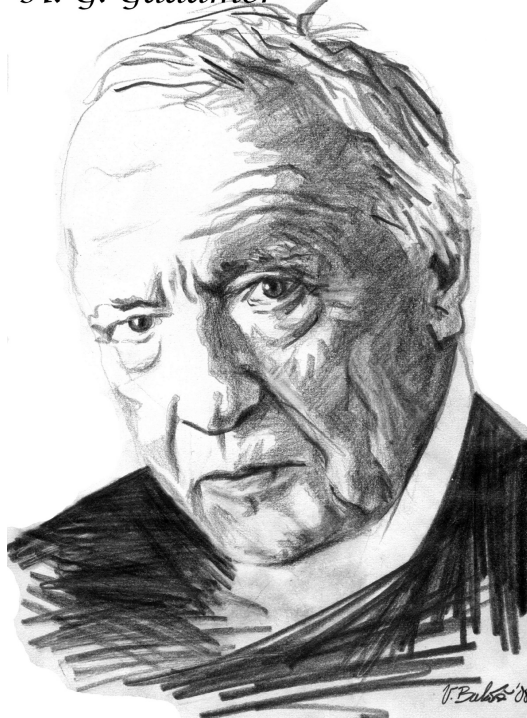


HANS-GEORG GADAMER:

ČO JE PRAVDA?*

Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) sa všeobecne pokladá za zakladateľa a najvýraznejšieho predstaviteľa filozofickej hermeneutiky v 20. storočí. Hermeneutika v jeho ponímaní nie je iba jednou z filozofických disciplín, ale celou filozofiou. Charakteristickým znakom hermeneutického spôsobu myslenia je predovšetkým zdôrazňovanie dejinného a jazykového charakteru našej skúsenosti. Gadamerova filozofia je silne ovplyvnená hlavne M. Heideggerom, ale napriek tomu predstavuje samostatný a originálny príspevok do filozofickej diskusie

H. G. Gadamer



Päťdesiate roky 20. storočia zastihli Gadamera na univerzite v Heidelbergu, kde v roku 1949 vystriedal Karla Jaspersa (a kde pôsobil až do emeritovania v roku 1968). Aj vďaka nemu sa tamojšia katedra filozofie stala jedným z najvýznamnejších centier filozofického myslenia v práve rozdelenom Nemecku. K rozvoju filozofického myslenia Gadamer v tomto období nepochybne prispel aj tým, že v roku 1952 spolu s Helmutom Kuhnem založil v súčasnosti dobre známy filozofický časopis *Philosophische Rundschau*.

Text s názvom *Čo je pravda?* predniesol Gadamer v roku 1955 na pôde frankfurtskej univerzity. V tomto čase Gadamer okrem iného pracoval na svojom hlavnom diele, ktoré vyšlo v roku 1960 pod názvom *Pravda a metóda. Základy filozofickej hermeneutiky*. To, že v oboch

neutiky. To, že v oboch názvoch sa vyskytuje slovo „pravda“, nie je náhoda. Čitateľ, ktorý pozná *Pravdu a metódu*, rýchlo zistí, že už v spomínanej prednáške Gadamer predstavil a – samozrejme, v skrátenej podobe – rozpracoval takmer všetky témy, ktoré neskôr tvorili systematické jadro jeho práce z roku 1960. Nájdeme v nej úvahy o rozdiely medzi metodickým hľadaním pravdy v rámci exaktných vied a hermeneutickou pravdou humanitných vied, ale aj tézy o bytostne jazykovej povahe našej skúsenosti sveta, pričom podstatu reči Gadamer už tu vidí v jej dialogickosti, v tom, že každá výpoveď sa dá (a má) chápať ako odpoveď na predchádzajúcu (i keď len implicitnú) otázku. Poslednú vetu prednášky teda môžeme z dnešného pohľadu brať ako pozvanie na čítanie jeho neskoršieho a obsiahlejšieho diela *Pravda a metóda*.

(R. M.)

Ak chápeme Pilátovu otázku „Čo je pravda?“ (Ján 18, 38) ako bezprostredne prameňiacu zo zmyslu konkrétnej dejinnej situácie, je v nej obsiahnutý problém neutrality. V štátoprávnej situácii vtedajšej Palestíny výrok prokurátora Pontia Piláta znamená, že štát sa vôbec nestará o to, aká pravda sa tvrdí o mužovi, ako je Ježiš. Tento liberálny a tolerantný postoj, ktorý tu štátna moc zaujíma k celej situácii, je čosi veľmi pozoruhodné. Niečo podobné by sme márne hľadali v antickom svete alebo aj v moderných štátoch až do dôb liberalizmu. Takýto tolerantný postoj umožnila osobitá štátoprávna situácia spočívajúca v nerozhodnutých právomociach štátnej moci medzi židovským „kráľom“ a rímskym prokurátorom. Možno, že politický aspekt tolerance je vždy takmer taký istý; politická úloha, ktorú pred nás kladie ideál tolerance, by potom spočívala práve v navodzovaní podobných rovnovážnych situácií v rámci štátnej moci.

