

KU KRITIKE HERMENEUTICKÉHO CHÁPANIA SKÚSENOSTI

Antonín Mokrejš

Hermeneutika predpokladá, že celú a nedeformovanú štruktúru skúsenosti nemožno odhaliť inak ako pochopením úplného zmyslu jej dejinnosti.¹ Súčasne však musí dejinný charakter skúsenosti vychádzať výlučne zo štruktúrácie samej skúsenosti a na základe šmerníc, ktoré nám ponúka.

A tak hneď na začiatku narážame na príznačný fenomén, totiž na to, že už sama otázka je v istom zmysle porozumenie, pretože to, čo malo byť výsledkom otázky, vlastne otázku umožňuje. Zdalo by sa, že pýtanie sa nie je nič iné, ako ujasnenie a explikácia nerozvinutého a implicitného porozumenia. V určitom zmysle to zrejme platí, no je sporné, či naše východiskové porozumenie nezaznamenáva v procese pýtania sa výrazné zmeny a či práve tento pohyb neprehrádza na skúsenosti niečo podstatné.

Hermeneutické úsilie o odhalenie dejinnosti porozumenia musíme predbežne chápať v takom zmysle, ako sme si to práve naznačili. Skúsenosť teda nemôže v nijakej svojej fáze zrušiť svoju dejinnú situovanosť, no môže ju pri určitom postupe načrtnúť a až tento náčrt potom umožňuje úplne rozvinutú skúsenosť.

Preto hneď prvá otázka, ktorú si musíme položiť, je: Naozaj platí, že skúsenosť v pravom slova zmysle je cestou k nepredsudkovému poznaniu a je nepredsudkové poznanie vôbec možné?

Ako je známe, postulát nepredsudkovosti vyzdvihlo osvietenstvo v rámci svojho predsavzatia neuznať inú autoritu ako autoritu rozumu. Celkove možno ľahko ukázať, že práve aj tento princíp osvietenstva sa opiera o istý predpoklad, totiž o predpoklad racionality existujúcej mimo horizontu času a dejín. Osvietenstvo chce pochopiť tradíciu správne, t. j. bez predsudkov, a racionálne. Prítom však neodlišuje predsudok ako pred-súdnosť ľudského názoru, to znamená, predchádzanie pôvodného porozumenia, ktoré súvisí so vzbudeným a orientovaným záujmom, umožňujúcim každú ďalšiu aktivitu, od predsudkov v zmysle prenáhleného a neodôvodneného úsudku. Naozaj však platí, že patriť určitej tradícii znamená podliehať predsudku a mať obmedzenú slobodu?

Osvietenstvo si neuvedomuje, že rozum nie je svojím vlastným pánom a nemôže konštruovať sám seba, že je odkázaný na danosti, ktorými sa musí zaoberať, ale ktoré nevytvára. Hoci má teda človek v dejinách čo robiť so svojimi vlastnými výtvormi, nie je tvorcom svojich dejín tak jednoducho, ako si to osvietenstvo predstavuje. Aj dejiny sú mu niečím cudzím — hoci inakšie ako príroda — a v istom zmysle sa ukazuje, že skôr človek patrí dejinám, ako by dejiny patrili jemu. Preto práve

¹ Pozri MOKREJŠ, A.: Filozofické východiská hermeneutickej koncepcie skúsenosti, *Filozofia* 2, 1972, s. 185–195.

predsudky individua sú často oveľa skôr dejinnou skutočnosťou jeho bytia, než jeho vlastné úsudky.

Problém platnosti tradície a príslušnosti k tradícii bude treba vidieť inak, než ako ho videlo osvietenstvo.² Príslušnosť k tradícii prináša so sebou akúsi predsudkovosť, avšak ide o to, či tu zároveň nie je niečo produktívne a nevyhnutná podmienka porozumenia. V tejto súvislosti musíme predovšetkým uvážiť, či a ako sme schopní odlíšiť legitímne predsudky, podmienené konečnosťou a dejinnosťou ľudského bytia, od všetkých ostatných predsudkov, o ktorých prekonanie sa kritický rozum nesporne snaží.

Už spôsob, akým dáva osvietenstvo autoritu do protikladu s rozumom a slobodou, dokazuje jeho zúžené chápanie problému. Veď autorita nemusí nevyhnutne znamenať slepú poslušnosť, a ak autorita patrí predovšetkým osobám, ide tu skôr o akty uznania a v ňom obsiahnutého poznania odôvodnenosti takéhoto uznania, ako o akty podriadenia a abdikácie rozumu. Navyše, autorita sa vlastne neprepožičiava, ale sa musí vydobýť a stále znovu získavať. V prípade tradície to potom znamená, že tradícia nemusí byť nevyhnutne zotravnou a slepo pôsobiacou silou. Tradícia predsa nevylučuje, skôr predpokladá slobodné prijatie a uznanie. Avšak jej platnosť sa nedá vytvoriť ani zdôvodniť ľubovoľným individuálnym názorom, pretože tradícia hovorí to isté ako dôvod a základ platnosti. Preto musíme hneď od začiatku prekonať abstraktný protiklad medzi tradíciou a históriou, medzi dejinami a ich poznaním, a pýtať sa na produktivitu tradície ako momentu dejinného pohybu. Ak pre každé vedecké bádanie platí, že jeho postupy určuje predovšetkým charakter veci a nie okolnosti bádania, potom je nevyhnutné si uvedomiť, že na skúmanie dejín nijaký taký predmet sám osebe neexistuje. Toto skúmanie je vždy súčasťou dejinného pohybu, a tento nesie. Práve motivácia pýtania sa a nosnosť, s akou vie zjednotiť prítomnosť a minulosť, v rozhodujúcej miere určujú tému a predmet (nie náhodou výkony uvedenej oblasti sotva zastarávajú v tom najpodstatnejšom).

Celý problém bližšie objasní fenomén časového odstupu. Zdalo by sa, že vždy ide predovšetkým o jeho prekonanie. Minulosť sa zdá byť čímsi vzdialeným, čo ešte len musíme zaradiť do horizontu prítomnosti. Základná téma je pravdepodobne nasledovná: to, čo bolo významné v kontexte vlastného sveta, má sa stať významným pre nás a nadobudnúť tak významnosť v kontexte nášho sveta. Rozhodujúci však bude spôsob, akým sa tento proces naplňa a realizuje. Pri bližšom pohľade sa totiž ukáže, že čas tu nemá charakter priepasti, ktorá sa musí preklenúť, ale média, v ktorom sa tento proces odohráva a ktoré ho umožňuje. „Porozumenie“ ako temporálny akt nemá len charakter subjektívneho konania, ale skôr ponorenosti do procesu diania, ktorým sa sprostredkúva minulosť a prítomnosť. To bola však len globálna charakteristika. Pokúsme sa ju trochu rozdeliť.

Doterajší výklad zhruba naznačuje nasledovné: porozumenie nie je výrazom subtilného a tajuplného spoločenstva duší, ale skôr niečím, čo možno tematizovať ako účasť na spoločnom zmysle. Spoločný zmysel sa potom prejavuje ako spoločný svet, ktorý obsahuje svet *náš* i svet *minulý*. Taký svet však nie je daný, ale anticipovaný z moci tradície a jej impulzu v predchodnosti porozumenia; v procese a pohybe porozumenia sa ešte len buduje. Pohyb porozumenia má evidentne kruhový charakter, no nie je to „metodologický kruh“, ktorý by sa mal nakoniec zrušiť a prekonať. Ide o organický kruh, t. j. o ontologický štruktúrny moment porozumenia. Z toho vyplýva, že skutočnému porozumeniu, to znamená spoločnému zmyslu prislúcha nie

² Avšak nielen osvietenstvo, ale napr. aj romantizmus, ktorý svojou priamočiarou negáciou osvietenstva vlastne uznáva predsudok osvietenšky chápanej racionality.

reproduktívny, ale produktívny proces, ktorý sa nikdy nekončí a prejavuje sa ako produktívny vtedy, ak sa stále rozširuje a prehĺbuje jednota budovaného zmyslu. Preto ani rozoznávanie nelegitímnych a legitímnych predsudkov nemôže mať charakter metodologickej úvahy a realizuje sa až v procese porozumenia ako výsledok produktivity časového odstupu (časový odstup nie je len filtrom, ale súčasne aj isté obsahy príznačne zvýznamňuje).

