

K SÚČASNÝM PROBLÉMOM HERMENEUTIKY (Modely jazyka)

JANA GAŠPARÍKOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

GAŠPARÍKOVÁ, J.: On Contemporary Problems of Hermeneutics. *Filozofia* 44, 1989, No. 4. p. 431.

Gadamer's hermeneutical philosophy installed broad scale of problems, which are elaborated in the works of its further representatives. These are the problems of tradition, language, reason, praxis and interpretive character of world. In the case of Gadamer's philosophy is not important a method, but a truth of human being. It is manifested in epistemological process of active consciousness, the reflexivity of which does not consist a critical movement. This is criticized by J. Habermas. Contemporary American philosophy deals with problems of language.

Hermeneutiku ako myšlienkový prúd v súčasnej západonemeckej filozofii, najmä v diele H. G. Gadamera¹, pokladajú mnohí marxistickí aj nemarxistickí kritici za typickú akademickú filozofiu, ktorá rieši špecifické filozofické problémy založené na perfektnej znalosti dejín filozofie a z nej imanentne vychádzajúce. V skutočnosti však H. G. Gadamer v zhustenej podobe preberá nielen myšlienky svojich predchodcov (Heideggera, Husserla), ale nastoľuje problémy, ktoré sa v modifikovanej podobe premietajú aj do prác jeho nasledovníkov. Ide v prvom rade o väzby kultúrnej tradície, jazyka a praxe, spojenia tradície s rozumom.

Všetky tieto otázky Gadamer pretavuje cez svoju ontológiu jazyka, ktorú explicitne rozoberá vo svojej knihe *Pravda a metóda*, základnej práci hermeneutického hnutia (vo svojej poslednej kapitole). Jazyk sa preň stáva centrálnym ohniskom, v ktorom sa zbiehajú problémy kultúrnej tradície, hermeneutickej skúsenosti, historického rozumu atď. Práve prostredníctvom jazyka sa podľa neho tradícia stáva transparentnou a komunikovateľnou a práve prostredníctvom jazyka má podľa neho hermeneutická filozofia v skutočnosti praktický a univerzálny charakter (práce J. Černý). Zároveň aj v súčasnosti je perspektívne jej najnovšie využitie ako jazykového modelu pre informatiku (ako je to v prípade americkej hermeneutiky).

V skratke, hermeneutickú filozofiu v Gadamerovom chápaní môžeme nazvať filozofickým myšlienkovým prúdom, ktorý sa zaoberá ontológiou jazyka. Nejde mu v prvom rade o metodológiu spoločenských vied (ako to uvedieme neskôr), a ako sa o to usilujú mnohí iní hermeneutickí filozofi (napr. E. Betti), ani o obhájenie platnosti jej metódy. V prvom rade mu ide o obhájenie platnosti a pôsobnosti kultúrnej tradície, ktorá sa prejavuje prostredníctvom hermeneutickej skúsenosti a tá stavia na špecifickom chápaní jazyka.

Jazyk podľa Gadamera nemožno chápať čisto inštrumentálne, t. j.

¹ Otázkami tradície som sa zaoberala v článku *Problém tradície v súčasnej hermeneutickej filozofii*. In: *Filozofia* 1986, č. 6.

nejde mu len o jeho signifikantnosť v zmysle znakového charakteru textu, ale o jeho historický rozmer, ktorý fixuje životnú skúsenosť jednotlivých generácií. Prirodzený jazyk je prostriedkom, cez ktorý sa nám prihovára tradícia. Podľa neho bolo omylom všetkých pozitivisticky a scientisticky orientovaných filozofií skonštruovanie umelých jazykov, ktoré sa tým bránili proti mnohoznačnosti a nepresnosti výpovedí vyplývajúcich z používania prirodzeného jazyka. Gadamer tvrdí, že práve táto mnohoznačnosť významov prirodzeného jazyka umožňuje poznať rôzne formy prejavov tradície. Podstata jazyka podľa neho väzí v rečovosti (Sprachlichkeit). Ako tvrdí vo svojej práci *Pravda a metóda* „reč [a rečové zvyklosti, ktoré vytvára jednotliviec v priebehu tradície s okolitým svetom (Mitwelt)] jestvujú v dejinnej tradícii, do rámca ktorej patríme my všetci [1, s. XXIX]. Dejinnú tradíciu tvorí reč, ktorú nám sprostredkúva prirodzený jazyk. Slovo ako základnú stavebnú jednotku nechápe Gadamer ako znak, ale skôr „ako zrkadlo, v ktorom možno vidieť vec ...“ [1, s. 402]. „Slovo je perfektným zrkadlením vecí, t. j. je výrazom vecí, ale v pozadí odráža pochod myslenia, vďaka ktorému existuje“ [1, s. 402].