Bolo by ilúziou domnievať sa, že v modernom štáte tento problém už neexistuje, pretože tento štát principiálne uznáva slobodu vedy. Odvolávanie sa na ňu totiž stále zostáva nebezpečnou abstrakciou. Táto sloboda nesníma z vedca jeho politickú zodpovednosť v momente, keď vystúpi z ticha študovne alebo z laboratória chráneného pred vstupom nepovolaných a začne oznamovať svoje poznatky verejnosti. Napriek tomu, že život vedca sa výhradne a jednoznačne riadi ideou pravdy, otvorenosť, s akou vedec hovorí, je predsa len obmedzená a mnohoznačná. Musí vedieť, čo jeho slovo spôsobí, a niesť za to zodpovednosť. Odvrátenou stránkou tejto súvislosti je však to, že s ohľadom na tento možný vplyv sa vedec ocitá v pokušení povedať, ba dokonca sám si nahovoriť ako pravdu to, čo mu v skutočnosti diktuje verejná mienka alebo mocenské záujmy štátu. Tu sa nachádza vnútorná súvislosť medzi obmedzením vyjadrovania názoru a neslobodou v samotnom myslení. Nebudeme si zakrývať, že otázka „Čo je pravda?“ v tom zmysle, v akom ju položil Pilát, ešte aj dnes určuje náš život.

Túto Pilátovu otázku však zvykneme chápať ešte aj v inom význame, napríklad v tom, v akom ju chápal Nietzsche, keď povedal, že je to vôbec jediný hodnotný výrok v Novom Zákone. Z Pilátovho výroku potom prehovára skeptické odvrátenie sa od „Horlivca“. Nietzsche ho necitoval náhodou, pretože aj jeho vlastná kritika, ktorá je namierená proti kresťanstvu jeho doby, je kritikou Horlivca zo strany psychológa.

Nietzsche túto skepsu vyhrotil na skepsu voči vede. Skutočne, veda má s Horlivcom spoločné to, že, keďže neustále požaduje a podáva dôkazy, je rovnako netolerantná ako on. Nikto nie je neznášanlivejší než ten, kto chce dokazovať, že to, čo hovorí, musí byť pravda. Podľa Nietzscheho je veda intolerantná, pretože je sama symptómom slabosti, neskorým produktom života, alexandrinizmom, dedičstvom dekadencie, ktorú Sokrates, vynálezca dialektiky, priniesol do sveta, v ktorom ešte neexistovala „neslušnosť dokazovania“, ale v ktorom vládla a prehovárala vznešená sebaistota bez dôkazov.

Táto psychologická skepsa voči tvrdeniu pravdy však nezasahuje samotnú vedu. V tom nebude Nietzscheho nikto nasledovať. Existuje však aj pochybnosť o vede ako takej, a to je tretia dimenzia, ktorá sa pre nás otvára za otázkou „Čo je pravda?“. Je veda skutočne poslednou inštanciou a jedinou nositeľkou pravdy, ako si to ona sama nárokuje?

Vede vďačíme za oslobodenie od mnohých predsudkov a za vytriezvenie z mnohých ilúzií. Veda vždy vyžadovala spochybňovanie neoverených predsudkov, a teda lepšie spoznanie toho, čo je, v porovnaní s tým, čo sa vedelo doposiaľ. Čím viac sa však postup vedy uplatňoval na všetko, čo je, tým viac sa pre nás zároveň stávalo pochybným, či je otázka pravdy v celej jej šírke z hľadiska predpokladov vedy vôbec prípustná. Ustarostene

sa pýtame: Do akej miery môže práve postup vedy za to, že jestvuje toľko otázok, na ktoré musíme poznať odpoveď a ktoré nám ona napriek tomu zakazuje? Zakazuje ich však tým, že ich diskredituje, t. j. vyhlasuje ich za zmysluprázdne. Zmysel má pre ňu totiž len to, čo sa podriaďuje jej vlastným metódam zisťovania a overovania pravdy. Táto nespokojnosť s nárokom vedy na pravdu prežíva predovšetkým v náboženstve, vo filozofii a v svetonázoroch. To sú inštancie, na ktoré sa odvolávajú tí, ktorí sú skeptickí voči vede, aby tým naznačili hranice vedeckej špecializácie a vedeckého skúmania s ohľadom na rozhodujúce otázky života.