Skutočná suspenzia všetkých predsudkov má však štruktúru pýtania sa (pýtanie sa je predsa suspenziou všetkých úsudkov) a práve v produktivite pýtania sa jasne prejavuje produktivita časového odstupu. Pýtanie sa nie je samo osebe len subjektívnym počítaním, ale explikáciou a udržiavaním otvorenosti tých možností, ktoré vznikajú a rozvíjajú sa v procese budovania spoločného zmyslu. Ozajstný historický predmet nebude predmetom samým osebe. Má charakter súvťažnosti medzi skutočnosťou dejín a skutočnosťou dejinného porozumenia, a jedine ak rešpektujeme vlastnú dejinnosť, môžeme správne pochopiť fenomén dejín ako rozmanitosť, ktorá obsahuje a vytvára predpoklady jednoty a univerzality.

Aby však bolo jasné, prečo pýtanie sa prekračuje rovinu subjektívneho počínania, musíme štruktúru porozumenia ešte ďalej rozdeliť. Ako je známe, staršia, ešte predromantická hermeneutika rozlišovania (najmä pod vplyvom motívov teologickej a právnej hermeneutiky) tri základné momenty porozumenia, t. j. porozumenie ako *subtilitas intelligendi*, ako *subtilitas explicandi* a ako *subtilitas applicandi*. Toto rozlišovanie — bez toho, žeby sme sledovali jeho faktickú historickú motiváciu — nie je zrejme nič náhodné a o štruktúre porozumenia prezrádza niečo príznačné. Bude treba uvážiť, aká je súvislosť medzi porozumením, explikáciou a aplikáciou, a ako nám proces porozumenia objasňuje. Analýza vnútornej súvislosti všetkých troch momentov porozumenia totiž načrtne neprimeranosť kontrapozície subjektivity interpreta a objektivity zmyslu a upozorní na skutočnú dynamiku, ktorá tu je.

Príznačná je predovšetkým neoddeliteľnosť všetkých troch momentov porozumenia. V prípade súvislosti porozumenia a explikácie sa to zdá byť úplne zjavné, pretože porozumenie si nevyhnutne nesie so sebou príslušný spôsob explikácie a sotva ho možno tematizovať mimo nejakej podoby explikácie. Čo však povedať o aplikácii? Nevyhnutne patrí k porozumeniu, alebo je to niečo príležitostné a dodatočné, k čomu sa môže alebo nemusí dospieť?

Istý náznak o súvislosti prináša skutočnosť, že v niektorých prípadoch môže byť aplikácia spôsobom explikácie porozumenia, a to rozhodujúcim spôsobom (pozri napr. porozumenie mravného zákona). Takto sa v naznačenom kontexte aktualizujú dva motívy, ktoré môžu posunúť diskusiu ďalej. Je to predovšetkým súvislosť medzi poznaním a konaním, najmä však otázka, či sa konania možno adekvátne zmocniť len ako uplatnenia východiskového poznania, alebo či tu nejde o zložitejší vzťah. Ďalej sa vynára nemenej podstatný problém: či môžeme porozumenie charakterizovať ako pochopenie niečoho všeobecného, čo sa potom pri aplikácii použije pre zvláštny prípad, alebo či sa tu znovu nečrtá zložitejšia a najmä dynamickejšia súvislosť?

Ak sledujeme súvislosť poznania a konania, určite možno rozoznať rad prípadov, keď vlastné konanie nasleduje po predchádzajúcom a v zásade už hotovom poznaní a je jeho jednoduchou aplikáciou. Nie náhodou však zvyčajne ide o aktivity sledujúce parciálne a inštrumentálne ciele. Len čo si však všimneme súvislosť poznania a konania v podstatnejšom zmysle (pozri napr. už spomínaný fenomén mravného konania), prestáva takýto jednoduchý vzťah platiť. Potom sa totiž okamžite vynoria fenomény dokazujúce dynamickejšiu súvťažnosť. Už súvislosť poznania a konania sa tu prejavuje naopak. Práve nevyhnutnosť konania tu určuje vedenie, čo si najlepšie uvedomíme na nega-

tívnej väzbe, keď vedenie, ktoré nemožno uplatniť v konkrétnej situácii, stáva sa nezmyselným a našu orientáciu v požiadavkách situácie zatemňuje a ohrozuje. Samo vedenie má skôr charakter plastickej celkovej orientácie, ktorá úzko súvisí s priebehom konania a v neoddeliteľnom kontakte s ním sa aj premieňa (sotva teda môže nadobudnúť podobu hotového a definitívneho poznania). Z logiky vecí vyplýva, že ide o alternatívne vedenie v podstatnom zmysle, t. j. o uvedomovanie si možností, v ktorých sa odráža vnútorná konfliktovosť situácie. Túto dynamiku vedenia a jeho zakotvenosť v priebehu konania navyše umocňuje skutočnosť, že vedenie nesie so sebou zároveň bytostné sebauvedomovanie, a potiaľ teda posuny v štruktúre sebavedomia. Vzťah vedenia a konania sa prejavuje ako dynamická súvzťažnosť, v ktorej konanie nie je niečo len odvodené a druhoradé.

V tomto svetle si musíme povšimnúť, nakoľko bude porozumenie zmyslu tradície a jej platnosť obsahovať ako ústrednú a organickú zložku práve aplikáciu. Ani tu totiž aplikácia nie je uplatnením niečoho všeobecného, vopred daného, na zvláštnu situáciu. Porozumenie z tejto situácie skôr vychádza a je aktom jej orientácie. Interpretácia sa síce nesnaží o nič iné ako o porozumenie zmyslu, ktorý tradícia naozaj má, avšak nemôže to byť iný zmysel, ako zmysel v konkrétnej situácii interpretácie. Porozumenie sa preto realizuje až touto orientáciou konkrétnej situácie a len takto je možné.

Spomínaný vzťah v mnohých smeroch charakterizuje príznačná prax právnej hermeneutiky, t. j. uplatnenie zákona v konkrétnom prípade. Aj tu sa stáva zmysel zákona niečím konkrétnym až aplikáciou a aj tu sa potom dostáva na scénu dialektika abstraktnej normy a jej konkrétneho a úplného zmyslu. Adekvátny charakter aplikácie tu preto tak isto znamená nachádzanie a uznanie platného zmyslu, t. j. proces, ktorý norma síce orientuje, ale až ním nadobúda svoj úplný obsah.

Kľúčovým bodom sa stáva otázka, či organicky vzniká potreba interpretácie ako potreba pýtať sa tradície. Tradícia sa potom zrejme prejavuje ako niečo dvojznačné, lebo je zároveň zrozumiteľným zmyslom i zmyslom, ktorý potrebuje výklad. Potiaľ by, zdá sa, platilo, že tradícia v skutočnosti nehovorí to, čo zamýšľa povedať, čo sa prejavuje ako jej zjavný zmysel, že jej zmysel bude skôr čímsi skrytým, čo sa musí ešte len odhaliť. Nevracia sa tu však chápanie dejín ako hádanka minulosti, ktorá sa má rozriešiť? Čím sa teda motivuje otázka o skrytom zmysle tradície a akú vlastne nadobúda podobu?