Je zjavné, že Gadamer spája do jedného celku tri skutočnosti, ktoré nerozlišuje. Spája text (reč), semiotické systémy (jazyk) s myslením (zmyslom) do jedného celku. Rečové znaky sú vždy v skutočnosti individualizované a podliehajú všeobecnejším, abstraktnejším jazykovým znakom. Na druhej strane tým, že odhaľujú vždy individualitu jednotlivca, odhaľujú niečo aj zo širšieho kultúrneho a spoločenského pozadia, t. j. sprostredkovane sa tým prejavuje ich sociálna a kultúrna determinovanosť. Gadamer však nerozlišuje medzi týmito dvomi druhmi znakov. Na druhej strane nerozlišuje jazyk ako semiotický systém od reči, v rámci ktorého sa odlišujú používatelia jazyka ako jednotlivé ľudské skupiny (Angličania, Nemci, Rusi), ako to napr. rozlišuje anglický filozof P. Winch. Gadamer pokladá jazyk, reč za akúsi metafyzickú substanciu, ktorá je spoločná pre celé ľudstvo a ktorá odráža prejavy určitej antropologickej nemenej povahy.² V tomto smere sa nám asociujú porovnania s existencialistickým filozofom M. Heideggerom, ktorý hovorí o reči ako domove bytia.

Gadamer striktne nerozlišuje medzi zmyslom a významom, podľa neho je zmysel viac-menej širší pojem ako význam a zahŕňa aj hodnotiace a emocionálne stanovisko. Uvedme pre porovnanie stanovisko marxistických filozofov; tvrdia, že „Zmysel je to, čo slúži ako základ totožnosti a rozličnosti predmetov, pretože každý predmet ako určené bytie predstavuje zvláštnu ľudskú hodnotu. Zmysel sa ako predmetná objektivácia

² Ide o odhalenie apriórnych všeobecnoludských (univerzálne pragmatických) podmienok komunikácie, ktoré zodpovedajú konečnej povahe človeka. „Jazyk predstavuje stopy konečnosti nielen preto, že existuje rôznosť ľudských jazykov, ale aj preto, že čím viac sa každý jazyk utvára a vytvára, tým viac privádza skúsenosť sveta k jazyku. Nie je konečný preto, že nemôže byť súčasne všetkými inými jazykmi, ale preto, že je jazykom ... vytvárajúce sa v jazyku zodpovedá konečnosti človeka. To je základ jazyka, z ktorého sa rozširuje naša všeobecná skúsenosť o svete a špecificky sa rozširuje hermeneutická skúsenosť“ [1, s. 433].

ľudskej skúsenosti neredukuje na poznanie a chápanie daného predmetu. Poznanie vo forme pojmu tvorí z hľadiska svojho východiska intersubjektívnu najvšeobecnejšiu zložku zmyslu, ktorá má všeobecnú ľudskú hodnotu. No popritom zmysel obsahuje také komponenty, ktoré sú vpracované v podmienkach tej alebo inej svojbytnej kultúry, odrážajú životné podmienky jej nositeľov, ich osobitné vzťahy k predmetnému svetu ich životnej činnosti, formy jej duchovného a emocionálneho osvojenia. Tieto dve zložky zmyslu ležia v základe medziindividuálneho styku ľudí, a potom ukladajúc sa v ich vedomí, fixujú sa v podobe lexikálnych významov národných jazykov, ako neustále, opakujúce sa komponenty, postupne reprodukované v reči všetkých, ktorí hovoria daným jazykom. Nakoniec do zloženia zmyslu patria výtobytky individuálnej skúsenosti, hlboko osobnostné vzťahy individua k predmetu a odtiaľto vznikajúce očakávania, zameranie emócií, pamäťové asociácie, ktoré vydeľujú daný predmet z množstva jemu podobných, hoci pre iného človeka majú inú podobu, aj keď nie sú odlišné. Takže, ak význam je vždy sociálny, zmysel zahŕňa nielen všeobecne významné, ale aj špecifické (významné pre určitú skupinu) obsahy, ako aj unikátne momenty, vyvolané špecifickosťou individuálnej skúsenosti [2, s. 87].

A práve danú zložku zmyslu odrážajúcu individuálnu skúsenosť jednotlivca hypertrofované zveličuje hermeneutika. Prostredníctvom nej sa prejavuje tá kontextovosť hermeneutickej skúsenosti, ktorá sa odráža v prirodzenom jazyku v podobe rôznych sedimentov významov. Na jednej strane Gadamer akceptuje všeobecnú rovinu pri chápaní pojmu (ide o všeobecné poznanie) a na druhej strane jeho medzisubjektívnu intersubjektívnu zameranosť, ktorá vychádza z nereflektovaných mimoracionálnych prejavov ľudí fixovaných v jazyku.

