečnost ducha, uvolňuje se tím *logos* ze své spirituality, jež zároveň znamená jeho kosmickou potencialitu. Neopakovatelnost vykupitelského dění vnáší do západního myšlení bytostnou dějinnost a nechává také fenomén řeči vystoupit z ideality smyslu a poddat se filosofickému zamyšlení. Neboť na rozdíl od řeckého *logu* platí: slovo je ryzím děním (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*).⁴¹

Lidská řeč se přitom předmětem úvah stala zajisté jen nepřímou. Na protějšku lidského slova má ostatně pouze vystoupit do popředí teologický problém Slova, *verbum dei*, totiž jednota Boha Otce a Boha Syna. Pro nás má však rozhodující váhu právě to, že mystérium této jednoty se zrcadlí na fenoménu řeči.

Již způsob, jak patristická teologická spekulace o mystériu inkarnace navazuje na helénistické myšlení, je příznačný pro novou dimenzi, k níž směřuje. Tak se zpočátku snaží použít stoický pojem vnitřního a vnějšího *logu* (*logos endiatheron – logos proforikos*).⁴² Toto rozlišení mělo původně odlišit *logos* jakožto stoický princip světa od vnějškovosti pouhého promlouvajícího opakování.⁴³ Pro křesťanskou víru ve Zjevení posléze nabývá na pozitivním významu opačný směr. Analogie vnitřního a vnějšího slova, rozeznání slova v hlase, *vox*, nyní získává exemplární hodnotu.

Vždyť stvoření se jednou děje podle Slova Božího. Tak již první Otcové, aby přiblížili neřeckou myšlenku stvoření, mluvili o zázraku řeči. Z pohledu Slova se však v „Prologu“ k *Evangelium sv. Jana* popisuje především samotný vykupitelský čin, seslání Syna, mystérium inkarnace. Exegeze interpretuje rozeznání slova jako zázrak podobný tomu, že Bůh se stal tělem. Stávání, o něž se v obou případech jedná, není stáváním, při němž se z něčeho stává něco jiného. Nejedná se ani o odloučení jednoho od druhého (*kat' apokopén*), ani o úbytek vnitřního slova tím, že nabývá vnější podoby, ani o zjinačení, jímž by se vnitřní slovo spotřebovávalo.⁴⁴ Již

41 T. Akvinský, *Summa theologica*, I, q. 34 aj.

42 V následujícím výkladu se opírám o poučné heslo „Verbe“, v: A. Vacant / E. Mangenot (vyd.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris 1909nn., a o knihu J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1919–1928.

43 Papoušci: Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, 275.

44 „assumendo non consumendo“ {„přijímajíc tělo nenechalo se jím pohltit“}, v: Augustinus Aurelius, *De Trinitate*, XV, 11.

v nejstarších návazáních na řecké myšlení lze spíše rozpoznat nové zaměření na tajemnou jednotu Otce a Syna, Ducha a Slova. A když je nakonec v křesťanské dogmatice zavržena – spolu s odmítnutím subordinacionismu – přímá vazba na vyjádření, rozeznání slova, přece si právě toto rozhodnutí vynutí filosoficky nové projasnění mystéria řeči a jejího vztahu k myšlení. Větší zázrak řeči nespočívá v tom, že se Slovo stává tělem a vystupuje ve vnějším bytí, nýbrž v tom, že tím, co takto vystupuje a vyjadřuje se ve vyjádření, je již vždy slovo. To, že Slovo je u Boha, a sice od věčnosti, se při odmítnutí subordinacionismu stává vítěznou naukou církve, jež také problém řeči zcela navrácí do nitra myšlení.

Vnější slovo, a tím celý problém mnohosti řečí, výslovně znehodnotil již Augustinus – který o něm přesto ještě pojednává.⁴⁵ Vnější slovo, stejně jako pouze vnitřně reprodukováné vnější slovo, se váže na určitý jazyk (*lingua* {*Zunge*}). Ovšem skutečnost, že *verbum* se v každé řeči vypovídá jinak, znamená pouze to, že se lidskému jazyku nedovede ukázat ve svém pravém bytí. Zcela v duchu platónského znehodnocení smyslového jevu Augustinus říká: „*non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audiri per corpus*“ („něco se nevypovídá tak, jak vskutku jest, nýbrž jak je mohou vidět nebo slyšet smysly“). „Pravdivé“ slovo, *verbum cordis*, je na takovém zjevu zcela nezávislé. Není ani *prolativum* {vyřčené}, ani *cogitativum in similitudine soni* {myšlené v podobnosti hlasu}. Toto vnitřní slovo je tedy zrcadlem a obrazem Slova Božího. Když Augustinus a scholastika pojednávají o problému *verbum*, aby tak získali pojmové prostředky vhodné pro tajemství Trojice, zabývají se výlučně tímto vnitřním slovem, slovem srdce a jeho vztahu k *intelligentia*.

Tím vystupuje najevo jedna zcela určitá stránka bytnosti řeči. Tajemství Trojice se v zázraku řeči zrcadlí potud, že slovo, které je pravdivé, protože říká, jak věc jest, není a nechce být něčím pro sebe: „*nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*“ („všechno, co je v tomto vědění, z něhož se (Slovo) zrodilo, je také v NĚm“). Svě bytí má ve svém vyjevování. Právě to platí také o tajemství Trojice. Ani tady nezáleží na pozemském zjevu Vykupitele, ale spíše na jeho plném božství, na jeho soupodstatnosti s Bohem. Teologický úkol spočívá v tom, jak v této soupodstatnosti přesto myslet samostatnou osobní existenci Krista. Zde se nabízí vztah mezi lidským myšlením a mluvením, který se zviditelňuje na slovu ducha, na *verbum intellectus*. Jedná se o víc než o pouhý obraz, neboť vztah mezi lidským myšlením a mluvením přes veškerou nedokonalost odpovídá božskému vztahu Trojice. Vnitřní slovo ducha je soupodstatné s myšlením právě tak jako Bůh Syn a Bůh Otec.

Zajisté nyní vyvstává otázka, zdali se zde nevysvětluje nesrozumitelné něčím nesrozumitelným. Jaké by to mělo být slovo, jež zůstává vnitřním

rozhovorem myšlení a nenabývá žádné zvukové podoby? Existuje vůbec takové slovo? Nepohybuje se všechno naše myšlení vždy již po cestách jedné určité řeči a nevíme snad až příliš dobře, že v určité řeči musíme myslet, chceme-li jí skutečně mluvit? I když vezmeme v úvahu svobodu, kterou si náš rozum zachovává vzhledem k vázanosti našeho myšlení na řeč, ať již tím, že vynalézá a užívá umělé znakové řeči, anebo tím, že dovede překládat z jedné řeči do druhé – počínání, které přece také předpokládá překročení vázanosti na řeč směrem k míněnému smyslu –, přece je, jak jsme viděli, každé takové překročení opět řečové. „Řeč rozumu“ není řečí samou pro sebe. Jaký smysl má tedy vzhledem k naší nezrušitelné vázanosti na řeč mluvit o „vnitřním slovu“, jež se vypovídá takřikajíc čistou řečí rozumu? V čem se slovo rozumu (pokud zde slovem „rozum“ přeložíme „*intellectus*“) prokazuje jako skutečné „slovo“, nemá-li přesto být slovem skutečně rozezvuchým, ba dokonce ani fantasmatem takového slova, nýbrž něčím, co je označováno určitým znakem, což však znamená: samotným míněným a myšleným obsahem?

Protože nauka o vnitřním slovu má svou analogií nést teologický výklad Trojice, nemůže nám zde již dále pomoci teologická otázka jako taková. Musíme se spíše dotázat věci, co má toto „vnitřní slovo“ být. Nemůže to být jednoduše řecký *logos*, rozhovor, jež vede duše sama se sebou. Spíše je pouhá skutečnost, že se „*logos*“ překládá jak slovem „*ratio*“, tak slovem „*verbum*“, náznakem toho, že fenomén řeči se ve scholastickém zpracování řecké metafyziky uplatňuje silněji, než jak tomu bylo u samotných Řeků.

Zvláštní nesnáž s využitím scholastického myšlení pro naše tázání spočívá v tom, že křesťanské pojetí slova, jak je nacházíme u Otců, kteří zčásti přejímají a zčásti přetvářejí pozdně antické myšlenky, se s recepcí aristoteléské filosofie vrcholnou scholastikou opět přiblížilo k pojmu *logu* klasické řecké metafyziky. Tak Tomáš systematicky zprostředkoval křesťanskou nauku, rozvinutou z „Prologu“ k *Evangeliiu sv. Jana*, s Aristotelem.⁴⁶ Je příznačné, že již téměř vůbec nemluví o mnohosti řeči, o níž přece jen ještě pojednává Augustinus, třebaže ji vyřazuje ve prospěch „vnitřního slova“. Nauka o „vnitřním slovu“ je pro něho samozřejmý předpoklad, s nímž zkoumá souvislost mezi *forma* a *verbum*.

Ani u Tomáše se nicméně *logos* a *verbum* úplně nekryjí. Slovo sice není děním vyslovování, tímto neodvolatelným předáním vlastního myšlení jinému člověku, avšak bytí slova si přece jen zachovává charakter dění. Vnitřní slovo zůstává vztaženo ke svému možnému vyjádření. Věcný obsah, uchopovaný intelektem, je zároveň pořádan s ohledem na vyjádření (*similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum*). Vnitřní slovo se tedy jistě nevztahuje k jedné určité řeči a již vůbec nemá charakter slov, která se vynořují z paměti a tanou

45 K následujícímu především: *tamtéž*, XV, 10–15. [G. Ripanti, *Agostino teoretico dell'interpretazione*, Brescia 1980, v této znamenité studii ukázal, že *De doctrina christiana* obsahuje nárys biblické hermeneutiky, jež není naukou o metodě teologie, nýbrž popisuje způsob zkušenosti při čtení Bible.]

46 Srov. *Commentarium in Johannem*, cap. I, „De differentia verbi divini et humani“, a opusculum *De natura verbi intellectus*, obtížný a hutný spisek sestavený z pravých Tomášových textů, o něž se v následujícím výkladu především opíráme.

na myslí, nýbrž je do konce domyšleným stavem věcí (*forma excogitata*). Pokud se zde jedná o „myšlení do konce“, musíme také v něm uznat určitý procesuální moment. Vnitřní slovo se rozvíjí *per modum egredientis* [na způsob vykračování]. Není sice vyjádřením, nýbrž myšlením, je však dokonalostí myšlení, jíž je v tomto „mluvení k sobě“ dosahováno. Vnitřní slovo tedy tím, že vyjadřuje myšlení, v sobě takřkajíc odráží konečnost našeho diskurzivního rozvažování. Protože naše rozvažování neobsáhne to, co ví, v jednom pohledu myslí, musí ze sebe své myšlenky vždy nejprve vyvodit a stavět je před sebe jako ve vnitřním rozhovoru se sebou samým. V tomto smyslu je všechno myšlení mluvením k sobě.

To zajisté věděla také řecká filosofie *logu*. Platón popisuje myšlení jako vnitřní rozhovor duše samé se sebou,⁴⁷ a nekonečnost dialektického úsilí, které žádá od filosofa, je výrazem diskurzivity našeho konečného rozvažování. Také Platón – jakkoli požadoval „čisté myšlení“ – v zásadě vždy uznával, že médium *onoma* a *logos* zůstává pro myšlení věci nezbytné. Není-li však naukou o vnitřním slovu míněno nic jiného než diskurzivita lidského myšlení a mluvení, jak má poté „slovo“ tvořit analogii k procesu božských osob, o němž mluví nauka o Trojici? Nestojí tomu pak v cestě právě protiklad mezi intuicí a diskurzivitou? Co mají oba tyto „procesy“ společného?

Je pravda, že vzájemnému vztahu božských osob nemá náležet žádná časovost. Ovšem ani následnost, příznačná pro diskurzivitu lidského myšlení, žádným časovým vztahem v zásadě není. Přebíhá-li lidské myšlení od jednoho ke druhému, tj. myslí toto a pak ono, přece se samo nepřemísťuje od jednoho ke druhému. Nemyslí v pouhém sledu nejprve jedno a potom druhé – což by ostatně znamenalo, že by se tím samo stále měnilo. Když myslí jedno a druhé, znamená to spíše, že ví, co tím činí, a to znamená, že dovede spojit jedno s druhým. Potud se zde tedy nejedná o časový vztah, nýbrž o určitý duchovní proces, *emanatio intellectualis*.

Tímto novoplatónským pojmem se Tomáš snaží popsat procesuální charakter vnitřního slova právě tak jako proces Trojice. Tím se uplatňuje něco, co v Platónově filosofii *logu* skutečně nebylo obsaženo. Pojem emanace v novoplatónismu zahrnuje vždy již víc, než čím je fyzický fenomén vyvěrání jako proces pohybu. Je to obraz pramene.⁴⁸ V procesu emanace se to, z čeho něco vyvěrá, jedno, neztrácí ani neumenšuje. To platí právě tak o zrození Syna z Otce, který tím nespotřebovává část sebe samého, nýbrž něco k sobě přibírá. Platí to však také o duchovním vystávání, jež probíhá v procesu myšlení, „mluvení k sobě“. Takovéto vystávání je zároveň něčím, co zůstává cele samo v sobě. Může-li být božský vztah mezi slovem a intelektem popsán tak, že slovo má svůj původ z intelektu nikoli

zčásti, nýbrž zcela a naprosto (*totaliter*), pak platí také u nás, že slovo zde vzniká z jiného *totaliter*, což však znamená: má svůj původ v duchu, stejně jako závěr vyplývá z předpokladů (*ut conclusio ex principiis*). Potud proces a vyvstávání myšlení nejsou procesem změny (*motus*), tedy přechodem z potence do aktu, nýbrž vyvstáváním *ut actu ex actu* [jako akt z aktu]: slovo se nevytváří teprve poté, co je dosaženo poznání, scholasticky řečeno: po informaci intelektu skrze *species*, nýbrž je výkonem poznání samého. Potud je slovo současné s tímto utvářením (*formatio*) intelektu.

Tak lze porozumět tomu, že zrození Slova bylo rozuměno jako právě-mu obrazu Trojice. Jedná se o skutečné *generatio*, o skutečný zrod, ačkoli zde přirozeně není vedle plodivé části žádná část přijímající. Právě tento intelektuální charakter zrození Slova je ovšem rozhodující pro jeho modelovou teologickou funkci. Proces božských osob a proces myšlení skutečně sdílejí něco společného.

Přesto nám musí víc než na této shodě záležet na rozdílech, jimiž se Boží Slovo liší od slova lidského. To je teologicky také zcela v pořádku. Mystérium Trojice, jež má být vyjasněno analogií s vnitřním slovem, musí zůstat pro lidské myšlení nakonec přece jen nesrozumitelné. Je-li v Božím Slovu vysloven celek Božího Ducha, pak procesuální moment tohoto Slova znamená něco, vůči čemu nás v zásadě každá analogie nechá na holičkách. Jestliže Boží Duch zároveň s poznáním sebe samého poznává všechno jsoucí, je Boží Slovo slovem Ducha, který v jediném názoru (*intuitus*) vše zří a tvoří. Vzházení se rozplývá v aktualitě Boží vševědoucnosti. Ani stvoření není skutečným procesem, nýbrž něčím, co pouze vykládá uspořádanou skladbu celku světa v časovém schématu.⁴⁹ Chceme-li přesněji postihnout procesuální prvek slova, jenž je důležitý pro naši otázku po souvislosti mezi řečovostí a rozuměním, nesmíme zůstat stát u shody s teologickým problémem, ale budeme se muset zastavit u nedokonalosti lidské myslí a její rozdílnosti vůči tomu, co je božské. Také při tom můžeme sledovat Tomáše, který zdůrazňuje tři rozdíly.

1. Především platí, že dříve, než se lidské slovo aktualizuje, je potenciální. Je formovatelné, ale nikoli zformované. Vždyť proces myšlení nasazuje tím, že nám z paměti něco vytane na myslí. Také to je již určitá emanace, neboť paměť přece není ani pleněna, ani o nic nepřichází. Avšak co nám takto tane na myslí, není ještě něčím úplným a „domyšleným do konce“. Spíše teprve nyní nasazuje vlastní myslivý pohyb, v němž duch chvátá od jednoho ke druhému, obrací se sem a tam, zvažuje to či ono, a tak se cestou zkoumání (*inquisitio*) a úvahy (*cogitatio*) snaží teprve vtisknout svým myšlenkám plný výraz. Úplné slovo se tedy vytváří až v myšlení, potud je jako nástroj, ale když je zde jako plná dokonalost myšlenky, nic se jím již

47 Platón *Sofistés*, cit. dílo, 263 c.

48 Srov. nezveřejněnou disertaci Christopa Wagnera *Die vielen Metaphern und das eine Modell der platonischen Metaphysik*, Heidelberg 1957, která zkoumala Plátónovy ontologicky významné metafory. K pojmu „pramene“ srov. „Exkurs V“, v: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, oddíl „V. Přílohy“.

49 Nelze přehlédnout, že patristický a scholastický výklad knihy *Genesis* do určité míry opakuje diskusi o správném pojetí *Timaiá*, která se rozvinula mezi Platónovými žáky. [Srov. mou studii „Idee und Wirklichkeit in Platos ‚Timaios‘“, v: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 2, Abhandlung roč. 1974, Heidelberg 1974; nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 6, cit. dílo, s. 242–270.]

nezhotovuje. Spíše je v něm poté přítomna věc. Slovo tedy není nástrojem ve vlastním smyslu. Tomáš pro to našel znamenitý obraz: Slovo je jako zrcadlo, v němž vidíme věc. Zvláštností tohoto zrcadla však je, že nikdy nepřesahuje obraz věci. Nezrcadlí se v něm nic než tato jedna věc, takže jako celek, jímž toto zrcadlo je, reprodukuje pouze její obraz (*similitudo*). Velkolepé na tomto obraze je právě to, že slovo je zde pojato zcela jako dokonalé zrcadlení věci, tedy jako výraz věci, a že za sebou nechalo cestu myšlení, jemuž jedinému přece vděčí za svou existenci. Nic takového v Božím Duchu není.

2. Na rozdíl od Božího Slova je lidské slovo bytostně nedokonalé. Žádné lidské slovo nemůže dokonalým způsobem vyjádřit našeho ducha. Ale jak již řekl obraz zrcadla, není to vlastně nedokonalost slova jako takového. Slovo přece dokonale reprodukuje to, co míní duch. Je to spíše nedokonalost lidského ducha, jež způsobuje, že není nikdy plně přítomen sám sobě, ale rozptyluje se do mínění toho či onoho. Z této jeho bytostné nedokonalosti vyplývá, že lidské slovo není na rozdíl od Božího Slova jedno jediné, nýbrž že musí být nutně mnoho slov. Mnohost slov tedy nikterak neznamená, že by na jednotlivém slově ulpíval nějaký nedostatek, jež bychom mohli odstranit, pokud by dokonale nevyslovilo to, co míní duch; mnohosti slov je zapotřebí spíše proto, že nedokonalý je náš intelekt, tj. není si dokonale přítomen v tom, co ví. Skutečně vůbec neví, co ví.

3. S tím však souvisí třetí rozdíl. Zatímco Bůh v Slovu dokonale vyslovuje svou přirozenost a substanci v čisté aktualitě, je každá myšlenka, kterou myslíme – a tím také každé slovo, v němž se toto myšlení naplňuje – pouhým akcidentem ducha. Slovo lidského myšlení se sice zaměřuje na věc, ale nemůže ji v sobě obsáhnout jako celek. Myšlení tak přechází ke stále novým pojetím a v zásadě v žádném se nemůže zcela naplnit. Odvrácená strana jeho nenaplnitelnosti spočívá v tom, že pozitivně zakládá opravdovou nekonečnost ducha, který ve stále novém duchovním procesu překračuje sám sebe a právě v tom také nachází svobodu ke stále novým rozvrhům.

Shrneme-li, co pro nás z teologie *verbum* vyplývá, pak *za prvé* musíme mít na zřeteli jedno hledisko, které se v předchozí analýze sotva projeвило a stěžejí se projevuje dokonce také ve scholastickém myšlení, a které má přesto rozhodující význam zvláště pro hermeneutický fenomén, na němž nám záleží. Vnitřní jednota myšlení a „mluvení pro sebe“, jež odpovídá trojicímu mystériu inkarnace, v sobě zahrnuje, že vnitřní slovo ducha *se nevytváří reflexivním aktem*. Kdo něco myslí, tj. něco si říká, míní tím to, co myslí: věc. Když tvoří slovo, je tedy obrácen zpět ke svému vlastnímu myšlení. Slovo je jistě produktem práce jeho ducha. Tvoří je dále v sobě, když promýšlí a do konce domýšlí myšlenku. Na rozdíl od ostatních produktů však setrvává zcela v oblasti ducha. Tak se může zdát, že se jedná o chování k sobě samému a že „mluvení pro sebe“ je reflexí. Ve skutečnosti tomu tak není, ale v této struktuře myšlení se patrně zakládá to, že se myšlení může v reflexi obracet samo k sobě a stát se tak samo sobě předmětem. Niternost slova, která vytváří vnitřní jednotu myšlení a mluvení, je

příčinou toho, že přímý, nereflektovaný charakter „slova“ bývá snadno přehlížen. Kdo myslí, nekráčí od jednoho ke druhému, od myšlení k „mluvení pro sebe“. Slovo nevzniká v jakési myšlením ještě nedotčené oblasti ducha (*in aliquo sui nudo*). Proto se může zdát, že tvoření slova pochází ze zaměření ducha na sebe sama. Vpravdě však tvorbu slova neprovází žádná reflexe, neboť slovo vůbec nevyjadřuje ducha, nýbrž míněnou věc. Tvorba slova vychází ze samotného věcného obsahu (*species*), který naplňuje ducha. Myšlení hledající svůj výraz se nevztahuje k duchu, ale k věci. Slovo tak není výrazem ducha, nýbrž týká se *similitudo rei* {podoba věci}. Myšlený stav věcí a slovo nejtěsněji patří k sobě. Jejich jednota je natolik těsná, že slovo nestojí v duchu vedle *species* jako cosi druhého, nýbrž je tím, v čem se poznání naplňuje, tj. v čem je *species* zcela myšleno. Tomáš poukazuje na to, že slovo se tím podobá světlu, v němž se barva teprve stává viditelnou.

Toto scholastické myšlení nás však může poučit ještě o *druhé* věci. Rozdíl mezi jednotou Božího Slova a mnohostí lidských slov celou situaci nevyčerpává. Mezi jednotou a mnohostí je spíše od základu dialektický vztah. Dialektika tohoto vztahu ovládá celou bytnost slova. Pojem mnohosti není zcela cizí ani Božímu Slovu. Boží Slovo je sice skutečně jen jedním jediným Slovem, které přišlo na svět v osobě Vykupitele, avšak pokud přece zůstává děním – a to zůstává, jak jsme viděli, navzdory veškerému odmítnutí subordinace –, pak mezi jednotou Božího Slova a jeho Zjevením v církvi vězí bytostný vztah. Samo zvěstování spásy, obsah křesťanského poselství, je vlastním děním ve svátostech a kázání, a přece vyjadřuje jen to, co se událo v Kristově vykupitelském činu. Potud je jedním jediným Slovem, které je přesto stále znovu zvěstováno v kázání. Zjevně již v jeho charakteru coby poselství spočívá poukaz k mnohosti jeho zvěstování. Smysl slova nelze oddělit od dění zvěstování. *Dějový charakter spíše patří ke smyslu samému*. Je tomu tak jako u kletby, kterou očividně také nelze oddělit od toho, že ji někdo vyslovil o někom a nad někým. To, čemu lze na kletbě porozumět, není nějaký vyabstrahovatelný logický smysl výpovědi, nýbrž prokletí, jež se v ní děje.⁵⁰ Totéž platí pro jednotu a mnohost Slova, zvěstovaného církví. Smrt Krista na kříži a zmrtvýchvstání jsou obsahem spásné zvěsti, jež káže každé kázání. Zmrtvýchvstalý a kázaný Kristus jsou jedním a týmž Kristem. Eschatologický charakter víry, který se zakládá právě na tomto dialektickém vztahu, rozpracovala zvláště moderní protestantská teologie.

Naopak v lidském slově se dialektický vztah mnohosti slov a jednoty slova ukazuje ve svém novém světle. To, že lidské slovo má charakter promluvy, tj. uspořádaným spojením určitého množství slov vyjadřuje jednotu určitého mínění, poznal již Platón a dialekticky tuto strukturu rozvinul. Aristotelés poté vykázal logické struktury, které vytvářejí větu čili

50 Znamenité úvahy o této otázce nabízí H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt am Main 1938, a J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge 1967 {český překlad: Týž, *Jak udělat něco slovy*, Praha 2000}.

soud anebo souvislost vět čili úsudek. Ale tím ještě celá situace není vyčerpána. Jednota Slova, jež se vykládá v mnohosti slov, navíc ozřejmuje něco, co se nerozplývá v bytostné skladbě logiky a co nechává vyniknout *dějovému charakteru řeči: proces pojmotvorby*. Rozvíjení nauky o *verbum* zabraňuje scholastickému myšlení v tom, aby pojmotvorbu myslelo jako zobrazení bytostného řádu.

c) Řeč a pojmotvorba

Že *přirozená pojmotvorba*, jež probíhá spolu s řečí, zdaleka ne vždy sleduje bytostný řád, nýbrž že její slovtvorba se velmi často provádí na základě akcidentů a relací, to potvrzuje pohled na platónské dihairese pojmu nebo aristotelské definice. Ale přednost logického řádu bytostí, určeného pojmy substance a akcidentu, nechává přirozené tvoření pojmu řeči vyjevit jen jako nedokonalost našeho konečného ducha. V pojmotvorbě sledujeme akcidenty jen proto, míní mnozí, že známe toliko je. I když je to správně, plyne ovšem z této nedokonalosti jedna zvláštní přednost – což, zdá se, správně rozpoznal Tomáš – totiž svoboda k nekonečné pojmotvorbě a postupnému pronikání míněným obsahem.⁵¹ Tím, že je proces myšlení pojímán jako proces explikace v slovu, ozřejmuje se určitý logický výkon řeči, jež nelze plně pochopit z řádu věci, jak by se naskýtal nekonečnému duchu. Podřazení přirozené pojmotvorby prostřednictvím řeči bytostné skladbě logiky, které učí Aristotelés a v jeho stopách také Tomáš, je tedy jen relativně pravdivé. *Uprostřed křesťanské teologie proniknuté řeckou myšlenkou logiky spíše klíči něco nového: Střed řeči, v němž je zprostředkovatelství inkarnačního dění teprve přivedeno ke své plné pravdě*. *Christologie* se stává průkopníkem nové antropologie, jež novým způsobem prostředkuje lidského ducha v jeho konečnosti s Boží nekonečností. Zde nalezne svůj vlastní základ to, co jsme nazvali hermeneutickou zkušeností.