Potom, čo sme na úvod preskúmali Pilátovu otázku v jej troch vrstvách, je zrejmé, že najdôležitejšou je pre nás posledná vrstva, v ktorej sa problémom stáva vnútorný vzťah medzi pravdou a vedou. Najskôr teda budeme musieť uvažovať o tom, ako sa vôbec veda dostala do takéhoto prednostného spojenia s pravdou.

Veda a pravda. To, že veda vytvára svojráz západnej civilizácie a že jej tiež dáva jej dominantnú jedinečnosť, vidí každý. Ak však chceme pochopiť túto súvislosť, musíme sa vrátiť k počiatkom tejto západnej vedy, to znamená k jej gréckemu pôvodu. Grécka veda je niečím úplne novým oproti všetkému, čo predtým ľudia vedeli a čo pestovali ako vedenie. Tým, že Gréci vytvorili túto vedu, oddelili Západ od Orientu a dali mu jeho vlastné smerovanie. K vytvoreniu vedy predurčila Grékov ich jedinečná túžba po znalosti, poznaní, skúmaní neznámeho, zvláštneho, podivuhodného, ako aj ich rovnako jedinečná skepsa voči tomu, čo sa rozpráva a vydáva za pravdivé. Ako poučný príklad by nám tu mohla poslúžiť jedna scéna z Homéra: Telemacha sa pýtajú, kto je, a on na to odpovedá: moja matka sa volá Penelope, kto je však mojím otcom, to človek nikdy nemôže presne vedieť. Ľudia vravia, že je to Odyseus. V tejto skepse, zachádzajúcej až do extrému, sa prejavuje zvláštne nadanie gréckeho človeka rozvinúť bezprostrednosť svojho smädu po poznaní a túžby po pravde na vedu.

Preto bolo Heideggerovo navrátenie sa k zmyslu gréckeho slova pre pravdu pre našu generáciu dôležitým nahliadnutím. Nie že by Heidegger ako prvý zistil, že *aletheia* vlastne znamená neskrytosť. Ale Heidegger nás naučil, čo to znamená pre myslenie bytia, že pravda sa musí získavať ako nejaká krádež práve zo skrytosti a zahalenosti vecí. Skrytosť a zahalenosť patria k sebe. Veci samé osebe sa držia v skrytosti; ako povedal Herakleitos, „povaha vecí sa rada ukrýva“. Zahalenosť však rovnako patrí aj k ľudskému konaniu a hovoreníu. Ľudská reč totiž nepodáva len pravdu, ale pozná tiež zdanie, klam a predstieranie. Existuje teda pôvodná súvislosť medzi pravým [wahr] bytím a pravdivou [wahr] rečou. Neskrytosť súcna prichádza k slovu v nezahalenosti výpovede.

Vyučovanie je spôsobom reči, pri ktorom sa táto súvislosť ukazuje najrýdzejšie. Pri tom si musíme ujasniť, že poučujúca reč zaiste nie je našou jedinou a primárnou skúsenosťou s rečou. No predsa práve táto skúsenosť reči, o ktorej ako o prvej premýšľali grécki filozofi, dala vzniknúť vede so všetkými jej možnosťami. Reč, *logos*, sa často prekladá aj ako rozum, a to oprávnene, keďže Gréci rýchlo nahliadli, že to, čo sa uchováva a ukrýva v reči, sú veci samotné v ich zrozumiteľnosti. To, čo sa dá vyjadriť a komunikovať špecifickým spôsobom hovorenia, je rozum samotných vecí. Tento spôsob hovorenia sa nazýva výpoveď (výrok) alebo súd. Grécky výraz je *apofansis*, neskoršia logika vytvorila pojem súdu. Súd, ktorý chce byť na rozdiel od všetkých ostatných spôsobov hovorenia len pravdivý, je určený tým, že sa posudzuje výlučne podľa toho, či zjavuje

súcno tak, ako ono je. Existuje rozkaz, prosba, kliatba, jestvuje veľmi záhadný fenomén otázky, o ktorom ešte bude treba niečo povedať, skrátka, jestvuje nespočetne veľa foriem reči, v ktorých všetkých takisto tkvie niečo ako pravdivosť. Ani jedna z týchto foriem však nemá svoje výlučné určenie v tom, že ukazuje súcno tak, ako ono je.