Táto individuálna skúsenosť sa špecifickým spôsobom prejavuje v hermeneutickej skúsenosti. Podľa Gadamera nejde len o špecifickú individuálnu skúsenosť, ale o celosť ľudskej skúsenosti a životnej praxe [1, s. XV.]. Je nevyhnutné bližšie špecifikovať túto celosť ľudskej skúsenosti. Nejde len a len o skúsenosť individua, ale takpovediac o skúsenosť ľudského rodu, ktorá odráža nielen poznatky nadobudnuté cieľavedomým vedeckým poznaním, ale aj prejavy všetkých nereflektovaných praktických a životných orientácií ľudí. Táto skúsenosť fixuje v sebe všetku naakumulovanú skúsenosť predchádzajúcich generácií v podobe absolútnej zrejmosti. Nemožno sa z nej vyabstrahovať a ju negovať. Existuje v podobe jazyka a jazykom sa prejavuje.

Ide o vyššie spomenutú rečovosť (Sprachlichkeit), v ktorej základe je špecifický druh komunikatívnosti, reflexivity a interpretatívnosti. Hermeneutická skúsenosť sa tým bráni proti apriórnosti a statickosti vo svojom chápaní (tým je špecifickou reakciou na Kantovo, Hegelovo a Husserlovo chápanie skúsenosti). Ako tvrdí Apel vo svojej práci *Transformation der Philosophie* „s každým použitím jazyka je spojená reflexia jazykového použitia“ [3, s. 21].

Musíme si však uvedomiť, že Gadamer nevidí za jazykom predmetný svet. „Vzťah medzi jazykom a svetom neznamená, že svet môže byť predmetom jazyka... jazykovosť vlastná ľudskej skúsenosti nepredpokladá spredmetňovanie sveta“ (1, s. 426).

Hermeneutická skúsenosť stavia na celostnej životnej skúsenosti predchádzajúcich generácií, ktorá je zabezpečovaná kontinuitou historického zmyslu, vyplývajúceho v prvom rade z hermeneutického chápania jazyka a na druhej strane z akceptácie kultúrno-historickej tradície. Tu si musíme objasniť špecifickosť hermentickej skúsenosti vzhľadom na jej ovplyvnenie z hľadiska existencialistickej a fenomenologickej filozofie a rozobrať vzťah jazyka a tradície.

Základom skúmania tradície sa stáva ľudská existencia, jej neopakovateľnosť a konečnosť (v tomto smere vidíme inšpiratívny vplyv existencializmu M. Heideggera). Zároveň sa však Gadamer nepozastavuje pri skúmaní jednotlivej ľudskej existencie, ale presahuje, resp. aplikuje celý hermeneutický výskum na kultúrnu tradíciu, ktorá však v jeho predstavách nie je reprezentovaná činnosťou atomizovaných jednotlivcov, ale kontinuitou jej historického zmyslu. Túto kontinuitu mu predstavuje pravda poznávanej tradície, ktorá odráža autenticnosť životnej (hermeneutickej) skúsenosti predchádzajúcich generácií. Ide o naakumulovanú historickú skúsenosť, ktorá odráža nielen vedecké, ale aj mimovedecké a mimoracionálne poznanie.

V rámci poznávania tradície Gadamer rozlišuje špecifický fenomén, prostredníctvom ktorého je možné adekvátne preniknúť do terénu tradície. Je to chápanie. Zmienené chápanie je však podriadené pravde ľudského bytia a sprostredkované pravde tradície³. Gadamerov fenomén chápania je podriadený ústrednému momentu ľudského bytia — pravde, ktorá sa stáva v podstate dominantným bodom skúmania interpretačných a komunikatívnych prejavov a rozmerov tradície. Interpretácia hermeneutickej tradície nevyjadruje izolovanú duchovnú aktivitu ľudského bytia, ale práve naopak, základnú štruktúru celej našej životnej skúsenosti. Je to zdôvodnenie našej orientácie vo svete a nemôžeme ho redukovať na nič jednoduchšie a okamžitejšie. Toto zdôvodnenie však nechápe Gadamer (a v podstate ani Heidegger) ako niečo, čo je posledné dané. Tým sa dostáva k zdôvodneniu, prečo nemá hermeneutická skúsenosť apriórny charakter. „Letzbegründung — iste zvláštna myšlienka. Ako je možné prestať s posledným zdôvodnením? Určite s ním možno prestať v tom prípade, ak sa racionalita nechápe scientisticky v zmysle matematiky a jej analógu. Pre transcendentálnu fenomenológiu, ktorá by chcela splniť Husserlov vedecký ideál, treba apodiktickú evidenciu a postupné vyvodenie všetkých

³ Hermeneutika nechce vystupovať ako metodológia spoločenských vied. Práve naopak. Tvári sa výlučne antimetodologicky. Gadamerovo dielo, ktoré nesie názov *Pravda a metóda*, by sme v podstate mohli nazvať pravda kontra metóda. Gadamerovi nejde o vytvorenie striktnnej metodológie spoločenských vied, resp. pravidiel, ktorým je hermeneutická metóda podriadená, ale o objasnenie jej terénu (t. j. ontológia), z ktorej vychádza poznanie spoločnosti (v Gadamerovom prípade kultúrnej tradície).