Východiskovým bodom tu pre nás musí byť spomínaná dvojznačnosť tradície. Zrozumiteľnosť, o ktorej sa tu hovorí, má zjavne osobitný charakter. Nie je to skončená plnovýznamová súvislosť napr. písaného textu, ale akési rozvrhnutie ciest a cieľov, na ktorých sa zúčastňujeme, no ich realizácia nie je pre nás nijako jednoduchou záležitosťou. Práve v jej priebehu totiž narážame na dvojznačné miesta, tu sa nám prejavuje vnútorná konfliktovosť východiskového rozvrhnutia úloh a cieľov a odtiaľ pochádza aj motivácia ďalšieho spytovania sa. V tomto zmysle vieme s tradíciou skôr rozhovor, než aby nám niečo len oznamovala, a sám rozhovor je spôsobom nášho dejinného bytia. Tradícia teda pred nami otvára akési rozvrhnutie možností. V rozhovore s ňou objavujeme skrytú dialektiku týchto možností a ich prijatím alebo odmietnutím realizujeme porozumenie tradície. Porozumenie sa potom prejavuje ako spôsob pôsobenia a seba si uvedomujeme práve v ňom. Zmysel otázky o potrebe výkladu sa preto môže explikovať až analýzou dejinne pôsobiaceho vedomia. Zároveň sa ukazuje, že toto vedomie, t. j. vedomie v dôsledku dejín a dejinne exponované, ktoré však taktiež jednotne s tým v dejinách pôsobí a dejiny exponuje, má štruktúru skúsenosti.

Skutočný zmysel tradície teda spočíva v tom, že práve zrozumiteľnosť vytvára u nej potrebu interpretácie. Potreba výkladu je výrazom sproblematizovania tradície, ku kto-

rému dochádza z logiky pohybu samej tradície. Ak tu možno hovoriť o sproblematizovaní, nejde o znehodnotenie, ale o adekvátny spôsob realizácie a naplnenie tradície. Metafora o rozhovore a tradícii naznačuje logiku veci, ktorú bude treba ďalej sledovať.

Predovšetkým si musíme uvedomiť, že logiku skutočného rozhovoru určuje logika veci, o ktorej je reč, a nie partneri pri rozhovore. Aj účastníci na rozhovore sú ozajstnými partnermi len vtedy, ak sa snažia dorozumieť o veci (úsilie presadiť výhradne vlastné stanovisko, zdiskreditovať názor partnera a pod. obchádza priestor rozhovoru a znamená niečo celkom iné). Pravda, vec, o ktorej sa hovorí, nemôže byť vopred jasná, a akési zreteľnejšie objasnenie sa získava až počas rozhovoru. V základe rozhovoru sa takto vlastne nachádza otázka a rozhovor je predovšetkým rozvíjaním otázky, t. j. spytovaním sa. Práve v schopnosti pýtať sa vecne a so zaujatím rozoznávame najdôležitejší predpoklad umenia viesť rozhovor. Otázku však rozvíjajú obaja partneri. Je to teda impulz, ktorým vec zasahuje každého z partnerov, čo vytvára predpoklady pre ďalšie spytovanie. Rozhovor takto súčasne znamená explikáciu veci i dohodu partnerov o veci a môže byť jedným i druhým vtedy, ak je zároveň obojím. Len potom totiž dosiahne spoločné, v ktorom vec ani partneri rozhovoru nezostávajú tým, čím boli.

Do centra pozornosti sa dostáva fenomén otázky ako nevyhnutnej cesty ku každému skutočnému poznaniu. Všetko, čo má formu otázky, bude otázkou v pravom zmysle slova? Akú musí mať otázka štruktúru, aby bola skutočnou otázkou? V otázke sa pýtame na niečo, čo nie je jasné. Ozajstná otázka neobsahuje odpoveď, ale skôr možnosť ďalších otázok. Zároveň však horizont otázky nie je celkom neurčitý a potiaľto otázka naznačuje smer, v ktorom sa môže plnovýznamová odpoveď hľadať, to znamená, že obsahuje predpoklady, v ktorých svetle sa ukazuje to, čo je nejasné a otvorené. Avšak len slovná otázka (t. j. to, čo má čistú formu otázky) určuje jednoznačnú odpoveď. Ozajstná otázka neuzatvára, ale otvára horizont skúsenosti a hľadanie odpovede je nachádzaním nových otázok. Napriek tomu však otázka anticipuje odpoveď a obsahuje akúsi znalosť o tom, na čo sa pýtame. Čo znamená táto skutočnosť? To, na čo sa pýtame, je určite nejasné a objasní sa až počas pýtania sa, avšak v anticipácii odpovedí sa prezentuje práve motivácia pýtania sa ako impulz otázky a ako súvislosť, v ktorej sa otázka vynára. Otázka vyčlenená zo súvislosti motivácie, ktorá jej prepožičiava úplný zmysel, stáva sa abstraktnou schémou a degeneruje na niečo ahistoricky vyprázdnené (na tzv. problém v zmysle novokantovskej koncepcie dejín problémov).

V prípade porozumenia tradície možno, samozrejme, namietnuť, že výrok o rozhovore s tradíciou bol čírou metaforou. Rozhodujúci sa totiž zdá byť fakt, že sme to my sami, kto svojím porozumením prepožičiava tradícii slovo. Z toho, čo sa doteraz povedalo, je však jasné, že takéto prepožičianie slova nie je ľubovoľné a nemôže byť čírym presadením vlastného stanoviska. Skôr znamená otázku, na ktorú hľadáme v porozumení tradície odpoveď. Lebo porozumieť tradícii, ba vôbec úsudku, znamená toľko, ako porozumieť otázke, na ktorú je tradícia alebo úsudok odpoveďou. Otázke však neporozumieme, kým si ju sami nepoložíme, kým sa nestane našou otázkou. A práve táto logika alebo ešte lepšie dialektika otázky a odpovede otvára horizont tradície ako plnovýznamovej súvislosti. Samo očakávanie odpovede však predpokladá, že pýtajúceho sa tradícia zasiahla a oslovila. V porozumení ako dejinnom a temporálnom akte nastáva takto miešanie a prelínanie horizontov, ktoré vytvára vlastnú osnovu dejinne pôsobiacého vedomia. Hermeneutická analýza terénu skúsenosti tu prichádza k bodu, v ktorom sa problematika zauzluje a z ktorého sa pre ňu otvárajú rozhodujúce dimenzie problému.

Sú to najmä tri súvislosti, v ktorých sa koncentruje zmysel hermeneutickej kon-

cepcie skúsenosti a prejavujú sa jej otvorené problémy. Predovšetkým sa pred hermeneutikou zjavuje problém univerzality, a to najprv ako otázka univerzálneho charakteru štruktúr, ktoré hermeneutická analýza odhaľuje v teréne skúsenosti. Otázka univerzality a nároku na univerzalitu sa však hlási aj v inej forme. Ak hermeneutika explikuje problematiku porozumenia odhalovaním štruktúry skúsenosti, nemôže obísť otázku zodpovedajúceho a záväzného výsledku skúsenosti, to znamená, že musí klásť otázku o vlastnosti univerzálneho, ktorá sa v jej analýze skúsenosti odhaľuje. Na základe toho sa napokon pred hermeneutikou otvára problém celku v dejinách i celku dejín a otázka plnovýznamovosti dejín; v tesnom kontakte s týmito otázkami sa potom vynára problém adekvátneho chápania racionality. Celá analýza sa končí a vrcholí poukázaním na fenomén reči a jeho tematizáciu, pretože spomínané miešanie a prepletanie horizontov, ktoré štrukturuje dejinne pôsobiace vedomie, je vlastným výkonom reči, a len analýza reči ako média hermeneutickej skúsenosti umožňuje jasnejšiu explikáciu hermeneutického nároku na univerzalitu a hermeneutického chápania racionality.