Čo je to za skúsenosť, ktorá pravdu zakladá čisto na ukazovaní v reči? Pravda je neskrytosť. Zmyslom reči je ukazovanie, zjavovanie neskrytého. V reči človek niečo predkladá a zjavuje, aby to bolo oznámené aj druhému práve tak, ako sa to javí jemu samému. Ako hovorí Aristoteles: Súd je pravdivý vtedy, keď necháva spolu to, čo je spolu aj v samotných veciach; súd je nepravdivý vtedy, keď v reči ukazuje spolu to, čo v skutočnosti spolu nie je. Pravda reči sa teda určuje ako primeranosť reči veciam, to znamená ako primeranosť ukazovania prostredníctvom reči samotným veciam. Preto dobre známa definícia pravdy pochádzajúca z logiky hovorí, že pravda je *adaequatio intellectus ad rem*. Ako úplne samozrejmé sa pritom predpokladá, že reč – t. j. *intellectus*, ktorý sa vyslovuje v reči – má možnosť stať sa tak primeranou veciam, že v tom, čo sa hovorí, prichádza k slovu iba to, čo naozaj je, teda že reč ukazuje veci skutočne tak, ako sú. To vo filozofii nazývame – s ohľadom na to, že jestvujú aj iné možnosti pravdy reči – výrokovou pravdou. Miestom tejto pravdy je súd.

Toto tvrdenie je možno príliš jednostranné a ani Aristotelovo svedectvo o ňom nie je úplne jednoznačné. Vzniklo však z gréckeho učenia o logu a je základom, z ktorého sa vyvinul novoveký pojem vedy. Veda vytvorená Grékmi vyzerá na prvý pohľad úplne inak, než to, čo by zodpovedalo nášmu pojmu vedy. Pravou vedou pre nich nie je prírodoveda, o histórii ani nehovoriac, ale matematika. Jej predmetom je totiž čisto racionálne bytie. Keďže ju možno podať vo forme jednotnej deduktívnej súvislosti, je vzorom pre každú vedu. Pre modernú vedu je naproti tomu príznačné to, že matematika je pre ňu vzorovou vedou nie v dôsledku bytia jej predmetov, ale ako najdokonalejší spôsob poznania. Podoba novovekej vedy sa rozhodujúcim spôsobom rozišla s formami vedenia gréckeho a kresťanského Západu. Dominantnou sa v nej stáva myšlienka metódy. Metóda v novovekom zmysle je pritom napriek mnohorakosti podôb, v ktorých môže vystupovať v rozličných vedách, jednotná. Ideál poznania, ktorý je určovaný pojmom metódy, spočíva v tom, že cestou poznávania kráčame vedome takým spôsobom, že je vždy možné kráčať ňou opätovne. *Methodos* znamená cestu, ktorou opakovane chodíme. Metodický postup spočíva v možnosti vždy opakovane ísť tak, ako sa išlo predtým, a práve to charakterizuje postup novovekej vedy. Práve preto však nevyhnutne dochádza k zredukovaniu toho, čo si vôbec môže nárokovať na pravdu. Ak pravdu (*veritas*) vytvára až overiteľnosť v tej či onej forme, tak meradlom, podľa ktorého sa posudzuje poznanie, už nie je jeho pravda/pravdivosť, ale jeho istota. Pravým étosom modernej vedy je preto už od klasickej formulácie pravidiel istoty u Descarta to, že ako vyhovujúce podmienkam pravdy/pravdivosti pripúšťa iba to, čo vyhovuje ideálu istoty.

Táto podstata modernej vedy je určujúca pre celý náš život. Ideál verifikácie, ohraničovania vedenia na to, čo je overiteľné, nachádza totiž svoje naplnenie v praktickej činnosti. Moderná veda tak diktuje krok celému svetu plánovania a techniky. Problém našej civilizácie a ťažkosti, ktoré nám pripravuje jej technizácia, netkvejú v tom, že by azda chýbala správna sprostredkujúca inšancia medzi poznaním a jeho praktickým aplikovaním. Je to práve spôsob poznávania samotnej vedy, ktorý neumožňuje takúto sprostredkujúcu inšanciu. Veda sama je technikou.

Na tejto zmene, ktorou prešiel pojem vedy od začiatku novoveku, je najpovážlivejšie to, že aj v tejto zmene sa zachováva základná orientácia gréckeho myslenia o bytí. Moderná fyzika predpokladá antickú metafyziku. Heideggerov význam pre dejinné sebauvedomenie súčasnosti je v tom, že spoznal tento dávny charakter západného myslenia. Toto poznanie totiž zahradzuje cestu všetkým romantickým pokusom o reštaurovanie starších ideálov, či už stredovekých, alebo helenisticko-humanistických, a to tým, že konštatuje nevyhnutnosť dejín západnej civilizácie. Teraz už nemôže stačiť ani Hegelom vytvorená schéma filozofie dejín a dejín filozofie, pretože podľa Hegela je grécka filozofia len špekulatívnou predohrou k tomu, čo sa v novoveku dovŕšuje v sebauvedomení ducha. Aj samotný špekulatívny idealizmus so svojou požiadavkou špekulatívnej vedy nakoniec zostal bezmocnou reštauráciou. Veda je – napriek všetkým výhradám proti nej – alfou a omegou našej civilizácie.