dôsledkov, vyplývajúcich z jej dôkazu. Ako je to však možné? Myslím, či to vyčerpáva všetky možnosti nárokov na požiadavku, ktorá je kladená na racionalitu sebachápania. To je bezpochyby filozofický problém. Pre jeho zodpovedanie však určite nestačia nejaké konkrétne opisy intersubjektivity tela, alebo čo by to ešte mohlo byť. Otázka ostáva otvorená: aký je vzťah vedeckej racionality k racionalite života? A tu myslím ideál základu ako nevyhnutného princípu stráca svoju apodiktickosť. To je aj dôvod, prečo Heidegger nezostal pri svojom skoršom základe“ (myslí sa tým obdobie pred Kehre — J. G.). Objasňujúc svoju pozíciu Gadamer ďalej tvrdí. „Preto som sa nepokúsil ísť tým istým smerom. Sebainterpretáciou konania som nemyslel len Heideggerovo konanie, ale všetko správanie, na jednej strane racionalitu vedy a na druhej strane racionalitu aktov praktického rozumu“ (4, s. 62).

Touto racionalitou praktického rozumu rozumel Gadamer konanie a správanie ľudí, ktoré je podmieňované v prvom rade ich hermeneutickou skúsenosťou a mravným postojom (ako si to aj neskôr rozoberieme), a ktoré má interpretačný charakter.

Samotný interpretačný charakter hermeneutickej filozofie predpokladá relativistické stanovisko. Nejde o presné zachytenie zmyslu skúmaných fenoménov prostredníctvom presne definovaných pojmov, ale o postihnutie tradície v jej epistemologickom rozmere. Charakter tohto epistemologického rozmeru tvorí určovanie posunu významov jazyka, avšak nie v zmysle ich objektívnej komparácie (k čomu smeruje taliansky hermeneutický filozof E. Betti)⁴, ani v zmysle ich intersubjektívnej zdôvodnenosti (o čo sa usilujú predstavitelia anglickej analytickej filozofie), ale v zmysle historickej relatívnosti a premenlivosti poznania jazyka ako nástroja, ktorý imanentne zaznamenáva kontinuitu historického zmyslu. Základom je činné vedomie (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein), ktoré sa neorientuje na vytváranie finálnych výsledkov, ale na proces samotnej epistemologickej percepcie. Oprávnené sa pýtame, o percepciu čoho ide. Gadamer tým myslí text, ktorý je reprezentovaný jazykom.

Gadamerovi však text prezentuje len jednu, aj keď základnú zložku interpretácie charakteru životnej skúsenosti. Doslovne tvrdí, že model, podľa ktorého sa vykladajú texty, je modelom pre našu skúsenosť o svete. V širšom význame ňou je historická tradícia, racionalita historického rozumu. Jazyk preto chápe veľmi široko. Nejde mu o inštrumentálnu funkciu jazyka, t. j. o jeho signifikantnosť, ale o historickosť jazyka, o jeho vnútorný život. Ako sme už vyššie spomínali, Gadamer spája všetky roviny jazyka do jedného nerozlíšeného celku (t. j. reč, jazyk, myslenie). Tým sa mu stiera rozdiel aj medzi symbolmi a činnosťou a myslením a životnou skúsenosťou. Jazyk je podľa neho nezávislý od činnosti jednotlivcov a kolektívov. Osvojenie a použitie jazyka závisí od metajazykových pravidiel, ktoré vyplývajú zo samotnej komunikatívnej povahy jazyka.

⁴ E. Betti napr. tvrdí, že interpretácia musí mať určitý objektívny základ.

Jazyk preto existuje nezávisle od individua ako bytostný, hermeneutický kruh. Tento kruh nastoľuje Gadamer zámerne, a je nevyhnutné ho akceptovať a na ňom stavať. (Stavia na konsense všetkých účastníkov, ktorí v danej situácii a v danom čase použijú jazyk a vyjadrujú sa jeho prostredníctvom).

Hermeneutický kruh je zameraný antiracionalisticky. Na jednej strane prechádza rovinou textu a jeho účinkov, ktoré vnímame v priebehu interpretácie a na druhej strane historickou rovinou, v ktorej bol text vytvorený a ktorá fixuje už vyššie zmienenú životnú skúsenosť, t. j. ide o akceptovanie dvoch historických horizontov (t. j. hraníc hermeneutickej skúsenosti). V rámci tejto interpretácie dochádza k zmiešavaniu týchto horizontov (*Horizontverschmelzung*), výsledkom čoho je nový epistemologický a historický horizont, ktorý odráža nové chápanie. Túto bipolárnosť horizontov textu, resp. tradície, ktorá sa konštituuje z dvoch rovin chápania (t. j. aktuálnej aj potenciálnej), je nevyhnutné podľa Gadamera akceptovať, a len vďaka nemu je možné sa dopracovať k novému chápaniu textu a sprostredkovane celej kultúrnej tradície.