Pre zásadnú charakteristiku hermeneutickej pozície bude rozhodujúce, že nárok na univerzalitu v oboch naznačených zmysloch, ako ich hermeneutika nastoľuje, má zabezpečiť tematizáciu úplného zmyslu hladiska konečnosti, hladiska konečného alebo dejinného bytia. Odtiaľ teda pochádza jej dvojediná opozícia voči hladisku subjektivity i voči metafyzike absolútneho poznania, a odtiaľ pochádza aj jej aspirácia na to, aby sa prejavila ako univerzálny aspekt filozofie a ako adekvátny prístup k celej filozofickej problematike, ktorý ešte len zabezpečuje úplný rešpekt situovanosti filozofickej skúsenosti a skúsenosti vôbec.

Hladisko konečnosti sa však týka niečoho iného než dôrazu len na subjektívnu a situačnú podmienenosť, teda nemá to byť iba relativizmus. Práve rozvinutím témy konečnosti sa hermeneutika snaží preniknúť za horizont subjektivity a preukázať substancialitu, ktorá určuje subjektivitu. Čo vlastne znamená táto snaha? Predovšetkým, hádam, poznatok, že správnosť, ako ju zabezpečuje metodológia vedy, nie je dostatočnou zárukou pravdivosti. Potiaľto možno ukázať ohraničenosť a nedostatočnosť vedecky chápanej objektivity, ako aj jej odvodenosť a situovanie v pôvodnejšom a zároveň hlbšom i širšom kontexte. Z hladiska hermeneutiky platí: konečnosť a situačná viazanosť neznamena, že nárok na správnosť, ktorý musí viesť každú skúsenosť, sa rozdeľuje na niečo subjektívne a príležitostné. Ak sa hermeneutika snaží tematizovať súvislosť zmyslu a porozumenie zmyslu a ak dokazuje, že táto súvislosť obsahuje štruktúry skúsenosti, podáva zároveň dôkazy aj o tom, že byť dejinným (t. j. konečným) znamená toľko, ako nevchádzať úplne na pole vedomia, nestáť sa bezozvyšku sebavedomím (potiaľ je dejinne pôsobiace vedomie skôr bytím, ako vedomím vo zvyčajnom zmysle).

Ak však chceme správne pochopiť zmysel hermeneutickej kritiky objektivismu vedy, musíme si všimnúť, že kritika ohraničenosti metodologizmu nijako nezamýšľa vydať napospas samu ideu vedeckosti. Práve v súvislostiach zmyslu a porozumenia zmyslu prislúcha totiž primát samej veci a jej pohybu, a hermeneutická skúsenosť sa zdá byť mysliteľná len z tohto horizontu. To, o čo sa hermeneutika snaží, je rozvinutie veci v jej vlastných konzekvenciách. Pokiaľ výslovne a vedome rozvíja dialektický názor v pôvodnom zmysle, t. j. nie ako čiru metodickú aktivitu subjektu, ale ako činnosť samej veci, ktorá zasahuje a vtahuje do svojho horizontu aj myslenie. Avšak v porovnaní s dialektickým sprostredkovaním pojmu, ktoré napokon vždy sklzáne do metafyziky nekonečného vedomia a takto znásilňuje tému dejinnosti (absolútne vedomie sa vymaňuje z horizontu dejín a chápe dejiny ako niečo vonkajšie, čo treba zrušiť), hermeneutika smeruje k sprostredkovaniu ako konečnému daniu,

z ktorého štruktúracie bude potom možné zachytiť smer k tomu, čo presahuje horizont konečnosti.³

Hermeneutika takto rozvíja obidva svoje centrálné motívy, ktorých priesečník má zabezpečiť konzistenciu jej konceptu. Predovšetkým radikalizuje svoje chápanie porozumenia ako konečného diania. Tu sa ukazuje, že porozumenie predovšetkým neznamená číru psychickú transpozíciu, a odtiaľto sa vynára prvý dôsledok, že horizont zmyslu, ktorému rozumieme, nemožno obmedziť na horizont jeho pôvodu alebo na horizont jeho pôvodného adresáta. Pri explikácii porozumenia skôr vychádza najavo, že horizont zmyslu sa môže tematizovať len ako konkrétnosť samého zmyslu („porozumenie je konkréciou zmyslu“), t. j. konkrétnosť jeho platnosti. Aká konkrétnosť sa tu myslí?

Zjavne to nie je predmetnosť zmyslu, ktorá by ho premenila na empiricky skúmateľný fakt. Zmysel toho, čomu možno porozumieť a čomu rozumieme, vlastne zahŕňa a obsahuje všetko, čo sa môže stať predmetom. Takto zmysel robí veci zjavnými, no sám nie je postihnuteľný inakšie, než v spôsobe, v akom sa veci prejavujú a stávajú zjavnými. Podstatná však bude forma tohto zahrnutia a obsahu. Sotva totiž možno rozmýšľať o horizonte zmyslu ako o vopred danom systéme možností bytia, ktoré by sa naplňali s väčšou alebo menšou mierou adekvátnosti. Možnosti, ktoré artikulujú horizont zmyslu, sa ešte len v procese jeho porozumenia odhaľujú a otvárajú. Odtiaľ pochádza tá zvláštna súvzťažnosť zmyslu a jeho porozumenia, čo znamená asi toľko, že konečné bytie je vystavené predchádzajúcemu zmyslu, z ktorého čerpá všetky svoje možnosti, a to tak, že sa mu pri porozumení zmyslu otvárajú. Konkrétnosť zmyslu myslí predovšetkým jeho konkretizáciu v porozumení. Porozumenie sa vždy ukazuje už ako výklad, t. j. nová tvorba, avšak samo osebe si nenárokuje na nijaké vlastné bytie mimo bytia porozumenia.

Termín „nová tvorba“ zjavne označuje niečo viac ako číry výkon subjektu. Nesmieme zabúdať, že práve dialektika otázky a odpovedi býva tým, čo predchádza a určuje dialektiku výkladu. Ide tu o akúsi príznačnú vecnosť, ktorá nás exponuje a na ktorú sa vzťahujeme. Preto sa voľná dištanca, s ktorou veci situujeme a pre-miestňujeme v celkovom horizonte, zdá byť skôr pohybom tohto horizontu, než príčinlivosťou subjektu. Práve v premenách celkového horizontu, tak, ako sa odohrávajú v aktoch porozumenia, artikulujú sa možnosti samého subjektu a on sám sa stáva tým, čím je. Dejinnosť hermeneutickej skúsenosti znamená potiaľ to isté ako dejinný pohyb prostredia, v ktorom sa ešte len sprostredkúva a artikuluje súvzťažnosť „ja a svet“.

Celok, ku ktorému hermeneutika smeruje, má teda príznačnú nedokončenosť a neúplnosť, ako aj akúsi charakteristickú dynamiku a produktivitu. Obidvoje, neúplnosť i produktivita, sa navzájom podmieňujú a vymedzujú. Je to však zvláštna neúplnosť, ktorá neodstraňuje nárok byť celkom, t. j. čosi posledné a „absolútne“. V tom sa zrači jej dvojznačnosť, ktorá však neznamená diskvalifikáciu a neoslabuje nárok na platnosť a je vlastne spôsobom uplatnenia nároku. Horizont zmyslu sa zdá byť situáciou prístupnou iba znútra, a ako taký sa nemôže prezrieť ani obísť, vyčerpať ani katalogizovať, lebo práve v tejto prístupnosti znútra sa usporaduje a rozvíja.

