

FILOZOFICKÉ VÝCHODISKÁ HERMENEUTICKEJ KONCEPCIE SKÚSENOSTI

ANTONÍN MOKREJŠ

Ak hovoríme v našej štúdií o hermeneutike, tak vo význame, aký tomuto termínu dáva H. G. Gadamer vo svojej práci *Wahrheit und Methode*¹. Pod pojmom hermeneutika teda rozumieme teóriu úplného dosahu ozajstnej skúsenosti. Pritom však musíme presnejšie vymedziť — hoci zatiaľ len predbežne — všetky tri použité termíny. Teóriou sa totiž myslí čosi viac, ako obsahuje bežný protiklad teoretického a praktického. Teória v uvedenom zmysle teda smeruje k dvom predpokladom. Predovšetkým musí obsiahnuť celú sféru viditeľného a potom musí viesť toto viditeľné komunikovať alebo podeliť sa o to s inými. Oproti takto chápanej teórii by potom evidentne bol protiklad teoretického a praktického až čímsi druhotným a zúženým, lebo teoretické v zmienenom význame preniká i do sféry praktického v bežnom zmysle. Takisto termín „ozajstná skúsenosť“ nepoukazuje na akési východiskové rozoznávanie autentickej a neautentickej skúsenosti, ktoré by mohlo určovať výklad o skúsenosti, ale len naznačuje, že treba nazrieť, čo všetko vlastne skúsenosť znamená a čím v skutočnosti je. Potiaľto môžeme rešpektovať plný dosah ozajstnej skúsenosti len vtedy, ak vieme tematizovať všetky formy toho, čo možno označiť ako skúsenosť, a ak sme schopní rozoznať predpoklady, priebeh a dôsledky každej z týchto foriem, a až potom na tomto základe objasňujeme fenomén skúsenosti. Hermeneutika ako teória skúsenosti sa opiera o predpoklad, že porozumenie ako pôvodná a základná forma skúsenosti bude čímsi univerzálnym, čo preniká do celého nášho chcenia a každej našej činnosti, a ešte silnejšie, čo chcenie aj činnosť prechádza a umožňuje. Na tomto základe potom hodlá otvoriť cestu k úplnej artikulácii štruktúry skúsenosti.

Na začiatku stojí zistenie o vágnosti a mnohznačnosti pojmu skúsenosť, ktorý označuje také rôznorodé fenomény a tak náhodne a nereflektovane, že nie je vôbec jasné, nakoľko ide o navzájom priraditeľné a spolu porovnateľné fenomény. Preto sú nevyhnutné niektoré predbežné a už pri prvom pohľade na terén skúsenosti vykázateľné dištinkcie, ktoré môžu ďalšie skúmanie jasnejšie usmerňovať.

Predovšetkým sa musí odlišiť vlastný a nevlastný význam pojmu „skúsenosť“. Oproti skúsenostiam, ktoré prebiehajú podľa našich očakávaní a potvrdzujú ich — tie môžu byť označené ako skúsenosti v nevlastnom a druhotnom zmysle — stoja totiž skúsenosti, pre ktoré táto charakteristika neplatí, ktoré horizont našich očakávaní prelamiujú a rozrušujú, t. j. skúsenosti, ktoré naozaj „robíme“; vlastne iba tu ide o skúsenosti vo vlastnom a pôvodnom zmysle slova. Rozhodne ide len o predbežnú a elementárnu dištinkciu, no napriek tomu pre orientáciu ďalšej úvahy bude podstatná, a navyše prináša náhľad výraznej črty skúsenosti vo vlastnom zmysle, t. j. upozorňuje nás na akési príznačnú negatívu ozajstnej skúsenosti.

Nemenej dôležité však je, aby sa problematika skúsenosti neinterpretovala pojmovými prostriedkami novodobého subjektivismu, čo zhruba povedané znamená, aby sa

¹ Prvé vydanie Tübingen 1960, 2. vyd. 1965.

formulovala tak, že bude možné uniknúť v podstate komplementárnemu dualizmu predmetného vedenia a subjektívnej mienky. O skúsenosti v pravom zmysle platí, že je to vec sama, čo sa v nej dostáva k slovu. To však predpokladá nasledujúce: po prvé, že skúsime čosi, čo nám môže sprostredkovať len táto vec sama osebe, a po druhé, že si dáme čosi touto vecou oznámiť, sme voči nej otvorení a uspôsobení tomu, čo oznamuje. Kým vec ako niečo predmetné vždy už predpokladá vydelení a oddelení pól vzťahnosti a zdroj každého určenia, a nakoniec nevyhnutne sa stáva dilémou nemej veci a len subjektívne podmienenej mienky. Len takto možno nakoniec zachytiť skúsenosť ako dianie, ako podstatne dejinný proces, v ktorom sa vec dostáva k slovu, a my získavame schopnosť tomu, čo oznamuje, porozumieť. Veď porozumenie nie je len v horizonte subjektivity situované správanie, ale bytostne patrí k bytiu toho, čomu rozumieme.