Tak sa do popredia nedostávajú texty alebo samotná predloha s nimi spojená (ako je to napr. v Diltheyovom prípade), ale samotná dejinnosť. Nejde ani o dejinnosť v zmysle vývinu objektívneho ducha, ako je to v prípade Hegelovom, ale o samotný akt percepcie tradície, ktorý prebieha v čase. Môže to zväzdať k Heideggerovmu chápaniu dejinnosti, ktorá odvodzuje dejinnosť z časovosti. Na rozdiel od Heideggera jej však Gadamer neprikladá existenciálny rozmer v zmysle chápania dejín ako diania, ktoré v tzv. predbiehaní k smrti privádza tu-bytie k jeho faktickej vrhnutosti. Ide o percepciu tradície, ktorá je vždy iná a keďže istým spôsobom Gadamera nezaujíma finálny výsledok, ale len proces, tvrdí, že ide o neustály proces, ktorý má v podstate charakter hry. Toto Gadamerovo východisko je istým spôsobom pripustením nemohúcnosti hermeneutiky nájsť referenčný rámec, na ktorý by sa všetky reálne zmeny v tradícii dali vzťahovať a priznanie, že nejde o reálny, materiálny svet.

V rámci spájania horizontov (*Horizontverschmelzung*) novovytvorený horizont spätne pôsobí na historické vedomie a znovu ho pretvára. Tým sa vlastne dostávame k samotnému mechanizmu pôsobenia vedomia ako činného vedomia (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Zámerne je tu odstránený moment kritiky, v rámci ktorého ide o spájanie horizontov bez akéhokoľvek kritického odstupu. Túto Gadamerovu koncepciu kritizuje J. Habermas vo svojom diele *K logike sociálnych vied*, kde kriticky posudzuje hermeneutické nadradenie tradície nad reflexiou. Reflexia nemá v hermeneutike miesta. Gadamer však tvrdí, že „historické vedomie sa pri chápaní tradície nesmie spoliehať na kritickú metódu, prostredníctvom ktorej sa spresňuje, skôr na to, ako sa v rámci neho spájajú vlastné úsudky a predsudky. Stáť v tradícii neznamená obmedzovať slobodu poznania, ba práve naopak, robiť ju možnou“ [1, s. 324]. Spájanie kultúrnych horizontov sa nechápe ako metóda, ale ako odhalenie univerzálnych

princípov hermeneutického chápania. Tieto princípy ukazujú, že ide o dialektický proces, v rámci ktorého sa odкрýva odlišnosť skúmaného objektu, textu, resp. celej kultúry a konečnosť jej vlastnej existencie.

Spájanie horizontov sa uskutočňuje v prirodzenom jazyku. V jazykovej rovine vystupuje ako dialóg medzi tvorcom a interpretátorom. Zaujímavé však je, akej kritike podriaďujú Gadamerovi nemarxistickí kritici túto rovinu interpretátora. Podľa nich sa „povaha interpretujúceho subjektu čas od času, z kontextu na kontext mení, čo znemožňuje Gadamerovi a hocikomu inému odhaliť ontologickú štruktúru všetkých interpretácií, ktoré sú pravdivé v rôznych historických kontextoch. Samotná idea ontologickej štruktúry predpokladá invariantné črty ľudskej povahy (5, s. 206).

Pri širšom postihnutí aktivít, ktoré vyplývajú z činností Gadamerovho činného vedomia, založeného na spájaní horizontov (*Horizontverschmelzung*), je zrejmé, že Gadamerov relativizmus vyúsťuje do istého ťažko racionálne postihnuteľného postoja, ktorý neumožňuje podľa jeho kritikov z radov antropológov skúmať reálnu situovanosť inej kultúry, ak sa v rámci nej nečrtá jedna spoločná tradícia. „Podľa Gadamerovej teórie nemožno chápať inú kultúru len z kontextu vlastnej kultúry. Pokiaľ sa dve kultúry nedelia o spoločnú tradíciu, bádateľ sa nemôže deliť o tie isté základné predsudky s ľuďmi inej kultúry“ (5, s. 207).

Tým sa vlastne stáva Gadamerova historicita chápania neuchopiteľná. Ide o historicitu *ad infinitum*. To je však dôvod, prečo samotná Gadamerova teória si nemôže robiť nárok na nadčasovú platnosť. Z hľadiska Gadamerovho chápania historizmu sa stáva neplatnou. „Avšak tá istá teória zamieta samotnú možnosť transcendentálnej perspektívy, pretože táto perspektíva sa stáva možnou len pri uznaní subjektu, ktorý je oslobodený od kontextu, keďže Gadamerova teória kontextuálnej viazanosti ľudského chápania vychádza z predpokladu kontextuálne voľného subjektu. Je paradoxné, že odmieta možnosť transcendentálnej perspektívy, lebo len z transcendentálnej perspektívy je daný predpoklad korektnosti. Požiadavka, že tu nemá byť žiadna transcendentálna perspektíva, sa vzťahuje na všetky historické kontexty a subjekty. Tento sémantický paradox je však vlastný každej forme kontextuálneho relativizmu. Gadamer sa mu môže vyhnúť len interpretáciou vlastnej perspektívy v rámci obmedzení jej vlastnej nesúdržnosti“ (5, s. 206).