Tomu zodpovedá príznačné chápanie racionality, na ktoré hermeneutika poukazuje. Hermeneutika si uvedomuje závislosť rozumu od niečoho, čo nie je rozumom a s čím sa musí rozum vyrovnávať, a z toho vyvodzuje, že rozum sotva môže byť sám v sebe

³ Samozrejme, tým hermeneutika nepopiera, že má niečo podstatne spoločné s dialektikou metafyziky. To, čo majú obe spoločné — hoci v každom prípade z odlišnej perspektívy — možno označiť ako špekulatívne v pôvodnom zmysle slova (speculum), t. j. ako vzťah odzrkadľovania nekonečného a konečného, bytia a vedomia.

spočívajúcou zjavnosťou, rozprestierajúcou sa mimo času, a teda ani veci sa nemôžu usporiadať do akéhosi prvotného poriadku, ku ktorému by sa ľudské poznanie mohlo neustále približovať. Poriadok vecí, ich usporiadanie, vzniká až z danosti vecí ich rozlišovaním a spájaním. Preto ani rozum neuniká situovaniu v horizonte času a dejín a môže sa adekvátne tematizovať len spôsobom, akým sa dejinne rozvíja a usporaduje. Bytie, ku ktorému hermeneutika smeruje, sa nerovná absolútne disponovateľnej predmetnosti, tomuto zdroju falošnej sebaistoty, osvietencky chápanej racionality. Je to niečo bytostne neúplné, avšak táto neúplnosť neznamená ujmu ani stratu. Ide o udalosť v podstatnom zmysle, udalosť, ktorá znamená, že bytie sa deje a súčasne stáva zjavným.

Potiaľ aj rozum nie je ani tak usporiadaním, ako procesom usporadúvania, a nemožno ho zodpovedajúcim spôsobom chápať iba z výsledku, ale z jednoty cesty a výsledku. Príznačným indexom tohto momentu sa ukazuje byť konečnosť nášho rozumu, ktorý nie je schopný všetko to, čo vie, obsiahnuť odrazu a jediným pohľadom. Preto musí to, čo myslí, rozvíjať tým charakteristickým spôsobom rozlišovania vedenia a nevedenia, ktoré síce nevyúsťuje do istoty, alebo len podmienenej istoty, ale vyúsťuje do čohosi podstatnejšieho — zjavnosti. A to do zjavnosti v tom zmysle, ktorý hovorí, že zjavné nie je dokázané, ani isté, avšak vnútri možného a mysleného privádza niečo prednostne k platnosti a zdá sa byť vždy čímsi prekvapujúcim, vznikom nového svetla.⁴

Zjavnosť rozširuje okruh toho, čo prichádza do úvahy (v tomto zmysle napr. hovoríme, že argument je zjavný, ak „hodnotí“ a v pohybe argumentácie situuje aj protiargument, t. j. dáva možnosť vystúpiť zmyslu jeho nároku na pravdivosť).

Kde inde sa však prejavuje konečnosť ľudského rozumu jasnejšie než tam, kde sa myšlienka skutočne odohráva a rozvíja, t. j. v prostredí reči? Nesmieme sa však pozeráť na reč, ako by čírym obalom myšlienkou a nositeľom pohybu bola len sama čistá myšlienka. Reč súvisí s myslením natoľko, že by bolo abstraktné myslieť mimo horizontu reči, možného systému právd, ku ktorým by sa mohli priradiť znaky. Práve preto, že sa v súvzťažnosti myslenia a reči reč v istom zmysle skrýva, treba tematizovať prostredie reči, lebo takto sa stane zjavnejším nielen fenomén reči, ale ukáže sa v jasnejšom svetle aj skutočný pohyb skúsenosti a oiazajtný charakter racionality.

Zvyčajne sme náchylní uveriť, že v procese formovania a formulovania myšlienky je to práve reč, t. j. slová, ktoré bývajú podstatne nedokonalé a problematizujú alebo oslabujú myšlienku. Zdá sa nám, že bezradné hľadanie správneho slova neznamená nič iné, ako skutočnosť, že myšlienka bola akosi vždy v predstihu pred slovom. Je to tak naozaj? Pravda, ku skúsenosti bytostne patrí to, že hľadá a nachádza slová, ktoré ju vyjadrujú. Aký je však skutočný charakter tohto diania? Zdá sa rozhodujúce, že to, čo nám prichádza na um, nebýva skončené a premyslené do konca. To, čo sa tu prejavuje, je skôr nedokonalosť ducha, než nedokonalosť reči. Nachádzanie správneho výrazu nie je len vonkajšia forma hotovej myšlienky v materiáli reči, ale stáva sa zároveň pohybom myšlienky i pohybom reči.

Tento proces možno jasnejšie pozorovať pri pohľade na skutočný život významu

⁴ Nie náhodou mohol takto práve konečný rozum vyvinúť zo seba tú skúsenosť, ktorá sa nazýva umenie alebo filozofia (pozri Platonov výrok: „...nikto z bohov nefilozofuje ani netúži byť múdry — lebo je múdry...“, pretože predovšetkým v nich sa najjasnejšie prejavuje príznačný charakter hlbšej racionality. Preto sa protiklad intuície a diskurzivity, ako ho predpokladá osvietencky chápaná racionalita, zdá byť príliš skostnateným a povrchným, pretože nezasahuje dosť hlboko — až k tomu, čo majú spoločné.

slova. Už W. von Humboldt správne rozoznal, že život významu slov je v hovorenej reči plastický a má istý priestor pre variabilitu. Význam slova sa totiž vzťahuje na niečo určité vo vecnom náhlade. Odtiaľ teda pochádza pohyb uprednostňovania a obohacovania významu pri používaní slov. Slovo síce k veci cieľi, ale nemôže ju ako celok obsiahnuť. Tu je však podstatné to, že slovo v tomto pohybe neutvára výlučne reflexívny akt ducha. Slovo skutočne vyslovuje myslenú vec a stáva sa tak svetlom, ktoré robí vec zjavnou. Čo sa rečou vyslovuje, je to, v čom spočíva jej pravda (nie je to teda bezmocnosť subjektívnej partikularity uzavretého myslenia⁵).

Používanie slov sa odohráva ako prenášanie slova z veci na vec a potiaľ znamená názor na niečo, čo je spoločné mysleným veciam. Takto sa metaforika reči ukazuje ako bytostný a podstatný spôsob existencie reči a sotva môže byť niečím len extrémnym a príležitostným. Objavovanie spoločného tvorí viac-menej základ života reči a jej logickú produktivitu.⁶

Abý sme však mohli pomenovať jedinu vec, t. j. odlišiť ju od všetkého ostatného, nemusíme rozumieť celku? Živá virtuóznosť hovorenia spočíva v tom, že prináša do hry celok zmyslu, bez ktorého nemožno nič povedať. Predsa každé slovo sa oddeľuje z prostredia reči a má vzťah k celku, jedine ktorým sa stáva slovom. Každé slovo necháva zaznieť celok reči, ku ktorej patrí. Nechať zaznieť celok reči však neznamená len pokyn na celkovú významovú artikuláciu reči, ale súčasné dianie a pohyb tohto významove artikulovaného celku.