Pravda mimo vedy. Nie je to však tak, že by v tom filozofia začínala vidieť problém až dnes. Práve naopak, celé naše civilizačné vedomie stojí pred týmto otvoreným problémom, a práve preto modernú vedu ako jej vlastný tieň sleduje kritika „školy“. Filozoficky znie otázka takto: Môžeme sa dostať – a ak áno, v akom zmysle a akým spôsobom – za hranice, ktoré tematizujú vedy? Netreba ani zdôrazňovať, že v praktickej životnej skúsenosti každého jedného človeka sa tento presah neustále uskutočňuje. Vždy môžeme dúfať, že druhý pochopí to, čo považujeme za pravdu, aj keď mu to nemôžeme dokázať. Ba dokonca možno ani vždy nepovažujeme cestu dokazovania za správnu cestu, ako priviesť druhého k pochopeniu. Všetci neustále prekračujeme hranice objektivizovateľnosti, ktoré sú záväzné pre výpoveď na základe jej logickej formy. Neustále žijeme vo formách komunikácie, ktoré sú schopné vyjadriť aj to, čo nie je objektivizovateľné. Tieto formy nám poskytujú náš jazyk a tiež básnici.

Nárokom vedy je naproti tomu prekonávať náhodnosť subjektívnej skúsenosti objektívnym poznaním a jazyk mnohoznačnej symboliky jednoznačnosťou pojmu. Otázka však znie: Existujú v rámci vedy ako takej hranice objektivizovateľnosti, ktoré spočívajú v samotnej podstate súdu a výrokovkej pravdy?

Odpoveď na túto otázku vôbec nie je samozrejماً. V súčasnej filozofii jestvuje veľké a významné hnutie, pre ktoré je odpoveď jasná. Jeho predstavitelia sú presvedčení, že celé tajomstvo a jediná úloha celej filozofie spočíva v tom, že dovedieme výrok k takej exaktnosti, že bude skutočne schopný jednoznačne vypovedať mienené. Filozofia má vytvoriť znakový systém, ktorý nebude závislý od metaforickej mnohoznačnosti prirodzených jazykov ani od samotnej mnohojazyčnosti moderných kultúrnych národov a z toho vyplývajúcich neustálych omylov a nedorozumení, ale ktorý dosiahne jednoznačnosť a presnosť matematiky. Za cestu riešenia všetkých problémov, ktoré doteraz veda ponechala filozofii, sa tu považuje matematická logika. Tento prúd, ktorý sa z rodnej zeme nominalizmu rozšíril do celého sveta, predstavuje znovuoživenie ideí osemnásteho storočia. Ako filozofia však trpí jednou imanentnou logickou ťažkosťou. Postupne to začínajú vidieť aj sami jeho predstavitelia. Dá sa totiž preukázať, že zavádzanie konvenčných znakových systémov nikdy nemôže prebiehať na základe systému, ktorý je sám ustanovený týmito konvenciami, teda že každé zavádzanie umelého jazyka už predpokladá iný jazyk, ktorým hovoríme. Vynára sa tu logický problém metajazyka. Je za tým však ešte niečo iné: Jazyk, ktorým hovoríme a v ktorom žijeme, má význačné postavenie. Je

zároveň obsahovým predpokladom každej neskoršej logickej analýzy. A nie je ním ako prostá suma výrokov. Výrok, ktorý chce hovoriť pravdu, musí totiž splňať ešte aj úplne iné podmienky, ako sú podmienky logickej analýzy. Jeho nárok na neskrytosť nespočíva len v ukazovaní toho, čo je. Nestačí, že vo výroku je predložené to, čo je, tak, ako to je. Problém je totiž práve v tom, či všetko jestvuje takým spôsobom, že to možno predložiť v reči, a či sa tým, že takto v reči vyslovujeme to, čo vysloviť môžeme, neblokuje uznanie niečoho iného, čo takisto existuje a čo zakúšame.