Týmto výčitkám sa Gadamer bráni tvrdením, že účelom jeho skúmania nie je nájsť konečnú príčinu a poslednú jasnú pravdu. Hľadanie príčín spája s dialógom, v rámci ktorého sa otvára pravda. Výsledkom tohto procesu nie je dosiahnutie známeho cieľa — *telos*, ako to bolo cieľom mnohých klasických filozofov (Descartesa atď.), ale vždy iné chápanie, ktoré je výsledkom vždy iného zlievania sa horizontov.

Gadamer sa tým dostáva k ďalšej zaujímavej problematike. Práve tým, že sa veci vždy vyjadrujú vo svetle meniacich sa horizontov, vyjadruje sa prostredníctvom nich nielen náš názor, ale aj náš celkový postoj k svetu.

Gadamer ho nazýva *phronesis* (v súlade s Aristotelovým *phronesis*). Ním sa vlastne obohacuje Gadamerovo chápanie jazyka o istý hodnotový rozmer. Práve fúzia horizontov zabezpečuje podľa Gadamera istú „kritickú“ perspektívu hodnotovo posúdiť zmenu našej životnej situácie.

V tomto smere vidím takisto súvislosť medzi Gadamerovým chápaním modelu jazyka a životnou skúsenosťou, ktorú jazyk odráža. Sprostredkované tým, že sa Gadamer zaoberá interpretatívnosťou sveta, ktorá je prezentovaná jazykom, musí akceptovať aj v samotnom jazyku hodnotový rozmer, avšak aj v chápaní našej životnej skúsenosti a situácie. V oboch týchto rovinách vystupuje do popredia interpretátor. Na jednej strane tým, že z hľadiska textovej predlohy, v rámci ktorej musí rozlišovať okrem zmyslu-komunikácie aj zmysel-hodnotu (t. j. určiť hodnotu daného textu v systéme všetkých ostatných kultúrnych fenoménov tej ktorej spoločnosti, v ktorej funguje), a na druhej strane tým, že musí interpretovať aj samotný postoj, ktorý preňho vyplýva z jeho životnej skúsenosti a najmä situácie.

Gadamer však tieto úvahy explicitne neformuluje. Tvrdí len napr., že „Vo vedeckej kultúre, takej ako je naša, oblasti techné a umenia sú veľmi rozšírené... Základná zmena je tá (oproti iným kultúrnym epochám — viď J. G.), že múdrosť nemôže byť odhalená osobným kontaktom a vzájomnou výmenou skúseností medzi ľuďmi... mnohé formy nášho denného života sú technologicky orientované takým spôsobom, že dlhšie si nevyžadujú osobné rozhodnutie. V modernej technologickej spoločnosti sa má stať verejná mienka novým a rozhodným spôsobom objektom skúmania, ak sa má ozrejmiť jej pravda. A to si myslím, je hlavný problém interpretácie súčasnej civilizácie“ (6, s. 149).

Podľa Gadamera je nevyhnutné vytvárať modely konkrétnych situácií, v ktorých sa človek prejavuje. Bez toho sa teoretické chápanie a výklad štruktúry a dynamiky modernej technologickej spoločnosti stáva neefektívnym. J. Habermas však na rozdiel od Gadamera tvrdí, že existujú určité sociálne bariéry, ktoré znemožňujú absolútny dialóg medzi jednotlivými členmi spoločnosti a takisto znemožňujú v rámci komunikácií dosiahnuť tak rýchlo mravný *know-how*, ako si to predstavuje Gadamer.

Habermas je za intersubjektívnu komunikáciu, v základe ktorej je hermeneutické chápanie, avšak tvrdí, že komunikácia musí prebiehať iným spôsobom ako zlievaním horizontov. Podľa neho inakosť, cudzosť niečoho sa nepostihuje prostredníctvom bezprostredného poznania, ale práve naopak, prostredníctvom porovnávania až možno najsť objektívne kritérium umožňujúce poznávanie inakosti. „Pre Habermasa princípom neohraničeného dialógu a komunikácie nie je ľubovoľný ideál alebo norma, ktorú si môžeme vybrať, je založený na samotnom charaktere lingvistickej intersubjektivity“ (7, s. 190—191) ktorá vychádza z iného chápania jazykového modelu.

Z tejto ontológie jazyka v Gadamerovom chápaní však vyplývajú, ako sme na to narazili v priebehu, problémy interpretácie jazyka textu

Nejde však len o problém kultúry, ktorý súvisí s vyššie zmienenými mravnými postojmi, ale aj problém, ako sa spätne pozerat' na úlohu samotného prirodzeného jazyka v rámci VTR (t. j. v období, keď samotný prirodzený jazyk sa stáva nositeľom informácií) a ako sa pozerat' na interpretátora. Ako tvrdí Mittelstrass vo svojej práci *Paradigma technickej kultúry* „technické kultúry neprodukujú len technické problémové myslenie, v rámci ktorého sa riešia problémy vedecko-technickej povahy, ale usilujú sa predchádzajúť im transformovať tiež kultúrne problémy na technické problémy“ (8, s. 122). Hermenentické problémy interpretácie sa stávajú nielen kultúrnymi problémami, ale aj technickými.