Príznačná *vecnosť reči*, t. j. spôsob, akým sa v prostredí reči veci prejavujú a stávajú zjavnými (sú čímśi hmatateľným), ktorá zabezpečuje bytie reči a jej pravdivosť, prináša úplne inú formu dištancie hovoriaceho k veci, než akú predpokladá *objektivita* vedy. Odlišný bude totiž práve charakter celku, ktorý sa použitím reči uvádza na scénu. „Rozumieť celku“ tu znamená to isté ako udržiavať dištanciu od toho, s čím sa stretávame, natolko, aby sme mohli rozoznať, čím tá-ktorá vec je, to znamená, aby sme ju mohli umiestniť do celkového horizontu a situovať ju v kontexte súvislostí. Avšak možnosť umiestniť vec do celkového kontextu nám poskytuje až reč, preto mať reč je to isté ako mať svet.⁷

Svet nielenže bude svetom iba vtedy, keď sa v prostredí reči prejavuje a dostáva sa k slovu, ale aj reč bude rečou len vtedy, ak znázorňuje (robí zjavným) svet. Špekulatívna jednota bytia, ktorá znamená súčasne byť i zjavovať sa, veľmi výrazne sa prezentuje práve v „reči“.

Základný vzťah a bytostná vzájomnosť reči a sveta neznamená, že by svet bol predmetom reči: To, čo sa stáva predmetom poznania alebo výpovede, je vždy už viac-menej zahrnuté v horizonte reči. Takto sa v reči znázorňuje sám svet a rečová skúsenosť sveta *absolútna*. Reč zjavne presahuje všetky relatívne spôsoby kladenia bytia, lebo hoci sa prejavuje v akýchkoľvek vzťahoch, obsahuje každé samo osebe. Svet, ktorý sa prejavuje v reči a rečove sa stvárnjuje, nie je v tom istom zmysle sám osebe a v tom istom zmysle relatívny, ako je to v prípade vedy.

Samozrejme, existujú dejinné „svety“ a sú, tak ako idú v priebehu dejín po sebe,

⁵ V tomto kontexte možno pripomenúť: keď rozumieme zmyslu, zakúšame tento zmysel v jeho platnosti, čo spôsobuje, že to, čomu rozumieme, je viac ako cudzí názor a stáva sa to už možnou pravdou.

⁶ Možno ukázať, že klasifikujúca logika nadväzuje na logické predbežné výkony reči.

⁷ Pojem *svet* sa tu, pravda, zjavuje v protiklade k pojmu *okolie*. Ide o protiklad v tom zmysle, že pre ľudský vzťah k svetu je príznačná možnosť vyslobodiť sa zo zmeravenej a v podstate danej artikulácie okolia a presiahnuť toto okolie smerom k svetu. Práve presah nad sférou okolia vytvára potom ľudský zmysel, a nie náhodou znamená ľudský zmysel najprv uspôsobenosť porozumieť reči.

od seba a taktiež od dnešného sveta odlišné. Vždy však ide o ľudský, t. j. rečovo skonštruovaný svet, ktorý sa v každom prípade, hoci je to v ktorejkoľvek tradícii, prejavuje v prostredí reči. Každý taký svet sa teda otvára možnému názoru, prispôsobuje sa pre rozšírenie vlastného obrazu sveta a tým sa stáva prístupným pre iné svety.⁸

Je to teda prostredie reči, ktoré, vzťahujúc sa na celok existujúceho, sprostredkúva dejinne konečné bytie človeka so sebou samým i so svetom. Práve v ňom sa zjavuje a rozvíja vzájomnosť „ja a svet“. Avšak oproti dialekticky sprostredkovanému pojmu umožňuje bytostný charakter reči sprostredkovanie ako konečné dianie. Už používaním reči a najmä používaním reči sa približujeme k porozumeniu sveta, avšak v podstate je to hra reči samej, ktorá nás oslovuje, pobáda i zadržiava, pýta sa a v odpovedi sa sama naplňa. Odtiaľ vychádza pre hermeneutiku príznačný a zdá sa, trochu melancholický záver: ako rozumejúci sme vtiahnutí do diania pravdy a súčasne ak chceme vedieť, čomu máme veriť, prichádzame príliš neskoro.

Ak sa snažíme kritizovať hermeneutické koncepcie skúsenosti, musíme zároveň zhodnotiť rozhodujúce predpoklady skutočnej kritiky, ktorá predsa nemá byť samotúčelnou, ani samolúbou demonštráciou petrifikovanej a pred akýmkoľvek impulzom sa uzatvárajúcej pozície, ale znamená predovšetkým nevyhnutný moment pohybu vlastnej pozície, jej explikáciu a rozvíjanie i zabezpečovanie a spresňovanie. Potiaľ ozaistná kritika v horizonte filozofie nie je predovšetkým kritikou bezvýznamných konceptov, ktoré sú bez hlbšieho filozofického záberu motivované len ideologickými súvislosťami a cieľmi, a nie je ani kritikou textov a konceptov, pretvorených do filozoficky irelevantnej formy, ktorá sotva hovorí niečo závažnejšie o zmysle súčasného filozofického úsilia. Z logiky vecí však vyplýva, že ozaistný impulz pre rozvíjanie marxistickej pozície, t. j. impulz pre filozoficky obsažnú kritickú diskusiu nemusia nevyhnutne prinášať len koncepcie rozvíjajúce sa z podobných predpokladov a prostriedky i postupy, ktoré sú pri letmom pohľade príbuzné našim hľadiskám. Najdôležitejším predpokladom vecnej kritiky je najmä skutočnosť, že sa črtajú akési závažnejšie konvergenzie pohľadu na vec, ktorá bude predmetom záujmu a diskusie.

Na druhej strane sa však nemôžeme obmedzovať na čiru imanentnú kritiku, t. j. len na kritickú rekonštrukciu vecnej intencie a vnútornej logiky hermeneutickej koncepcie, ale musíme naznačiť smer a rozhodujúce body vecnej kritiky. Ak z hermeneutickej analýzy skutočnosti vyplývajú rôzne momenty a súvislosti, ktoré na poli skúsenosti zaznamenala aj marxistická tematizácia, treba tým skôr položiť otázku, či hermeneutika naozaj splnila celý nárok fenoménu skúsenosti a či jej neunikli ďalšie nemenej podstatné momenty problematiky, lebo práve to je bod, v ktorom imanentná kritika prechádza do vecnej kritiky, do spresňovania charakteru samej veci.

V zásade určite možno uznať oprávnenosť zamerania hermeneutickej analýzy skúsenosti, aj relatívnu platnosť výsledkov hermeneutickej tematizácie. Hermeneutika zrejme presne vystihla neprimeranosť skosnatej separácie teórie a praxe, poznania a záujmu, a vyťažila zo svojej explikácie dejinného charakteru skúsenosti nielen

⁸ Z toho sa má univerzálny nárok hermeneutiky zabezpečiť v oboch smeroch. To preto, lebo predovšetkým horizont bytia má rovnako univerzálny rozsah ako rozum a reč v takom zmysle, ako ich hermeneutika tematizuje. Ďalej potom univerzita ako výsledok a zisk hermeneutickej skúsenosti nie je niečo hotové, čo raz vydobyté zostáva a trvá, ale predovšetkým sa zdá byť stále sa ponúkajúcou úlohou a vždy znovu otváranou a otvorenou možnosťou.

relevantné hľadiská pre radikálnu kritiku scientistického objektivismu a osvietencky chápanej racionality, ale aj všeličo podstatné pre možnosť adekvátneho objasnenia filozofickej dimenzie terénu skúsenosti. Snaha odhaliť dynamickú súvzťažnosť a vzájomnosť bytia a skúsenosti, vedená intenciou vystihnúť dialektiku bytia (ako udalosť a sebaznázorňovanie) a skúsenosť (ako moment bytia a jeho stupňovania), umožnila hermeneutike vybadať falošnosť mnohých dilem medzi „subjektivismom“ a „metodologizmom“ a rozoznať smer, v ktorom sa aktualizuje možnosť závažnej filozofickej skúsenosti a jasnejšie sa črtá skutočný charakter jej úlohy.