Nie náhodou sa jednou z centrálnych úloh hermeneutiky pri zabezpečovaní vlastnej pozície stáva kritika filozofie reflexie ako len iluzívne dosahovanej identity skúsenosti a skutočnosti. Hermeneutika samozrejme nemôže obísť problém vedomia a reflexie ako jeho nevyhnutné komponenty, pokúša sa však prelomiť štruktúru formálnej argumentácie filozofie reflexie, pretože tá neposkytuje nijakú pozíciu, ktorá by už nebola vtiahnutá do pohybu reflexie vedomia prístupujúceho k sebe samému. V tomto zmysle sa hermeneutika vracia k Platonovmu poznatku, že formálna vyvrátenosť tézy nemusí bezpodmienečne vylučovať jej pravdivosť.² Uvedomuje si totiž, že horizont skutočnosti, ktorá obmedzuje všemohúcnosť reflexie a rozrušuje jej formálne rozvíjanú argumentáciu, musí sa rešpektovať. Hermeneutika sa vedome a nevyhnutne vyrovnáva s Heglovým nárokom na totálne sprostredkovanie dejín a súčasnosti a nachádza v ňom formuláciu vlastného problému. Ak spočíva život ducha v tom, že sa rozpoznáva v bytí niečoho iného, potom tento dejinný výkon alebo skôr činnosť nemôže byť ani sebaodrazom ducha, ani formálnym zrušením sebaodcudzenia, ale len *skúsenosťou*, ktorá zakúša skutočnosť a sama je skutočná.

Tým sa nehovorí, že kritika špekulatívneho myslenia zo stanoviska konečného ľudského vedomia neobsahuje legitímne a oprávnené motívy. Práve na nich sa v mnohých svojich momentoch budoval hermeneutický koncept. Pravda, na tieto motívy sa nemá pozeráť cez optiku filozofie reflexie a nemajú sa rozdrobovať na číry relativizmus a skepticizmus. Pretože potom to, čo vstupuje do hry, nebýva obyčajne realita skepsy alebo relativizmu, ale číra vyprázdnená a formálne motivovaná argumentácia, ktorej predobrazy nachádzame už v sofistike.³ Ak máme porozumenie zachytiť v jeho reálnom nároku a zakotvení a v plnom zmysle pochopiť a rešpektovať súvzťažnosť reálneho poznania a reálneho pôsobenia, musíme rozvinúť a explikovať štruktúru skúsenosti natolko, aby sme, uznávajúc práva reflexie, pobadali jej situovanosť a východiskovú motiváciu, pretože tá ju určuje a dáva plný zmysel. Potiaľto možno hermeneutiku adekvátne interpretovať ako pokus otvoriť prístup k úplnej dialektickej štruktúrnosti skúsenosti.⁴

Pozornosť zasluhuje už zmienená negativita skúsenosti vo vlastnom zmysle slova. Práve ona totiž otvára výhľad na dialektický charakter skúsenosti. Skúsenosť, ktorú prežívame, nám hovorí, že sme istú vec dosiaľ správne nevideli a teraz ju vieme lep-

² PLATON: *Listy*, Praha 1945, s. 61.

³ Gadamer tu upozorňuje na sofistickú argumentáciu v súvislosti s otázkou, či sa vôbec možno pýtať na niečo, čo dosiaľ nepoznáme.

⁴ V istom zmysle však pre Gadamerovo chápanie hermeneutiky platí to, čo zisťuje Heidegger pri charakteristike Heglovho chápania skúsenosti, že totiž skúsenosť neinterpretuje dialekticky, ale čo je dialektické rozoznáva z bytostného charakteru skúsenosti (pozri Holzwege, s. 169).

šie posúdiť. Táto negativita má však zvláštny produktívny zmysel, t. j. nie je to jednoducho klam, ktorý sme prehliadli. Ide o oveľa hlbšie zasahujúce poznanie, pretože tu sa dozvedáme niečo nové nielen o veci, ale aj o svojom predchádzajúcom — ako sa ukázalo domnelom — poznaní a o podmienkach, v akých sme ho získali. V istom smere sa takto mení celé naše doterajšie poznanie a mení sa jeho celkový kontext a práve túto zmenu označujeme ako skúsenosť.

Takto sa v procese skúsenosti mení zároveň naše vedenie o veci i vec sama, a rovnako, ako naše nové poznanie spätne osvetľuje predchádzajúce vedenie, i tento nový predmet skúsenosti obsahuje v sebe moment pravdy, prislúchajúci starému predmetu. Platí to však na pozadí toho, že sa v tomto procese odhaľuje akási podstatná súvzťažnosť a jednota predmetného obsahu a sebavedomia a sebaistoty človeka, ktorý získava pre seba tento predmetný obsah. A nielen to. V priebehu skúsenosti sa táto jednota nielen odhaľuje, ale aj obnovuje a vytvára, pretože získanie predmetného obsahu predpokladá angažovanosť celkom určitého konkrétneho človeka, ktorý vie takýto obsah uviesť do súladu so sebou a s celkovým charakterom svojej doterajšej skúsenosti. Proces skúsenosti totiž neznamená číre nahradzovanie nedokonalého poznania poznaním dokonalejším, t. j. pohyb, ktorý by bol istou afinitou k absolútnemu poznaniu ako úplnej identite vedomia a predmetu. Skôr ide o akúsi ustavične obnovenú schopnosť získavať stále nové skúsenosti. Dialektika procesu skúsenosti teda nevyúsťuje do úplnejšieho a dokonalejšieho poznania, ale do čohosi radikálne nedogmatického, do istej otvorenosti a pohotovosti pre skúsenosť v pravom slova zmysle, ktorú uvedie do činnosti práve priebeh samej skúsenosti.