Samotný hermeneutický model, v rámci ktorého sa rozlišuje viacero horizontov, t. j. horizont danej kultúrnej (jazykovej predlohy) a horizont samotného interpretátora, sa v rámci odbornej informatiky člení na: splubytie odborníkov v odbornom svete (odborné spoločenstvo, Fachgemeinschaft); odborné rozdelenie fakticity sveta — odborné oblasti (Fachgebiete) a na vecný sprostredkujúci proces odbornej komunikácie (Fachkommunikation) (8, s. 119).

Vedecký výskum sa uskutočňuje v rámci uzavretej oblasti, paradigmy, ktorého skúmania vlastného opytovania sú vecou filozofickej reflexie. A práve priestoru tejto filozofickej reflexie sa zmocnila hermeneutická filozofia, respektíve jej línia, ktorá sa usiluje vytvoriť určitú hermeneutickú reflexiu v rámci správneho kladenia otázok, ktoré je také nevyhnutné pri vybudovaní informačného systému. V rámci vedeckého výskumu, ktorý je realizovaný vedeckým spoločenstvom sa stáva dôležitou práve informácia a s ňou súvisiace chápanie. „Tým, že odborné spoločenstvá, ako sa už spomenulo, hrajú paradigmatickú úlohu v danej oblasti, je mimoriadne potrebné zdôrazniť, že odborné spoločenstvá, ktoré sa vzťahujú na prax (v anglickom jazyku sa zvykne hovoriť o komunitách), nie sú len používateľmi, resp. príjemcami vedeckého odborného činnostného horizontu (Handlungshorizont), ale aj producentmi odborných informácií, významných nielen pre vedecký výskum, ale aj pre odborne zainteresovaných laikov...“ (8, s. 123). Tu sa hermeneutika stáva platnou so svojím chápaním výsledkov činného vedomia, ktoré vytvára špecifický druh spájania horizontov — ďalší osobitný druh komunikácie na pôde VTR. V skratke, ako chápu laici vysoko špecializované informácie sprostredkované prirodzeným jazykom. Americký filozof Capurro v tejto súvislosti tvrdí, že v rámci súčasného nahromadenia vedeckých poznatkov sa nestáva primárnym ich usústavnenie do určitého poriadku, ale čoraz širšia komunikácia s informáciami. Táto má dvojakú podobu: ide o formálne a neformálne komunikácie. Práve neformálne komunikácie tvoria základňu vedeckej komunity a podmienku jej života. Len vďaka výmene informácií možno utriediť poznatky do určitého systému. A len utriedené zasa tvoria databázu pre ďalší možný prítok informácií, na podklade ktorých môžu vznikať ďalšie systémy. V hermeneutickej reči to môžeme chápať ako vytvorenie predchádzania (Vorverständnis), v rámci ktorého

sa vytvára „zmiešanie horizontov (Horizontverschmelzung) medzi predobjektívnym predchápaním a predchápaním hľadajúceho“ (8, s. 145). Toto predchápanie sa vytvára na základe otázok, ktoré sa umne kladú a skladá predbežný obraz o stave informácií. Dôležitým sa stáva vzájomný súvis informácií, v súbore ktorého však jestvuje viacero rovín. Preto je potrebné informácie nejakým spôsobom pospájať a prostredníctvom ich súvislostí vytvoriť určitý ucelený obraz o získaných informáciách. Avšak výsledkom nie je nájdenie pravdy, ktorá nám má podať neomylnú informáciu, t. j. nejde o absolútne dosiahnutie ideálneho výsledku v zmysle pravda-omyl (ako by sme mohli parafrázovať Poppera), ale jeho cieľom je search and find, t. j. hľadanie a nachádzanie myšlienkového procesu. „Preto nemá výsledok funkciu uzatvárať proces hľadania, podobne ako je to v prípade trial and error, keď omyly nemajú len negatívny dosah. Prostredníctvom nájdených dôkazov, takisto ako procesu hľadania, sa môže predchápanie v mnohých ohľadoch rozširovať a obohacovať, meniť a vytvárať nové základy pre ďalšie hľadania. Učíme sa nielen zo svojich omylov, ale aj zo svojich úspechov“ (8, s. 175). Ide teda v prvom rade o vyhľadanie vhodných informácií a ich podrobenie ďalším otázkam.