Myslím, že duchovné vedy nám o tomto probléme podávajú veľmi výrečné svedectvo. Aj v nich existuje mnohé, čo možno začleniť pod pojem metódy v zmysle modernej vedy. Každý z nás musí v hraniciach možností uznávať ako ideál princíp verifikovateľnosti všetkých poznatkov. Musíme si však priznať, že tento ideál sa dosahuje veľmi zriedka a že tí vedci, ktorí sa usilujú priblížiť sa k nemu čo najviac, nám väčšinou nevedia nič povedať o skutočne dôležitých veciach. Tak dochádza k tomu, že v duchovných vedách sa vyskytuje čosi, čo v prírodných vedách nie je v tomto zmysle mysliteľné, totiž že vedec sa tu občas môže naučiť z knihy nejakého diletanta viac než z kníh iných vedcov. Isteže, ide len o výnimočné prípady, ale už to, že niečo také vôbec existuje, naznačuje, že tu vzniká taký vzťah medzi poznaním pravdy a vypovedateľnosťou, ktorý sa nedá posudzovať podľa kritéria verifikovateľnosti výrokov. V duchovných vedách to poznáme tak dobre, že prechováame oprávnenú nedôveru voči istému typu vedeckých prác, ktoré metódu, na základe ktorej boli vypracované, ukazujú príliš zreteľne vpredu i vzadu, a predovšetkým dole, to znamená v poznámkach. Skutočne sa tu kladú nejaké nové otázky? Dospieva sa tu skutočne k nejakému poznaniu? Alebo sa tu len dobre napodobňuje a čisto formálne aplikuje istá poznávací metóda tak, že vzniká dojem vedeckej práce? Musíme si priznať, že naopak najväčšie a najplodnejšie výkony v duchovných vedách ďaleko predbiehajú ideál verifikovateľnosti. Tento fakt má svoj filozofický význam, pretože tu predsa nejde o to, že by sa neoriginálny vedec akosi klamlivo vydával za učenca a že naopak plodný vedec musí vo svojom revolučnom proteste odvrhnúť všetko, čo dovtedy vo vede platilo. Skôr sa tým naznačuje istý vecný vzťah, podľa ktorého to, čo umožňuje vedu, môže zároveň prekážať plodnosti vedeckého poznania. Ide tu o principiálny vzťah pravdy a nepravdy.

Tento vzťah sa prejavuje v tom, že prosté ukazovanie niečoho, čo je, je síce pravdivé, to znamená odhaľuje vec tak, ako je, ale vždy zároveň dopredu predznačuje to, na čo sa budeme môcť ďalej zmysluplne pýtať a čo bude môcť byť v ďalšom pokračujúcom poznaní odhalené. V poznaní nie je možné urobiť ani jediný krok dopredu bez toho, že by sme sa tým zároveň nevzdali istej možnej pravdy. Pritom zďaleka nejde len o kvantitatívny vzťah v tom zmysle, že si vždy môžeme podržať len konečný rozsah nášho vedenia. Nie je to len v tom, že pravdu vždy – tým, že ju poznávame – zároveň zakrývame a zabúdame, ale skôr je to tak, že kedykoľvek sa pýtame na pravdu, nevyhnutne sme zajatí v medziach našej hermeneutickej situácie. To však znamená, že mnohé z toho, čo je pravda, vôbec nedokážeme spoznať, pretože nás – bez toho, že by sme to vedeli – obmedzujú naše predsudky. Aj v praxi vedeckej práce existuje niečo také ako „móda“.

Vieme, akú obrovskú moc a nátlak predstavuje móda. Slovo „móda“ má vo vede veľmi zlý zvuk, pretože ako vedci si, samozrejme, nárokuje byť nad tým, čo je čírou požiadavkou módy. Otázka však znie takto: Netkvie v podstate veci, že aj vo vede existuje móda? Neprináša spôsob, akým poznávame pravdu, nevyhnutne so sebou to, že každý

krok dopredu, vzdŕaľujúci sa od predpokladov, z ktorých sme vyšli, vrhá tieto predpoklady do tmy samozrejmosti, a práve tým nekonečne sťažuje prekročenie týchto predpokladov, skúšanie nových, a tým zároveň získavanie skutočne nových poznatkov? Neexistuje len byrokratizácia života, ale aj byrokratizácia vied. Pýtame sa: Tkvie táto byrokratizácia v podstate vedy, alebo je to len akási jej kultúrna choroba, podobná chorobným javom, ktoré poznáme z iných oblastí, napríklad keď sa čudujeme obrovitým skriniam v našich správnych budovách alebo poisťovniach? Možno to skutočne tkvie v podstate samotnej pravdy tak, ako ju na začiatku chápali Gréci, a tým aj v podstate našich poznávacích možností tak, ako ich vytvorila grécka veda. Moderná veda predsa, ako sme videli vyššie, iba zradikalizovala predpoklady gréckej vedy, ktoré sú založené na pojmoch logu, výpovede, súdu. Filozofické bádanie, ktoré bolo v našej generácii v Nemecku určené Husserlom a Heideggerom, z toho pokúsilo vydať odpočet tým, že si kladlo otázku, aké sú pravdivostné podmienky výpovede, ktoré presahujú logiku. Myslím, že v princípe môžeme povedať: Nemôže existovať výrok, ktorý by bol úplne pravdivý.