Čo v tejto súvislosti znamená jednota skúsenosti ako súvzťažnosť zakúšania a uchovávanía skúsenosti? Bezpochyby každú skúsenosť charakterizuje to, že sa snaží dosiahnuť niečo, čo platí, a aj keď rešpektujeme príznačnú negativitu skúsenosti, nemožno obísť problematiku uchovávanía výsledkov skúsenosti, neustále obnovovaného zjednocovania skúseností a získavania čohosi všeobecného, t. j. platného a trvalého výsledku. Čo nám tu hovorí poznatok o tom, že len neočakávané môže tomu, kto má skúsenosť, sprostredkovať novú skúsenosť? Dost' výrazné sa zdajú dva momenty. Predovšetkým, ak získame skúsenosť, je to dianie, nad ktorým nie sme pánmi, ktorému podliehame, a v tomto zmysle skúsenosť vlastne prežívame alebo sme voči nej skôr v trpnom postavení. Iste sa uplatňuje akási naša aktivita, ale proces skúsenosti možno sotva vysvetľovať výlučne z nej. Znovu sa potvrdzuje, že porozumenie nie je výsledkom nášho chcenía a snaženia, že mu skôr predchádza a až potom ho umožňuje. Platí však aj niečo iné: v procese skúsenosti zaznamenáva zakúšajúce vedomie istý posun a zvrät a vracia sa k sebe samému. Ten, kto prežíva skúsenosť, uvedomuje si svoju skúsenosť, t. j. získal nový horizont, vo svetle ktorého sa mu môžu javiť veci ináč. Problém súvzťažnosti zakúšaného a uchovania skúseností sa teraz kladie ako problematika zjednocovania a vzájomného prenikania týchto jednotlivých horizontov skúsenosti. Avšak všeobecnosť, o ktorú tu ide, nie je všeobecnosťou pojmu, ale všeobecnosťou ľudskej historicity, pretože skúsenosť sa musí vždy znovu dobývať a nikto sa jej nemôže ubrániť.

Skúsenosť sa teda prejavuje ako niečo podstatne dejinné, čoho indexom je nevyhnutná a nezrušiteľná viazanosť skúsenosti a situácie. Na jednej strane skúsenosť zo situácie vyrastá a je ňou podmienená, na druhej strane však sama túto situáciu spoluurčuje, dotvára. Ide o niečo viac ako o číru obmedzenosť a partikulárnosť hľadiska, ktoré sa môže v každom jednotlivom prípade zapojiť do hry. Pre predbežnú charakteristiku stačí aspoň niekoľko poznámok. Proces skúsenosti predpokladá predovšetkým akási východiskové porozumenie ako základňu a prostredie ďalšieho pohybu skúsenosti.

Práve analýzou tohto východiskového porozumenia možno — z hľadiska hermeneutiky — odкрыť všeličo podstatné pre určenie fenoménu skúsenosti. Navyše nesmieme zabudnúť na to, že toto východiskové porozumenie nesie so sebou určitý impulz, ktorý otvára a umožňuje pohyb skúsenosti, a v istom zmysle predurčuje smer a spôsob takéhoto pohybu. Aj to je nepochybne súvislosť, vyjadrujúca podstatné črty toho, čo označujeme ako skúsenosť. Nemožno ani zabudnúť, že skúsenosť nerozlučne patrí k existencii človeka, t. j. že znamená rozoznávanie príznačných medzi ľudského bytia a v tomto zmysle sa prejavuje ako niečo pre bytie človeka konštitutívne a určujúce.

Ku skúsenosti však určite patrí to, že v nej niečo uznávame ako skutočné. Vlastným výsledkom každej skúsenosti by malo byť rozoznanie toho, čo je; v tom koniec koncov spočíva motivácia každej túžby po poznaní. Vo vzťahu skúsenosti k tomu, čo je, čomu sme vystavení a čomu podliehame, sa však ukazuje zvláštna viazanosť. Platí síce, že moc skutočného v zásade nezávisí od uvedomenia si tejto moci a od jej uznania, rovnako ako platí, že skúsenosť sa snaží rozoznať a uznať nárok a dosah skutočného, avšak v hre je omnoho určitejšia väzba. Znamená totiž moc skutočného niečo iné, ako to, že na nás tak alebo onak pôsobí, že nás tak alebo onak angažuje, t. j. zapája do hry a udržuje pri nej a pobáda? Potiaľ spočíva podstatný výkon skúsenosti práve v rozoznaní vlastnej angažovanosti mocou skutočného. Ide síce o neko- nečnú úlohu, ktorú by mohla dovŕšiť len nejaká hybridná konštrukcia absolútneho poznania — odtiaľ príznačná dialektika pohybu skúsenosti a jej bytostných štruktúr — napriek tomu je to úloha, ktorá sa vďaka tej nevyhnutnej angažovanosti v kon- krétnych situáciách vždy znovu rieši. Uznanie skutočného však nie je mysliteľné inak ako dejinný proces, v ktorom podstatným komponentom skutočného bude skúsenosť o jeho moci a pôsobení. Tento proces sa odohráva v pohybe príslušných dejinných situácií a im zodpovedajúcich a z nich sa otvárajúcich horizontov. V tomto pohybe proces skúsenosti znamená nielen prekonávanie vlastnej partikularity, ale aj posun k pre- hĺbenému a plňšiemu rozvinutiu skutočného nároku. Iste pôjde o pohyb k vyššej vše- obecnosti a k väčšej univerzálnosti, ale musíme ešte len osvetliť (nemôžeme to teda už vopred predpokladať), čo tu znamená všeobecné a univerzálne.