Tento prístup sa nezameriava na bibliografické databázy v heuristickom zmysle (ars inveniendi), ale v zmysle heuretického (ars quarendi). Nejde o nájdenie odpovede na určitú otázku, ale o hľadanie zodpovedajúcich relevantných dokumentov, prípadne ich dôkazov, v rámci ktorých by mohlo ísť o nájdenie odpovede, ktorá by mala viesť k ďalším otázkam. Ide o information search tactics.

Hermeneutický postup, ktorý sa aplikuje na takýto typ materiálu, sa usiluje nájsť celkový zmysel v jazyku ktorý je podriadený súčasnej počítačovej technike. Je to jazyk počítačov, v rámci ktorých sa získavajú rôzne informácie. To je však len jedna rovina problému. Na druhej strane sa stáva problematickým, ako sa tieto informácie transformujú do prirodzeného jazyka. A tu je práve vlastné pole pre hermeneutické opytovanie sa (tu sa transformuje v starej známej podobe kontinuita zmyslu — avšak nie ako historického, ale kultúrneho — jeho tlmočenia z jednej znakovkej sústavy [z computera] do druhej [t. j. prirodzeného jazyka]).

V marxistickej filozofii sa jazyk chápe takisto v rovine informatívnej, ako aj reflexívnej. „Vytvorenie jazyka vo vedomí každého človeka sa neurčuje náhodne, a nie vďaka jeho individuálnym sklonom, ale v prvom rade sociálnymi podmienkami jeho činnosti a komunikatívnymi potrebami“. „Každá kultúra, vytvárajúc imanentne uzavretý text, sa hlboko odlišuje od inej. A pritom všetky z nejakého tretieho pohľadu vytvárajú jediný text, istú sémiotickú osobu na vyššej úrovni“ (2, s. 68).

Zaujímavé, ako sa podľa marxistickej filozofie uskutočňuje dialóg medzi jednotlivými kultúrami. Vždy sa realizuje prostredníctvom konfrontácie jednotlivého individua s jeho jednotlivými životnými podmienkami, a len v rámci neho je možné. „Aby vznikla syntéza dvoch alebo viacerých textov do novej textovej jednoty, musia sa stretnúť v uhle pohľadu indi-

viduálneho vedomia. Je to prvá a určite nevyhnutná podmienka. Aby takéto stretnutie smerovalo k syntéze, ktorá znamená objavenie nového zmyslu, ktorý nebol obsiahnutý v žiadnom zo syntetizujúcich textov, individuálne vedomie musí disponovať významným náborom prostriedkov a mechanizmov syntézy, interiorizovaných osobou v procese osvojenia si kultúry a nahromadenia vlastnej životnej skúsenosti“ (2)

Problémy jazyka sa však v marxistickej filozofii neredukujú len na tieto roviny. Práve naopak. Dôležité je aj pre marxistickú filozofiu uvedomenie nástojčivosti pôsobenia novej výpočtovej techniky v rámci VTR, ktorý posúva do novej polohy úlohy vedeckých informácií, ich mohutné pôsobenie a spätný efekt na vedomie súčasnej socialistickej spoločnosti. Je to prvoradá úloha, ktorá zároveň vyzýva marxistickú filozofiu pre objektívnejšie zhodnotenie týchto vplyvov a zároveň širšie spracovávanie vedeckých informácií (v zmysle prísnejšie organizovaného vedeckého života a výskumu), ktoré nevyhnutné sú pri prechádzaní jazyka počítačovej techniky do prirodzeného jazyka, na ktorý poukázala práve súčasná americká filozofia pokračujúca v nastolenej hermeneutickej línii.

LITERATÚRA

1. GADAMER, H. G.: Wahrheit und Methode. Tübingen 1965.
2. VASILIEV, S. A.: Sintez smysla pri sozdanii i ponimaniji teksta. Kijev 1988.
3. APEL, H.: Transformation der Philosophie. Bd. II.
4. GADAMER, H. G.: The Hermeneutics of Suspicion. In: Hermeneutics. Questions and Prospects. Ed. by G. Shapiro and A. Sica. University of Massachusetts. Amherst 1984.
5. ULIN, R.: Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory. University of Texas Press. Austin 1984.
6. SEUNG, T. G.: Structuralism and Hermeneutics. Columbia University Press, New York 1982.
7. BERNESTEIN, W.: Beyond Objectivism and Relativism. University of Pennsylvania Press 1983.
8. MITTELSTRASS, J.: Das Paradigma des technischen Kultur. In: Capurro, R.: Hermeneutik der Fachinformation. Verlag Karl Albert. Gmb. Freiburg-München 1986.

О СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМАХ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Яна Гашпарикова

„Герменевтическая философия“ Гадамера поставила широкий круг проблем, которые нашли своё развитие у дальнейших представителей этой философии. Речь идет о проблемах традиции, языка, разума, практики, интерпретируемости мира. У Гадамера важен не метод, а истина человеческого бытия. Она проявляется в эпистемологическом процессе деятельностного сознания, рефлексивность которого, однако, не содержит критического момента. Это критикует особенно Ю. Габермас. Современная американская философия решает проблемы языка.