Tak budeme muset obrátit svou pozornost k přirozené pojmotvorbě, jež se děje v řeči. Je očividné, že mluvení, ačkoli v sobě obsahuje podřazení něčeho míněného pod obecnost nějakého předem daného slovního významu, nelze myslet jako kombinaci takových subsumujících aktů, jimiž bylo něco v daném případě zvláštního podřazeno pod obecný pojem. Kdo mluví – což znamená: užívá obecných významů slov –, ten je takovým způsobem zaměřen na zvláštní rys nějakého věcného názoru, že vše, co říká, sdílí zvláštní podmínky, jež má na zřeteli.⁵²

To však naopak znamená, že obecný pojem, jenž je míněn slovem, se tím kterým názorem věci sám obohacuje, takže nakonec někdy vznikne

51 To, zdá se mi, právem zdůrazňuje v interpretaci sv. Tomáše G. Rabeau, *Species. Verbum*, Paris 1938.

52 Právem na to upozorňuje Th. Litt, *Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, v: *Berichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften* 93 (1941), č. 1.

nové, specifičtější slovo, které lépe odpovídá zvláštnosti názoru věci. Ačkoli tedy myšlení zajisté předpokládá užívání předem daných slov, jež nesoú svůj obecný význam, přece je to zároveň trvalý proces pojmotvorby, kterým se dále vyvíjí život samotných řečových významů.

Tady je ovšem logické schéma indukce a abstrakce velmi zavádějící potud, že v řečovém vědomí nedochází k žádné výslovné reflexi o tom, co společného mají odlišné prvky, a že užití slov v jejich obecném významu nerozumí tomu, co je jimi pojmenováno a označeno, jako případu subsumovanému pod obecnou. Obecnost druhu a klasifikační pojmotvorba zůstávají řečovému vědomí naprosto cizí. I když odhlédneme od všech formálních obecností, jež nijak nesouvisejí s druhovým pojmem: Přenáší-li někdo výraz z jednoho předmětu na druhý, pohlíží sice na něco společného, v žádném případě to však nemusí být druhová obecnost. Sleduje spíše svou rozšiřující se zkušenost, která postřehuje podobnosti – ať již ve zjevech věcí anebo v jejich významu pro nás. Genialita řečového vědomí spočívá v tom, že takové podobnosti dokáže přivést k výrazu. Nazýváme to jeho zásadní metaforikou a záleží na tom, abychom rozpoznali, že je předsudkem logické teorie, jež se odcizila řeči, snižuje-li se přenesené užití slova na užití nevlastní.⁵³

Je samozřejmé, že v takovém přenosu nachází svůj výraz zvláštnost určité zkušenosti a že v žádném případě není plodem pojmotvorby na základě abstrakce. Je však právě tak samozřejmé, že se tímto způsobem takřkajíc dobíráme poznání něčeho společného. Tak se myšlení může pro své vlastní poučení obracet k tomu, co pro ně shromáždila řeč.⁵⁴ Výslovně tak učinil Platón svým „útekem k *logoi*“⁵⁵. Na předchůdný výkon řeči však navazuje také klasifikační logika.

Potvrdit to může pohled na její *prehistorii*, zejména na teorii tvoření pojmu v platónské Akademii. Viděli jsme sice, že Platónův požadavek pozvednout se nad jména principiálně předpokládá nezávislost kosmu idejí na řeči. Pokud se však pozvednutí nad jména děje se zřetelem k ideji a určuje se jako dialektika, tj. jako souborné zření do jednoty vidu, jako zahlédnutí něčeho společného ze střídajících se jevů, sleduje tím toto překročení přirozený směr, v němž se tvoří sama řeč. Pozvednutí nad jména znamená pouze to, že pravda o věci nespočívá ve jménu samém. Nezna-mená, že by užití jména a *logu* bylo pro myšlení zcela postradatelné. Platón spíše stále uznával, že tohoto zprostředkování myšlení je zapotřebí, ačkoli také je musíme nahlížet jako vždy překonatelné. Ideu, opravdové

53 To postřehl především L. Klages. Srov. k tomu: K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, cit. dílo, s. 33nn. [a mou recenzi v: *Logos* 18 (1929), s. 436–440, a dále v: *Gesammelte Werke*, cit. dílo.]

54 Tento obraz se bezděky nabízí a potud stvrzuje Heideggerem vykázanou významovou blízkost mezi *legein* jako „říkat“ a *legein* jako „sbírat“ (poprvé v „Heraklits Lehre vom Logos“, v: W. Schöne (vyd.), *Über das Licht in der Malerei. Festschrift für Hans Jantzen zum siebenzigsten Geburtstag, 24. April 1951*, cit. dílo, s. 7–18).

55 Platón, *Faidros*, cit. dílo, 99 e.

bytí věci, nelze poznat jinak, než že projdeme tímto zprostředkováním. Avšak existuje poznání ideje samé jako něčeho určitého a jednotlivého? Není bytnost věcí stejným způsobem celkem, jako je celkem také řeč? Stejně jako teprve v jednotě promluvy získávají jednotlivá slova svůj význam a relativní jednoznačnost, lze rovněž pravdivého poznání bytnosti dosáhnout pouze v celku relační skladby idejí. Tak zní teze Platónova *Parmenida*. Odtud však pramení otázka: Nemusíme k tomu, abychom definovali třeba jen jednu jedinou ideu, tj. mohli ji v tom, čím jest, odlišit od všeho ostatního, již znát celek?

Tomuto důsledku se sličí vyhneme, pokud ve shodě s Platónem myslíme kosmos idejí jako pravdivou skladbu bytí. Platónik Speusippos, Platónův nástupce v čele Akademie, skutečně podává zprávu o tom, že sám tento důsledek vyvodil.⁵⁶ Víme o něm, že se zabýval zvláště hledáním společných prvků (*homoia*) a že při tom dalece překročil to, co bylo zobecněním ve smyslu logiky druhu, když jako metodu bádání uplatňoval analogii, tj. proporční shodu. Dialektická schopnost odhalovat společné prvky a souborně zřít mnohé vzhledem k jednotě je zde ještě velice blízko svobodné univerzalitě řeči a principům její slovtvorby. Analogicky společné prvky, které Speusippos všude hledal – shody jako: čím jsou ptákům křídla, tím jsou rybám ploutve – slouží definici pojmů proto, že taková shoda zároveň představuje jeden z nejdůležitějších principů řečové slovtvorby. Přenášení z jedné oblasti na druhou neplní pouze logickou funkci, ale odpovídá jí zásadní metaforika samotné řeči. Známa stylistická figura metafory je jen rétorickým zvratem tohoto obecného, řečového a zároveň logického principu tvoření. Aristotelés tak může přímo říci: „Tvořit dobré metafory totiž znamená vystihovat podobnost mezi věcmi.“⁵⁷ Aristotelovy *Topiky* vůbec skýtají celou spoustu dokladů pro tuto nedílnou souvislost mezi pojmem a řečí. Definiční kladení společného druhu se zde výslovně odvozuje z postřehnutí podobnosti.⁵⁸ Na počátku logiky druhu tak stojí předchůdný výkon řeči.

S tímto zjištěním souhlasí, že Aristotelés všude přiznává nejvyšší význam způsobu, jakým se v mluvení o věcech zviditelňuje řád věcí. („Kategorie“ – a nejenom to, co se tak u Aristotela výslovně nazývá – jsou formy výpovědi.) Filosofické myšlení nejen využívá pojmotvorbu prováděnou řečí, nýbrž ji určitými směry dále rozvádí. Již dříve jsme se odvolali na to, že aristotelická teorie pojmotvory, teorie *epagogé*, mohla být ilustrována na dětech učících se mluvit.⁵⁹ Sám Aristotelés vskutku zůstává zcela vázán na jednotu mluvení a myšlení, jakkoli také jeho vlastní rozpracování „logiky“ bylo rozhodně motivováno Platónovým odkouzle-

56 Srov. důležité heslo J. Stenzela o Speusippovi, v: G. Wissowa / A. Pauly, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, cit. dílo.

57 Aristotelés, *Poetika*, Praha 1996 (přel. M. Mráz), 22, 1459 a 8.

58 Tým, *Topiky*, Praha 1975, A 18, 108 b 7–31, kde se zevrubně pojednává o *tú homoíú theória*.

59 Viz výše s. 358.

ním běžné řeči a jakkoli se vědomým zacházením s logikou definice, zvláště v klasifikujícím popisu přírody, snažil zobrazit řád bytností a oprostít je od všech řečových nahodilostí.

Ojedinelá místa, na nichž Aristotelés vůbec mluví o řeči jako takové, jsou proto velmi vzdálena tomu, aby oddělovala oblast řečových významů od světa věcí, jež jsou jimi pojmenovány. Říká-li o zvucích, případně písmenech, že „označují“ tehdy, když se stanou *symbolon*, pak to sice znamená, že nejsou přirozeně, nýbrž dohodou (*kata synthékén*). Ale v žádném případě se zde nenachází instrumentální teorie znaků. Shoda, podle níž řečové zvuky nebo písmena něco znamenají, není úmluvou o prostředcích dorozumění – taková úmluva by již vždy předpokládala řeč –, nýbrž spíše souhlasem, na němž se zakládá společenství mezi lidmi, jejich shoda v tom, co je dobré a správné.⁶⁰ Souhlas v řečovém užití hlásek a znaků řeči je jen výrazem této zásadní shody v tom, co platí jako dobré a správné. Řekové sice rádi pojímali to, co platí jako dobré a správné, tedy to, co nazývali *nomoi*, jako ustanovení a výkon božských mužů. Ale pro Aristotela také tento původ *nomos* charakterizuje více jeho platnost než jeho vlastní vznik. To nemá znamenat, že Aristotelés již neuznává náboženské podání, nýbrž že tato otázka, stejně jako každá otázka po vzniku, je pro něj cestou k poznání bytí a platnosti. Shoda, o níž Aristotelés mluví v souvislosti s řečí, tedy charakterizuje způsob bytí řeči a neříká nic o jejím vzniku.

To lze doložit také připomínkou analýzy *epagogé*.⁶¹ Zde, jak jsme viděli, Aristotelés nanejvýš duchaplným způsobem ponechal otevřenou otázku, jak vlastně dochází ke tvoření obecných pojmů. Poznáváme nyní, že tím činí zadosť okolnosti, že přirozená pojmotvorba řeči je stále již v chodu. Potud se řečová pojmotvorba také podle Aristotela vyznačuje zcela nedogmatickou svobodou, neboť to, co při zakoušení věcí postřehneme jako společné a co tak vede k obecně, má charakter pouze předchůdného výkonu, který sice stojí na počátku vědy, avšak vědou ještě není. Právě to Aristotelés zdůrazňuje. Pokud věda klade přesvědčivost důkazu jako ideál, musí takové postupy překračovat. Proto Aristotelés kritizuje z hlediska svého ideálu důkazu jak Speusippovu nauku o *homoia*, tak Platónovu diairetickou dialektiku.

Důsledkem tohoto měření podle logického ideálu důkazu je však to, že aristotelická kritika připravila logický výkon řeči o jeho vědecké ospravedlnění. Své uznání nachází již jen z hlediska rétoriky, jež tento výkon pojímá jako umělecký prostředek *metafory*. Živé metaforice řeči, o níž se opírá veškerá přirozená pojmotvorba, nyní vládne logický ideál nadřazenosti a podřazenosti pojmů. Neboť jen gramatika zaměřená na logiku dokáže rozlišit vlastní význam slova od jeho přeneseného významu. Co původně tvoří základ života řeči a zakládá její logickou produktivitu, geniálně

60 Na terminologická tvrzení v Aristotelově spise *O vyjadřování* (Praha 1959) tedy musíme pohlížet ve světle *Politiky* (2Praha 1999, A 2).

61 Aristotelés, *Druhé analytiky*, Praha 1962, B 19; srov. výše s. 304nn.

vynalézavé vyhledávání podobností, s jejichž pomocí se pořádají věci, se nyní jako metafora ocitá na okraji a je instrumentalizováno v rétorickou figuru. Boj filosofie a rétoriky o právo vzdělávat řeckou mládež, zakončený vítězstvím atické filosofie, má také tuto stránku, že myšlení o řeči se stává věcí gramatiky a rétoriky, které vždy již uznávaly ideál vědecké pojmotvorby. Tím se oblast řečového významu začíná oddělovat od věcí, jež vystupují v řečové podobě. Stoická logika jako první mluví o oněch netělesných významech, jejichž prostřednictvím probíhá mluvení o věcech (*to lekton*). Je nanejvýš příznačné, že tyto významy klade na jednu rovinu s *topos*, tj. s prostorem.⁶² Jako se prázdný prostor stává daností myšlení teprve tehdy, když si odmyslíme věci, které se v něm navzájem pořádají,⁶³ můžeme nyní také „významy“ jako takové myslet samy o sobě a razit pro ně nějaký pojem tím, že si odmyslíme věci označené prostřednictvím významu slov. Také významy jsou jako prostor, v němž se navzájem pořádají věci.

Takové myšlenky se stávají možné zjevně až s narušením přirozeného vztahu, tj. vnitřní jednoty mezi mluvením a myšlením. Zde lze, jak ukázal Lohmann,⁶⁴ zmínit podobnost mezi stoickým myšlením a gramaticko-syntaktickým propracováním latiny. Je asi nepopíratelné, že významnou úlohu v myšlení o řeči sehrála rodící se dvojjazyčnost helénistické *oikúmené*. Prameny tohoto vývoje jsou však možná mnohem starší, a je to vznik věd vůbec, který tento proces vyvolal. Jeho počátky by poté sahaly do raného období řecké vědy. Že je tomu tak, to dosvědčuje vědecká pojmotvorba v oblasti hudby, metafyziky a fyziky, neboť zde je vytčeno pole racionálních předmětností, jejichž konstruktivní vytváření přivádí k životu odpovídající vztahy, které vlastně již nelze označit jako slova. V zásadě lze říci: Všude tam, kde slovo přejímá pouhou znakovou funkci, proměňuje se původní souvislost mluvení a myšlení, jež nás zajímá, na instrumentální vztah. Tento proměněný vztah mezi slovem a znakem spočívá v základech veškeré pojmotvorby ve vědách a stal se pro nás natolik samozřejmý, že je třeba si vlastně uměle připomínat, že vedle vědeckého ideálu jednoznačného označení plyne dál beze změny život řeči samé.

Taková připomenutí samozřejmě nechybějí, máme-li na zřeteli dějiny filosofie. Tak jsme ukázali, jak teologická relevance problému řeči ve stře-

62 H. von Arnim (vyd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit. dílo, sv. 2, 87.

63 Srov. teorii *diasthéma* {odstup}, kterou ještě Aristotelés zavrhuje, v: Aristotelés, *Fyzika*, cit. dílo, A 4, 211 b 14nn.

64 J. Lohmann nedávno uveřejnil zajímavá pozorování, podle nichž objev „ideálního“ světa tónů, obrazců a čísel s sebou přinesl vlastní způsob tvoření slov, a tím první zárodky vědomí řeči. Srov. práce J. Lohmanna v: *Archiv für Musikwissenschaft* 14 (1957), s. 147–155, a *tamtéž*, 16 (1959), s. 148–173; dále *Lexis*, roč. 4, č. 2, a konečně: „Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur“, v: D. Heinrich / W. Schulz / K. H. Volkmann-Schluck (vyd.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, cit. dílo. [Viz nyní: týž, *Musiké und Logos*, Stuttgart 1970, svazek, který ovšem jen přamálo uspokojil potřebu souborného vydání Lohmannových nejdůležitějších prací.]

dověkém myšlení odkazuje znovu a znovu zpět na problém jednoty myšlení a mluvení a při tom zároveň nechává vyniknout momentu, jenž v klasické řecké filosofii takto myšlen nebyl. Že slovo je proces, v němž se přivádí k plnému výrazu jednota míněného – jak to předpokládá spekulace o *verbum* –, znamená oproti platónské dialektice Jedna a mnohého něco nového. Neboť pro Platóna se sám *logos* pohybuje v rámci této dialektiky a nepodléhá ničemu jinému než dialektice idejí. Vlastní problém výkladu zde nevyvstává potud, že prostředky tohoto výkladu, slovo a promluva, jsou myslícím duchem ustavičně předcházeny. V trinitární spekulaci jsme naproti tomu shledali, že proces božských osob v sobě zahrnuje novoplatónskou otázku po rozvíjení, tj. výronu z Jedna, a proto také může poprvé učinit zadost procesuálnímu charakteru slova. K plnému rozkvětu však mohl problém řeči dojít teprve tehdy, když se scholastické zprostředkování křesťanského myšlení s aristotelskou filosofií doplnilo o nový moment, jenž rozlišení mezi božským a lidským duchem vtiskl pozitivní rozměr a jenž měl největšího významu nabýt pro novověk. Jedná se o společný rys *tvorivosti*. V tom, zdá se mi, má svou vlastní význačnost postavení *Mikuláše Kusánského*, jež se nedávno stalo předmětem četných výkladů.⁶⁵

Analogie mezi oběma způsoby tvorivosti má přirozeně své meze, které odpovídají výše zdůrazněným rozdílům mezi božským a lidským slovem. Božské Slovo sice tvoří svět, ale nikoli v časovém sledu tvůrčích myšlenek a dnů stvoření. Lidský duch naproti tomu vlastní celek svých myšlenek pouze v časové posloupnosti. Zajisté to není čistě časový vztah, jak jsme viděli již u Tomáše. To odpovídajícím způsobem zdůrazňuje Cusanus. Je tomu jako s číselnou řadou. Ani její vytváření vlastně není časovým děním, nýbrž pohybem rozumu. Uplatnění téhož pohybu rozumu Cusanus spatřuje tam, kde jsou druhy a rody, tak jak spadají pod slovo, vytvářeny ze smyslově daného a rozvíjeny do jednotlivých pojmů a slov. Také ony jsou *entia rationis*. Jakkoli může tato řeč o rozvíjení vyznívat platónsky a novoplatónsky, ve skutečnosti Cusanus emanační schéma novoplatónské nauky o explikaci překonal v jednom rozhodujícím bodě. Proti ní totiž staví křesťanskou nauku o *verbum*.⁶⁶ Slovo pro něj není jiným bytím než duch, není jeho umenšeným ani oslabeným zjevem. Toto vědění dává

65 Srov. K. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt am Main 1957, zvl. s. 146nn., který se při vymezení Kusánského místa v dějinách myšlení opírá především o ideu „obrazu“. [A dále: J. Koch, „Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus“, v: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, sešit 16; a mé vlastní práce: „Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart“, v: *Kleine Schriften*, sv. 3, s. 80–88, nyní jako „Nicolaus Cusanus und die Gegenwart“ v: *Gesammelte Werke*, sv. 4, cit. dílo, s. 297–305, a „Epilog“ v: R. Haubst (vyd.), *Nicolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems. Akten des Symposions in Trier vom 18. bis 20. Oktober 1973 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 11)*, Mainz 1975, s. 275–280.]

66 Mikuláš Kusánský, *De docta ignorantia*, II, 9: „Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant. [...] Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum [...]“ {Srov. týž, *O učenej nevedomosti*, Bratislava 1979, s. 118: „Filosofové totiž nebyli dostatečně poučeni o Slovu Božím a o absolutně největším [...]“}

křesťanskému filosofovi převahu nad platónikem. Obdobně ani mnohost, do níž se rozvíjí lidský duch, není pouhým odpadnutím od opravdové jednoty nebo ztrátou jeho vlasti. Spíše musela svou pozitivní legitimizaci nalézt konečnost lidského ducha, třebaže nadále zůstala vztažena k nekonečné jednotě absolutního bytí. To spočívá v pojmu *complicatio*, a z tohoto bodu získává také fenomén řeči nový aspekt. Je to lidský duch, který zároveň shrnuje a rozvíjí. Rozvíjení do diskursivní rozmanitosti není pouze rozvíjením pojmů, nýbrž rozprostírá se také do oblasti řeči. Je to mnohost možných pojmenování – vždy podle rozmanitosti řeči –, jež ještě umocňuje pojmovou diferenciaci.

Tak s nominalistickým rozkladem klasické logiky bytností vstupuje do nového stadia také problém řeči. Pozitivního významu náhle nabývá to, že věci lze co do jejich shody a rozdílu artikulovat rozmanitým (třebaže nikoli libovolným) způsobem. Lze-li vztah mezi rodem a druhem legitimizovat nejen z přirozenosti věcí – podle vzoru „pravých“ druhů v sebevystavbě živé přírody –, nýbrž také jiným způsobem ve vztahu k člověku a jeho svrchovanosti při pojmenování, pak lze historicky vzniklé řeči, dějiny jejich významů stejně jako jejich gramatiku a syntax, pojímat jako variační formy určité logiky zkušenosti, určité přirozené, tj. dějinné zkušenosti (jež zahrnuje dokonce také zkušenost nadpřirozenou). Věc sama je od počátku jasná.⁶⁷ Rozčlenění slov a věcí, které provádí každá řeč svým vlastním způsobem, všude představuje první přirozenou pojmotvorbu, jež je na hony vzdálena systému vědecké pojmotvorby. Sleduje toliko lidský aspekt věcí, systém jeho potřeb a zájmů. Co je pro řečové společenství na nějaké věci bytostné, to může spolu s jinými, v ostatních ohledech snad zcela odlišnými věcmi přiřadit pod jednotné označení, pokud právě všechny tyto věci vykazují stejnou, pro toto společenství bytostnou stránku. Pojmenování (*impositio nominis*) v žádném případě neodpovídá bytostným pojmům vědy a jejímu systému klasifikace podle rodu a druhu. Spíše jsou to, poměřováno tímto systémem, velmi často akcidenty, z nichž se odvozuje obecný význam slova.

Jistě při tom musíme vzít v úvahu určitý vliv vědy na řeč. Dnes se již nemluví např. o „velrybě“ ve smyslu „velké ryby“, protože každý ví, že velryby jsou savci. Na druhé straně je plnost lidových pojmenování pro určité věci stále více nivelizována jednak moderními způsoby dorozumívání, jednak vědecko-technickou standardizací, stejně jako se vůbec slovní zásoba, jež je skutečně používána, nerozšiřuje, nýbrž zužuje. Jedna africká řeč prý obsahuje na dvě stě různých výrazů pro velblouda, vždy podle životních vztahů, v nichž se velbloud pro pouštní obyvatele nachází. Na základě převládajícího významu, jež si „velbloud“ ve všech těchto výrazech zachovává, se jeví jako jiné jsoucno.⁶⁸ Lze říci, že v takových

67 Srov. výše s. 365.

68 Srov. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923, sv. I, s. 258. {Český překlad: týž, *Filosofie symbolických forem*, Praha 1996, sv. I: *Jazyk*, s. 262n.}

případech je napětí mezi rodovým pojmem a řečovým pojmenováním obzvláště křiklavé. Snad bychom mohli říci, že tendence k pojmové obecnosti a tendence k pragmatickému významu nikdy v žádné živé řeči nedosáhne dokonalé rovnováhy. Působí proto jako něco umělého a bytnosti řeči odporujícího, poměřujeme-li kontingenci přirozené pojmotvorby pravidlým řádem bytností a pojmáme-li ji jako cosi pouze akcidentálního. Taková kontingence se ustavuje vpravdě jako důsledek nutné a oprávněné širší možnosti, v nichž lidský duch dokáže artikulovat bytostný řád věcí.

To, že latinský středověk navzdory biblickému významu zmatení lidských řečí skutečně nesledoval tuto stránku problému řeči, lze vysvětlit především ze samozřejmé nadvlády učené latiny stejně jako pokračujícím působením řecké nauky o *logu*. Teprve v renesanci, kdy vzrůstá význam laiků a řeči jednotlivých národů pronikají do učeného vzdělání, se objevují přínosné úvahy o jejich vztahu k vnitřnímu slovu, případně k „přirozenému“ slovníku. Je však třeba se vyvarovat toho, abychom zde ihned předpokládali tázání novověké filosofie jazyka a jejího instrumentálního pojmu řeči. Význam prvního vystoupení problému řeči v renesanci spočívá spíše v tom, že řecko-křesťanské dědictví bylo tehdy ještě samozřejmým způsobem platné. To je zcela zřejmé u Mikuláše Kusánského. Jakožto rozvinutí jednoty ducha si pojmy vyjadřované slovy přece jen ještě uchovávají vztah k přirozenému slovu (*vocabulum naturale*), jež se zrcadlí v nich všech (*relucet*), jakkoli libovolné může být jednotlivé pojmenování⁶⁹ (*impositio nominis fit ad beneplacitum*). Mohli bychom se tázat, jaký vztah a jaké přirozené slovo to má být. Avšak to, že jednotlivá slova jedné řeči se vpsledku shodují se slovy každé jiné řeči do té míry, že všechny řeči jsou rozvinutími této jedné jednoty ducha, má metodicky správný smysl.