Podali sme však len predbežný náčrt hermeneutického chápania problematiky skú- senosti. V priebehu ďalšieho výkladu ho ešte musíme objasniť a rozvinúť natoľko zre- teľne a jasne, aby bolo zjavné, v čom rozoznáva hermeneutika podstatné určenia a bytostné štruktúry skúsenosti, a aká problematika sa jej v procese skúmania terénu skúsenosti otvára.

*

Prístup k vlastnej základnej štrukturácii hermeneuticky chápanej skúsenosti nám najprv sprostredkujú vodidlá predbežnej explikácie, ktoré majú pri otváraní problematiky skúsenosti dvojakú úlohu. Na jednej strane totiž figurujú vo svojom vecnom význame. Tu umožňujú nájsť a rozvinúť istú logiku, ktorá spočíva v samej veci, a svojím poukazovaním majú orientovať postup ďalšieho spytovania. Na druhej strane naznačujú, akým spôsobom a v akom zmysle chápe hermeneutika dejinnú podmienenosť skúse- nosti. Ak hermeneutika rozoznáva v tejto čрте podstatnú charakteristiku skúsenosti, nemô- že určite ani sama takémuto určeniu uniknúť. V oboch smeroch bude treba sledovať predbežnú explikáciu skúsenosti v umení, skúsenosti dejín a filozofickej skúsenosti (práve analýza skúsenosti v týchto troch oblastiach ponúka z hľadiska hermeneutiky najrozvinutejšie východiská pre ďalší postup), t. j. musí sa brať do úvahy tak smer rozvíjania vecnej logiky problému, ako aj zmysel charakteristicky dejinnej situ- ácie, z ktorej sa hermeneutický koncept skúsenosti exponoval.

Čo nám v týchto súvislostiach prináša hermeneutická analýza skúsenosti v umení?

Najprv sa zdá, akoby celá oblasť umenia bola úplne určená zážitkom krásy alebo — ak sa termín „krása“ zdá príliš úzky — estetickým zážitkom. Ten je potom charakterizovaný predovšetkým empirickou nevšeobecnosťou, pretože platnosť krásy nemožno zo všeobecného princípu ani odvodiť ani dokázať. Okrem toho však estetický zážitok obsahuje akýsi nárok na záväznú platnosť a všeobecnejšie uznanie, podmienený však výlučne disponovanosťou subjektivity na vnímanie krásy. Tak sa zdá, že oblasť umenia je tou sférou, kde subjektivita prelamuje všetky svoje väzby a uvoľňuje sa z nich, aby sa oddala voľnej a nemotivovanej hre svojich síl. Oblasť umenia sa teda javí ako adogmatická, uvoľnená zo všetkých obmedzujúcich väzieb. A tomu aj zodpovedá určenie umeleckých diel ako geniálnych výtvorov, t. j. výtvorov osobností, ktorá neviazaná princípmi vlastne iba svojou tvorbou určí princípy, i chápanie umeleckého diela ako akéhosi katalyzátora, ako čirej príležitosti uplatniť a rozvinúť vlastné aktivity vnímateľa, t. j. ako výtvoru, ktorý má legitímny rad odlišných spôsobov porozumenia.

Tu potom nastupuje so svojou kritikou hermeneutika, ktorej sa také chápanie zdá prílišným hermeneutickým nihilizmom. Z jej hľadiska sa tu síce rešpektujú obe určujúce črty estetického zážitku, ale len za tú cenu, že sa umenie zbavuje celého obsahu skúsenosti. V kantovskom dualizme toho, čo je a čo má byť, sa skrýva hlbší a neprehliadnutý dualizmus prózy odcudzenej skutočnosti a poézie estetického zmiernenia úplne mimo horizontu skutočnosti. Avšak v okruhu estetického zážitku sa objavuje nezládná problematická vnútorného vzťahu tohto zážitku k celku života a jeho miesta v tomto celku. Estetické vedomie svojím vyzdvihnutím bezčasovej prítomnosti ako dominantnej črty estetických predmetov býva — vzhľadom na to, že táto väzba sa nedá pobadať — čímisi značne abstraktným, čo podstatne deformuje pohľad na sféru umenia. Estetika, aby bola hodná oblasti umenia, musí prekročiť svoj vlastný horizont a rezignovať na „rýdzosť“ estetického. Aj tam, kde sa vidí vzťah umeleckého diela ku sfére významného úplne neurčitý, mala by sa táto neurčitosť chápať ako pozitívny významový poukaz. Potiaľ je nevyhnutné, aby sme za diskontinuitou estetických zážitkov odkryli hlbšiu kontinuitu ľudského bytia a aby sme z prenikavejšieho chápania spôsobu bytia umeleckého diela rozvinuli problematiku skúsenosti sprostredkovanej umením.