Táto téza je dobre známa ako východisko hegelovskej sebakonstruktívnej rozumu prostredníctvom dialektiky. „Forma vety nie je vhodná na vyjadrovanie špekulatívnych právd.“ Pravda je totiž celok. Táto Hegelova kritika výroku a vety sa ako taká vzťahuje na ideál totálnej vypovedateľnosti, totiž na totalitu dialektického procesu, ktorý dospieva k svojmu sebauvedomeniu v absolútnom vedení. Je to ideál, ktorý ešte raz radikálne rozvíja pôvodné grécke východisko. Vnútorne hranice logiky výrokov sa dajú skutočne určiť nie u Hegela, ale až s ohľadom na vedy o dejinnej skúsenosti, ktoré sa presadzujú proti Hegelovi. Aj preto hrali v Heideggerovom novom projekte dôležitú úlohu Diltheyove práce venované skúsenosti dejinného sveta.

Pravda ako odpoveď. Neexistuje výpoveď, na pochopenie ktorej by stačilo zamerať sa len na obsah, ktorý predkladá. Každá výpoveď je motivovaná. Každá výpoveď má predpoklady, ktoré sama nevyslovuje. Iba ten, kto pozná tieto predpoklady, môže skutočne posúdiť pravdivosť danej výpovede. Tvrdím, že poslednou logickou formou motivácie každej výpovede je otázka. Tým primárnym v logike nie je súd, ale otázka, čo dejinne dosvedčuje aj platónsky dialóg a dialektický pôvod gréckej logiky. Primát otázky nad výpoveďou však znamená, že výpoveď je bytostne odpoveďou. Neexistuje taká výpoveď, ktorá by nepredstavovala nejakú odpoveď. Preto ani neexistuje také porozumenie výpovedi, ktorého jediným meradlom by bolo porozumenie otázke, na ktorú daná výpoveď odpovedá. Keď sa to takto povie, znie to ako samozrejmosť a ako niečo, čo každý pozná zo svojej životnej skúsenosti. Ak niekto formuluje nejaké tvrdenie, ktorému niekto iný nerozumie, snaží sa ten druhý ujasniť si, ako k tomu ten prvý prišiel, akú otázku si kladol, na akú otázku je jeho výpoveď odpoveďou. A ak je to výpoveď, ktorá má byť pravdivá, musí sa sám pokúsiť nájsť otázku, na ktorú chce byť výpoveď odpoveďou. Zaiste, nie je vždy ľahké nájsť tú správnu otázku. Nie je to ľahké predovšetkým preto, lebo ani sama otázka nie je ničím jednoducho prvým, na čo by sme sa mohli ľubovoľne a kedykoľvek obrátiť. Každá otázka je totiž sama odpoveďou. Do tejto dialektiky sme vpletení. Každá otázka je motivovaná. Ani jej zmysel sa nikdy nedá nájsť len v nej samej. Ak som vyššie poukazoval na problémy alexandrinizmu, ktoré ohrozujú našu vedeckú kultúru, keďže sa v nej takto sťažuje pôvodnosť pýtania sa, teraz prichádzame ku koreňom tohto javu. To rozhodujúce, čo vo vede robí vedca vedcom, je schopnosť vidieť otázky. Vidieť otázky

však znamená dokázať prelomiť to, čo ako uzavretá a nepriepustná vrstva samozrejmostí ovláda celé naše myslenie a poznávanie. Schopnosť urobiť takýto prielom, a to tak, že vyvstanú nové otázky a vznikne možnosť nových odpovedí, je to, čo tvorí vedca. Každá výpoveď má svoj významový horizont v tom, že pochádza z istej situácie pýtania sa.

Pojem „situácia“, ktorý používam v tejto súvislosti, má poukázať na to, že vedecká otázka a vedecká výpoveď sú len špeciálnym prípadom omnoho všeobecnejšieho vzťahu, ktorý je naznačený v pojme situácie. Na úzku súvislosť medzi situáciou a pravdou poukázal už americký pragmatizmus. Za charakteristický znak pravdy považujú pragmatisti vyrovnanie sa so situáciou. Plodnosť poznania sa osvedčuje v tom, že vyrieši a odstráni problematickú situáciu. Nemyslím si, že tento pragmatistický obrat je postačujúci. To sa ukazuje už v tom, že pragmatizmus jednoducho odsúva bokom všetky takzvané filozofické, metafyzické otázky, pretože podľa neho vždy záleží len na vyrovnaní sa s danou situáciou. Aby sme mohli pokročiť vpred, treba odhodiť celý dogmatický balast tradície. To považujem za chybný záver. Primát otázky, o ktorom som hovoril, nie je pragmatickým primátom. A ani pravdivosť odpovede nie je viazaná kritériom praktických následkov. Pragmatizmus však má predsa len pravdu v tom, že je ešte potrebné prekročiť formálny vzťah otázky k zmyslu výpovede. Intersubjektívny fenomén otázky uchopíme v jeho plnej konkrétnosti vtedy, keď sa odvrátíme od teoretickej relácie otázky a odpovede, ktorá vytvára vedu, a zamyslíme sa nad situáciami, v ktorých ľudia dostávajú otázky a sami sa pýtajú. Tu je zrejmé, že podstata výpovede sa rozširuje. Nielenže je výpoveď vždy odpoveďou a odkazuje na otázku, ale otázka, ako aj samotná odpoveď majú na základe svojho výpovedného charakteru hermeneutickú funkciu. Obidve sú oslovujúcou rečou. To neznamená len to, že do obsahu našich výpovedí vchádza vždy niečo zo spoločenského sveta, ktorý máme spoločný s inými. To je síce pravda. Ide však predovšetkým o to, že pravda sa môže vo výpovedi nachádzať jedine vtedy, ak je výpoveď rečou, ktorá niekoho oslovuje. Situačný horizont, ktorý tvorí pravdu výpovede, totiž spoluzahŕňa toho, ktorému sa výpoveďou niečo hovorí.