Ani Cusanus nemínil *přirozeným slovem* slovo nějaké prařeči, která ještě předcházela zmatení lidských řečí. Takováto řeč Adamova ve smyslu nauky o prvotním stavu je mu zcela cizí. Cusanus vychází spíše ze zásadní nepřesnosti všeho lidského vědění. Jak víme, podle jeho nauky o poznání, v níž se kříží platónské a nominalistické motivy, je veškeré lidské poznání pouhou domněnkou a míněním (*coniectura, opinio*).⁷⁰ Je to tato nauka, kterou nyní používá na řeč. Tak může uznat rozdílnost řeči jednotlivých národů a zdánlivou libovolnost jejich slovní zásoby, aniž by proto již propadal čistě konvencionalistické teorii řeči a jejímu instrumentalistickému pojmu. Jako je lidské poznání bytostně „nepřesné“, tj. připouští „více“ či „méně“, tak totéž platí o lidské řeči. Co má v jedné řeči svůj vlastní výraz (*propria vocabula*), to má v jiné řeči výraz barbaršější a vzdálenější (*magis barbara et remotiora vocabula*). Existují tedy výrazy více či méně vlastní (*propria vocabula*). Všechna faktická pojmenování jsou v ji-

69 Nejdůležitější svědectví, na něž se v následujícím odvoláváme, je M. Kusánský, *Idiota de mente*, III, 2: „Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem...“.

70 [Srov. nejnověji poučné podání J. Kocha, viz s. 371, pozn. 65.]

stém smyslu libovolná, a přesto mají nutný vztah k přirozenému výrazu (*nomen naturale*), jenž odpovídá věci samé (*forma*). Každý výraz je výstižný (*congruum*), ale ne každý je přesný (*precisum*).

Taková teorie řeči předpokládá, že ani věci (*formae*), jimž jsou přiřkládána slova, nepřináležejí k žádnému předem danému řádu praobrazů, k němuž se lidské poznání stále více přibližuje, nýbrž že tento řád je teprve vytvářen z daností věci rozlišováním a shrnováním. Potud pronikl do Kusánského myšlení nominalistický obrat. Jsou-li rody a druhy (*genera et species*) tímto způsobem samy inteligibilním bytím (*entia rationis*), pak lze pochopit, že slova mohou být ve shodě s věcným názorem, jemuž dávají výraz, ačkoli v různých řečech jsou užívána různá slova. Neboť potom se právě nejedná jen o variace výrazu, nýbrž o variace věcného názoru a pojmotvorby, jež jej následuje, tedy o jakousi bytostnou nepřesnost, která nevyklučuje, že ve všech nicméně vězí odlesk věci samé (*forma*). Takovou bytostnou nepřesnost lze překonat zjevně jen tehdy, když se duch pozvedne k nekonečnu. V nekonečnu pak existuje jen jedna jediná věc (*forma*) a jedno jediné slovo (*vocabulum*), právě nevyslovitelné Slovo Boží (*verbum Dei*), jež se odráží (*relucet*) ve všem.

Myslíme-li tedy lidského ducha jako něco, co se na způsob odrazu vztahuje k božskému praobrazu, lze variační šíři lidských řečí ponechat v platnosti. Stejně jako na počátku v diskusi o zkoumání analogie v platónské Akademii, tak je také na konci středověké diskuse o univerzálních myšlená skutečná blízkost mezi slovem a pojmem. Není zde přitom ještě ani stopy po relativistických důsledcích, jež z mnohosti řečí vyvodilo novověké myšlení pro názory světa. Ve veškeré diferencii zůstává zachována shoda a na ní křesťanskému platónikovi záleží: Bytostný je pro něj vztah k věci spočívající ve veškeré lidské řeči, a nikoli spíše vázanost lidského poznání věci na řeč. To představuje pouze určitý prismatický lom, v němž se vyjevuje tato jedna pravda.

3. Řeč jako horizont hermeneutické ontologie

a) Řeč jako zkušenost světa

Když jsme se tedy pohroužili zvláště do některých fází dějin problému řeči, dělo se tak proto, abychom postřehli hlediska, jež jsou moderní filosofii jazyka a jazykovědě vzdálená. Moderní myšlení o řeči je počínajíc Herderem a Humboldtem ovládáno zcela jiným zájmem. Chtělo by studovat, jak se přirozenost lidské řeči – pracně vyvzdorovaná na racionalismu a ortodoxii – rozvíjí ve zkušenostní šíři rozdílně stavěných lidských řečí. Tím, že v každé řeči rozpoznává určitý organismus, snaží se srovnávací úvahou studovat plnost prostředků, jichž se lidský duch chopil k tomu, aby uplatnil svou řečovou schopnost. Takovému empiricky srovnávacímu tazání byl Cusanus ještě na hony vzdálený. Zůstal platónikem v tom, že rozdíly nepřesného neobsahují žádnou vlastní pravdu, a proto si zasluhují zájem jen

potud, pokud se shodují s „pravdivým“. Nikterak se nezajímá o národní svébytnosti rodících se národních řečí, jak je tomu třeba u Humboldta.

Chceme-li mu učinit po právu, musíme se nicméně také u Wilhelma von Humboldta, tvůrce moderní filosofie jazyka, ubránit přílišnému ohlasu, jež vyvolala jím otevřená srovnávací jazykověda a psychologie národů. U něj samotného není problém „pravdy slova“⁷¹ ještě zcela zastřen. Humboldt nezkoumá empirickou rozmanitost stavby lidských řečí pouze proto, aby na tomto hmatatelném výrazovém poli člověka pronikl do individuální svébytnosti národů.⁷² Jeho zájmu stejně jako zájmu celé jeho epochy o individualitu naprosto nelze rozumět jako odklonu od obecnosti pojmu. Mezi individualitou a obecnou přirozeností pro něj existuje spíše nerozborná souvislost. S pocitem individuality je vždy dáno tušení totality,⁷³ a proto je samo pohroužení do individuality řečového jevu míněno jako cesta k nahlédnutí do skladby lidské řeči jako celku.

Jeho východiskem je, že řeči jsou výtvoři „duchovní síly“ člověka. Všude tam, kde je řeč, se uplatňuje původní řečová síla lidského ducha, a každá řeč dovede dosáhnout obecného účelu, jenž je touto přirozenou silou člověka intendován. To nevyklučuje, ba se tím přímo legitimizuje, že srovnávání řečí se táže na takové měřítko dokonalosti, podle něhož se řeči diferencují. Neboť „snaha zjednat ideji plnosti řeči existenci ve skutečnosti“ je společná všem řečem, a práce jazykovědce je zaměřena právě na zkoumání toho, do jakého stupně a jakými prostředky se různé řeči této ideji blíží. Pro Humboldta tedy veskrze existují rozdíly v dokonalosti řečí. Není však žádné předem přijaté měřítko, pod něž by vtěsňoval rozmanitost jevů, nýbrž získává toto měřítko z vnitřní bytosti řeči samé a z plnosti jejích projevů.

Normativní zájem, s nímž srovnává řečovou výstavbu lidských řečí, tedy neruší uznání individuality, a to znamená: relativní dokonalost každé z nich. Jak známo, Humboldt se učil rozumět každé řeči jako vlastnímu pohledu na svět tím, že zkoumal *vnitřní formu*, v níž se v daném případě diferencuje prapůvodní lidský proces utváření řeči. Za touto tezí stojí nejen idealistická filosofie, jež zdůrazňuje podíl subjektu na uchopování světa, nýbrž také *metafyzika individuality*, poprvé rozvinutá Leibnizem. To se vyjadřuje jak v pojmu duchovní síly, k němuž je fenomén řeči přiřazen, tak zejména v tom, že Humboldt se v otázce diferenciaci řečí odvolává vedle diferenciaci prostřednictvím hlasu také na tuto duchovní sílu jako vnitřní řečový smysl. Mluví o „individualitě vnitřního smyslu v jevu“ a míní tím „energii síly“, s níž vnitřní smysl působí na hlas.⁷⁴ Je pro něj

71 [Srov. můj stejnojmenný článek „Von der Wahrheit des Wortes“ v: *Gesammelte Werke*, sv. 8, cit. dílo, s. 37–57.]

72 Srov. v této souvislosti: H. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (poprvé tištěno: Berlin 1836).

73 Tamtéž, § 6.

74 Tamtéž, § 22.

samozřejmě, že tato energie nemůže být všude stejná. Sdílí tedy, jak vidíme, metafyzický princip osvícenství, jež princip individuace spatřovalo v přiblížování se tomu, co je pravdivé a dokonalé. Je to Leibnizovo monadologické univerzum, jež se zakresluje do rozdílnosti výstavby lidských řečí.

Cesta zkoumání, kterou Humboldt kráčí, je určena *abstrakcí na formu*. Jakkoli tím rozkryl význam lidských řečí jako zrcadla duchovní svébytnosti národů, přesto omezil univerzalitu souvislosti řeči a myšlení na formalismus určité mohoucnosti.

Humboldt vidí problém v jeho zásadním významu, když o řeči říká: „Stojí zcela vlastně vůči nekonečné a vpravdě neomezené oblasti, souhrnu všeho myslitelného. Musí proto nekonečným způsobem užít konečných prostředků, a to dovede na základě identity síly, jež plodí myšlenky a řeč.“⁷⁵ Moci nekonečným způsobem užít konečných prostředků, to je vlastní bytnost síly, jež si je vědoma sama sebe. Obepíná vše, na čem může být činná. Tak je rovněž řečová síla nadřazena všem obsahovým použitím. Jako formalismus mohoucnosti je proto oddělitelná od veškeré obsahové určitosti výpovědi. Tomu Humboldt vděčí za geniální náhledy, zvláště když nepřehlídí, že – jakkoli nepatrná je síla jednotlivce vzhledem k moci řeči – mezi jednotlivcem a řečí existuje vzájemný vztah, jenž člověku tváří v tvář řeči ponechává určitou svobodu. Stejně tak nepřehlídí ani to, že tato svoboda je omezená, neboť jedna každá řeč si vůči právě vyřčenému vytváří svébytné bytí, takže na ní obzvlášť zřetelně a živě cítíme, „jak se ještě také dávná minulost váže na cit přítomnosti, protože řeč prošla pocity dřívějších pokolení a uchovala jejich dech“⁷⁶. Humboldt ještě dovede v řeči pojaté jako forma vnímat dějinný život ducha. Založení fenomenální řeči na pojmu řečové síly dává pojmu vnitřní formy vlastní legitimaci, která činí zadost dějinné hybnosti života řeči.

Takový pojem řeči nicméně představuje abstrakci, již musíme pro naše účely zrušit. V *hermeneutické zkušenosti nelze oddělit řečovou formu a předávaný obsah*. Je-li každá řeč pohledem na svět, pak v prvé řadě nikoli jako určitý typ řeči (jak na řeč nahlíží jazykovědec), nýbrž tím, co se v této řeči říká, případně podává.

Na jednom příkladu objasněme, jak se s uznáním jednoty řeči a podání problémová situace posouvá, či lépe řečeno: urovnává. Wilhelm von Humboldt jednou řekl, že naučit se cizí řeči znamená dosáhnout nového stanoviska v dosavadním pohledu na svět, a pokračuje: „Jen proto, že do cizí řeči vždy, více nebo méně, vnášíme svůj vlastní pohled na svět, ba svůj vlastní pohled na řeč, není tento úspěch pocíťován čistě a plně.“⁷⁷ Co se zde uplatňuje jako omezení a nedostatek (a právem z hlediska jazykovědce, který sleduje vlastní cestu poznání), představuje vpravdě způsob usku- tečňování hermeneutické zkušenosti. Nové stanovisko „v dosavadním pohledu na svět“ není zprostředkováno tím, že se naučíme cizí řeči jako ta-

75 Tamtéž, § 13.

76 Tamtéž, § 9.

77 Tamtéž.

kové, nýbrž tím, že ji užíváme, ať již v živém styku s cizím člověkem anebo při studiu cizí literatury. I když se sebevíc přeneseme do cizího ducha, přesto nezapomeneme svůj vlastní pohled na svět, ba ani pohled na svou vlastní řeč. Spíše je tento jiný svět, který zde před námi vyvstává, nejen cizí, nýbrž také jiný plností svých vztahů. Má nejen svou vlastní pravdu *v sobě*, ale také vlastní pravdu *pro nás*.

Jiný svět, jenž je zde zakoušen, není právě jednoduše předmětem bádání, schopnosti vyznat se a vědět si v něm rady. Kdo si k sobě připustí literární podání nějaké cizí řeči, které tak pro něj začne promlouvat, nemá k řeči jako takové žádný předmětný vztah, stejně jako ani cestovatel, jenž ji užívá. Chová se zcela jinak než filolog, jemuž je řečové podání materiálem z oblasti dějin řečí nebo jejich komparace. Nadmíru dobře to známe z učení se cizím řečem a ze svébytného zmrtnění literárních děl, na nichž nás do cizích řečí uvádí škola. Podání zjevně nelze porozumět tehdy, když se přitom tematicky zaměřujeme na řeč jako takovou. Ale tomu, co podání říká a má říci, nelze – a tuto druhou stránku musíme mít na zřeteli v neméně míře – porozumět ani tehdy, když nepromlouvá o něčem známém a důvěrném, co se má zprostředkovat výpovědí textu. Učení se řeči tedy rozšiřuje oblast toho, čemu se lze naučit. Pouze na rovině jazykovědné reflexe může tato souvislost nabýt takové podoby, že úspěch při učení se řeči „nepocíťujeme čistě a plně“. Hermeneutická zkušenost sama je pravým opakem: naučit se cizí řeč a rozumět jí – tento formalismus mohoucnosti – neznamená nic jiného než: být s to si nechat říci to, co je v ní řečeno. Výkon tohoto rozumění již vždy spočívá v tom, že jsme dotčeni tím, co bylo řečeno, a něco takové nemůže existovat, aniž zároveň uplatníme „svůj vlastní pohled na svět, ba svůj vlastní pohled na řeč“. Vlastní zkoumání by si zasloužila otázka, nakolik sám Humboldt nechal v rámci abstrahujícího zaměření na řeč jako takovou promlouvat svou faktickou obeznamenost s literárním podáním národů.

Jeho vlastní význam pro problém hermeneutiky tkví někde jinde: totiž že *pohled na řeč* prokázal jako *pohled na svět*. Živý výkon mluvení, řečovou *energeia*, rozpoznal jako bytnost řeči, a tím zlomil dogmatismus gramatiků. Z hlediska pojmu síly, který vede veškeré jeho myšlení o řeči, uvedl na pravou míru zejména také otázku po původu řeči, jež byla zvláště zatížena teologickými ohledy. Ukázal, jak je tato otázka zkreslována, pokud zahrnuje konstrukci lidského světa bez řeči, jenž se někdy a někde pozvedl k řečovosti. Proti takové konstrukci Humboldt právem zdůrazňuje, že řeč je od svého prvopočátku lidská.⁷⁸ Toto tázání mění nejen smysl otázky po původu řeči – je také základem jednoho závažného antropologického náhledu.

Řeč není jen něčím, co člověku, který je ve světě, připadá spolu s jinými věcmi jako jeho výbava, nýbrž je tím, na čem spočívá a v čem se znázorňuje to, že lidé vůbec mají *svět*. Pro člověka je zde svět jakožto svět způsobem, jakým jinak není pro žádného živého tvora, který je na světě.

78 Tamtéž, § 9, s. 60.

Toto bytí světa je však složeno řečově. To je vlastní jádro tvrzení, které Humboldt vyjadřuje se zcela jiným záměrem, totiž že řeči jsou pohledy na svět.⁷⁹ Humboldt tím chce říci, že řeč si vůči jednotlivci, jenž přísluší k nějakému řečovému společenství, osobuje svého druhu samostatné bytí a zároveň jej, když vrůstá do tohoto společenství, uvádí do určitého vztahu ke světu a chování k němu. Důležitější však je, co vězí v základech této výpovědi: totiž že řeč sama si neosobuje žádné samostatné bytí vůči světu, který v ní přichází k řeči. Nejenže svět je světem jen potud, pokud přichází k řeči – řeč má své vlastní bytí pouze v tom, že se v ní znázorňuje svět. Původní lidský ráz řeči tedy zároveň znamená původní řečovost lidského „bytí ve světě“. Abychom získali přiměřený horizont pro *řečovost hermeneutické zkušenosti*, budeme muset prozkoumat vztah mezi *řečí a světem*.⁸⁰

„Mít svět“ znamená: nějak se ke světu chovat. Chování ke světu však vyžaduje uvolnit se takovou měrou od toho, s čím se ve světě setkáváme, abychom to mohli postavit před sebe, jak to je. Tato mohoucnost zároveň znamená mít svět a řeč. Pojem *světa* tím vstupuje do protikladu k pojmu *osvětí, prostředí*, jež přináležejí všem živým tvorům na světě.

Pojmu prostředí se zajisté užívalo v první řadě pro lidské prostředí a pouze pro ně. Prostředí je „milieu“, v němž někdo žije, a vliv prostředí na jeho charakter a způsob jeho života je to, co vytváří význam prostředí. Člověk není nezávislý na zvláštním aspektu, jež mu svět ukazuje. Tak je pojem prostředí původně společenský pojem, který chce vyjadřovat závislost jednotlivce na společenském světě, tedy je vztažen pouze na člověka. V jednom širokém smyslu lze ovšem tento pojem prostředí použít na vše živé, aby shrnoval podmínky, na nichž závisí bytí všeho živého. Právě tím se však jasně ukazuje, že člověk má „svět“ na rozdíl od všech ostatních živých tvorů, kteří vztah ke světu ve stejném smyslu nemají, nýbrž jsou do svého prostředí takřka zapuštěni. Rozšířením pojmu prostředí na vše živé se jeho smysl vpravdě proměnil.

Pak také platí, že vztah člověka ke světu se v protikladu ke všem ostatním živým tvorům vyznačuje *svobodou vůči prostředí*. Taková svoboda vůči prostředí zahrnuje řečovou skladbu světa. Obojí patří k sobě. Pozvednout se nad nátlak toho, s čím se ve světě setkáváme, znamená: mít řeč a mít svět. V této formě rozpracovala novější filosofická antropologie v rozepři s Nietzsche zvláštní postavení člověka a ukázala, že řečová skladba světa je velmi vzdálena tomu, aby znamenala uvěznění lidského chování ke světu v řečově schematizovaném prostředí.⁸¹ Pozvednutí či vyvýšení nejen vůči nátlaku světa je naopak dáno všude tam, kde je řeč a kde jsou lidé – tato svoboda vůči prostředí je také svobodou vůči jménům, jež dáváme věcem, jak říká hluboké vyprávění knihy *Genesis*, podle níž Bůh zplnomocnil Adama dávat jména.

79 Tamtéž, s. 59.

80 [Srov. mé studie otištěné jako *Dodatky v: Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, oddíl „III. Dodatky“.]

81 Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen.

Uvědomíme-li si to v celé své závažnosti, porozumíme tomu, proč proti obecnému řečovému vztahu člověka ke světu přesto stojí rozmanitost různých řečí. Se svobodou člověka vůči prostředí jsou vůbec dány jeho svobodná schopnost mluvit, a tím základ dějinné rozmanitosti, s níž se lidské mluvení vztahuje k jednomu světu. Jestliže mýtus mluví o prařeči a o zmatení řeči, pak taková mýtická představa sice hlubokým způsobem zrcadlí onu pravou záhadu, kterou pro rozum představuje mnohost řečí, svým skutečným významem však toto mýtické vyprávění staví věci na hlavu, mluví-li o původní jednotě lidstva užívajícího jednu původní řeč, jež se rozpadla v důsledku zmatení řeči. Ve skutečnosti je tomu tak, že člověk, protože se vždy již dokáže pozvednout přes své pokaždé nahodilé prostředí a jeho mluvení přivádí svět k řeči, je od počátku uvolněn pro různorodý výkon své schopnosti mluvit.

Obrat „pozvednout se přes prostředí“ zde od samého počátku nese lidský, což znamená řečový smysl. Zvířata mohou opustit své prostředí a zchodit celou Zemi, aniž tím zpřetrhají svou vázanost na prostředí. „Pozvednutí se přes prostředí“ je pro člověka naopak *pozvednutím se ke světu* a neznámá opuštění prostředí, nýbrž jiný postoj k němu, svobodné, distancované chování, jehož výkon je vždy řečový. Řeč zvířat existuje jen *per aequivocationem*. Neboť řeč je ve svém užítí svobodnou a variabilní možností člověka. Pro člověka je řeč variabilní nejen v tom smyslu, že existují jiné cizí řeči, jimž se může naučit. Je pro něj variabilní také sama v sobě, když mu skýtá různé možnosti výpovědi o stejné věci. Také v případě výpadku řeči, jako u hluchoněmých, je řeč nikoli nějakou vlastní, výrazovou řečí posunků, nýbrž náhradní odraz hlasitě artikulované řeči prostřednictvím stejně tak artikulovaného použití posunků. Možnosti dorozumívání mezi zvířaty takovou variabilitu neznají. To ontologicky znamená, že se sice navzájem dorozumívají, ale nikoli o stavech věcí jako takových, jejichž souhrnem je svět. To zcela jasně viděl již Aristotelés: zatímco křik zvířat uvede vždy jedince téhož druhu do určitého chování, rozkrývá řečové dorozumívání prostřednictvím *logu* samo jsoucno.⁸²

Ze vztahu řeči ke světu plyne její svébytná *věcnost*. Jsou to stavy věcí, které přicházejí k řeči. Věc, jež se chová tak a tak – v tom tkví uznání samostatného jinobytí, které předpokládá vlastní distanci mluvčího vůči věci. Na této distanci se zakládá to, že se něco může odlišit jako vlastní stav věci a stát se obsahem výpovědi, které rozumějí také ostatní. Ve struktuře stavu věcí, který se odlišuje, spočívá, že je v něm vždy zároveň něco negativního. „Být to, a nikoli ono“ tvoří určenost všeho jsoucího. Existují tedy v zásadě také negativní stavy věcí, jež poprvé myslelo řecké myšlení. Řecké myšlení sledovalo zakládající věcnost řeči již v němé jednotvárnosti eleatské zásady přiřazení *bytí a noein* a Platón poté, ve svém překonání eleatského pojmu bytí, rozpoznal nebytí v bytí jako něco, co vlastně umožňuje mluvit o jsoucnu. Ovšem v mnohočlenném hlasu *logu eidos*,

82 Aristotelés, *Politika*, cit. dílo, I 2, 1253 a 10nn. [Srov. také: H.-G. Gadamer, „Člověk a řeč“, v: *týž, Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*.]

jak jsme viděli, nemůže být otázka vlastního bytí řeči vůbec správně rozvinuta, jakkoli bylo řecké myšlení naplněno věcností řeči. Tím, že uvažuje přirozenou zkušenost světa v jejím řečovém ztvárnění, myslí svět jako bytí. Cokoli myslí jako jsoucí, vyděluje se jako *logos*, jako vypověditelný stav věcí, z všeobjímajícího celku, jenž tvoří světový horizont řeči. Co je tak myšleno jako jsoucí, to vlastně není *předmětem* výpovědi, nýbrž něčím, co „ve výpovědích přichází k řeči“. Tímto způsobem dosahuje svou pravdu, svou zjevnost v lidském myšlení. Tak je řecká ontologie založena na věcnosti řeči, když bytnost řeči myslí ze strany výpovědi.

Proti tomu je ovšem zapotřebí zdůraznit, že řeč má své vlastní bytí teprve v rozhovoru, tedy ve výkonu *dorozumívání*. Tomu však nelze rozumět tak, že by tím byl uveden účel řeči. Dorozumění není pouhým úkolem, nějakým účelným jednáním, třeba zhotovením znaků, jimiž sdělují svou vůli druhým. Dorozumění jako takové spíše vůbec žádné nástroje ve vlastním smyslu slova nepotřebuje. Je životním procesem, v němž se využívá živé společnosti. V tomto ohledu se lidské dorozumívání v rozhovoru neliší od vzájemného dorozumívání zvířat. Lidskou řeč je však třeba myslet jako zvláštní a jedinečný životní proces potud, že se v řečovém dorozumívání vyjevuje „svět“. Řečové dorozumívání klade to, čeho se týká, před dorozumívající se osoby jako předmět sporu, jenž vězí uprostřed mezi oběma stranami. Svět se tímto způsobem stává společnou, nikým nedotčenou a všemi uznanou půdou, jež spojuje všechny, kteří spolu mluví. Veškeré formy živého lidského společenství jsou formami řečového společenství, ba dokonce: právě ony tvoří řeč. Neboť řeč je svou bytností řeči rozhovoru. Tvoří sama svou skutečnost teprve výkonem dorozumívání. Právě proto není pouhým prostředkem k dorozumívání.