Základnou tézou sa v tejto súvislosti stáva zistenie, že bytie umenia sa nemôže určiť ako predmet estetického vedomia, pretože naopak estetické správanie obsahuje čosi viac než to, čo o sebe vie a je schopné reflektovať. Čo tu znamená to „viac“? Najprv asi len toľko, že estetické počínanie sa rovná účasti na akomsi významnom celku, ktorému možno v jeho zmysle opakovane porozumieť a ktorý napriek tejto ideálnej jednote, ktorú predstavuje, získava svoje plné bytie len touto účasťou a porozumením. Ide však len o globálne zistenie, a to vyžaduje ďalšiu explikáciu; najprv charakteru a zmyslu zmienenej účasti, súčasne však aj povahy tohto významového celku.

Narážame na fenomén akejsi trvalej prítomnosti a ustavičnej súčasnosti umeleckého diela. Tá sa estetickému vedomiu javí ako mimočasovosť a bezčasovosť diela. Avšak bezčasovosť možno chápať len ako dialektický protiklad časového a taktiež len z pôdy časového sa môže uchopiť. Bude to teda časovosť porozumenia, na základe ktorej môžeme uchopiť trvalú prítomnosť diela. Táto prítomnosť a súčasnosť diela však neznamená, že by bolo dielo čímisi simultánnym s inými faktami a danosťami. Súčasnosť tu nie je danosť vo vedomí, ale úloha pre vedomie a výkon, ktorý sa od neho vyžaduje. Preto dej, ktorý dielo sprostredkúva ako niečo súčasné, vtlačá zvláštnu tvárnosť časovosti porozumenia. Je to účasť na diele, ktoré nemá primárne charakter subjektívneho správania. Skôr ide o akýsi zaujatost' videných a tá obsahuje viac ako čire podriadenie sa okamihu, t. j. obsahuje v sebe nárok na trvanie a trvanie tohto

nároku. Táto zaujatosť má charakter extatickej sebazabudnutosti diváka ako účastníka (nielen prizerajúceho) a v nej sa odhaľuje a deje zároveň akási hlbšia kontinuita jeho súladu a zhody so sebou samým. Ide o časovosť v radikálnejšom zmysle, než ako to je pri bežnom jestvujúcom bytí.

Predovšetkým musíme zdôrazniť: tento dej nemá primárne charakter subjektívneho počínania. Odohráva sa tu niečo hlbšie než to, čo si je jednotlivec — tvorca alebo vnímateľ — schopný explicitne uvedomiť. Prostredníctvom diela sa odhaľuje kontinuita zmyslu, ktorá obsahuje dielo so spoločným svetom umelca a jeho publika a ktorá tvorcu, bez ohľadu na zreteľnosť a výstižnosť jeho sebareflexie, zaväzuje. Aká bude súvislosť diela ako významového celku a zmysluplnej jednotky s tou obširnejšou kontinuitou zmyslu, ktorá zahŕňa i samo dielo? V istom zmysle možno hovoriť o *znovupoznaní*, avšak s vedomím, že to nie je nijaký jednostranný vzťah. Dielu patrí jeho vlastná skutočnosť a to znamená, že sa kontinuita zmyslu realizuje a prejavuje prostredníctvom ncho. Kontinuita zmyslu síce nie je odkázaná práve len na tento a nie na iný prejav a znázornenie; avšak ak sa zmysel prejavuje prostredníctvom konkrétneho diela, nie je to už ďalej číra náhodná udalosť, ale dej, ktorý patrí k vlastnému bytiu kontinuity zmyslu a ktorý znamená jej obohatenie a rozvinutie (môžeme hovoriť o akomsi *prírastku* či *stupňovaní bytia*).

Umelecké dielo patrí tak tesne k bytiu toho, na čo sa vzťahuje, t. j. k bytiu kontinuity zmyslu, že i momenty príležitostného získavajú ontologickú relevanciu a stávajú sa spolunositeľmi zmyslu celku. Potiaľto dôraz na konkrétnu reálnu historickú súvislosť, ktorá tieto okázne momenty vyčleňuje z celku diela a nazerá ako čosi vonkajšie, pre vlastné porozumenie diela nič podstatné neprináša. Umelecké dielo nie je ani *rýdzim odkazovaním* na niečo, čo označuje, ani *rýdzim zastupovaním* niečoho, čo symbolizuje. Ku kontinuite zmyslu odkazuje len potiaľ, pokiaľ prostredníctvom nej umožňuje účasť prostredníctvom horizontu a médium svojho vlastného sveta. V porovnaní so symbolickým, ktorého funkcia predpokladá príslušný akt *založenia*, od ktorého sa platnosť symbolického odvodzuje, sa vyznačuje tým, že kontinuita zmyslu sa realizuje a prejavuje až jeho prostredníctvom.