Hermeneutika priniesla tak pre vlastné sebahopochopenie filozofie názor, že filozofia nielenže nevynachádza svoje problémy a vecné úlohy v akejsi nezáväznej a odpútanej hre myslenia a že ich ani definitívne nekonštatuje ako katalóg „večných tém“, ktoré vytvárajú trvalú a v podstate nemennú osnovu filozofického myslenia, ale že ich musí ešte len dobývať v súlade s tým, ako sa vyrovnáva s predchádzajúcimi formami a spôsobmi zmyslu, ktoré vždy už v živote fungujú, a že sa ich môže zmocniť len vtedy, ak explikácia súvzťažnosti zmyslu a porozumenia odhaľuje predpoklady, nárok i skutočný dosah týchto predchádzajúcich foriem zmyslu.

Potiaľto sa marxistickej diskusii o hermeneutickom koncepte nielen ponúka celý rad bodov, v ktorých je konvergencia oboch pohľadov na terén skúsenosti natoľko zjavná, že konfrontácia oboch stanovísk nevyžaduje nijaké zvláštne explikačné úsilie, ale zároveň sa črtá aj možnosť plodného sporu v základných otázkach chápania filozofie. Ak sa totiž marxistická filozofia už vo svojom základnom zámere usiluje sprostredkovať objektívne a subjektívne hľadisko a prekonať optiku, ktorú prináša ich skostnatená kontrapozícia, a ak sa jej práve v tejto súvislosti otvára vlastný priestor dialektiky, potom ide nepopierateľne o problematiku, do ktorej prispieva niektorými relevantnými a platnými názormi aj hermeneutika.

Avšak tu sa otvára aj vlastná línia sporu. Hermeneutika určite právom poukazuje na univerzálny charakter reči a presadzuje tézu, že bytie, pokiaľ mu možno rozumieť, je rečou; z tohto miesta oprávnene rozvíja aj svoje dynamické chápanie racionality a univerzality. Názor, že univerzálne nie je dané, že sa v dejinách a dejinne buduje ako možnosť spoločného dorozumenia a spoločného konsenzu ľudí, nachádzajúcich sa a konajúcich v konkrétnych dejinných situáciách, zdá sa byť platný. Taktiež je správne, že táto možnosť vzájomného dorozumenia sa vytvára i stráca predovšetkým v prostredí reči. Zostáva však otázkou, či sa hermeneutike podarilo zmocniť sa média reči natoľko obsažne a zároveň diferencovane, aby sa dala vystihnúť skutočná dramatickosť a konfliktovosť zabezpečovania možného dorozumenia. Neochránime sa totiž pred podozrením, že hermeneutika jednak natoľko nezabezpečuje, ako predpokladá možnosť dorozumenia (hermeneutika sa síce nesnaží rozvíjať sám postup dorozumenia, ale chce vyjasniť podmienky, za akých k nemu dochádza; napriek tomu si predpokladom pripravenosti partnerov pre dorozumenie svoju úlohu značne uľahčuje a zužuje) a navyše oddelením postupu dorozumenia a vyjasňovania podmienok, za akých nastane, padá znovu do zajatia optiky metodologizmu, ktorej sa snažila — v niektorých prípadoch úspešne — uniknúť.

Pre hermeneutickú koncepciu sa takto zdá byť príznačná paradoxná skutočnosť, že práve v bode, z ktorého začína svoju analýzu a z ktorého ju rozvíja, t. j. v tematizácii dejinného situovania porozumenia sa najzreteľnejšie prejavujú jej silné a slabé stránky. Napriek explikácii toho, čo dejinné situovanie porozumenia znamená, a napriek výslovnému zdôrazneniu, že dejinne podmienená skúsenosť, ak chce naozaj využiť všetky svoje možnosti, musí do svojho horizontu zahrnúť vlastnú dejinnosť a nie sa jej naivne snažiť uniknúť, hermeneutika reflektuje podmienenosť vlastnej dejinnej

situácie úplne nedostatočne. Svedčí o tom predovšetkým formálnosť a vyprázdnenosť štruktúry prítomnosti v hermeneutickom pohľade. Hermeneutika v tomto prípade upadá do podobnej abstrakcie, akú kritizovala na abstraktnosti estetického vedomia.

Jasne to vidíme na spôsobe, akým sa pre hermeneutiku aktualizuje fenomén dejín. Hermeneutika určite právom kritizovala heglovské zrušenie dejín ako stále ešte príliš vonkajší prístup k dejinám. Do tohto momentu dokázateľne ukázala prvotnosť kontinuity zmyslu, ktorá nás drží, otvára nám naše možnosti a ktorá sa prepleťá celou našou činnosťou aj tam, kde o tom nevieme, a najmä tam, kde o tom nevieme. Presvedčivo ukázala, že aj sám výklad minulosti sa nesie na impulzoch tradovaného zmyslu a že skúsenosť musí predovšetkým brať do úvahy túto viazanosť kontinuitou zmyslu v celom jej dosahu, aby bola skúsenosťou v úplnom zmysle slova. Avšak napriek téze, že v tomto rozhovore s minulosťou musíme ešte len budovať spoločný svet, ktorý obsiahne svet minulý aj dnešný, zdá sa, že práve moc tradovaného zmyslu v rozhodujúcej miere nesie a orientuje toto budovanie spoločného. Hermeneutike sa ukazuje práve minulosť ako niečo substanciálne, čo prechádza subjektivitou, minulosť, ktorá sa takto stáva nevyčerpatelným základom rozhovoru s dejinami.

Hermeneutická reflexia sa síce snaží zabezpečiť si svoj štatút skúsenosti (potiaľ sa zároveň snaží pripravovať možné oslobodenie z pút minulosti) i dosiahnuť svoje produktívne zaradenie do horizontu prítomnosti, ale napriek tomu sa horizont prítomnosti v jej tematizácii neúmerne redukuje len na túto súvislosť. A tak aj keď hermeneutika kritizuje — a právom — krajnosť chápania reči ako svetonázoru, lebo v jeho pozadí badá jednostranné zdôraznenie reči ako energie pútajúcej a usmerňujúcej činnosť individua, to znamená, že aj keď vidí a v zásade si uvedomuje určitú slobodu jednotlivca oproti moci reči, sotva je už potom schopná povedať o tejto slobode nieč určitejšie a vyjadriť ju jasnejším spôsobom.

Táto nezreteľnosť, ktorá patrí k podstate hermeneutického konceptu, ozrejmuje sa ešte z iného hľadiska. Hermeneutika nesporne odôvodnene ukazuje, že univerzálne nie je čosi faktické, hotové, čo sa už len ponúka k dispozícii, že je to možnosť, ktorú musíme stále znovu zabezpečovať a nechávať otvorenú; to je však bod, v ktorom sa skutočná otázka a podstatný problém ešte len začína, z ktorého sa skutočný charakter úlohy ešte len črtá. No hermeneutika, ktorou, ako sa zdá, prechádza možnosť príliš priamočiari a bezprostredne do zabezpečenej skutočnosti, práve v tomto bode svojím pýtaním v podstate prestáva a vyraduje sa z hry. Iste, hermeneutika zdôrazňuje, že porozumenie sa zdá byť pred všetkou svojou diferenciáciou na rôzne smery pragmatického alebo teoretického záujmu najprv spôsobom, akým je pobyť, pokiaľ je „možnosťou“, avšak bytostnú otvorenosť konečného bytia rozvíja len v jedinom horizonte a považuje ju za zreteľnejšiu len v zmysle jedinej väzby.