Umělé systémy dorozumívání proto nikdy nejsou řečmi. Neboť umělé řeči, např. tajné řeči nebo matematické symbolismy, nemají za svůj základ žádné řečové a životní společenství, nýbrž jsou zaváděny a používány jen jako prostředky a nástroje dorozumění. V tom spočívá, že vždy již předpokládají živě vykonávané dorozumívání, které je řečové. Jak víme, dohoda, již se ustanovuje umělá řeč, nutně patří k jiné řeči. Naproti tomu ve skutečném řečovém společenství nedocházíme nejprve ke shodě, nýbrž ve shodě již vždy žijeme, jak ukázal Aristotelés.⁸³ Je to svět, který se nám znázorňuje ve společném životě a všechno obklopuje, o němž se dosahuje dorozumění, a nikoli třeba řečové prostředky samy pro sebe, jež by byly předmětem dorozumívání. Dorozumění o nějaké řeči není vlastním případem dorozumění, nýbrž zvláštním případem dohody o nástroji, o znakovém systému, který nemá své bytí v rozhovoru, ale slouží jako prostředek k informačním účelům. Řečovitost lidské zkušenosti světa dává naší analýze hermeneutické zkušenosti rozšířený horizont. Potvrzuje se, co se prokázalo již na příkladu překladu a možnosti dorozumění přes hranice vlastní řeči: Svět vlastní řeči, v němž žijeme, není hranicí, jež za-

83 Srov. výše s. 368n. [a týž, „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“ a „Přirozenost věci a řeč věcí“ v: *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky.*]

braňuje poznat „bytí o sobě“, nýbrž něčím, co zahrnuje v zásadě vše, kam až se dokáže rozšířit a pozvednout naše nahlédnutí. Lidé vychovaní v určité řečové a kulturní tradici jistě vidí svět jinak než lidé, kteří přísluší k jiné tradici. Dějinné „světy“, které se navzájem vydělují v běhu dějin, se od sebe a od dnešního světa zajisté liší. Avšak je to vždy lidský, tj. řečově složený svět, který se, ať již v jakémkoli podání, znázorňuje. Jakožto řečově složený je každý takový svět sám od sebe otevřený pro každé možné nahlédnutí, a tím pro každé rozšíření vlastního obrazu světa a ve shodě s tím přístupný ostatním.

To má však rozhodující význam, neboť se tím problematizuje užití pojmu „svět o sobě“. Měřítka pro postupné rozšiřování vlastního obrazu světa netvoří „svět o sobě“ spočívající vně veškeré řečovosti. Nekonečná perfektibilita lidské zkušenosti světa spíše znamená, že ať již se pohybujeme v jakékoli řeči, nikdy nedospíváme k ničemu jinému než k nějakému stále širšímu aspektu, k nějakému „názoru“ světa. Takové světonázory nejsou relativní v tom smyslu, že bychom proti nim mohli postavit „svět o sobě“, jako by jej správný názor z nějakého možného stanoviska vně lidského a řečového světa byl s to postihnout v jeho „bytí o sobě“. Je přitom zcela nesporné, že svět může být a možná jednou bude bez člověka. To spočívá v samotném mínění smyslu, v němž žije každý lidský a řečově složený světonázor. V každém světonázoru je míněno „bytí“ světa „o sobě“. Je to celek, k němuž je vztažena řečově schematizovaná zkušenost. Rozmanitost takových světonázorů v žádném případě neznamená relativizaci „světa“. Spíše se to, čím je sám svět, nijak neliší od názorů, v nichž se naskytá.

Tento vztah je podobný jako u vněmu věci. „Věc o sobě“ fenomenologicky vzato nespočívá v ničem jiném než v kontinuitě, s níž, jak ukázal Husserl, do sebe přecházejí perspektivní odstínění vněmu věci.⁸⁴ Kdo proti těmto „názorům“ klade „bytí o sobě“, musí myslet buď teologicky – pak „bytí o sobě“ není pro něj, nýbrž výlučně pro Boha –, anebo ďábelsky, jako někdo, kdo by si chtěl dokázat své vlastní božství tím, že jej musí poslouchat celý svět – a pak je mu „bytí“ světa „o sobě“ omezením všemohoucnosti jeho obrazotvornosti.⁸⁵ V podobném smyslu jako u vnímání lze mluvit o „řečovém odstínění“, které svět zakouší v různých řečových světech. Přesto zde zůstává jeden charakteristický rozdíl, totiž že každé „odstínění“ vnímané věci je bezvýhradně odlišné od každého jiného a že „věc o sobě“ se spolukonstruuje jako kontinuum těchto odstínění, zatímco při odstínění řečových světonázorů každé takové odstínění v sobě potenciálně obsahuje všechna ostatní, tj. jedno každé se samo může rozšířit do kaž-

84 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, cit. dílo, § 41. {Český překlad: týž, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, cit. dílo, sv. I, s. 93.}

85 Je to proto pouhé nedorozumění, odvolává-li se někdo proti idealismu – ať již transcendentálnímu idealismu nebo proti „idealistické“ filosofii jazyka – na „bytí“ světa „o sobě“. Přehlíží při tom metodický smysl idealismu, jehož metafyzická podoba může počínaje Kantem platit za překonanou (srov. Kantovo „Vyvrácení idealismu“ v: I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, cit. dílo, B 274nn.).

dého jiného. Dokáže samo ze sebe porozumět světo-„náboru“ a uchopit jej tak, jak se nabízí v nějaké jiné řeči.

Shledáváme tedy, že vázanost naší zkušenosti světa na řeč neznámá žádnou výlučnou perspektivu; když vstupem do cizích řečových světů překonáváme předsudky a hranice své dosavadní zkušenosti světa, nikterak to neznámá, že opouštíme a popíráme svůj vlastní svět. Jako cestující se vracíme domů s novými zkušenostmi. Jako vystěhovalci, kteří se domů již nikdy nevrátí, přesto nemůžeme zcela zapomenout. Dokonce ani tehdy, když si jako lidé poučení o dějinách v zásadě uvědomujeme dějinnou podmíněnost všeho lidského myšlení o světě, a tedy také svou vlastní podmíněnost, nezaujali jsme tím ještě nějaké nepodmíněné stanovisko. Zvláště pak uznání takové zásadní podmíněnosti nevyvrací skutečnost, že toto uznání samo chce být veskrze a nepodmíněně pravdivé, tedy že nemůže být bezrozporně použito samo na sebe. Vědomí podmíněnosti v žádném případě neruší podmíněnost. K předsudkům reflexivní filosofie patří, že jako vztahu mezi větami rozumí tomu, co vůbec nestojí na stejné logické rovině. Tak zde reflexivní filosofie není namístě. Neboť se vůbec nejedná o vztahy mezi soudy považovanými za bezrozporné, nýbrž o životní vztahy. Řečová skladba naší zkušenosti světa je s to tyto nejrozmanitější životní vztahy obsáhnout.⁸⁶

Tak pro nás nepřestalo Slunce zapadat ani poté, co do našeho vědění vešlo kopernikánské vysvětlení světa. Zjevně je spolu veskrze slučitelné, že se držíme toho, co vidíme na vlastní oči, a že zároveň víme, že ve světě rozumu platí pravý opak. A není to skutečně řeč, jež se na těchto navrstvených životních vztazích podílí tím, že je ustavuje a směřuje? Způsob, jakým mluvíme o západu Slunce, jistě není svévolný, nýbrž vypovídá skutečné zdání. Je to zdání, jež se nabízí tomu, kdo se sám nepohybuje. Je to Slunce, jehož paprsky k nám pronikají nebo nás opět opouštějí. Potud je pro naše nazírání západ Slunce skutečností. (Je „relativní k pobytu“.) Od této evidence nazírání se ovšem můžeme myšlenkově uvolnit konstrukcí nějakého jiného modelu, a protože to dovedeme, jsme s to vyjádřit rovněž názor rozvažování v podobě kopernikánské teorie. Avšak „očima“ tohoto vědeckého rozvažování nemůžeme chtít zrušit nebo vyvrátit to, co na vlastní oči přirozeně vidíme. To je nesmyslné nejen proto, že to, co vidíme na vlastní oči, je pro nás pravou skutečností, ale také proto, že pravda, kterou nám říká věda, je sama relativní k určitému chování ke světu a vůbec nemůže vystupovat s nárokem na to, být celkem. Je to spíše řeč, která skutečně odemyká celek našeho chování ke světu, a v tomto celku řeči

86 K.-O. Apel, „Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft“, v: H. Gipper (vyd.), *Sprache, Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber*, Düsseldorf 1959, s. 25n. [nyní v: K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 sv., Frankfurt am Main 1973, zde sv. I, s. 106–137], správně ukazuje, že mluvení člověka o sobě samém nikterak nelze pojímat jako předmětně fixující tvrzení o něčem, co je tak a tak, takže je nesmyslné vyvracet takové výpovědi tím, že bude vykázána jejich logická kruhovitost a rozpornost.

si to, co vidíme na vlastní oči, uchová svou legitimitu, právě tak jako věda nachází svou vlastní.

To jistě nemá znamenat, že řeč je příčinou takové duchovní setrvačnosti, nýbrž jen, že bezprostřednost našeho nazírání světa a nás samých, při němž setráváme, se uchovává a proměňuje v řeči, neboť my, konečně bytosti, přicházíme zdaleka a daleko míříme. V ní se ozřejmuje, co je skutečné vně vědomí jednoho každého.

V řečovém dění proto nachází své místo nejen to, co trvá, nýbrž právě také změna věcí. Tak můžeme např. z úpadku slov vyčíst změnu obyčejů a hodnot. Třeba slovo „ctnost“ žije v našem řečovém světě často již jen v ironickém náznaku.⁸⁷ Jestliže místo něj používáme jiná slova, která s diskretností sobě vlastní nějakým způsobem vyjadřují přetrvávající platnost mravních norem, jež se odvrátily od světa pevných konvencí, pak je takový proces zrcadlem toho, co je skutečné. Také básnické slovo se často stává zkouškou toho, co je pravdivé, když báseň probouzí skrytý život ve zdánlivě otřepaných a opotřebených slovech a poučuje nás o nás samých. Toto vše dokáže řeč zjevně proto, že není výtvorem reflektujícího myšlení, nýbrž něčím, co se samo spolupodílí na chování ke světu, v němž žijeme.

Tak se vcelku potvrzuje, co jsme zjistili výše: v řeči se znázorňuje sám svět. Řečová zkušenost světa je „absolutní“. Přesahuje veškeré relativity kladení bytí, protože v sobě zahrnuje veškeré „bytí o sobě“, ať již se ukazuje v jakýchkoli vztazích (relativitách). Řečovost naší zkušenosti světa předchází všemu, co poznáváme a oslovujeme jako jsoucí. *Základní vztah mezi řečí a světem proto neznámá, že se svět stává předmětem řeči.* Co je předmětem poznání a výpovědi, je spíše již vždy obklopeno světovým horizontem řeči. Řečovost lidské zkušenosti světa jako taková nemíní zpředmětnění světa.⁸⁸

Naproti tomu předmětnost, kterou poznává věda a jejímž prostřednictvím získává svou vlastní objektivitu, patří k relativitám, jež jsou zahrnuty ve vztahu řeči ke světu. V ní nabývá pojem „bytí o sobě“, který tvoří bytnost „poznání“, charakter *volního určení*. Co je o sobě, je nezávislé na vlastní vůli a volbě. Přesto tím, že je poznáno, jak je o sobě, stává se právě takto něčím volně použitelným takovým způsobem, že s tím můžeme počítat, což však znamená: začlenit to mezi své vlastní účely.

Tento pojem „bytí o sobě“ je, jak vidíme, jen zdánlivě ekvivalentem řeckého pojmu *kath' hautō*. Pojem *kath' hautō* míní především ontologický rozdíl mezi tím, čím je nějaké jsoucno podle své substance a bytnosti, a tím, co na tomto jsoucnu může být a co se na něm mění. Co patří k trvalé bytnosti nějakého jsoucna, je jistě také v jednom význačném smyslu vě-

87 Srov. esej M. Schelera „Zur Rehabilitierung der Tugend“ v: týž, *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1951, s. 13–31.

88 [Text následujících třech stran jsem nepatrně pozměnil. Srov. k tomu: H.-G. Gadamer, „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, v: týž, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky.*]

ditelné, tj. již vždy je předehůdně přiřazeno lidskému duchu. Co je ve smyslu moderní vědy „o sobě“, nemá s tímto ontologickým rozdílem mezi bytostným a nebytostným nic společného, nýbrž určuje se jako zajištěné poznání, jež dovoluje ovládnout věci. Zajištěné skutečnosti jsou jako předmět a odpor, s nimiž musíme počítat. Co je o sobě, je tedy, jak zvlášť ukázal Max Scheler, relativní k určitému způsobu vědění a chtění.⁸⁹

Tím není míněno, že se určitá věda zvláštním způsobem zaměřuje na ovládnutí jsoícího a že se z této vůle vládnout určuje odpovídající smysl „bytí o sobě“. Scheler sice právem zdůraznil, že mechanistický model světa je zvláštním způsobem vztažen na schopnost něco udělat.⁹⁰ Ale to byl jistě přespříliš jednostranný model. „Vládnoucím vědění“ je vědění novověkých přírodních věd jako celku. To platí také pro sebeporozumění chemicko-fyzikálního zkoumání života, jež se mezitím rozrostlo, právě tak jako pro nově se vyvíjející evoluční teorii. To lze zvlášť zřetelně ukázat tam, kde jsou vytyčovány nové badatelské cíle, jež se spojují s novým badatelským smýšlením.

Tak třeba bádání biologa von Uexküllera o životním prostředí kladlo proti světu fyziky univerzum života, jež není univerzem fyziky: univerzum, v němž se navzájem prolínají rozmanité světy života rostlin, zvířat a člověka.

Toto biologické tážení vystupuje s nárokem metodicky překonat naivní antropocentrismus dřívějšího pozorování zvířat tím, že prozkoumá příslušné stavební plány životních prostředí, v nichž žijí dané živočišné druhy. Také přirozený svět člověka má být podobným způsobem jako životní prostředí zvířat vystaven z rysů přístupných lidským smyslům. Ovšem je-li třeba myslet „světy“ tímto způsobem jako biologické rozvrhy plánů, pak je při tom, zdá se, předpokládán fyzikou zpřístupněný svět „o sobě“, a to tím, že jsou vypracovávány selektivní principy, podle nichž různé živočišné staví svůj svět z materiálu „jsoícího o sobě“. Biologické univerzum je tímto způsobem získáno jakýmsi přestylizováním a samo sebe nepřímou předpokládá. Jistě se zde jedná o nový způsob tážení. Je to směr bádání, který je dnes všeobecně uznáván jako výzkum chování a který důsledně zahrnuje také *species* „člověk“. Toto bádání rozvinulo fyziku, s jejíž pomocí je člověkem rozvinutý názor prostoru a času pojímán jako zvláštní, pro specificky lidskou orientaci význačný případ mnohem složitějších matematických struktur – třeba tak, jak dnes chápeme svět včel, poté co jsme dokázali jejich orientační schopnost odvodit z jejich citlivosti na ultrafialové záření.

Zdá se tedy, že svět fyziky v sobě zahrnuje lidský svět právě tak jako svět zvířecí. Tak vzniká dojem, jako by „svět fyziky“ byl pravdivým, „o sobě

89 To zůstává správné, i když Scheler chybně vykládá smysl transcendentálního idealismu jako produktivního idealismu a „věc o sobě“ pojímá jako protiklad subjektivního vytváření předmětu.

90 Srov. především Schelerovo pojednání „Erkenntnis und Arbeit“ v: M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Köln 1926. [Nyní v: *týž, Gesammelte Werke*, sv. 8, Bern / München 1960.]

jsoucím světem, něčím bezmála absolutně reálným, k čemu se nějak společně chovají všechny živé bytosti, a sice každý druh svým způsobem.

Ale je tomu skutečně tak, že je tento svět světem „bytí o sobě“, jenž za sebou zanechává veškerou pobytovou relativitu a jehož poznání by se mohlo nazývat absolutní vědou? Není již pojem „absolutního předmětu“ tolik co „dřevěné železo“? Biologické ani fyzikální univerzum vpravdě nemůže popřít pobytovou relativitu, jež mu připadá. Potud fyzika a biologie sdílejí stejný ontologický horizont, který jakožto vědy vůbec nemohou překročit. Poznávají, co jest, což – jak ukázal Kant – znamená, jak je toto něco dáno v prostoru a čase a je předmětem zkušenosti. To přímo definuje pokrok poznání, k němuž ve vědě dochází. Ani svět fyziky vůbec nemůže chtít být celkem jsoícího. Ba dokonce rovnice světa, jež by zobrazovala veškeré jsoučno, takže by v rovnicích systému vystupoval také pozorovatel systému, by nadále předpokládala fyziku, který by jakožto počítající nebyl počítaným. Fyzika, jež by spočetla samu sebe a byla by svým vlastním výpočtem, by zůstala sama v sobě rozporem. Totéž platí o biologii, která zkoumá životní světy a způsoby chování člověka. Co zde poznává, to jistě platí také pro badatele – neboť je živou bytostí a člověkem. Z toho však v žádném případě neplyne, že sama biologie není nic jiného než způsob chování člověka a že jen jako taková přichází v úvahu. Je také poznáním (anebo omylem). Biolog stejně jako fyzik zkoumá to, co jest, a sám není tím, co zkoumá.

„Bytí o sobě“, na něž se zaměřuje bádání fyziky nebo biologie, je relativní ke kladení bytí, jež spočívá v jejich tážení. Není tedy nejmenší důvod k tomu, abychom dali za pravdu nároku fyziky, že poznává něco „o sobě“. Jakožto vědy jedna jako druhá předem rozvrhly svůj předmětný obor, jehož poznání znamená jeho ovládnutí.

Zcela jinou situaci naproti tomu nacházíme tam, kde je míněn vztah člověka ke světu v celku, jak spočívá v řečovém výkonu. Svět, který se vyjevuje a je ustaven řečově, není ve stejném smyslu o sobě a není ve stejném smyslu relativní jako předmět věd. Není o sobě, neboť vůbec nemá charakter předmětnosti. Nikdy nemůže být dán ve zkušenosti jako všeobjímající celek, jímž je. Jako svět, jímž je, však není ani relativní k jedné určité řeči. Neboť žít v nějakém řečovém světě, jak činíme coby příslušníci řečového společenství, neznamená, že jsme zapuštěni do nějakého životního prostředí tak jako zvířata do světů svého přirozeného života. Řečový svět nelze pochopit odpovídajícím způsobem shora. Neboť neexistuje žádné stanovisko vně řečové zkušenosti světa, ze kterého by se sám mohl stát předmětem. Fyzika takové stanovisko nezaručuje, protože svět, tj. celek jsoícího, vůbec není tím, co zkoumá a počítá jako svůj předmět. Ale stejně tak ani srovnávací jazykověda, jež studuje stavbu řeči, nezná žádné od řeči oproštěné stanovisko, z něhož by bylo poznatelné jsoučno „o sobě“ a z něhož by rekonstruovala rozmanité formy řečové zkušenosti světa jako schematizující výběr ze „jsoícího o sobě“ – analogicky ke světům přirozeného života zvířat, které zkoumáme z hlediska jejich stavebních principů. V každé řeči spíše spočívá bezprostřední vztah k nekonečnosti

jsoucího. „Mít řeč“ znamená právě takový způsob bytí, který je zcela jiný než vázanost zvířat na životní prostředí. Učí-li se lidé cizím řečem, nemění svůj vztah ke světu tak jako např. vodní živočich, jenž se stává živočichem suchozemským, nýbrž právě tím, že si zachovávají svůj vlastní vztah ke světu, obohacují jej a rozšiřují o svět cizí řeči. Kdo má řeč, „má“ svět.

Přijmeme-li to, nebudeme již nadále zaměňovat věcnost řeči s *objektivitou vědy*. Distance, jež spočívá v řečovém vztahu ke světu, jako taková ještě nenavozuje onu objektivitu, kterou ustavují přírodní vědy eliminací subjektivních prvků poznávání. Distance a věcnost řeči jsou zajisté také ryzím výkonem, který se neděje sám sebou. Víme, co pro zdolání nějaké zkušenosti vykonává její řečové uchopení. Je tomu tak, jako by její hrozivá a ubíjející bezprostřednost byla oddálena, uvedena do poměrů a jakožto sdělitelná takřkajíc spoutána. Takové zdolání zkušenosti je však zjevně něco jiného než její zpracování vědou, jež ji objektivizuje a dává k dispozici pro libovolný účel. Když přírodovědec rozpoznal zákonitost nějakého přírodního procesu, zmocnil se tím něčeho a může se pokusit o rekonstrukci tohoto procesu. Po něčem takovém není v přirozené zkušenosti světa, jež je proniknuta řečí, ani stopy. Mluvit v žádném případě neznamená, že se něco dává k dispozici a činí předmětem výpočtu. Nejenže výpověď a soud jsou pouhou zvláštní formou v rámci rozmanitosti řečového chování – samy zůstávají vetknuty do životního chování. Objektivizující věda tudíž zakouší řečové ztvárnění přirozené zkušenosti světa jako pramen předsudků. Jak učí Baconův příklad, novověká věda se svou matematicky měřicí metodikou si musela uvolnit prostor pro své vlastní konstruktivní plánování výzkumu také a právě s ohledem k předsudku řeči a k její naivní teleologii.⁹¹

Na druhé straně existuje mezi věcností řeči a schopností člověka k vědě jedna pozitivní věcná souvislost. Zvláště zřetelně se to ukazuje na antické vědě, jejíž specifická význačnost stejně jako její specifická slabina spočívá v jejím původu z řečové zkušenosti světa. Aby moderní věda překonala její slabinu, její naivní antropocentrismus, zřekla se rovněž její význačnosti, tj. jejího zakotvení v přirozeném vztahu člověka ke světu. Velmi pěkně to může ilustrovat pojem *teorie*. Co se v moderní vědě nazývá teorií, má, jak se zdá, sotva ještě něco společného s oním postojem zření a vědění, v němž Řek přijímal řád světa. Moderní teorie je prostředkem konstrukce, jímž se jednotně shrnují zkušenosti a který umožňuje jejich ovládnutí. Jak říká řeč, teorie „tvoříme“. V tom již spočívá, že jedna teorie střídá druhou a každá od počátku vyžaduje pouze podmíněnou platnost, totiž dokud nám postupující zkušenost neřekne něco lepšího. Antická *theoria* není ve stejném smyslu prostředkem, nýbrž účelem samým, nejvyšším způsobem bytí člověka.⁹²

91 Srov. výše s. 302n.

92 Srov. mou práci „Lob der Theorie“ ve stejnojmenné, mnou vydané knize *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt am Main 1983, s. 26–50, nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 10, cit. dílo, s. 37–51.

Přesto zde existují úzké souvislosti. V obou případech dochází k překonání prakticko-pragmatického zájmu, který vše, s čím se setkává, vidí ve světle vlastních záměrů a účelů. Aristotelés nám říká, že teoretický postoj k životu mohl vzejít teprve tam, kde již bylo po ruce vše nezbytné pro potřeby života.⁹³ Ani teoretický postoj moderní vědy nesměřuje svou otázkou na přírodu kvůli určitým praktickým účelům. Je sice pravda, že již způsob jejího tazání a bádání směřuje k ovládnutí jsoucího a potud musí být označen za praktický sám v sobě. Avšak pro vědomí jednotlivého badatele je použití jeho poznatků sekundární v tom smyslu, že z nich toto použití sice vyplývá, ale dochází k němu právě až později, takže nikdo, kdo poznává, nepotřebuje vědět, zda nebo k čemu poznání použít. Nicméně při veškeré shodě lze rozdílnost vykazat již ve významu slova „teorie“ a „teoretický“. V moderním řečovém úzu se stal pojem teoretická pojmem takřka privativním. Něco je míněno pouze teoreticky, když tomu schází průběžně určující závaznost cflů jednání. Naopak samy teorie, které jsou zde rozvrhovány, jsou hodnoceny podle možností svého použití, tj. teoretické poznání samo je myšleno z hlediska záměrného ovládnutí jsoucího, a nikoli jako účel, nýbrž jako prostředek. *Theoria* v antickém smyslu je naproti tomu něčím zcela jiným. Zde nejsou nazírány pouze stávající řády jako takové. *Theoria* znamená mimo to spíše účast na uspořádaném celku samém.⁹⁴

Tento rozdíl mezi řeckou *theoria* a moderní vědou nachází své vlastní zdůvodnění, jak se mi zdá, v odlišném vztahu k *řečové zkušenosti světa*. Řecké vědění, jak jsme zdůraznili výše, vězelo takovou měrou v řečové zkušenosti světa, bylo takovou měrou vystaveno svodům řeči, že jeho boj proti *dynamis tón onomatón* {moc slov} nikdy nevyšel v rozpracování ideálu čistě znakové řeči, jenž by měl moc řeči zcela překonat, jak se to stalo v případě moderní vědy a jejího nasměrování k ovládnutí jsoucího. Jak symbolika písmen, kterou Aristotelés užívá v logice, tak proporční a relační způsob popisu hybných procesů, s nímž pracuje ve fyzice, jsou zjevně něčím zcela jiným než způsob, jakým se v 17. století používá matematika.