Analýza skúsenosti v umení naznačuje, že estetika, aby splnila všetky nároky fenoménu umenia, musí prekročiť svoj vlastný horizont a prerásť v hermeneutiku. Porozumenie možno adekvátne myslieť len ako moment procesu diania zmyslu, v ktorom sa tento zmysel utvára a naplňa. Odtiaľ pochádza vyzdvihnutie *rekonštrukcie a integrácie* ako základných úloh hermeneutiky, pretože tematizovať dianie zmyslu nemožno reštitúciou minulého ako minulého — to by bolo len vonkajšie počínanie (pozri Hegla) — ale aktualizáciou a činným sprostredkovaním v horizonte prítomného života. V novom osvetlení sa takisto javí pojem pravdy, pretože práve v tomto kontexte sa objasňuje druhotnosť a odvodenosť princípu adekvátnosti a do popredia vystupuje hľadisko diania a otázka dejnosti pravdy.

Okrem akcentu, ktorý kladie na problém dejín explikácia skúseností v umení, existujú však ešte súvislosti s inými motívmi, ktoré podmieňujú orientáciu hermeneutiky na pôdu dejín. Okrem iného napríklad súvislosť a úloha predovšetkým romantической hermeneutiky v procese konštitúcie historického vedomia (t. j. pri prekonávaní osvietenského ahistorizmu), pričom hermeneutika naráža zároveň na problém dejín i na problematiku sebareflexie svojho vlastného dejinného vývoja (práve Schleiermacher koncipuje hermeneutiku ako súvislú, vnútorne konzistenčnú a prepracovanú teóriu, ktorá sa stala základom a východiskom ďalšieho pohybu). Avšak fenomén dejín bude pre hermeneutiku závažný i sám osebe. Problematika kontinuity dejín a dejín

ako celku, t. j. ako jednotnej zmysluplnej súvislosti, ktorá sa realizuje nielen napriek celej situačnej podmienenosti a náhodnosti, ale práve vďaka nej, a v ktorej má moment porozumenia takú centrálnu úlohu, bezpochyby so sebou nesie relevantné motívy pre hermeneutiku explikáciu terénu skúsenosti. Navyše sa zdá, že v oblasti dejín má skúsenosť zvláštnu a príznačnú pozíciu, pretože objekt i subjekt tejto skúsenosti sú v niečom totožné (G. Vico), a tak sa aj tu hermeneutike otvára dôležité hľadisko.

Analýza spôsobu a dosahu toho, ako historické vedomie chápe a tematizuje fenomén dejín, naznačuje príznačné paralely medzi týmto historickým vedomím a romanticky chápanou hermeneutikou. V čom spočívajú tieto paralely?

Ako je známe, romantická hermeneutika vytýčila za svoju hlavnú zásadu: rozumiť textu lepšie, než mu bol schopný porozumieť sám autor. Musíme však presnejšie vymedziť zmysel toho „lepšie“. Východiskom bolo určité vedomie, že potreba hermeneutiky sa ukazuje tam, kde sa stráca samozrejmosť predbežného porozumenia, t. j. kde sa rozoznáva, že falošné porozumenie nie je niečo príležitostné a náhodné (v tomto zmysle teda mimoriadne), ale že ide o možnosť zakotvenú v samej podstate porozumenia. To „rozumiť lepšie“ tu však neznamená hlbšie porozumenie vecí, ale skôr autorovmu zámeru a skutočnej mienke ako tomu, čo text naozaj oznamuje a vyslovuje. Taktó nadobúdajú dve centrálné hermeneutické zásady, a to prvá, že text musíme chápať z neho samého, a druhá, že jednotlivosti sa majú objasňovať z celku a jeho súvislostí, príznačný zmysel, ktorý charakterizuje povahu romantickej hermeneutiky.

Pre romantickú hermeneutiku je totiž text individuálnym výtvorom, ktorému možno skutočne porozumieť iba vtedy, ak sa vieme vrátiť ku spôsobu, akým vznikol ako zmysluplný významový celok, a ak sme schopní súčasne vystihnúť, ako spolu súvisí a navzájom sa podmieňuje to, čo sa povie, so spôsobom, akým sa to povie. Optika romantickej hermeneutiky teda nie je nepodobná už analyzovanému estetickému vedomiu a v zásade podlieha obdobnej abstrakcii. Preto nie je schopná tematizovať akt porozumenia inak ako reprodukciu, vzťahujúcu sa na pôvodnú produkciu, t. j. z hľadiska v základe ležiaceho kongeniálneho divinančného aktu. Celok, ku ktorému smeruje romantická hermeneutika, je taktó v zásade prístupný psychologickému chápaniu a v jej pozadí sa potom zjavne hlási panteistická metafyzika individuality.

Problém, na ktorý naráža vyhraňujúce sa historické vedomie, bol veľmi blízky hľadiskám romanticky chápanej hermeneutiky. Pre historické vedomie sa totiž stáva určujúcou úlohou otázka, ako vystihnúť a plne rešpektovať svojbytnosť každej doby (pozri Rankeovu tézu, že každá doba má svoj vlastný, pre ňu samu príznačný bezprostredný vzťah k bohu) a ako zároveň zlúčiť toto hľadisko s problematikou nešpekulatívne chápanej jednoty dejín. Samozrejme, historické vedomie sa neobracia predovšetkým na individuum, ale na historické sily, ktoré sa akciami individuí manifestujú. Avšak spôsob, akým sa pred ním zjavujú problémy, výrazne dokazuje príbuznosť s romantickou hermeneutikou.