Hermeneutike možno takto právom vyčítať, že práve svoj centrálny pojem, t. j. pojem situačnej podmienenosti a situačnej viazanosti porozumenia exponuje jednostranne a čiastočne. Vyhlásenie, že hermeneutika nepozná problém začiatku, pretože problém začiatku sa pre ňu stáva problémom konca, keďže od konca sa určuje začiatok ako niečo, čo koncu prislúcha, to sotva môže zastrieť. Našu základnú interpretačnú situáciu nepochybné tvorí prítomnosť. Ak kladieme otázku o situovaní porozumenia, sotva môžeme obísť otázku o charaktere prítomnosti. Ak však máme udržať ojazdnú dialektiku dialógu prítomnosti s minulosťou, keď sa z názoru minulosti otvárajú skutočné možnosti prítomného času a z artikulácie prítomnosti objasňuje horizont minulého, nemožno zabudnúť na podstatnú otvorenosť prítomnosti v jej napredovaní do budúcnosti. Dejinnosť človeka charakterizuje nielen skutočnosť, že

z dejín nemožno uniknúť, ale súčasne aj to, že sa vždy znova snaží vymaniť z toku dejín a dejiny transcendovať. Toto paradoxné určenie však musí brať do úvahy každá adekvátne tematizácia situovanosti, s akou rozumieme zmyslu, na ktorého horizonte sa pohybujeme. Toto nemá popierať kritický aspekt hermeneutiky, pretože hermeneutika nepochybne exponuje relevantnú štruktúru skúsenosti. Len sa zdá, že nesiahla dosť hlboko.

Prítomnosť nie je zjavne ani čírym súhrnom okolností a udalostí, ani konečným bodom kontinuity, rozprestierajúcej sa do čoraz väčšej a zabudnutejšej vzdialenosti. Má skôr charakter dynamickej štruktúry, členenej pritom spôsobom, akým sa vzťahuje na minulosť, i spôsobom, akým sa otvára pred budúcnosťou. Hermeneutika výstižne ukazuje, že vzťah k minulosti nemá len formu spomínania si na minulosť, že sa v rozhodujúcej miere odohráva práve spôsobom zabúdania na minulosť, spôsobom upadania do zabudnutia. Pravda, zabudnutie neruší nárok minulosti, ale robí ho ešte ťažším. Z tohto hľadiska — zrejme legitímne — rozvíja svoj emancipačný nárok. To však netvorí celú štruktúru prítomnosti. Je síce pravda, že nezvládnutá minulosť, t. j. ten nevystihnutý spôsob, akým viaže prítomné možnosti, brzdi každý krok do budúcnosti a robí z neho iba ideologické trvalé „ešte nie“. Z toho však nijako nevyplýva, že úloha kritiky sa obmedzuje len na kritický aspekt, ako ho rozvíja hermeneutika. Priestor, v ktorom sa pohybujeme, nie je takým univerzom chápaného a pochopiteľného zmyslu, akým ho chce mať hermeneutika. Preto sotva môže mať úloha integrácie — sama osebe právom vyzdvihnutá do popredia — tú formu, ktorú hermeneutika predpokladá.

Dôraz na dejinnosť a dynamickosť racionality určite znamená pokus nastoliť živý a základný problém. Avšak len dôraz na dynamickosť racionálneho bude celkom nedostatočný, ak sa neskúma charakter tejto dynamiky. Naše porozumenie zmyslu sa predsa pohybuje na rôznych úrovniach, ktorých integrácia nie je vždy možná. Tým sa síce neruší požiadavka integrácie, no sama požiadavka ešte nijako nezabezpečuje jej možnosť. Predpoklad o homogénosti reči — ako sa ukazuje v pozadí hermeneutického konceptu — je pravdepodobne falošný. Reč síce môže mať univerzálny rozsah; potiaľ sa každá integrácia premieta nejakým spôsobom ako pohyb reči, ale napriek tomu sa vynárajú oprávnené pochybnosti, či môže byť kompaktným univerzom, ktoré samo zo seba produkuje možnosť univerzality. To, čo uvádza hermeneutika ako univerzalitu, predpokladá dramatický proces inhibície a prekračovania mnohých reálnych väzieb, ktoré sotva možno kľásť iba pred zátvorku a akosi len predpokladať, lebo práve tu sa otvára priestor pre skutočnú dialektiku.⁹

Vlastná úloha kritiky necharakterizuje dostatočne pripomienku o jej dejinnosti a zdôraznení hľadiska produktivity, pretože ani produktivita nie je niečo samozrejmé. Zjavnosť, s akou sa uplatňuje, nijako nemusí byť zárukou neiluzívnosti. A hoci ilúzie majú niekedy charakter dejinnej skutočnosti, ktorú jednoduché prehliadnutie v reflexii neruší, nevylučuje to ani nevyhnutnosť ich prekonania. V súvzťažnosti zmyslu a jeho porozumenia sa nepochybne snažíme produktívne a reflektovane aktualizovať živý zmysel kontinuity. Avšak keď sa stane tradícia problematickou, čo by malo byť súčasne adekvátnym spôsobom jej realizácie, neprináša to len pohyb napĺňania kontinuity, ale aj úsilie kontinuitu prelomiť a založiť novú súvislosť. Kritika nemusí byť nevyhnutne trucovitým a zaslepeným vzdorom. Často ide o pokus

⁹ Hermeneutika — aspoň tak sa zdá — rozvíja dialektiku racionálneho a univerzálného len ako vzťah racionality a niečoho, čo síce nie je racionálne zvládnuté, ale v zásade sa tejto možnosti nevymýka. Je otázne, či sa na dialektiku netreba pozeráť dôslednejšie ako na vzťah racionálneho a protiracionálneho.

udržiavať a zabezpečovať dištanciu, ktorá vytvára priestor na rozvinutie a realizáciu emancipačného záujmu.

Samozrejme, toto všetko sú len úryvkovité glosy, ktoré samy osebe vyžadujú príslušný priestor pre explikáciu. V zásade však všetky naznačujú najzávažnejšie podozrenie voči hermeneutike, pochybnosť, či naozaj možno reflexiu porozumenia oddeliť od vlastného výkonu a postupu porozumenia a či sa tu predsa len znova nevracia dilema „metodologizmu“ a púheho zdania angažovanosti.

Rozumieme tradícii, ak rozumieme otázke, na ktorú je odpoveďou. Tento názor hermeneutiky nepochybne platí. Avšak posledná otázka, na ktorú hľadáme v dejinách odpoveď, je otázka o budúcnosti, a dejiny sú zvyčajne pre nás predovšetkým odpoveďou na otázku o budúcnosti. Samozrejme, nejde o nejakú prevrátenú prognostiku. Skôr sa snažíme rozoznať spôsob, akým rozmer budúcnosti, pokiaľ sa mieša s horizontom prítomnosti a artikuluje ho, podstatne zasahuje do dialógu s minulosťou. A tu sa zdá byť dôraz na primát veci vo vzájomnosti zmyslu a jeho porozumenia síce vymedzením nevyhnutného predpokladu, ale sotva znamená dostatočný predpoklad. Vzťah vedomosti o veci a samej veci sa rozvíja v príslušnom spoločenskom prostredí, ktorého väzby vstupujú výrazne do hry. To je pravé prostredie skutočnej diferenciacie a konfrontácie záujmov, tu sa rozvíja dialektika racionálneho a protiracionálneho, ktorú nemožno nechať bokom. Len odtiaľto sa totiž môžeme snažiť zabezpečovať možnosť reálnej a dejinnej účinnej teórie.