Na to nesmíme zapomínat, kdykoli se odvoláváme na původ vědy u Řeků. Měla by již být konečně pryč doba, kdy se moderní vědecká metoda brala jako měřítko, Platón byl interpretován se zřetelem na Kanta, idea se zřetelem na přírodní zákon (novokantovství) nebo kdy byl Démokritos vzeleben jako nadějeplný zárodek pravého „mechanického“ poznání přírody. Mez takového uvažování ukazuje již zamyšlení nad Hegelovým zásadním překonáním stanoviska rozumu pod vedením ideje života.⁹⁵ Heidegger poté v *Bytí a času*, jak se domnívám, dosáhl hlediska,

93 Aristotelés, *Metafysika*, cit. dílo, I, 1.

94 Srov. výše s. 122n.

95 Věcně je tomu tedy tak, že Hegelovo synchronizující podání stanoviska rozumu, jež Platónovu ideu coby poklidnou říši zákonů nahlíží společně s poznáním přírody moderní mechaniky, přesně odpovídá novokantovskému hledisku (srov. mou vzpomínkovou řeč na Paula Natorpa v: P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958, s. XVII, pozn.,

z něhož lze myslet jak rozdíl, tak rovněž pojítka mezi řeckou a moderní vědou. Když prokázal pojem výskytovosti jako deficientní modus bytí a rozpoznal v něm živnou půdu klasické metafyziky a jejího dalšího působení v moderním pojmu subjektivity, sledoval ontologicky správnou souvislost mezi řeckou *theoria* a novověkou vědou. V horizontu jeho temporální interpretace bytí je klasická metafyzika jako celek ontologií výskytového jsoucna a moderní věda, aniž by cokoli tušila, jejím dědictvím. V řecké *theoria* samé však vězelo ještě něco jiného. *Theoria* neuchopuje ani tak výskytové jsoucno jako spíše samu věc {*Sache*}, jež si ještě uchovála důstojnost „[lěsné] věci“ {*Ding*}. Právě pozdní Heidegger sám zdůraznil, že zkušenost věci {*Ding*} nemá nic společného s pouhou zjistitelností čistě výskytového jsoucna stejně jako ani se zkušeností takzvaných zkušenostních věd.⁹⁶ Budeme tedy muset jak důstojnost věci {*Ding*}, tak věcnost {*Sachlichkeit*} řeči zbavit závazku vůči ontologii výskytového jsoucna a tím zároveň vůči pojmu objektivit.

Vycházíme z toho, že v řečovém pojetí lidské zkušenosti světa se nepočítá nebo neměří nic výskytového, nýbrž že v něm přichází ke slovu jsoucno tak, jak se člověku ukazuje jakožto jsoucí a nadané významem. V tom – a nikoli v metodickém ideálu racionální konstrukce, jež ovládá moderní matematickou přírodovědu – lze znovu rozpoznat rozumění činné v humanitních vědách. Když jsme způsob uskutečňování dějinně působícího vědomí výše charakterizovali na základě řečovosti, bylo tomu tak proto, že řečovost charakterizuje naši lidskou zkušenost světa vůbec. Právě tak jako se v ní *nezpředměťuje* „svět“, nejsou ani působící dějiny *předmětem* hermeneutického vědomí.

Stejně jako ke slovu přicházejí věci, tyto jednotky naší zkušenosti světa konstituované svou vhodností a významem, tak je rovněž podání, jež na nás přechází, znovu přiváděno k řeči tím, že mu rozumíme a vykládáme je. Řečovost tohoto přicházení k řeči je stejná jako řečovost lidské zkušenosti světa vůbec. To nakonec přivedlo naši analýzu hermeneutického fenoménu k výkladu vztahu mezi řečí a světem.

nyní v: H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am Main 1977, s. 60nn. – ovšem s tím rozdílem, že novokantovství povyšuje na poslední metodický ideál to, co pro Hegela mělo pouze přechodnou pravdu. [K teorii atomů srov. mou malou studii z roku 1934 „Antike Atomtheorie“, nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 263–279.]

96 Srov. k otázce „věci“ v: M. Heidegger, „Das Ding“, v: *týž, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 164nn. {Český překlad: M. Heidegger, „Das Ding / Věc“, v: *týž, Básnický bydlí člověk*, Praha 1993 (2006), s. 6–35.} Celkové shrnující pojetí *theoria* jako „vědy o výskytovém jsoucnu“, které vypracovalo *Bytí a čas*, se zde ve shodě s tázáním pozdního Heideggera rozplývá. [Srov. také můj doslov k: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, s. 102–125, nyní v: H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, cit. dílo, nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 3, cit. dílo, s. 175–332.]

b) Střed řeči a její spekulativní struktura

Řečovost lidské zkušenosti světa byla, jak víme, vodítkem již pro řeckou metafyziku, jež od Platónova „útlěku k *logos*“ rozvíjela myšlení bytí. Tak se musíme tázat, nakolik odpověď, kterou podává a která sahá až k Hegelovi, činí zadost tázání, jež nás vede.

Tato odpověď je odpověď teologická. Řecká metafyzika tím, že myslí bytí jsoucího, rozuměla tomuto bytí jako jsoucnu, jež se samo naplňuje v myšlení. Toto myšlení je myšlením *nús*, který je myšlen jako nejvyšší a nejvlastnější jsoucno, jež v sobě shromažďuje bytí všeho jsoucího. Artikulace *logu* přivádí skladbu jsoucího k řeči, a toto „přivádění k řeči“ není pro řecké myšlení ničím jiným než přítomností samotného jsoucna, jeho *aletheia* [pravda]. Je to nekonečnost této přítomnosti, vzhledem k níž coby své naplněné možnosti, své božskosti, si lidské myšlení rozumí.

Nesledujeme velkolepé sebezapomnění tohoto myšlení a budeme si také ještě muset položit otázku, jak dalece můžeme sledovat obnovení tohoto sebezapomnění na bázi novověkého pojmu subjektivity, jež představuje Hegelův absolutní idealismus. Neboť nás vede hermeneutický fenomén. Jeho základem, který vše určuje, je však *konečnost naší dějinné zkušenosti*. Abychom jí učinili zadost, vydali jsme se po stopě řeči, v níž se jednoduše neodráží skladba bytí, nýbrž na jejichž cestách se řád a skladba naší zkušenosti sama a v neustálé změně teprve utváří.

Řeč je stopou konečnosti nikoli proto, že ve výstavbě lidských řečí existuje rozmanitost, nýbrž proto, že každá řeč se ustavičně vytváří a přetváří, a to tím více, čím více přivádí svou zkušenost k řeči. Je konečná nikoli proto, že není zároveň všemi ostatními řečmi, nýbrž proto, že je řečí. Dotázali jsme se významných bodů obratu západního myšlení o řeči a toto dotazování nás poučilo o tom, že dění řeči odpovídá konečnosti člověka v ještě mnohem radikálnějším smyslu, než jak to zdůraznilo křesťanské myšlení o „Slovu“. *Ze středu řeči* se rozvíjí veškerá naše zkušenost o světě a zvláště zkušenost hermeneutická.

Slovo není jednoduše dokonalost *species*, jak mýnilo středověké myšlení. Znázorňuje-li se myslícímu duchu jsoucno, není to zobrazení předem daného řádu bytí, jehož pravdivé vztahy nahlíží nekonečný duch (duch Stvořitele). Slovo však není ani nástroj, který stejně jako řeč matematiky dovede konstruovat zpředmětněné, výpočtem zpřístupněné univerzum jsoucího. Stejně tak málo jako nekonečný duch nemůže ani nekonečná vůle předčít zkušenost bytí, jež je přiměřená naší konečnosti. Je to pouze střed řeči, jež vztažen k celku jsoucího zprostředkovává konečnou dějinnou bytnost člověka se sebou samým a se světem.

Teprve nyní získává svůj opravdový základ velká dialektická záhada Jedna a mnohého, která jakožto ohrožení *logu* znepokojovala Platóna a které se dostalo tajemného potvrzení ve středověké spekulaci o Trojici. Byl to pouze první krok, jež Platón učinil, když rozpoznal, že slovo řeči je zároveň jedno a mnohé. Je to vždy *jedno* slovo (teologicky řečeno: „jedno“ Slovo Boží), které říkáme jeden druhému a které je řečeno nám – avšak

jednota tohoto slova, jak jsme viděli, se pokaždé rozkládá do artikulované řeči. Tato struktura *logos* a *verbum*, jak ji rozpoznala platónská a augustínovská dialektika, je pouhým zrcadlením jeho logických obsahů.

Existuje ještě jiná dialektika slova, jež každému slovu přiřazuje vnitřní dimenzi znásobení: Každé slovo vyvěrá jako z nějakého středu a vztahuje se k určitému celku, jímž jediné je slovem. Každé slovo nechává rozestát celek řeči, k níž přísluší, a vyjevit celek světového názoru, spočívajícího v jeho základech. Každé slovo proto také, jakožto dění svého okamžiku, zároveň nechává být tomu, co zůstalo nevyřčené a nač se coby odpověď a poukaz vztahuje. Okasionalita lidské mluvy není příležitostnou nedokonalostí její výpovědní síly – spíše je logickým výrazem živoucí virtuality mluvení, jež uvádí do hry celek smyslu, aniž jej může zcela vyřknout.⁹⁷ Veškeré lidské mluvení je konečné takovým způsobem, že v sobě zahrnuje nekonečnost smyslu, který může být rozvíjen a vykládán. Proto je také zapotřebí vyjasnit hermeneutický fenomén pouze z této zásadně konečné a od základu řečově ustavené skladby bytí.

Poté, co jsme výše mluvili o *příslušnosti* interpreta ke svému textu a charakterizovali niterný vztah mezi tradicí a historií, který se soustředil v pojmu vědomí působících dějin, budeme nyní moci blíže určit pojem této příslušnosti na základě řečově ustavené zkušenosti světa.

Ocitáme se tím, jak jsme museli očekávat, v oblasti otázek, které jsou filosofii dávno důvěrně známé. *Příslušnost* v metafyzice míní transcendentální vztah mezi bytím a pravdou, jenž poznání myslí jako moment samotného bytí, a nikoli primárně jako určité chování subjektu. Takové zahrnutí poznání do bytí je předpokladem antického a středověkého myšlení. Co jest, je svou bytností pravdivé, což znamená: přítomné v přítomnosti nekonečného ducha, a pouze proto je pro konečné lidské myšlení možné poznat jsoucí. Zde se tedy nemyslí z pojmu pro sebe jsoucího subjektu, který vše ostatní činí objektem. Naopak bytí „duše“ je u Platóna určeno tím, že se účastní na opravdovém bytí, tj. přísluší ke stejné sféře bytnosti jako idea, a Aristotelés říká o duši, že „jest nějak vším, co jest“.⁹⁸ Toto myšlení se ani slovem nezmiňuje o tom, že cestu k bytí čehokoli uvnitř světa musí hledat duch, který ke světu nepatří a který si je jistý sám sebou; právě naopak: obojí původně patří k sobě. Vztah je primární.

Starší myšlení tomu činilo zadost univerzální ontologickou funkcí, kterou svěřilo myšlenice teleologie. V účelovém vztahu je tomu přece tak, že zprostředkování, jimiž se něčeho dosahuje, se jako vhodná k dosažení účelu neosvědčují náhodou, nýbrž jsou od samého počátku volena a brána jako prostředky odpovídající účelu. Přiřazení prostředků k účelu je tedy předchůdné. Nazýváme je účelností, a jak víme, účelné tímto způsobem není jen rozumné lidské jednání, nýbrž také tam, kde nelze mluvit o kladení účelů a o volbě prostředků, jako ve všech životních vztazích,

97 Je to zásluha Hanse Lippse, že ve své „hermeneutické logice“ prolomil omezenost tradiční logiky soudů a odhalil hermeneutický rozměr logických fenoménů.

98 Platón, *Faidón*, cit. dílo, 72; Aristotelés, *De anima*, cit. dílo, III 8, 431 b 21.

platí, že rovněž tyto vztahy lze myslet pouze z hlediska ideje účelnosti jako vzájemnou shodu všech částí.⁹⁹ Také zde je vztah celku původnější než částí. Dokonce i v nauce o evoluci bychom měli pojem přízpůsobení používat jen obezřetně, pokud jako přirozený vztah předpokládá nepřizpůsobení – jako by se živé bytosti ocitaly ve světle, jemuž se musí teprve dodatečně přizpůsobit.¹⁰⁰ Jako zde přizpůsobivost vytváří samotný vztah k životu, tak se také pojem poznání, ovládaný myšlenkou účelu, určuje jako přirozené přiřazení lidského ducha k přirozenosti věcí.

V moderní vědě postrádá tato metafyzická představa příslušnosti poznávajícího subjektu k objektu poznání jakoukoli legitimitu.¹⁰¹ Její metodický ideál zajišťuje pro každý z jejích kroků návrat k prvkům, z nichž staví své poznání – naopak teleologické jednoty významu, jakými jsou „věc“ nebo organický celek, ztrácí pro metodiku vědy své právo. Dávne přiřazení člověka a světa, které spočívalo v základech filosofie *logu*, rozložila zejména kritika verbalismu aristotelsko-scholastické vědy, jíž jsme se dotkli výše.

Moderní věda ovšem nikdy zcela nepopřela svůj řecký původ, jakkoli si od 17. století uvědomovala samu sebe a neomezené možnosti, které se jí otevírají. Descartovo skutečné pojednání o metodě, jeho *Pravidla vedení rozumu*, tento vlastní manifest moderní vědy, vyšlo, jak známo, teprve dlouho po jeho smrti. Naproti tomu jeho hloubavé meditování o sloučitelnosti matematického poznání přírody s metafyzikou se stalo úkolem celé epochy. Německá filosofie od Leibnize po Hegela se znovu a znovu pokoušela doplnit novou vědu fyziky o filosofickou a spekulativní vědu, v níž by se obnovilo a zachovalo Aristotelovo dědictví. Připomínám jen Goethův odpor vůči Newtonovi, jež sdíleli také Schelling, Hegel a Schopenhauer.

Potud nemůže překvapit, když opět po jednom století kritických zkušeností, jež nám zprostředkovala novověká věda a zejména sebezamyšlení historických humanitních věd, znovu navážeme na toto dědictví. Humanitněvědní hermeneutika, která se zprvu jeví jako sekundární a odvozená tematika, jako skromná kapitola z dědické podstaty německého idealismu, nás přivádí – chceme-li učinit zadost věci samé – zpět k problémové dimenzi klasické metafyziky.

Poukazuje na to již úloha, kterou sehrává pojem *dialektiky* ve filosofii 19. století. Svědčí o kontinuitě této problémové souvislosti od jejího řeckého původu. Nás, kteří jsme se zapletli do aporií subjektivismu, předčí Řekové v pochopení nadsbjektivních sil, jež ovládají dějiny. Řekové se nesnažili založit objektivitu poznání ze subjektivity a pro ni. Jejich myš-

99 Také Kantova kritika teleologické soudnosti ponechává, jak známo, tuto subjektivní nutnost v platnosti.

100 Srov. H. Lipps o Goethově nauce o barvách v: týž, *Die Wirklichkeit des Menschen*, Frankfurt am Main 1954, s. 108n.

101 [Jedná se podle mne o záměnu, když se „nepřesnost“, jež platí v kvantové fyzice a vzniká tím, že „energie“ vycházející od pozorovatele působí na pozorované a sama se jeví jako součást měřených hodnot, považuje za „podíl subjektu“.]

lení se od počátku vidělo spíše jako moment samotného bytí. Parmenidés v něm zahlédl nejdůležitější ukazatel na cestě k pravdě bytí. Dialektika, toto postihování *logu*, byla pro Řeky, jak jsme zdůraznili, nikoli pohybem prováděným myšlením, nýbrž pohybem věci samé, jež myšlení mohlo zakoušet. To, že takový obrat zní hegelovsky, neznamena falešnou modernizaci, nýbrž dosvědčuje určitou dějinnou souvislost. Hegel se v námi vyznačené situaci novějšího myšlení vědomě znovu chopil předobrazu řecké dialektiky.¹⁰² Ten, kdo chce vstoupit do školy Řeků, proto vždy již prošel školou Hegelovou. Hegelova dialektika myšlenkových určení stejně tak jako jeho dialektika podob vědění výslovně opakují totální zprostředkování myšlení a bytí, jež kdysi tvořilo přirozený prvek řeckého myšlení. Tím, že naše hermeneutická teorie chce zdůraznit prolnutí dění a rozumění, navazuje nejen na Hegela, ale vrací se až k Parmenidovi.

Vztahujeme-li tímto způsobem pojem příslušnosti, jež jsme získali z aporií historismu, k základům obecné metafyziky, nechceme řekněme obnovit klasičtější nauku o inteligibilitě bytí nebo ji přenašet na dějinný svět. Něco takového by bylo pouhým opakováním Hegela, které by nemohlo obstát nejen před Kantem a zkušenostním stanoviskem moderní vědy, nýbrž především před samotnou zkušeností dějin, kterou již nevede naděje na spásné vědění. Překračujeme-li pojem objektu a objektivitu rozumění směrem k sounáležitosti subjektivna a objektivna, sledujeme pouze nutnost věci. Byla to kritika estetického stejně jako historického vědomí, jež nás přinutila ke kritice pojmu objektivna a přiměla nás opustit karteziánské založení moderní vědy a obnovit pravdivostní momenty řeckého myšlení. Nemůžeme však jednoduše následovat ani Řeky, ani filozofii identity německého idealismu: My myslíme ze středu řeči.

Z něj se již pojem příslušnosti neurčuje jako teleologická vztaženost ducha k bytostné skladbě jsoucího, jak o ní uvažovala metafyzika. Skutečnost, že hermeneutická zkušenost probíhá v řeči, že se mezi podáním a jeho interpretem odvíjí rozhovor, představuje spíše zcela jinou základnu.¹⁰³ Rozhodující je, že se zde něco děje. Interpretovo vědomí nejenže není pánem toho, co k němu proniká jako slovo podání, ale ani nelze to, co se zde děje, přiměřeně popsat jako postupné poznávání toho, co jest, jako by nějaký nekonečný intelekt obsáhl vše, co by kdy mohlo z celku poznání promlouvat. Dění z pohledu interpreta znamená, že jakožto poznávající nehledá svůj předmět, „nerozkrývá“ metodickými prostředky skutečné záměry a skutečný průběh událostí, třebaže poněkud zkreslených a zkalených vlastními předsudky. To je jen vnější aspekt vlastního hermeneutického dění. Tento aspekt motivuje nezbytnou metodickou disciplínu, s níž se každý obrací sám k sobě. Tím je však jen umožněno vlastní dění, totiž tím, že slovo, jež na nás přechází jako podání a na něž mu-

102 Srov. k této otázce můj článek „Hegel und die antike Dialektik“, v: *Hegel-Studien I* (1961), s. 173–199 [nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 3, cit. dílo, s. 3–28].

103 [O přednosti rozhovoru před veškerou výpovědí srov.: H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*, oddíl „III. Dodatky“.]

síme slyšet, nás skutečně zasahuje, jako by nás oslovovalo a mínilo nás samé. Tuto stránku věci jsme výše rozpracovali jako hermeneutickou logiku otázky a ukázali jsme, jak se tazatel stává dotazovaným a jak se v dialektice otázky uskutečňuje hermeneutické dění. Připomínáme to zde proto, abychom správně určili smysl příslušnosti, jak odpovídá naší hermeneutické zkušenosti.

Neboť na druhé straně, ze strany „předmětu“, toto dění znamená „uvvedení do hry“, „rozehrání“ obsahu podání v jeho pokaždé nových možnostech smyslu a rezonování, jež se s dalším příjemcem nově rozšiřují. Tím, že podání nově přichází k řeči, vyjevuje se a začíná být něco, co dříve nebylo. Můžeme to ilustrovat na každém libovolném dějinném příkladu. Ať již je obsah podání básnickým uměleckým dílem anebo třeba zprostředkovává zprávu o nějaké velké události, v každém případě to, co se zde zprostředkovává, vstoupilo nově do bytí tak, jak se znázorňuje. Promlouvají-li k nám v nově osvojeném podání Homérova *Illiás* nebo *Tažení Alexandra Velikého do Indie*, neodhaluje se tím čím dál více nějaké „bytí o sobě“, nýbrž je tomu jako v každém pravém rozhovoru, při němž se také vyjevuje něco, co sám od sebe neobsáhne žádný z partnerů.

Chceme-li správně určit pojem příslušnosti, na němž zde záleží, musíme tedy vzít v úvahu svébytnou dialektiku, jež spočívá ve *slyšení*. Nejenže ten, kdo slyší, je takřkajíc oslovený. Tkví v tom spíše také to, že kdo je osloven, musí slyšet, ať chce nebo nechce. Nemůže neslyšet stejným způsobem, jakým při vidění odvrací zrak od něčeho tím, že se dívá určitým směrem. Tento rozdíl mezi viděním a slyšením je pro nás důležitý proto, že v základech hermeneutického fenoménu vězí přednost naslouchání, jak rozpoznal již Aristotelés.¹⁰⁴ Není nic, co by nebylo prostřednictvím řeči přístupné sluchu. Zatímco všechny ostatní smysly nemají bezprostřední účast na univerzalitě řečové zkušenosti světa, nýbrž odevykají pouze svá zvláštní pole, je slyšení cestou k celku, protože dovede slyšet *logos*. Ve světle našeho hermeneutického lázání nabývá tento dávný poznatek o přednosti slyšení před viděním zcela nového významu. Řeč, jíž se účastní slyšení, není univerzální pouze v tom smyslu, že v ní může všechno přijít ke slovu. Smysl hermeneutické zkušenosti je spíše ten, že řeč oproti veškeré ostatní zkušenosti světa rozkrývá zcela novou dimenzi, dimenzi hloubky, z níž podání promlouvá k těm, kdož žijí v přítomnosti. Pravdivá bytnost slyšení vězela odjakživa, před veškerým použitím písma, v tom, že slyšící dovede naslouchat pověstem, mýtům, pravdě starců. Literární předávání podání, jak je známe my, neznamena

104 Aristotelés, *De sensu* 473 a 3 {český překlad: „O vnímání a vnímatelném“, v: *týž, Člověk a příroda*, Praha 1984, s. 327–358, cit. s. 328}, a také: *týž, Metafyzika*, cit. dílo, 980 b 23–25. Přednost slyšení před viděním souvisí s univerzalitou *logu* a není v rozporu se zvláštní předností vidění před všemi ostatními smysly, kterou zdůrazňuje Aristotelés (*Metafyzika*, I 1 aj.). [Srov. H.-G. Gadamer, „Sehen – Hören – Lesen“, v: H.-J. Zimmermann (vyd.), *Antike Tradition und Neuere Philologien*, Heidelberg 1984, s. 9–18, nyní v: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 8, cit. dílo, s. 271–278.]

oproti tomu nic nového, nýbrž mění jen formu a znesnadňuje úkol skutečného slyšení.

Právě tehdy se však pojem příslušnosti určuje novým způsobem. Příslušné je to, co je dosaženo jinakostí podání. Kdo takto stojí v podáních – což, jak víme, platí dokonce ještě o někom, komu historické vědomí propůjčuje zdánlivě novou svobodu –, musí poslouchat, co k němu odtud promlouvá. Pravda podání je jako přítomnost, jež se bezprostředně otevírá smyslům.

Způsob bytí podání ovšem není smyslově bezprostřední. Je řečí, a slyšení, které jí rozumí, zahrnuje její pravdu do vlastního řečového chování ke světu tím, že vykládá texty. Tato řečová komunikace mezi přítomností a podáním byla, jak jsme ukázali, děním, jež probíhá ve veškerém rozumění. Hermeneutická zkušenost si musí coby ryzí zkušenost připisovat vše, co se jí stává přítomným. Nemá svobodu předem volit a zavrňovat. Nemůže však trvat ani na naprosté svobodě zdržet se jakéhokoli rozhodnutí, která se pro rozumění rozuměnému jeví jako specifická. Z nastalého, jímž je, nemůže učinit něco, co se nestalo.

Tato struktura hermeneutické zkušenosti, která tak zásadně protičeří myslence vědecké metody, se sama opírá o zevrubně popsany dějový charakter řeči. Nejenže řečový úzus a další utváření řečových prostředků jsou takovým procesem, proti němuž nestojí žádné jednotlivé vědomí, jež ví a volí – potud je doslova správnější říci, že námi mluví řeč, než že my mluvíme jí (proto lze např. na řečovém úzu nějakého textu přesněji určit dobu jeho vzniku než jeho autora). Ještě důležitější je to, nač stále poukazujeme, totiž že řeč vytváří vlastní hermeneutické dění, jež je osvojením a zároveň výkladem, a to nikoli jako řeč, ani jako gramatika, ani jako slovník, nýbrž tím, že přivádí k řeči to, co se říká v podání. Teprve zde je tedy vskutku správné říci, že toto dění není nějakým naším konáním na věci, nýbrž konáním věci samé.

Tím se stvrzuje námi již ohlášená blízkost našeho tázání k Hegelovi a starověku. Byla to nespokojenost s moderním pojmem metody, z níž vyšla naše zkoumání. Své nejvýznamnější filosofické ospravedlnění však tato nespokojenost našla ve výslovném *odvolání se na řečový pojem metody ze strany Hegela*. Pojem metody, která k věci přistupuje jako výkon této věci cizí, kritizoval pod pojmem „vnější reflexe“. Opravdovou metodou je konání věci samé.¹⁰⁵ Toto tvrzení přirozeně nechce říci, že by filosofické poznávání nebylo také určitým konáním, ba že by nevyžadovalo určitou námahu, „námahu pojmu“. Toto konání a tato námaha však spočívají v tom, že do imanentní nutnosti myšlenky nevpadáme svévolně, vlastními nápady, pomocí té či oné předem připravené představy. Věc se jistě nepohybuje a nevyvíjí bez toho, že ji myslíme, avšak myslet právě znamená: rozvíjet věc v její vlastní důslednosti. K tomu patří, že se vyhýbáme představám, „jež se obvykle dostavují“, a trváme na důslednosti myšlení. Od dob Řeků to nazýváme *dialektikou*.