Závazok vystihnúť svojbytnosť každej doby znamená pre historické vedomie požiadavku, aby sa príslušná doba interpretovala so svojimi vlastnými pojmami, hodnotami, kritériami atď. a anachronicky sa nepresúvala na optiku doby, ktorá je od nej odlišná. Nie je to však predstih živého dejinného vzťahu, aký predstavuje tradícia pre prítomnosť, čo sa stáva základným terénom metodickej reflexie. Úloha sa skôr vidí v tom, aby sa minulosť sprostredkovala súčasnosti preskúmaním tradície. Odlišnosť doby, to, čo ju robí inou, sa môže vystihnúť len na základe nepredpo-

játosti, ktorou prekonávame predsudky vlastnej prítomnosti a kráčaame k čoraz univerzálnejšiemu hladisku. Aká je to univerzálnosť a o ktoré predpoklady sa opiera?

Historické vedomie sa jednak domnieva, že zmysel a celok budú v dejinách vždy len niečím nedokončeným, čo sa v úplnej a dovšenej forme neprezentuje, jednak však zdôrazňuje, že rozvíjanie ľudského bytia v čase má svoj vlastný produktívny charakter a že plnosť a mnohotvárnosť ľudského prichádza v tejto nekonečnej premene osudov k stále sa stupňujúcej skutočnosti.

Jeho východiskom sa stáva predpoklad, že by sa mohla prekonať situačná viazanosť a podmienenosť obmedzenej pozície historického pozorovateľa. Príznačný je však spôsob a zmysel takéhoto prekonania. Konečnosť tu totiž neznamená len obmedzenosť a partikulárnosť, ako energiu a činnosť smerujúcu k prekročeniu všetkých medzí. V konečnosti sa takto prejavuje potenciálna nekonečnosť ducha a až z nej konečnosť čerpá všetky svoje vlastné možnosti a tu takisto získava svoj pravý základ. Aktualizáciou tohto ducha však nie je špekulácia, ale historický rozum. Logicky však medze, ktoré sa tu uplatňujú, majú len subjektívnu povahu a samy sa môžu prekonať, ba sa aj prekonávajú. Zhruba povedané, historické vedomie v podstate len zavrhuje osvietenenské chápanie racionality a nijako sa nevydeľuje z jeho horizontu.

Ak máme vystihnúť skryté apórie historického vedomia, musíme uvážiť, nakoľko sa mu mohlo podariť a podarilo sa mu naplniť jeho vlastný postulát bezprostrednej, t. j. mimopojmovú prizmu realizujúcej sa účasti na živote. Účasti, ktorá predpokladá dosiahnutie toho bodu, kde „život myslí a myšlienka žije“. Ako doterajší výklad naznačuje, pôvodná súvislosť života a poznania — tá má práve takú bezprostrednú účast na zaručení a umožnení — nadobúda v prostredí historického vedomia príznačnú podobu. Nejde tu len o celkovú imanenciu poznania v živote, ale o akýsi pohyb, zameraný proti životu, ešte vždy prezrádzajúci príliš vonkajší charakter takto chápaného poznania. Nasvedčuje tomu už neschopnosť skutočne radikálne prekonať dilemu relativistickej optiky a koniec koncov zase len špekulatívne položenú totalitu. Nie menej však o tom hovorí aj rozpačitá a dvojnásobná pozícia, ktorá sa snaží zadostučiniť tak nárokom fenoménov života a poznaniu, ktoré život nesie, ako aj hladiskám objektivity, chápanej, pravda, na pozadí sugestívneho predobrazu exaktnej prírodovedy, bez toho, žeby sa rozoznalo, že aj téma „života“ i téma „objektivity“ obsahujú v sebe nezvládnutú filozofickú problematiku, a tú by mohol objasniť až ozajstný náhľad súvislosti života a poznania.

Ani historické vedomie teda v plnom rozsahu neodráža celý nárok skúsenosti dejín a stále ešte chápe tému dejín ako úlohu rozlúštiť hádanku minulosti a nie ako uznanie a prijatie vlastnej dejinnosti. Ak sa má sprostredkovanie relativity a totality (pozri Troeltschovu parolu o Diltheyovom filozofickom úsilí ako o ceste od relativity k totalite) skutočne podariť a ak sa má dôsledne prekonať heglóvská optika zrušenia dejín v absolútnom poznaní, potom sa fenomén minulosti sotva môže javiť v podobe textu, ktorému možno porozumieť len natoľko, nakoľko v ňom duch rozpoznáva scba samého a seba samého si takto uvedomuje. Analýza historického vedomia poukazuje na nezvládnutú problematiku filozofickej dimenzie fenoménu skúsenosti a musí byť v tomto smere aj prehľbená. Bez filozofickej analýzy sotva možno vystihnúť tému pôvodnej jednoty života a poznania, ktorá sa ukazuje v základe skúsenosti dejín.

Z logiky vecí vyplýva, že pre hermeneuticky chápanú úlohu explikácie zdá sa lepším východiskom špekulatívny idealizmus než Schleiermacherov koncept hermeneutiky. Totiž práve špekulatívny idealizmus zásadne skritizoval pojem *daného, pozitivity* a priniesol tak ne jeden impulz pre presnejšie rozvinutie problematiky, nejasne pomenovanej termínom „život“.