105 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vyd. G. Lasson, sv. 2, s. 300. {Srov. slovenský překlad: týž, *Logika ako veda*, cit. dílo, sv. 2, s. 47 | n.}

Pro popis pravdivé metody, jež je konáním věci samé, se Hegel odvolával na Platóna, jenž svého Sókrata s oblibou ukazoval v rozhovoru s mladíky, protože mládež byla připravena sledovat Sókratovo důsledné tázání bez ohledu na panující mínění. Svou vlastní metodu dialektického rozvoje ilustroval na oněch „tvárných mladících“, kteří se zdržují toho, aby vpadali do běhu věcí a chvástali se svými nápady. Dialektika zde není ničím jiným než uměním vést rozhovor a zejména důsledným tázáním a kladením dalších a dalších otázek odhalovat nepřiměřenost mínění, která dotyčného ovládají. Dialektika je zde tedy *negativní*, mate mínění. Takové matení však zároveň znamená vyjasnění, neboť odkrývá přiměřený pohled na věc. Stejně jako otrok ze slavné scény v *Menónovi* poté, co se mu rozpadla všechna neudržitelná před-mínění, přechází ze stavu duševního zmatení k pravdivému řešení jemu zadané matematické úlohy, tak veškerá dialektická negativita obsahuje věcné předznamenání toho, co je pravdivé.

Nejen v každém výchovném rozhovoru, ale ve veškerém myšlení je to sledování věcné konsekvence, jež jediná umožňuje vyjít najevo tomu, co ná té či oné věci jest. Je to věc sama, která se prosadí, když se zcela spolehneme na sílu myšlení a zbavíme veškeré platnosti samozřejmost nazírání a mínění. Tak Platón uvedl eleatskou dialektiku, jak ji známe především od Zénóna, do souvislosti se sókratovským uměním rozhovoru a ve svém *Parmenidovi* ji povýšil na nový stupeň reflexe. Zkušenost myšlení, na niž se odvolává Hegelův pojem metody jakožto seberozvíjení čistého myšlení do systematického celku pravdy, tkví v tom, že důsledným myšlením se věci obrací pod rukama a mění se ve svůj protiklad, že myšlení získává sílu „přihlížet k protivám bez určení *co jest* a hledat závěry“.¹⁰⁶

Hermeneutická zkušenost, kterou se snažíme myslet ze středu řeči, zajiště není zkušeností myšlení ve stejném smyslu jako dialektika pojmu, jež vystupuje s nárokem zcela se uvolnit z moci řeči. Nicméně také v hermeneutické zkušenosti nacházíme něco jako dialektiku, konání věci samé, konání, které je v protikladu k metodologii novověké vědy trpností, rozumění, jež je děním.

Také hermeneutická zkušenost má totiž svou důslednost: důslednost neomylného slyšení. Ani jí se věc neznázorňuje bez jejího vlastního úsilí, a rovněž toto úsilí spočívá v tom, že „je negativně samo proti sobě“. Kdo se snaží porozumět nějakému textu, musí se také něčemu bránit, totiž všemu, co mu jeho vlastní předsudky vnucují jako očekávání smyslu, jakmile se mu smysl textu samého odpírá. Ba sama zkušenost zvratu, tento odvěký rys všeho mluvení, jenž je vlastní zkušeností dialektiky, nachází svůj protějšek v hermeneutické zkušenosti. Rozvinutí celku smyslu, o něž se snaží rozumění, nás nutí k výkladům a k jejich opětovnému vzetí zpět. Teprve sebezrušení výkladu plně vede k tomu, že si platnost zjedná sama věc – smysl textu. Pohyb výkladu není dialektický ani tak proto, že jednostrannost každé výpovědi lze doplnit z nějaké jiné strany – to je, jak

106 Aristotelés, *Metafysika*, cit. dílo, XIII 4, 1078 b 25. Srov. výše s. 316.

uvidíme, při výkladu sekundární jev –, nýbrž především proto, že slovo, jež výkladem zasahuje smysl textu, přivádí k řeči celek tohoto smyslu, tj. umožňuje v sobě konečným způsobem znázornit nekonečnost smyslu.

To, že zde před sebou máme dialektiku, jež je myšlena ze středu řeči, a otázka, jak se tato dialektika liší od metafyzické dialektiky Platónovy a Hegelovy, potřebují přesnějšího objasnění. V návaznosti na řečový úzus, doložitelný u Hegela, označíme prvek společný metafyzické a hermeneutické dialektice *spekulativně*. Slovo „spekulativní“ zde znamená vztah zrcadlení.¹⁰⁷ Zrcadlení spočívá v nepřetržitě záměně něčeho za něco jiného. Něco se zrcadlí v něčem jiném, např. zámek na hladině rybníka, což znamená, že hladina rybníka odráží obraz zámku. Zrcadlový obraz je přes středobod pozorovatele bytostně spjat s pohledem samým. Nemá být pro sebe, je jako „jev“, jenž není sám sebou, a jenž přesto nechává samotnému pohledu jevit se zrcadlově. Je to jako zdvojení, které je přece jen existencí jednoho a téhož. Vlastní záhadou zrcadlení je právě neuchopitelnost obrazu, vytanulí čiré reprodukce.

Použijeme-li slovo „spekulativní“ tak, jak je razila filosofie kolem roku 1800, tj. řekneme-li o někom, že smýšlí spekulativně nebo shledáme-li něčí myšlenku jako velmi spekulativní, spočívá v základech takového použití slova představa zrcadlení. „Spekulativní“ totiž znamená protiklad k dogmatismu každodenní zkušenosti. Spekulativní je někdo, kdo se bezprospěšně neodevzdává houževnatosti jevů nebo míněnému v jeho pevné určitosti, nýbrž dovede reflektovat – hegelovsky řečeno: kdo poznává ono „o sobě“ jako určité „pro mě“. A myšlenka je spekulativní tehdy, když vztah, jež tato myšlenka vyslovuje, nelze myslet jako jednoznačné přisouzení nějakého určení k subjektu, vlastnosti k nějaké dané věci, nýbrž jako vztah zrcadlení, v němž samo zrcadlení není ničím víc než čistým jevem zrcadleného, stejně jako je jedno jedním jiného a jiné jiným jednoho.

Hegel popsal spekulativní vztah myšlení ve své mistrovské analýze logiky filosofické věty.¹⁰⁸ Ukazuje, že filosofická věta je soudem jen podle své vnější formy, tj. pojmu subjektu přikládá predikát. Filosofická věta vpravdě nepřechází od pojmu subjektu k nějakému jinému pojmu, který by s ním byl kladen do vztahu, nýbrž ve formě predikátu vypovídá pravdu subjektu. „Bůh je jeden“ nemíní, že jednou z vlastností Boha je „být jedním“, nýbrž že bytostí Boha je být jednotou. Pohyb určování zde není spjat s pevnou základnou subjektu, „na níž {tento pohyb} probíhá tam a zpět“. Subjekt není určován jako toto a také jako toto, v jednom ohledu tak a v jiném ohledu jinak. To by byl způsob představujícího myšlení, ni-

107 V otázce odvození tohoto slova ze *speculum* srov. např.: T. Akvinský, *Summa theologiae*, II 2, q. 180, art. 3, a výstižný příklad „spekulativního protikladu“ v: F. W. J. Schelling, *Bruno oder Über das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge*, v: *Týž, Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings Sämtliche Werke*, I. oddíl, IV. svazek, s. 237, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart / Augsburg 1859: „Mysli si předmět a obraz předmětu vržený zrcadlem [...]“

108 [Srov. k tomu H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1980, nyní v: *Týž, Gesammelte Werke*, cit. dílo, sv. 3, s. 1–110.]

koli způsobu pojmu. V pojímajícím myšlení se přirozené přesahování určování přes subjekt věty spíše zbrzdí a „má-li si to tak představovat, utrpí [...] zpětný úder. Počne subjektem, jako by subjekt zůstával základem, ale když predikát je naopak substancí, shledává, že subjekt přešel v predikát a tím byl zrušen; a tak to, co se zdá predikátem, stalo se celou a samostatnou masou, takže myšlenka nemůže volně bloudit sem a tam, nýbrž je zadržena touto tíží.“¹⁰⁹ Forma věty tedy ničí samu sebe tím, že spekulativní věta nevypovídá něco o něčem, nýbrž přivádí ke znázornění jednotu pojmu. Měnlivou bimodalitu filosofické věty, tvořenou zpětným úderem, Hegel popisuje duchaplným přirovnáním k rytmu, jenž se podobným způsobem rodí ze dvou prvků, metra a přízvuku, jako jejich měnlivá harmonie.

Nezvyklé zbrzdění, jež myšlení zakouší, když je nějaká věta svým obsahem nutí zříci se obvyklého způsobu vědění, vskutku vytváří spekulativní bytnost veškeré filosofie. Hegelovy velkolepé dějiny filosofie ukázaly, jak je filosofie od počátku v tomto smyslu spekulací. Vyjadřuje-li se filosofie ve formě predikace, tj. pracuje-li s pevnými představami Boha, duše a světa, zneuznává svou bytnost a dopouští se jednostranného „rozvažovacího náhledu rozumových předmětů“. Právě to je podle Hegela bytnost předkantovské dogmatické metafyziky a charakterizuje vůbec „novější období filosofie. Platón ani Aristotelés nejsou metafyziky tohoto druhu, i když si lidé většinou myslí opak.“¹¹⁰

Podle Hegela však nyní záleží na tom, abychom vnitřní zbrzdění, jež myšlení zakouší, když pojem přerušuje jeho navyklé zacházení s představami, *výslovně znázornili*. To může takřkajíc požadovat nespekulativní myšlení. Má „své právo, jež je platné, ale na něž se způsob spekulativní věty neohlíží“. Může požadovat, aby dialektické sebezrušení věty bylo *vysloveno*. „U jiných druhů poznání tvoří tuto stránku vyslovené niternosti důkaz. Když však byla dialektika odloučena od důkazu, přišlo se tím vskutku o sám pojem filosofického dokazování.“ Ať již Hegel míní tímto obratem cokoli,¹¹¹ v každém případě chce obnovit smysl filosofického dokazování. To se děje ve znázornění dialektického pohybu věty. Tento pohyb je *skutečným* spekulativněm, a pouze jeho vyslovení je spekulativním znázorněním. Spekulativní vztah tedy musí přecházet v dialektické znázornění. To je dle Hegela požadavek filosofie. Ovšem to, co se zde nazývá výrazem a znázorněním, není vlastně žádným důkazným úkonem; spíše se věc sama dokazuje tím, že se tak vyjadřuje a znázorňuje. Tak bude di-

109 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, vyd. J. Hoffmeister, cit. dílo, s. 120nn. {Český překlad: *Týž, Fenomenologie ducha*, cit. dílo, „Předmluva“, s. 84.}

110 *Týž, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 36n. {Český překlad: *Týž, Malá logika*, cit. dílo, s. 97.}

111 *Týž, Phänomenologie des Geistes*, vyd. J. Hoffmeister, cit. dílo, s. 53. {Český překlad: *Týž, Fenomenologie ducha*, cit. dílo, „Předmluva“, s. 87.} Míni Aristotela, anebo Jacobiho a romantiku? Srov. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, cit. dílo, nyní v: *Týž, Gesammelte Werke*, cit. dílo, sv. 3, s. 1–110. K pojmu výrazu srov. výše s. 292n. a „Exkurz VI“ v: *Týž, Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*.

alektika také skutečně zakoušet, že myšlení se zvrátí v jeho protiklad přibliží jako jakési nepochopitelné obrácení. Právě zachování důsledného myšlení vede k překvapivému pohybu zvrátí. Tak třeba ten, kdo hledá právo, zakouší, jak se striktní lpění na myšlence práva stává „abstraktní“ a ukazuje se jako nejvyšší bezpráví (*summum ius summa inius*).

Hegel zde činí určitý rozdíl mezi spekulativnem a dialektičnem. Dialektika je výrazem spekulativna, znázorněním toho, co vlastně spočívá ve spekulativnu, a potud je „skutečným“ spekulativnem. Pokud však nyní, jak jsme viděli, znázornění není jakýmsi přidruženým úkonem, nýbrž vyjevením věci samé, patří k věci samotný filosofický důkaz. Pramení sice, jak jsme viděli, z požadavku běžného představování. Je tedy znázorněním pro vnější reflexi rozvažování. A přece takové znázornění vpravdě vůbec není vnější. Jen se za takové považuje, dokud myšlení neví, že se nakonec samo sobě ukazuje jako reflexe věci v sobě. S tím souhlasí, že Hegel zdůrazňuje rozdíl mezi spekulativnem a dialektičnem pouze v „Předmluvě“ k *Fenomenologii ducha*. Protože se tento rozdíl věcně sám ruší, Hegel na něm později, na stanovisku absolutního vědění, již netrvá.

To je bod, v němž blízkost našeho vlastního tázání k Platónově a Hegelově spekulativní dialektice nachází zásadní omezení. Zrušení rozdílu mezi „spekulativním“ a „dialektickým“, jež nacházíme v Hegelově spekulativní vědě pojmu, ukazuje, jak velmi se Hegel považuje za dovršitele řecké filosofie *logu*. To, co nazývá dialektikou a co dialektikou nazýval Platón, se věcně zakládá na podřízení řeči pod „výpověď“. Pojem výpovědi, dialektické vyhocení k rozporu, však stojí v krajním protikladu k bytnosti hermeneutické zkušenosti a řečovosti lidské zkušenosti světa vůbec. Také Hegelova dialektika sice ve skutečnosti sleduje spekulativního ducha řeči. Avšak Hegel v souladu s vlastním sebeporozuměním chce z řeči vyslechnout pouze reflexivní hru jejích myšlenkových určení a cestou dialektického zprostředkování pozvednout myšlení v celosti vědění k sebeuvědomění pojmu. Myšlení tím zůstává v dimenzi vyřčeného a nedosahuje dimenze řečové zkušenosti světa. Naznačme tak několika tahy, jak se dialektická bytnost řeči znázorňuje pro hermeneutické problémy.

Ve zcela jiném smyslu totiž má v sobě sama řeč něco spekulativního – nejen v onom Hegelově smyslu instinktivního přechůdného utváření logických vztahů reflexe, nýbrž jako výkon smyslu, jako dění mluvy, dorozumívání a rozumění. Spekulativní je takový výkon potud, že konečné možnosti slova jsou míněnému smyslu přiřazeny jako určitému směru poukazujícímu do nekonečna. Kdo musí něco říci, hledá a nachází slova, jimiž se pro druhého činí srozumitelným. To neznamená, že činí „výpovědi“. Co znamená „činit výpovědi“ a jak málo se jimi vypovídá to, co máme na mysli, ví každý, kdo jednou prodělal výslech – třeba jen jako svědek. Ve výpovědi se horizont smyslu toho, co je vlastně třeba říci, zakrývá metodickou přísností. Zůstává pouze „čistý“ smysl výpovědi. Právě to zaznamenává protokol. Ten však jako takto redukovaný na výpověď nese vždy již překroucený smysl.

Říci, co máme na mysli, dorozumět se, naopak znamená spojit v jednotě smyslu vyřčené s nekonečností nevyřčeného a nechat je tak, aby mu

bylo porozuměno. Kdo mluví tímto způsobem, může použít jen nejběžnější a nejobvyklejší slova, a přece právě jimi dokáže vyjádřit nevyřčené a to, co je třeba říci. Kdo mluví, chová se spekulativně potud, že jeho slova nezobrazují jsoucí, nýbrž vyjadřují určitý vztah k celku bytí. S tím souvisí, že ten, kdo vyřčené šíří dále, právě tak jako ten, kdo výpověď protokoluje, se vůbec nemusejí dopouštět vědomého překrucování, a přesto se smysl vyřčeného mění. Již v nejjednodušším výkonu mluvení se takto ozřejmuje bytostný rys spekulativního zrcadlení: neuchopitelnost toho, co je přesto nejčistší reprodukcí smyslu.

V jednom vyhroceném smyslu se toto vše nachází v básnickém slovu. Zde je zajisté legitimní spatřovat vlastní skutečnost básnické mluvy v básnické „výpovědi“. Neboť zde je skutečně smysluplné a žádoucí, aby se smysl básnického slova vyjadřoval ve vyřčeném jako takovém, bez jakékoli pomoci okasionálního vědění. Byla-li výpověď v dění mezilidského dorozumívání jakousi denaturací, pak zde pojem výpovědi nachází své naplnění. Vždyť skutečnost básnického slova je vytvářena teprve odloučením vyřčeného od všeho subjektivního mínění a prožívání autora. Co však tato výpověď vypovídá?

Především je zde jasné, že vše, co tvoří každodenní řeč, se může znovu vrátit v básnickém slovu. Když báseň ukazuje člověka v rozhovoru, pak v básnické výpovědi patrně není opakována „výpověď“, již zachycuje protokol, nýbrž je v ní tajemným způsobem jaksi přítomen celek rozhovoru. Slova vložená do úst postavě básnického díla jsou spekulativní stejným způsobem jako mluvení v každodenním životě: mluví, jak jsme řekli výše, v mluvení přivádí k řeči určitý vztah k bytí. Mluvíme-li o básnické výpovědi, přirozeně tím nemíníme výpověď jako takovou, výpověď vyslovenou někým v nějaké básni, nýbrž výpověď, kterou je sama báseň coby básnické slovo. Básnická výpověď jako taková je poté spekulativní potud, že samo řečové dění básnického slova vyjadřuje nějaký vlastní vztah k bytí.

Obrátíme-li pozornost ke „způsobu, jakým postupuje básnický duch“, jak jej popsal třeba Hölderlin, ihned se ozřejmí, v jakém smyslu je řečové dění básně spekulativní. Hölderlin ukázal, že nalézání řeči básně předpokládá úplné rozpuštění obvyklých slov a způsobů mluvení. „Když se totiž básník s čistým tónem svého původního počítku cítí vystižen v celém svém vnitřním a vnějším životě a rozhlíží se po svém světě, je mu tento svět právě tak nový a neznámý jako suma všech jeho zkušeností, jeho vědění, jeho nazírání, jeho myšlení, umění a přirozenosti, jak se v něm a kolem něj zpodobňuje, vše je jako poprvé, a právě proto nepostižené, neurčité, rozpuštěné v pouhé látce a v životě, jemu přítomné, a je vrcholně důležité, že v tomto okamžiku nepřijímá nic jako dané, nevychází z ničeho pozitivního, že příroda a umění, jak je vidí, *nemluví* dřív, dokud tu *pro něj* není řeč.“¹¹² (Všimněme si blízkosti k Hegelově kritice positivity.) Báseň jako zdařilé dílo a výtvar není ideál, nýbrž duch znovu oživený z neko-

¹¹² {F. Hölderlin, „Jakmile je básník mocen ducha“, v: *týž, Texty k teorii básnictví*, Praha 1997, s. 106n.}

nečného života. (Také to připomíná Hegela.) Není v něm označováno nebo znamená nějaké jsoucno, nýbrž otevírá svět božského a lidského. Básnická výpověď je spekulativní potud, že nezobrazuje nějakou již jsoucí skutečnost, neodráží pohled *species* v řádu bytností, nýbrž podává nový pohled nějakého nového světa v imaginárním médiu básnické smýšlenky.

Vykázali jsme spekulativní strukturu řečového dění jak na každodenní, tak na básnické mluvě. Niterná shoda, jež se při tom ukázala a jež spojila každodenní mluvení s básnickým slovem jako jeho umocněním, byla z psychologicko-subjektivní stránky rozpoznána již idealistickou filosofií jazyka a jejím obnovením u Croceho a Voßlera.¹¹³ Zdůrazňujeme-li druhou stranu, „přicházení k řeči“, jako vlastní proces řečového dění, připravujeme tím místo hermeneutické zkušenosti. To, jak rozumíme podání a jak toto podání stále znovu přichází k řeči, je – jak jsme viděli – právě tak rytmickým živým rozhovor. Zvláštností je jen to, že při něm produktivita řečového chování ke světu nachází nové použití na řečově již zprostředkovaný obsah. Také hermeneutický vztah je vztah spekulativní, který se však zásadně liší od dialektického seberozvíjení ducha, jak je popisuje Hegelova filosofická věda.

Pokud v sobě hermeneutická zkušenost obsahuje řečové dění, jež odpovídá dialektickému znázornění u Hegela, získává také ona účast na dialektice, totiž na výše¹¹⁴ rozvinuté dialektice otázky a odpovědi. Rozumění nějakému předávanému textu má totiž, jak jsme viděli, vnitřní bytnostní vztah k jeho výkladu, a ačkoli je tento výklad stále relativním a neuzavřeným pohybem, nachází v něm rozumění přesto své relativní naplnění. Jak učí Hegel, ve shodě s tím potřebuje spekulativní obsah filosofických výpovědí, má-li se stát skutečnou vědou, dialektické znázornění rozporů, jež v něm jsou uloženy. Zde existuje skutečná shoda. Výklad se podílí na diskurzivitě lidského ducha, jenž dovede myslet jednotu věci pouze v následnosti jednotlivých prvků. Výklad má proto dialektickou strukturu všeho dějinně-konečného bytí, neboť každý výklad musí někde začít a snaží se zrušit jednostrannost, kterou způsobuje svým východiskem. Interpretovi se jeví jako nutné něco říci a učinit výslovným. Každý výklad je v tomto smyslu motivovaný a získává svůj smysl ze souvislosti svých motivací. Výklad svou jednostranností zjednává jedné straně věci určitou převahu, takže k jejímu vyrovnání musí být řečeno něco jiného, dalšího. Stejně jako filosofická dialektika znázorňuje celek pravdy v sebezrušení všech jednostranných kladení, cestou vyhrocení a zrušení rozporů, má také hermeneutické úsilí za úkol rozkrýt celek smyslu ve všestrannosti jeho vztahů. Totalitě všech myšlenkových určení odpovídá individualita míněného smyslu. Připomeňme třeba Schleiermachersa, který svou dia-

lektiku založil na metafyzice individuality a ve své hermeneutické teorii konstruoval postup výkladu z antitetických směrů myšlení.

Shoda mezi hermeneutickou a filosofickou dialektikou, jak se zdá vyplývat ze Schleiermacherovy konstrukce individuality a z Hegelovy konstrukce totality, nicméně není skutečnou shodou. Neboť při takovém uspořádání se zneuznává bytnost hermeneutické zkušenosti a radikální konečnost, jež spočívá v jejích základech. Výklad zajisté musí někde nasazovat. Avšak jeho nasazení není libovolné. Není vůbec žádným skutečným začátkem. Viděli jsme přece, že hermeneutická zkušenost vždy zahrnuje to, že rozuměný text promlouvá do nějaké situace, jež je určena před-míněním. Není to žádné politováníhodné zkomolení, jež by narušovalo čistotu rozumění, nýbrž podmínka jeho možnosti, kterou jsme charakterizovali jako hermeneutickou situaci. Jen proto, že mezi rozumějícím a jeho textem nevězí žádná samozřejmá shoda, můžeme na textu vůbec učinit hermeneutickou zkušenost. Jen proto, že text musí být přenesen ze své cizosti do oblasti toho, co si osvojujeme, může tomu, kdo chce rozumět, vůbec něco říci. Jen proto, že si to text žádá, dochází tedy k výkladu, a to pouze způsobem, jak si žádá text. Zdánlivě thetický počátek výkladu je vpravdě odpovědí, a stejně jako každá odpověď určuje se rovněž smysl výkladu otázkou, jež je položena. *Dialektika otázky a odpovědi proto vždy již předchází dialektice výkladu. Je to ona, jež určuje rozumění jako dění.*

Z této úvahy vyplývá, že hermeneutika nezná *problém počátku* ve stejném smyslu, v jakém zná třeba Hegelova logika *problém počátku vědy*.¹¹⁵ Problém počátku, ať vyvstává kdekoli, je vpravdě problémem konce. Neboť z pohledu konce se počátek určuje jako počátek konce. To může za předpokladu nekonečného vědění, za předpokladu spekulativní dialektiky, vést k zásadně neřešitelnému problému, čím tedy začít. Všechno počátek je koncem a veškerý konec je počátkem. V každém případě se při takovémto zaokrouhleném završení klade spekulativní otázka počátku filosofické vědy, viděno zásadně, z hlediska jejího uskutečnění.

Zcela jinak je tomu s dějinně působícím vědomím, v němž se naplňuje hermeneutická zkušenost. Dějinně působící vědomí ví o nezavršitelné otevřenosti dění smyslu, jehož se účastní. Také zde zajisté existuje pro každé rozumění určité měřítko, jímž se toto rozumění poměřuje, a potud také možné završení – je to obsah samotného podání, jenž zde udává měřítko a přivádí se k řeči. Neexistuje však žádné možné vědomí – což jsme opakovaně zdůraznili, neboť na tom se zakládá dějinnost rozumění – neexistuje žádné možné vědomí, jakkoli nekonečné, v němž by se „věc“, předávaná podáním, jevila ve světle věčnosti. Každé prisvojení podání je dějinně jiné – což neznamená, že by každé bylo jen jakýmsi zmateným uchopením tohoto podání: každé takové uchopení je spíše „názořem“ věci samé.

113 Srov. třeba K. Voßler, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung*, Heidelberg 1904.

114 Srov. s. 320nn.

115 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vyd. G. Lasson, sv. I, s. 69n. {Srov. slovenský překlad: týž, *Logika ako veda*, cit. dílo, sv. I, s. 75n.}

Paradox bytí jedním a týmž, a přece něčím jiným, jenž platí o každém obsahu podání, ukazuje veškerý výklad jako vpravdě spekulativní. Hermeneutika proto musí prohlédnout dogmatismus „smyslu o sobě“, stejně jako kritická filosofie prohlédla dogmatismus zkušenosti. To zajisté nemá znamenat, že každý interpret je pro své vlastní vědomí spekulativní, tj. že má vědomí dogmatismu, který spočívá v jeho vlastní výkladové intenci. Spíše se jedná o to, že veškerý výklad je přes své metodické sebevědění spekulativní svým skutečným výkonem – a právě to se ukazuje na řečovosti výkladu. Neboť vykládající slovo je slovo vykladače – není to řeč ani slovník vyloženého textu. V tom se vyjadřuje, že přisvojení není pouhá reprodukce nebo dokonce opakování předávaného textu, nýbrž něco jako nový výtvar rozumění. Zdůrazňujeme-li – právem – vztaženost všeho smyslu k Já,¹¹⁶ pak tato vztaženost pro hermeneutický fenomén znamená, že veškerý smysl podání nachází ve vztahu k rozumějícímu Já onu konkrétnost, v níž je mu rozuměno – a nikoli třeba v rekonstrukci Já, jež tento smysl původně mínilo.

Niterna jednota rozumění a výkladu se tedy potvrzuje právě tím, že výklad, který rozvíjí a řečovým způsobem vyjadřuje implikace smyslu textu, se proti danému textu sice jeví jako nový výtvar, nicméně si však neosobuje vedle rozumění žádné vlastní bytí. Výše¹¹⁷ jsme již poukázali na to, že vykládající pojmy dosažením plného rozumění dospívají ke svému zrušení, neboť jsou určeny k tomu, aby se vytratily. Tím chceme říci, že tyto pojmy nejsou libovolnými pomocnými prostředky, po nichž sáháme a poté je odložíme stranou, nýbrž že náležejí k vnitřnímu členění věci (která je smyslem). Také pro vykládající slovo, stejně jako pro každé slovo, v němž se naplňuje myšlení, platí, že jako takové není předmětné. Coby výkon rozumění je aktualitou dějinně působícího vědomí, a jako takové je vpravdě spekulativní: svým vlastním bytím neuchopitelné, a přece takové, že odráží obraz, jenž se mu nabízí.

Ve srovnání třeba s bezprostředností mezi-lidského dorozumívání nebo se slovem básníka je vykladačova řeč zajisté sekundární fenomén. Vztahuje se přece sama znovu k něčemu řečovému. A přece je vykladačova řeč zároveň všeobsáhlou manifestací řečovosti vůbec, jež v sobě zahrnuje všechny formy užití a podoby řeči. Z této všeobsáhlé řečovosti rozumění, z její vztaženosti k rozumu vůbec, jsme vyšli a nyní vidíme, jak v sobě toto hledisko shrnuje celek našich zkoumání. Vývoj problému hermeneutiky od Schleiermachera přes Diltheye k Husserlovi a Heideggerovi, jež jsme vylíčili, znamená z dějinné stránky potvrzení toho, co nám vyplynulo nyní: že metodické sebezamyšlení filologie tihne k systematickému tážení filosofie.

116 Srov. pěknou, nyní v novém vydání zpřístupněnou studii J. Stenzela *Über Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition*, Darmstadt 1958.

117 S. 342n.

c) Univerzální aspekt hermeneutiky

Naše úvahy vedlo zjištění, že řeč je střed, v němž se sjednocují Já a svět, či lépe: znázorňují se ve své původní sounáležitosti. Rozpracovali jsme také, jak se tento spekulativní střed řeči v protikladu k dialektickému zprostředkování pojmu znázorňuje jako konečné dění. Ve všech analyzovaných případech, jak v řeči rozhovoru a básnictví, tak v řeči výkladu, se spekulativní struktura řeči neukazovala jako zobrazení něčeho pevně daného, nýbrž jako „přicházení k řeči“, v němž se ohlašuje celek smyslu. Dostali jsme se do blízkosti antické dialektiky právě proto, že ani v ní se nevyskytovala žádná metodická aktivita subjektu, nýbrž konání věci samé, jímž myšlení „utrpí“. Toto konání věci samé je vlastním spekulativním pohybem, jenž se zmocňuje mluvčího. Hledali jsme subjektivní reflex tohoto pohybu v mluvení. Nyní poznáváme, že tento obrat o konání věci samé, o „přicházení“ smyslu „k řeči“, poukazuje na určitou univerzálně ontologickou strukturu, totiž na základní skladbu všeho, nač se vůbec rozumění může zaměřit. *Bytím, jemuž může být rozuměno, je řeč.* Hermeneutický fenomén zde takřkajíc vrhá odraz své vlastní univerzality na bytostnou skladbu rozuměného tím, že ji v jednom univerzálním smyslu určuje jako *řeč* a svůj vlastní vztah ke jsoucnu jako interpretaci. Proto mluvíme nejen o řeči umění, nýbrž také o řeči přírody, ba vůbec o řeči, kterou vedou věci.

Výše jsme již zdůraznili svébytné prolnutí mezi poznáním přírody a filologií, jež provází počátky novověké vědy.¹¹⁸ Zde pronikáme takřkajíc k jeho základům. [Není náhodou, že někteří mluvili o „Knize přírody“, která obsahuje tolik pravd jako *Knih knih*.] Čemu může být rozuměno, je řeč. Tím chceme říci: je to tak, že se to samo od sebe znázorňuje pro rozumění. Také z této strany se potvrzuje spekulativní struktura řeči. „Přicházení k řeči“ neznamená dostávat jakési druhé bytí. To, jak se něco znázorňuje, spíše patří k jeho vlastnímu bytí. U všeho, co je řeč, se tedy jedná o spekulativní jednotu, o rozlišení samo v sobě, mezi bytím a sebeznázorněním, o rozlišení, jež přesto právě také žádným rozlišením být nemá.

Spekulativní způsob bytí řeči tím prokazuje svůj univerzální ontologický význam. Co přichází k řeči, je sice něčím jiným než samo mluvené slovo. Avšak slovo je slovem pouze tím, co v něm přichází k řeči. Ve svém vlastním smyslovém bytí je zde jen proto, aby se pozvedlo ve vyřčené. Na druhé straně není ani to, co přichází k řeči, něčím daným před veškerou řečí, nýbrž něčím, co ve slovu získává určitost sebe sama.

Nyní poznáváme, že právě tento spekulativní pohyb jsme měli na mysli v kritice jak estetického, tak historického vědomí, s nímž jsme započali svou analýzu hermeneutické zkušenosti. Bytí uměleckého díla nebylo „bytím o sobě“, od něhož se liší jeho reprodukce nebo nahodilost jeho jevu – k tomuto „estetickému rozlišení“ dochází jen v sekundární tematizaci

118 Srov. s. 168 a 214n.

jednoho či druhého. Stejně tak to, co našemu dějinnému poznání vychází vstříc – historicky nebo filologicky – z podání anebo jako podání, tedy význam události nebo smysl textu, nebylo pevným, o sobě jsoucím předmětem, jež nezbyvá než zjistit. Také historické vědomí vpravdě zahrnovalo zprostředkování minulosti a přítomnosti. Tím, že jsme za univerzální médium takového zprostředkování uznali řečovost, rozšířilo se naše tázání ze svých konkrétních východisek, z kritiky estetického a historického vědomí a z hermeneutiky, jež má zaujmout jejich místo, na univerzální směr tázání. Neboť řečový, a tedy srozumitelný je vztah člověka ke světu vůbec a od základu. Potud je, jak jsme viděli, hermeneutika *univerzálním aspektem filosofie* a nejen metodickou základnou takzvaných humanitních věd.

Ze hlediska středu řeči se zpředměťující postup poznání přírody a pojem ‚bytí o sobě‘, jenž odpovídá interpretaci všeho poznání, prokázal jako výsledek abstrakce. Vyňat reflexí z původního vztahu ke světu, který spočívá v řečové skladbě naší zkušenosti světa, snaží se ujistit sám sebe o jsoucnu tím, že své poznání zřizuje metodicky. Ve svém důsledku hanobí veškeré vědění, které takové ujištění nedovoluje, a nedokáže proto sloužit rostoucímu ovládnutí přírody. My jsme se naproti tomu snažili způsob bytí umění a dějin včetně zkušenosti, jež v nich promlouvá, uvolnit od ontologického předsudku, který tkví v ideálu objektivitě vědy, a s ohledem ke zkušenosti umění a dějin jsme dospěli k univerzální hermeneutice, jež se dotýkala obecného vztahu člověka ke světu. Když jsme tuto univerzální hermeneutiku formulovali z hlediska pojmu řeči, měl tím být nejen odmítnut chybný metodologismus, který přesprávil zatížil pojem objektivitě v humanitních vědách – měli jsme se rovněž vyvarovat idealistického spiritualismu metafyziky nekonečna v Hegelově stylu. Vždyť základní hermeneutická zkušenost se pro nás neartikulovala pouze napětím mezi cizostí a důvěrností, neporozuměním a porozuměním, jež ovládalo Schleiermacherův rozvrh. Spíše se nám nakonec zdálo, že Schleiermacher patří svou naukou o uhadující dokonalosti rozumění do Hegelova sousedství. Vycházíme-li z řečovosti rozumění, podtrhujeme naopak konečnost řečového dění, v němž se rozumění pokaždé konkretizuje. Řeč, kterou vedou věci – ať již jsou jakéhokoli druhu –, není *logos tés úsias* {řeč podstaty} a nenaplnuje se v sebenazírání nekonečného intelektu – je řečí, kterou postřehuje naše konečná dějinná bytost, když se učíme mluvit. To v neméně míře platí o řeči, již vedou texty podání, a proto vystal úkol vpravdě dějinné hermeneutiky. Platí to o zkušenosti umění právě tak jako o zkušenosti dějin – ba samotné pojmy „umění“ a „dějin“ jsou formami pojetí, jež se teprve vyčleňují z univerzálního způsobu bytí hermeneutického bytí jako formy hermeneutické zkušenosti.

Není zjevně žádným zvláštním určením uměleckého díla, že má své bytí ve svém znázornění, stejně jako zvláštností bytí dějin není to, že jim v jejich významu rozumíme. Nejenže ‚znázorňovat se‘ a ‚být rozuměný‘ patří k sobě, takže jedno přechází v druhé a umělecké dílo splývá se svými působícími dějinami, obsah dějinného podání s přítomností toho, že je mu rozuměno – spekulativní, samu sebe rozlišující, znázorňující se řečí,

jež vyjadřuje smysl, nejsou jen umění a dějiny, nýbrž veškeré jsoucno, pokud mu může být rozuměno. Spekulativní skladba bytí, jež spočívá v základech hermeneutiky, je svým rozsahem stejně univerzální jako rozum a řeč.

S ontologickým obratem, jež učinilo naše hermeneutické tázání, se ocitáme v sousedství jednoho metafyzického pojmu, jehož význam nyní musíme zúročit tím, že se vrátíme k jeho pramenům. *Pojem krásna*, který v 18. století musel v rámci estetické problematiky sdílet ústřední místo s pojmem vznešena a během 19. století měl být estetickou kritikou klasicismu zcela eliminován, byl dříve, jak víme, univerzálním metafyzickým pojmem a v rámci metafyziky, tj. obecné nauky o bytí, plnil funkci, jež se v žádném případě neomezovala na estetično v užším smyslu. Ukáže se, že tento starý pojem krásna může posloužit také rozsáhlé hermeneutice, která vyplynula z naší kritiky metodologismu humanitních věd.

Již analýza významu tohoto slova ukazuje, že pojem krásna úzce souvisí s námi rozvinutým tázáním. Řecké slovo „krásný“ zní *kalon*. Sice se s naším slovem zcela nekryje, a to ani tehdy, vezmeme-li v úvahu prostředkující *pulchrum*. Řecké myšlení však do jisté míry určilo dějiny významu tohoto slova, takže obě spolu sdílejí bytostné významové prvky. Tak říkáme třeba „krásná“ umění. Přídomkem „krásný“ rozlišujeme „krásná“ umění od toho, co nazýváme technikou, tj. od „mechanických“ umění, jež vytvářejí věci k užítku. Totéž platí pro taková slovní spojení jako krásná mravnost, krásná literatura, krasoduch atd. Ve všech těchto použitích stojí slovo „krásný“ v podobném protikladu jako řecké *kalon* k pojmu *chresimon*. *Kalon* označuje vše, co nepatří k nutnostem života, nýbrž co se týká způsobu života, *eu zén*, tedy všeho toho, co Řekové rozuměli pod *paideia*. Krásné jsou takové věci, jejichž hodnota je zřejmá sama pro sebe. Nelze se tázat na účel, jemuž slouží. Jsou výtečné kvůli sobě samým (*di' hauto haireton*), a nikoli, jako věci k užítku, kvůli něčemu jinému. Již z řečového úzu lze tedy rozpoznat vyšší hodnotu bytí toho, co se nazývá *kalon*.

Týmž směrem však poukazuje také obvyklý protiklad, který určuje pojem krásna, protiklad k něčemu ošklivému. *Aischron* (ošklivé) je to, co pohled odpuzuje. Krásné je něco, nač lze pohlédnout, co se vystavuje pohledu, něco pohledného či výstavního v nejširším smyslu slova. Výraz „výstavní“ používáme také pro vyjádření velikosti. Použití slova „krásný“ – v řečtině právě tak jako v němčině – vskutku vždy vyžaduje určitou majestátní velikost. Tím, že významové zaměření slova „krásný“ na „výstavnost“ poukazuje k celé oblasti toho, co se sluší a patří, k oblasti mravnosti, blíží se zároveň pojmové artikulaci, jež byla dána protikladem k něčemu užitečnému (*chresimon*).

Pojem krásna proto vstupuje do nejužšího vztahu k pojmu dobra (*agathon*), pokud si coby předmět volby vzhledem k němu samému, coby účel, podřizuje všechno ostatní jako užitečný prostředek. Neboť to, co je krásné, není považováno za prostředek k něčemu jinému.

V platónské filosofii tak nacházíme úzké propojení a nezřídka záměnu ideje Dobra s ideou krásna. Obě přesahují vše podmíněné a mnohé: mi-

lující duše setkává na konci cesty, jež vede mnohotvarým krásnem, krásno o sobě jako Jedno, Jednotvaré, Nadnesené (*Symposion*), právě tak jako ideu Dobra, která přesahuje vše podmíněné a mnohé, jež je dobré pouze v určitém ohledu (*Ústava*). Krásno o sobě se stejně jako Dobro o sobě ukazuje jako jsoucno spočívající mimo vše (*epekeina*). Řád jsoucího, který spočívá v zaměření na jedno Dobro, se tedy shoduje s řádem krásna. Cesta lásky, kterou učí Diotima, směřuje přes krásná těla ke krásným duším a odtud ke krásným zřízením, mravům, zákonům a nakonec k vědám (např. ke krásným číselným poměrům, jimiž se zabývá nauka o číslech), k tomuto „širokému již rozsahu krásna“¹¹⁹ – a všechno přesahuje. Lze se tázat, zda překročení smyslově viditelné oblasti do oblasti „inteligibilního“ bytí skutečně znamená diferenciaci a umocnění krásy krásna, a nikoli pouze krásy nějakého krásného jsoucna. Platón se však zjevně domnívá, že teleologický řád bytí je také řádem krásy, že krásna se v inteligibilní oblasti vyjevuje čistěji a jasněji než ve viditelném světě, jež zatemňují neřádna a nedokonalá jsoucna. Stejným způsobem středověká filosofie nejužší navázala pojem krásna na pojem dobra, *bonum*, a to tak úzce, že Aristotelova klasická výpověď o *kalon* zůstala středověku nepřístupná, protože překlad zde tlumočil slovo *kalon* prostě jako *bonum*.¹²⁰

Základem tohoto úzkého propojení mezi ideou krásna a teleologickým řádem bytí je pythagorejsko-platónský pojem míry. Platón určuje krásno prostřednictvím míry, přiměřenosti a proporčnosti, Aristotelés označuje jako momenty (*eidé*) krásna řád (*taxis*), souměrnost (*symmetria*) a určnost (*hórismenon*) a nachází je exemplárním způsobem dány v matematice. Úzká souvislost mezi bytostnými matematickými řády krásna a řádem nebes dále znamená, že kosmos, tento předobraz všeho náležitě viditelného souladu, je zároveň nejvyšším příkladem krásy ve viditelném jsoucnu. Přiměřenost míře, souměrnost, je rozhodující podmínkou všeho krásného bytí.

Jak vidíme, takové určení krásna je univerzálně ontologické. Příroda a umění zde v žádném případě netvoří protiklad. To přirozeně znamená, že přednost přírody je nesporná právě také s ohledem ke kráse. Umění může v rámci tvarového celku řádu přírody vnímat nevyužitě možnosti uměleckého utváření a tímto způsobem zdokonalovat krásnou přirozenost řádu bytí. To však v žádném případě neznamená, že s „krásou“ se musíme setkávat především v umění. Pokud samotnému řádu jsoucího rozumíme jako něčemu božskému nebo jako Božímu výtvaru – a posledně uvedené platí až do 18. století –, lze také výjimečnému případu umění

119 Platón, *Symposion*, cit. dílo, 210 d: „řeči“ = „poměry“. [Srov. H.-G. Gadamer, „Unterwegs zur Schrift“, v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 7, cit. dílo, s. 258–269.]

120 Aristotelés, *Metafysika*, cit. dílo, XIII 4, 1078 a 3–6. Srov. Grabmannův úvod k: Ulrich von Straßburg, *De pulchro*, v: *Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (1926), s. 31, a rovněž cenný úvod G. Santinella k: Nicolai de Cusa, *Tota pulchra es*, v: *Atti e Memori della Academia Patavina*, č. LXXI. Mikuláš se vrací k Pseudo-Dionýsiovi a Albertovi, kteří určují středověké myšlení o krásnu.

rozumět jen v horizontu tohoto řádu bytí. Výše jsme vylíčili, jak se estetická problematika posouvá na stanovisko umění teprve s 19. stoletím. Nyní vidíme, že v základech toho spočívá určitá metafyzická přednost. Takový posun na stanovisko umění ontologicky předpokládá beztvárovou, případně mechanickými zákony řízenou masu bytí. Lidský umělecký duch, který mechanickým konstruováním tvoří něco užitečného, bude také všemu krásnému rozumět vposledku jako dílu svého vlastního ducha.

S tím souhlasí, že moderní věda si teprve s dosažením mezí mechanické konstruovatelnosti jsoucího připomněla samu bytostnou hodnotu „tvaru“ a že myšlenku tvaru – ale také ještě mnohem formálnější symetrie – vnesla jako doplňkový princip poznání do vysvětlení přírody, především do vysvětlení živé přírody (biologie, psychologie). Nezříká se tím svého zásadního postoje, nýbrž se jen rafinovanější cestou snažila lépe dosáhnout svého cíle, vědeckého ovládnutí jsoucna. To musí být zdůrazněno proti sebezochopení moderního zkoumání přírody.¹²¹ Zároveň však věda ponechává na svých vlastních hranicích, na hranicích své vlády nad přírodou, v platnosti krásu přírody a krásu umění, jež slouží nezaujatému zalíbení. Na příkladu převrácení vztahu mezi přírodní a uměleckou krásou jsme popsali proces převrstvení, jímž nakonec přírodní krásna natolik ztrácí svou přednost, že je myšlena jako reflex ducha. Mohli bychom dodat, že samotný pojem „přírody“ získal svou rážbu, kterou nese od dob Rousseauových, teprve zpětným odrazem z pojmu umění. Jako jinost ducha, ne-Já, se stává polemickým pojmem, a jako takovému mu již nenáleží nic z univerzální ontologické důstojnosti, jež byla vlastní kosmu coby řádu krásných věcí.¹²²

Zajisté nikdo nebude myslet na to, aby tento vývoj jednoduše obrátil a třeba metafyzickou hodnotu krásna, jak ji nacházíme v řecké filosofii, znovu oživil tím, že obnoví poslední podobu této tradice, estetiku dokonalosti, zrozenou v 18. století. Jakkoli neuspokojivý se nám jevil vývoj k subjektivismu, jež v novější estetice zahájil Kant, tak právě Kant přesvědčivě prokázal neudržitelnost estetického racionalismu. Jen není správné zakládat metafyziku krásna výlučně na ontologii míry a teleologickém řádu bytí, na něž se vposledku odvolává zdánlivě klasicistní podoba racionalistické estetiky pravidel. Metafyzika krásna a takovéto požití estetického racionalismu se vpravdě nekryjí. Návrat k Platónovi

121 [Výše uvedený výklad by musel být mnohem diferencovanější. Nejen ve vědě o člověku se jedná o otázku tvaru. Na základě pojmu mechanické konstrukce nelze uchopit ani „souměrnosti“, „uspořádané tvary“, „systémy“. A přesto tato „krásna“, jež odměňuje badatele, není pouhým setkáním člověka se sebou samým.]

122 [Srov. mou vídeňskou přednášku „Die Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen“ (1984) a dále „Naturwissenschaft und Hermeneutik. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft“, v: A. Werner (vyd.), *Filosofi och Kultur*, Lund 1986, s. 39–70, nyní pod názvem „Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft“, v: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. 7, cit. dílo, s. 418–442.]

spíše odhaluje ještě zcela jinou stránku fenoménu krásna, a právě tato stránka nás vzhledem k našemu hermeneutickému tázání zajímá.

Jakkoli úzce totiž Platón propojil ideu krásna s ideou Dobra, bral přesto také v úvahu rozdíl mezi nimi, a právě tento rozdíl obsahuje jednu svébytnou *přednost krásna*. Viděli jsme, že neuchopitelnost Dobra nachází svůj protějšek v krásnu, tj. v úměrnosti jsoucího a zjevnosti (*alétheia*), která jí přísluší, a to potud, že také krásnu vposled přísluší určitá nadnesenost. Platón však kromě toho říká, že Dobro se při pokusu uchopit je utíká ke krásnu.¹²³ Krásno se tedy od naprosto neuchopitelného Dobra liší tím, že je lze spíše uchopit. V jeho vlastní bytnosti spočívá, že je něčím zjevným. Při hledání Dobra se ukazuje krásno. Především v tom tkví jeho význačnost pro lidskou duši. Co se ukazuje v dokonalé podobě, přitahuje k sobě milostnou touhu. Krásno si nás získává bezprostředně, ztátímco vůdčí vzory lidské ctnosti se ukazují pouze nejasně v matném médiu jevů, neboť takřkajíc nevyzařují vlastní světlo, takže často propadáme nečistým napodobením a zdánlivým podobám mravnosti. Jinak v případě krásna. Krása má svůj vlastní jas, a proto zde nejsme sváděni zkreslenými odrazy. Neboť „jediná krása dostala tento úděl, že je nejpatrnější (*ekfanestaton*) a nejmilostnější“.¹²⁴

V této anagogické funkci krásna, kterou nezapomenutelně vylíčil Platón, se ukazuje jeden ontologický strukturní moment krásna a tím také univerzální struktura samotného bytí. Význačnost krásna oproti dobru zjevně spočívá v tom, že krásno se znázorňuje samo od sebe, že se bezprostředně ozřejmuje ve svém bytí. Plní tím vůbec nejdůležitější ontologickou funkci, totiž funkci zprostředkování mezi ideou a jevem. Právě zde se nachází metafyzické jádro platónismu. Soustřeďuje se v pojmu účasti (*methexis*) a dotýká se jak vztahu jevu k ideji, tak vzájemného vztahu mezi ideami. Jak učí *Faidros*, není náhoda, když Platón obzvláště rád objasňuje sporný vztah „účasti“ na příkladu krásna. Idea krásna je vpravdě přítomná v tom, co je krásné, nedílně a celá. Proto lze na příkladu krásna ozřejmit *parúsia eidos*, kterou má Platón na zřeteli, a proti logickým neshodám účasti „stávání“ na „bytí“ nabídnout evidenci věci. „Přítomnost“ přesvědčivě patří k bytí samotného krásna. Jakkoli může být krása zakoušena jako odlesk něčeho nadpozemského, přece vystupuje ve viditelném světě. To, že je přitom skutečně něčím jiným, bytností jiného řádu, se ukazuje ve způsobu jejího jevení. Náhle se vyjeví, a stejně nenadále a bez přechodů, nezprostředkovaně, zaniká. Musíme-li s Platónem mluvit o propasti (*chórismos*) mezi smyslovou a ideovou oblastí, pak je právě zde, a zde je zároveň také uzavřena.

123 Platón, *Filébos*, cit. dílo, 64 e 5. Ve své knize *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Leipzig 1931, § 14 [nyní v: *týž, Gesammelte Werke*, sv. 5, cit. dílo, s. 3–163, cit. s. 150n.] jsem se tomuto místu věnoval důkladněji. Srov. také: G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, cit. dílo, s. 235n.

124 Platón, *Faidros*, cit. dílo, 250 d 7.

Krásno se jeví nejen na tom, co je zde smyslově patrné, nýbrž tak, že právě tím je teprve vlastně zde, tj. vyvstává ze všeho jako Jedno. Krásno je skutečně „nejpatrnější“ (*to ekfanestaton*). Ostrá hranice mezi krásnem a tím, co na krásnu nemá žádnou účast, je ostatně také fenomenologicky dobře zajištěným nálezem. Tak již Aristotelés¹²⁵ říká o „dobře vykonaných dílech“, že jim nelze ani nic přidat, ani nic ubrat: citlivý střed, přesnost měrných poměrů, patří k nejstarším bytostným prvkům krásna. Stačí pomyslet na citlivost harmonií tónů, z nichž se tvoří hudba.