V priebehu niekoľkých pokusov, sprevádzaných úsilím uniknúť recidivám platonizmu a usilujúcich sa tematizovať fenomény poznania v rámci pôvodnejšieho celku života, sa v podstate ukázalo, že tematika života sama predstavuje veľmi rozsiahly a nezládnutý problém, pre uchopenie a otvorenie ktorého sa dosiaľ nevytvorili adekvátne prostriedky. Čoraz zreteľnejšie vychádzalo najavo, že v tomto pohybe sú sprobemizované najzákladnejšie predpoklady, ktoré, ako sa zdalo, zabezpečovali samozrejme východiská tradičného filozofického myslenia, a tak postupne sa kryštalizovalo vedomie nevyhnutného rozchodu a opozície k celej doterajšej metafyzike. Rozhodujúce však bolo, že sa jednoznačne nepresadilo úsilie jednoducho odsunúť a obísť metafyzickú problematiku, ale že sa pomaly ozrejmovala nevyhnutnosť zvládnuť túto problematiku v nových myšlienkových súvislostiach.

Do popredia vystupujú predovšetkým dva motívy, v ktorých sa problematika zauzluje a ktoré vytvárajú osnovu platného filozofického snaženia. Na jednej strane téma neprehliadnutej súvislosti bytia a času, ktoré vždy aktualizujú pokusy o myšlienkové zvládnutie fenoménov „konkrétneho“. Na druhej strane nie s menším dôrazom sa stále hlási o slovo aj otázka pôvodnej imanencie poznania v živote, t. j. otázka, ako je celé naše poznanie zakotvené v celku života a život ho nesie. Dnešná filozofia si sotva môže nevšimnúť to, že je situovaná akýmsi apriórnym porozumením života, a to musí zvládnuť, ak má preukázať legitimitu vlastného nároku.

Nehľadiac však na nie práve ľahko splniteľný záväzok kritizovať platonizmus (ako ho anticipuje predovšetkým Nietzsche) na úrovni kritizovanej tradície, vzniká tu ešte ďalšia ťažkosť. Nie menej by bolo treba čeliť úskaliam príliš priamočiareho protipohybu, akým sa zdá novodobý subjektivismus so svojim dôrazom na výlučne subjektívne podmienenú aktivitu ako základný zdroj významného pohybu a zmeny. Fenomenologicky orientovaná hermeneutika, ako ju skúma Gadamer, si uvedomuje, že nestačí určiť „voľnú dištanciu voči sebe samému“ a „voľnú dispozíciu samým sebou“ ako základnú štruktúru života, pretože tu sa skrýva neriešená problematika pôvodu a formy „sebavedomia“ a „sebauvedomovania“. Zároveň uznáva oprávnenosť Heglovho pokusu dialekticky odvodiť sebavedomie zo života, lebo predpokladá, že ak sa má prelomiť rámec idealistickej špekulácie, nemôže sa „život“ tematizovať na základe štrukturácie a zo štrukturácie „sebavedomia“.

Treba teda rešpektovať dvojaký poznatok. Predovšetkým subjektivita sa nesmie myslieť ako protiklad objektivity. Takto by sa totiž téma subjektivity ešte vždy silno objektivisticky skresľovala. Namiesto toho bude nevyhnutné skúmať súvzťažnosť subjektívneho a objektívneho ako primárnu, t. j. ako pohyb ich vzájomného odlišovania a zjednocovania. Ďalej potom to, že všetky obsahy poznania a vedomia pramenia v pôvodnej artikulácii a rozčlenení života a jeho prejavov a môžu sa adekvátne uchopiť a chápať len z tohto svojho prameňa ako projekcia pôvodnej štrukturácie života.

Ukazuje sa, že súvzťažnosť objektívneho a subjektívneho nemá charakter ich simultánneho výskytu. Mohli by sme skôr hovoriť o ich dejinne úplne istej príslušnosti k sebe navzájom. Práve aplikácie tejto dejinne úplne určitej vzájomnosti sa stáva vlastnou úlohou a vlastnou témou sptovania sa. V tejto súvislosti potom bude zrejme, že „porozumenie zmyslu“ je čímsi pôvodným, akýmsi pôvodným výkonom a pôvodnou možnosťou „pobytu“ a len takto môže sa tematizovať. Samo „porozumenie“ však nie je nič statické: zase ide o podstatný moment dejinného pohybu. Z toho vyplýva, že príslušnosť k tradícii, k istej dejinnej kontinuite zmyslu patrí pôvodne a bytostne k dejinnej konečnosti „pobytu“ a výsledkom tematizácie tu nemôže byť dosiahnutie akéhosi miesta mimo dejinného pohybu, ale explikácia plného zmyslu vlastného začlenenia do tohto pohybu. Len vtedy, keď pochopíme skutočnú povahu úlohy, otvorí sa

nám cesta k náhľadu ozajstnej a nedeformovanej štruktúry skúsenosti v zmysle hermeneutickej koncepcie. Na základe toho potom možno adekvátne vystihnúť istú produktivnosť hermeneutického chápania skúsenosti i jeho príznačné medze⁵ a súčasne aj naznačiť, ako sa problematika skúsenosti otvára v kontexte marxistickej filozofie ako jedinej skutočnej revolučnej filozofie dnešných čias.

⁵ Pozri MOKREJŠ, A.: Ke kritice hermeneutického pojetí zkušenosti.