„Vyzařování“ tedy není jen jednou z vlastností toho, co je krásné, nýbrž něčím, co vytváří jeho vlastní bytnost. Význačnost krásna, totiž že k sobě bezprostředně přitahuje touhu lidské duše, se zakládá ve způsobu jeho bytí. Je úměrností jsoucího, jež mu nejen dovoluje být tím, čím jest, nýbrž nechává je také vystoupit jako v sobě vyměřený, harmonický celek. Je zjevností (*alétheia*), o níž mluví Platón ve *Filébovi* a jež patří k bytnosti jsoucího.¹²⁶ Krása není jednoduše souměrnost, nýbrž samotný zjev, jenž se na souměrnosti zakládá. Je svého druhu svitem. „Svítit“ však znamená: svítit na něco, a tak na tom, nač svit dopadá, samo přicházet k jevu. Krása má způsob bytí *světla*.

To znamená nejen to, že bez světla se nemůže vyjevit nic krásného, nemůže být nic krásné. Znamená to také, že krása něčeho krásného se jeví jako světlo, jako jeho lesk. Obecný způsob bytí světla vskutku spočívá v tom, být v sobě takto reflektováno. Světlo přece není jasně toho, co osvětluje, nýbrž tím, že činí viditelným něco jiného, stává se samo viditelným, a viditelným se nestává žádným jiným způsobem než tak, že zviditelňuje něco jiného. Tuto reflexivní skladbu světla zdůraznilo již antické myšlení¹²⁷ a tomu také odpovídá, že pojem reflexe, který sehraává v novější filosofii tak určující úlohu, patří původně do oblasti optiky.

Na reflexivní skladbě, jež vytváří bytí světla, zjevně spočívá to, že světlo spolu váže vidění a viditelné, takže bez světla není vidění stejně jako ani něco viditelného. Uvážíme-li vztah světla ke krásnu a významovou šíři pojmu krásna, vyplynou z tohoto triviálního zjištění mnohé důsledky. Vskutku teprve světlo vtiskuje viditelným věcem tvary, které jsou „krásné“ a „dobré“ zároveň. Krásno se však neomezuje na viditelnou oblast. Je, jak jsme viděli, způsobem vyjevování Dobra vůbec, jsoucna takového, jak má být. Světlo, v němž se artikuluje nejen něco viditelného, ale také inteligibilní oblast, není světlem Slunce, nýbrž světlem ducha, světlem *nús* {duch, rozum}. Na to poukazuje již Platónova hluboká analogie,¹²⁸ z níž Aristotelés rozvinul nauku o *nús* a křesťanské myšlení středověku, které

125 Aristotelés, *Etika Nikomachova*, cit. dílo, II 5, I 106 b 9: *hothen eiothaion epilegein tois eu echusin ergois, hoti ute apselein estin ute prostheinai* {„odtud se obvykle říká o dobře vykonaných dílech, že jim nelze ani nic ubrati, ani přidati, ježto nadbytek a nedostatek ruší správnost, střed jí však zachovává“}.

126 Platón, *Filébos*, cit. dílo, 51 d.

127 H. von Arnim (vyd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, cit. dílo, sv. 2, 24, 36; 36, 9.

128 Platón, *Ústava*, cit. dílo, 508 d.

jej následovalo, nauku o *intellectus agens* {činný rozum}. Duch, který sám ze sebe rozvíjí mnohost myšlených obsahů, je právě v nich přítomen sám sobě.

Je to nyní platónsko-novoplatónská metafyzika světla, na niž navazuje křesťanská nauka o Slovu, *verbum creans* {tvořící slovo}, kterou jsme obšírně zhodnotili výše. Jestliže jsme ontologickou strukturu krásna označili jako zjevování, jímž věci vyvstávají ve své míře a ve svých obrysech, pak totéž platí pro inteligibilní oblast. Světlo, které nechává vše vystoupit tak, že je to samo v sobě zřejmé a v sobě srozumitelné, je světlo Slova. Na metafyzice světla se tedy zakládá onen úzký vztah, který spočívá mezi zjevováním krásna a zřejmostí něčeho srozumitelného.¹²⁹ Avšak právě tento vztah vedl naše hermeneutické tázání. Připomínám, jak analýza bytí uměleckého díla přešla v tázání hermeneutiky a jak se toto tázání rozšířilo na univerzální tázání. Toto vše vyplynulo bez jakéhokoli postranního pohledu na metafyziku světla. Vezmeme-li nyní v úvahu její příbuznost s naším tázáním, pak nám pomůže, že strukturu světla očividně lze oddělit od metafyzické představy smyslově-duchovního pramene světla ve stylu novoplatónsko-křesťanského myšlení. To jasně vysvětluje již z Augustinovy dogmatické interpretace příběhu o stvoření. Augustinus si zde¹³⁰ všímá toho, že světlo je stvořeno před rozlišením věcí a před stvořením nebeských těles, která darují světlo. Zvláště však klade důraz na to, že stvoření nebe a země se na počátku děje ještě bez Božího slova. Bůh poprvé *promlouvá* teprve při stvoření světla. Toto mluvení, jež jmenuje a tvoří světlo, Augustinus vykládá jako duchovní zrod světla, které umožňuje rozlišení vytvořených věcí. Teprve skrze světlo je beztvářost prvotně stvořené masy nebe a země schopna utvářet se do rozmanitých forem.

V Augustinově hlubokém výkladu knihy *Genesis* poznáváme předzvěst onoho spekulativního výkladu řeči, jež jsme rozvinuli ve strukturální analýze hermeneutické zkušenosti světa, podle níž teprve z jednoty slova vychází mnohost myšleného. Zároveň s tím poznáváme, že metafyzika světla nechává vyniknout jedné stránce antického pojmu krásna, jež si podržuje svá práva také odděleně od souvislosti substanční metafyziky a metafyzického vztahu k nekonečnému božskému duchu. Z naší analýzy postavení krásna v klasické řecké filosofii tedy plyne závěr, že tento aspekt metafyziky má ještě také pro nás produktivní význam.¹³¹ Obě zjištění, totiž že bytí je znázorňováním se a že veškeré rozumění je děním, překračují horizont substanční metafyziky stejně jako metamorfóza, kterou prošel pojem substan-

129 Velice dobře zná tento vztah novoplatónská tradice, jež prostřednictvím Pseudo-Dionýsia a Alberta Velikého působí na scholastiku. K jeho prehistorii srov. H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, v: *Studium Generale* 10 (1957), sešit 7.

130 Ve svém komentáři ke knize *Genesis*.

131 V této souvislosti stojí za pozornost, jak produktivně lze interpretovat patristické a scholastické myšlení z pohledu Heideggerovy filosofie, viz např. M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, Tübingen 1940, a též, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1958 (2., rozšířené vyd.), s. 119nn. a 150nn.

ce v pojmech subjektivity a vědecké objektivitě. Tak má metafyzika krásna určité důsledky pro naše tázání. Nyní se již nejedná o to, co se jako úkol jevílo v diskusi 19. století, totiž o vědeckoteoretické ospravedlnění nároku umění a umělecké oblasti – nebo také dějin a metodiky humanitních věd – na pravdu. Nyní se jedná spíše o mnohem obecnější úkol: zjednat platnost ontologickému pozadí hermeneutické zkušenosti světa.

Metafyzika krásna dovoluje osvětlit především dva body, které vyplývají ze vztahu mezi zjevem krásna a zřejmostí něčeho srozumitelného. Za prvé, jak zjev krásna, tak způsob bytí rozumění mají *událostní charakter* – a za druhé, hermeneutická zkušenost jakožto zkušenost předávaného smyslu nabývá účasti na *bezprostřednosti*, jež odnepaměti vyznačuje zkušenost krásna stejně jako vůbec všechnu evidenci *pravdy*.

1. Především se může na pozadí, jež nám připravila tradice ve spekulaci o světle a kráse, legitimovat přednost, kterou jsme přiznali konání věci v rámci hermeneutické zkušenosti. Nyní se prokazuje, že se zde nejedná ani o mytologii, ani o pouhé dialektické obrácení v Hegelově stylu, nýbrž o pokračující působení jednoho dávného momentu pravdy, jenž se dokáže prosadit vůči moderní vědecké metodologii. Na to poukazují již *dějiny slov* námi použitých pojmů. Mluvili jsme o tom, že krásno, stejně jako všechno smysluplné, je „zřejmé“.

Pojem zřejmosti náleží do rétorické tradice. *Eikos, verisimile*, „pravděpodobné“, „zřejmé“ patří do jedné řady, jež hájí své vlastní oprávnění vůči pravdivosti a jistotě dokázaného a vědného. Připomínám, že jsme zvláštní význam přiznali pojmu *sensus communis*.¹³² Kromě toho mohl na slovo „zřejmost“ působit mysticko-pietistický podtón pojmu *illuminatio*, osvětlení (podtón, jež jsme zaslechli také v *sensus communis*, např. u Oetingera¹³³). V každém případě metaforika světla není v jedné ani ve druhé oblasti náhodná. Sama věc nám přikazuje mluvit o dění nebo o konání věci. Co je zřejmé, je vždy něco vyřčeného: návrh, plán, domněnka, argument apod. Vždy se přitom předpokládá, že zřejmé není něčím dokázaným a veskrze jistým, nýbrž že se prosazuje v rámci možného a domnělého jako něco přednostního. Tak můžeme dokonce uznat, že určitý argument je do jisté míry zřejmý, chceme-li tím ocenit protiargument. Přitom necháváme otevřenou otázku, jak tento argument uvést do souladu s celkem toho, co sami považujeme za správné, a pouze říkáme, že je zřejmý „sám v sobě“, tj. že něco hovoří v jeho prospěch. Souvislost tohoto obratu s krásnem je jasná. Také krásno si nás získává, aniž se hned vřazuje do celku našich zaměření a hodnocení. Ano, jako je krásno svého druhu zkušeností, která se jako okouzlení a dobrodružství vynořuje a vyděluje z celku naší zkušenosti a klade vlastní úkol hermeneutické integrace, tak je zjevně také zřejmost vždy něčím překvapivým, jako zažehnutí nového světla, jímž se rozšiřuje oblast toho, co připadá v úvahu.

132 Srov. výše s. 33nn.

133 [Srov. k tomu mou práci „Oetinger als Philosoph“, v: *Kleine Schriften*, sv. 3, cit. dílo, s. 89–100, nyní v: *Gesammelte Werke*, sv. 4, cit. dílo, s. 306–317.]

Hermeneutická zkušenost patří do této oblasti, protože také ona je děním ryzí zkušenosti. To, že je na něčem vyřčeném něco zřejmého, aniž by to proto bylo něčím v každém směru zajištěným, posouzeným a rozhodnutým, vskutku platí všude, kde nás z podání něco oslovuje. Obsah podání prosazuje svá práva tím, že mu rozumíme, a posouvá horizont, který nás doposud obklopoval. Je to skutečná zkušenost v námi vykázaném smyslu. Výsledek krásna stejně jako hermeneutické dění zásadně předpokládají konečnost lidské existence. Lze se přímo otázat, zda nekonečný duch může zakoušet krásno tak jako my. Může vidět něco jiného než krásu celku, ježž má před sebou? „Zjev“ krásna, jak se zdá, zůstává vyhrazen konečné zkušenosti člověka. Středověké myšlení zná podobný problém, totiž jak může být krásna v Bohu, je-li Bůh Jedním, a nikoli mnohým. Uspokojivé řešení předkládá teprve Kusánskému nauka o *complicatio* (zavinutí) mnohého v Bohu.¹³⁴ Z tohoto hlediska se jeví jako důsledné, že pro Hegelovu filosofii nekonečného vědění je umění formou představy, jež se ruší v pojmu a ve filosofii. Stejně tak by ani univerzalita hermeneutické zkušenosti neměla být v zásadě přístupná nekonečnému duchu, který rozvinuje sám ze sebe všechen smysl, veškeré *noéton*, a všechno myslitelné myslí v plném sebenazírání sebe samého. Aristotelský Bůh (a rovněž Hegelův duch) nechal „filosofii“, tento pohyb konečné existence, za sebou. Z bohů nikdo nefilosofuje, říká Platón.¹³⁵

Že jsme se mohli opakovaně odvolat na Platóna, přestože řecká filosofie *logu* dovoluje půdu hermeneutické zkušenosti, střed řeči, ozřejmit opravdu jen částečně, tomu vděčíme zjevně této druhé stránce platónské nauky o kráse, jež jako spodní proud provází dějiny aristotelsko-scholastické metafyziky a příležitostně vystupuje na povrch, tak jako v novoplatónské a křesťanské mystice a v teologickém a filosofickém spiritualismu. V této tradici platónismu byl vytvořen pojmový slovník, ježž potřebovalo myšlení konečnosti lidské existence.¹³⁶ Kontinuitu této platónské tradice stvrzuje také afinita, jež vyplynula mezi platónskou naukou o kráse a ideou univerzální hermeneutiky.

2. Vycházíme-li ze základní ontologické skladby, podle níž je bytí *řečí*, tj. *znázorňováním se*, kterou před námi rozkryla hermeneutická zkušenost bytí, pak odtud neplyne pouze událostní charakter krásna a dějová struktura všeho rozumění. Stejně jako se způsob bytí krásna prokázal jako předznamenání obecné skladby bytí, ukáže se totéž také na příslušném *pojmu pravdy*. Rovněž zde můžeme vyjít z metafyzické tradice, ale také zde si budeme muset položit otázku, co z této tradice zůstává platné pro hermeneutickou zkušenost. Podle tradiční metafyziky patří pravdivost jsoucího k jeho transcendentálnímu určení a nejúžeji souvisí s dobrem (na němž se zase vyjevuje krásno). Tak si připomínáme Tomášovo tvrzení,

134 Srov. výše (s. 406, pozn. 120) citovaný Kusánského „*sermo de pulchritudine*“.

135 Platón, *Symposion*, cit. dílo, 204 a 1.

136 Srov. význam školy v Chartres pro Mikuláše Kusánského [který zdůraznil především R. Klibansky. Srov. také: N. Cusanus, *De arte coniecturis*, vyd. J. Koch, Köln 1956.]

že krásno je třeba určovat vzhledem k poznání, dobro vzhledem k žádostivosti.¹³⁷ Krásné jsou věci, jejichž samo vnímání se líbí: *cuius ipsa apprehensio placet*. Krásno je zaměřeno nejen k dobru, ale také k poznávací schopnosti: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. „Zjev“ krásna se zde jeví jako světlo, které svítí nad tím, co bylo zformováno: *lux splendens supra formatum*.

Pokusme se také toto tvrzení uvolnit z metafyzické souvislosti nauky o formě tím, že se opět odvoláme na Platóna. Platón jako první prokázal v krásnu *alétheia* jako jeho bytostný moment a je zřejmé, co tím míní: krásno, způsob, jakým se vyjevuje dobro, se samo odhaluje ve svém bytí, znázorňuje se. Co se takto znázorňuje, neodlišuje se samo od sebe tím, že se znázorňuje. Není něčím pro sebe a jiným pro druhé. Není ani něčím na něčem jiném. Není odleskem, který dopadá zvnějšku a rozlévá se po nějakém tvaru. Spíše spočívá v samotné bytostné skladbě tvaru, že se takto leskne, znázorňuje. Odtud pak vyplývá, že se zřetelem k ‚bytí krásným‘ musíme krásnu rozumět vždy ontologicky jako „obrazu“. Nezáleží na tom, zda se jeví „ono samo“ nebo jeho odraz. Metafyzická význačnost krásna, jak jsme viděli, spočívala přece v tom, že krásno zacelovalo propast mezi ideou a jevem. Je zcela jistě „ideou“, tj. přísluší k řádu bytí, který jakožto trvající sám v sobě přesahuje uplývání jevů. Ale právě tak jistě je, že se sama jeví. To, jak jsme viděli, v žádném případě neznamená námitku proti nauce o idejích, nýbrž koncentrovanou exemplifikaci jejího problému. Kde se Platón odvolává na zřejmost krásna, tam nepotřebuje setrvávat na protikladu mezi „ono samo“ a odrazem. Krásno samo tento protiklad klade a zároveň ruší.

Připomínka Platóna nyní znovu nabývá na významu pro problém pravdy. Při analýze uměleckého díla jsme se snažili dovodit, že opravdové bytí uměleckého díla spočívá ve sebeznázornění. Za tímto účelem jsme se obrátili k pojmu hry, který nás již zavedl do obecnějších souvislostí. Neboť jsme zjistili, že pravda toho, co se znázorňuje ve hře, vlastně není něčím, v co se „věří“ nebo „nevěří“ mimo účast na herním dění.¹³⁸

V estetické oblasti to považujeme za samozřejmé. Ani tam, kde ctíme básníka jako proroka, se nedomníváme, že v jeho básních poznáváme skutečné proroctví, např. v Hölderlinově zpěvu o návratu bohů. Básník je věštec spíše proto, že sám znázorňuje, co jest, co bylo a bude, a tím sám dosvědčuje to, co hlásá. Je pravda, že básnická výpověď má v sobě cosi dvojznačného, stejně jako věštba. Ale právě v tom spočívá její hermeneutická pravda. Kdo v ní spatřuje estetickou nezávaznost, již schází existenciální vážnost, zjevně přehlíží, jak fundamentální je pro hermeneutickou zkušenost světa význam konečnosti člověka. Dvojznačnost není slabinou věštby, nýbrž její silou. Stejně tak mří do prázdna ten, kdo by chtěl u Hölderlina nebo Rilka zkoumat, zda skutečně věřili ve své bohy a anděly.¹³⁹

137 T. Akvinský, *Summa theologica*, cit. dílo, I, q. 5, 4 aj.

138 Srov. výše s. 104n.

139 Srov. mou výše (s. 320) zmiňovanou rozepři s knihou R. Guardiniho o Rilku. [Srov. také mou práci o R. M. Rilku „*Rilke nach 50 Jahren*“, v: H.-G. Gadamer, *Poetica. Ausge-*

Kantovo zásadní určení estetického zalíbení jako zalíbení nezaujatého nemění pouze negativní tvrzení, že předmět vkusu se neužívá jako něco užitečného ani se po něm netouží jako po něčem dobrém, nýbrž také pozitivní tvrzení, že „bytí“ nemůže k estetickému obsahu zalíbení, k „čistému pohledu“, přidávat nic právě proto, že estetické bytí je znázorňováním se. Zájem o bytí krásna vyvstává teprve z morálního stanoviska, např. zájem o zpěv slavíka, jehož šálivé napodobení je podle Kanta něčím morálně pohoršlivým. Otázkou však zůstává, zda z této skladby estetického bytí skutečně vyplývá, že bychom zde neměli hledat pravdu, protože zde nic nepoznáváme. V našich estetických analýzách jsme vyznačili omezenost pojmu poznání, který zde podmiňuje Kantovo tázání, a z otázky po pravdě umění jsme našli cestu k hermeneutice, v níž se pro nás propojily umění a dějiny.

Také v případě hermeneutického fenoménu se prokázalo jako neoprávněné zúžení rozumění pouze na imanentní úsilí filologického vědomí, jež by bylo lhostejné k „pravdě“ svých textů. Na druhé straně se však jasně ukázalo, že rozumění textům nemůže otázku pravdy předem rozhodnout ze stanoviska nějakého vyššího vědění o věci a že v rozumění můžeme používat pouze vlastní nadřazené vědění o věci. Veškerá hodnota hermeneutické zkušenosti – včetně významu dějin pro lidské poznání vůbec – se nám zdála spočívat spíše v tom, že se v ní jednoduše nezařazuje něco pod něco známého, nýbrž že to, s čím se v podání setkáváme, nám něco říká. Rozumění se pak ovšem nenaplnuje v technické virtuozitě „rozumění“ čemukoli napsanému. Je spíše ryzí zkušeností, tj. setkáním s něčím, co se prosazuje jako pravda.

Že k takovému setkání, a to z důvodů, jež jsme vyložili, dochází v řečovém výkonu výkladu a že se tím fenomén řeči a rozumění vůbec prokazují jako univerzální model bytí a poznání, nyní dovoluje blíže určit smysl pravdy, jenž v rozumění vstupuje do hry. Sama slova, která věc přivádějí k řeči, jsme poznali jako spekulativní dění. Jejich pravda tkví v tom, co jimi bylo řečeno, a nikoli v nějakém mínění, uzavřeném v bezmoci subjektivní partikularity. Připomeňme si, že rozumění tomu, co někdo říká, není výkonem vcítění, jež uhaduje duševní život mluvčího. K veškerému mluvení zajisté patří, že vyslovené nabývá na určitosti díky okasionálnímu doplnění smyslu. Tato určenost situací a souvislostí, která promluvu doplňuje na totalitu smyslu a vyřčené teprve nechává být něčím vyřčeným, však nepřipadá mluvčímu, nýbrž vyslovenému.

Obdobně se prokázala básnická výpověď jako zvláštní případ smyslu zcela vnořeného, vtěleného do výpovědi. V básni je „přicházení k řeči“ něčím jako začleňováním do náležitých vztahů, které nesou a zaručují „pravdu“ vyřčeného. Veškeré „přicházení k řeči“, nejen v podobě básnické výpovědi, má v sobě něco z takového potvrzení. „Není žádná věc tam, kde se nedostává slov.“ Mluvení, jak jsme zdůraznili, není nikdy pouhým pod-

wählte Essays, Frankfurt am Main 1977, s. 77–102, nyní v: týž, *Gesammelte Werke*, sv. 9, cit. dílo, s. 306–319.]

řazením jednotlivého pod obecné pojmy. Užitím slov se názorně dané nepřístupuje jako jednotlivý případ něčeho obecného, nýbrž se samo zpřítomňuje ve vyřčeném – stejně jako je idea krásna přítomna v tom, co je krásné.

Co přitom znamená pravda, lze také zde opět nejlépe určit pomocí pojmu *hry*: Sám způsob, jakým se takřkajíc rozehrává váha věcí, s nimiž se setkáváme v rozumění, je řečovým procesem, jakousi hrou se slovy, která si pohrávají s míněným obsahem. Jsou to právě *řečové hry*, v nichž se my jakožto učící se – a kdy jimi přestáváme být? – pozvedáme k rozumění světu. Tak bychom zde mohli připomenout naše zjištění o bytnosti hry, v souladu s nimiž nesmíme chování hrajícího pojímat jako chování subjektivity, neboť je to spíše hra, jež hraje, totiž tím, že do sebe vtahuje hráče a sama se tak stává vlastním *subiectum* herního pohybu.¹⁴⁰ Podobně se ani zde nemluví o hraní s řečí nebo s obsahy zkušenosti světa či podání, které nás oslovují, nýbrž o hře samotné řeči, která nás oslovuje, něco nám navrhuje a bere zpět, táže se a v odpovědi naplňuje samu sebe.

Rozumění tedy není hrou v tom smyslu, že by si rozumějící hravě udržoval odstup a bránil se zaujmout závazný postoj k nároku, který před ním vyvstává. Neexistuje zde vůbec svoboda vlastnit sebe samého, jež patří k tomu, abychom se mohli takto bránit, a to mělo být řečeno použitím pojmu hry na rozumění. Kdo rozumí, toho do sebe již vtáhlo dění, jímž se uplatňuje smysl. Je tedy dobře odůvodněno, že se pro hermeneutický fenomén užívá stejného pojmu hry jako pro zkušenost krásna. Rozumíme-li nějakému textu, jeho smysl si nás získává stejně, jako si nás pro sebe získává krásno. Zjednává si platnost a získal si nás vždy již dávno před tím, než jsme takřkajíc přišli k sobě a dokázali prověřit jeho nárok, jež vůči nám vznáší. To, s čím se setkáváme ve zkušenosti krásna a v rozumění smyslu podání, má v sobě skutečně něco z pravdy hry. Jako rozumějící jsme vloženi do dění pravdy a přicházíme takřkajíc příliš pozdě, chceme-li vědět, v co máme věřit.

Není tedy zajisté žádné takové rozumění, které by bylo svobodné od všech předsudků, jakkoli se vůle našeho poznání musí stále zaměřovat na to, aby unikla ze zajetí našich předsudků. V celku našeho zkoumání se ukázalo, že jistota, kterou skýtá užití vědeckých metod, nepostačuje k tomu, aby zaručila pravdu. To zvláštní měrou platí o humanitních vědách, avšak neznamená to úbytek jejich vědeckosti, nýbrž naopak legitimizaci nároku na zvláštní lidský význam, jež odedávna vznášejí. To, že v jejich poznání vstupuje do hry vlastní bytí poznávajícího, sice skutečně vyznačuje meze „metody“, nikoli však vědy. Čeho nedosáhne nástroj metody, toho musí a také skutečně může být dosaženo spíše určitou disciplínou tázání a bádání, jež zaručuje pravdu.

140 Srov. výše s. 103nn. a: E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960 {český překlad: týž, *Hra jako symbol světa*, Praha 1993}, a rovněž mou zprávu v: *Philosophische Rundschau* 9 (1961) s. 1–8.

EDICE PAPERSEK
SVAZEK OSMNÁCTÝ

Řídí Robert Krumphanzl, Jiří Pelán,
Jiří Stromšík, Jan Šule

HANS-GEORG GADAMER
PRAVDA
A METODA I
NÁRYS FILOSOFICKÉ
HERMENEUTIKY

Z německého originálu
uvedeného v ediční poznámce na s. 7
přeložil David Mik
Na obálce a vazbě použity kresby
Stanislava Kolíbala z cyklu Bílé kresby,
na přebalu Ztrácení se, 1972,
a na vazbě Co přijde potom, 1968
Grafickou úpravu Vladimíra Nárožníka
adaptoval Václav Sokol
V roce 2010 vydalo
nakladatelství Triáda,
Ostrovní 17, 110 00 Praha 1,
jako 18. svazek edice Paprsek
Redaktor Martin Ďurďovič
Z písma Walbaum a Gill
vysázel Petr Teichmann
Tisk Akcent, Vimperk
Počet stran 416
Vydání první