Moderná filozofia existencie vyvodila tento záver s plným vedomím. Pripomeniem filozofiu komunikácie u Jaspersa, ktorej pointa je tom, že prísnosť vedy sa končí tam, kde dospievame ku skutočným otázkam ľudského bytia, konečnosti, dejinnosti, viny, smrti, skrátka, k takzvaným „hraničným situáciám“. Tu už komunikácia nie je odovzdávaním poznania na základe striktných dôkazov, ale akési *commercium* existencie s existenciou. Ten, kto hovorí, je sám oslovovaný a odpovedá ako Ja nejakému Ty, pretože on sám je z hľadiska toho druhého taktiež určitým Ty. Raziť v protiklade k anonymnému, všeobecnému a striktné záväznému pojmu vedeckej pravdy protipojem existenciálnej pravdy sa mi však nezdá dostatočné. Za touto previazanosťou pravdy s možnou existenciou, na ktorú upozornil Jaspers, sa skôr ukrýva všeobecný filozofický problém.

Skutočné prekročenie problematiky subjektivity v tomto smere predstavuje až Heideggerovo pýtanie sa na podstatu pravdy. Jeho myslenie prešlo cestu od „náčinia“ cez „dielo“ až k „veci“, cestu, na ktorej nechal otázku vedy, ako aj otázku historických vied ďaleko za sebou. Je načase nezabúdať na to, že dejinnosť bytia vládne aj tam, kde o sebe *Dasein* vie a kde sa ako veda správa historicky. Hermeneutika historických vied, ktorá bola kedysi rozvíjaná v romantizme a v historickej škole od Schleiermachera až po Diltheya, sa stáva úplne novou úlohou, keď ju, nasledujúc Heideggera, vyčleníme z problematiky subjektivity. Jediný, kto na tomto poli vykonal isté prípravné práce, bol Hans

Lipps, ktorého hermeneutická logika síce neponúka skutočnú hermeneutiku, ale predsa víťazne presadzuje záväznosť jazyka proti jeho logickej nivelizácii.

História a pravda. To, že každá výpoveď má – ako sme už spomenuli – svoj situačný horizont a svoju oslovovaciu funkciu, je preto len základom ďalšej rozvinutejšej konzekvencie, totiž že konečnosť a dejinnosť každej výpovede vyplývajú zo zásadnej konečnosti a dejinnosti nášho bytia. To, že výpoveď je viac ako sprítomňovanie nejakého stavu vecí, znamená predovšetkým to, že výpoveď prináleží k celku dejinnej existencie a že je súčasne daná so všetkým tým, čo v nej môže byť prítomné. Ak chceme porozumieť nejakým výrokom tradovaným z minulosti, pustíme sa do historických úvah, z ktorých má vyplynúť, kde a kedy boli tieto výroky vyslovené, aké bolo vlastne ich motivačné pozadie, a teda ich pravý zmysel. Ak si teda chceme sprítomniť výrok ako taký, musíme si spolu s ním sprítomniť jeho historický horizont. Tento opis však zjavne nestačí na zachytenie toho, čo prítom skutočne robíme. Naše vzťahovanie sa k tradícii totiž nekončí tým, že jej chceme porozumieť, a to tak, že prostredníctvom historickej rekonštrukcie pátrame po jej zmysle. To možno robí filológ, ale dokonca aj filológ by možno uznal, že v skutočnosti robí niečo viac. Keby nebol starovek klasický, to znamená vzorový pre všetko hovorenie, myslenie a básnenie, neexistovala by ani klasická filológia. Pre každú filológiu však platí to, že v nej pôsobí fascinácia iným, cudzím alebo vzdialeným, ktoré sa nám otvára. Skutočná filológia nie je len históriou, a to preto, že aj samotná história je *ratio philosophandi*, istý spôsob poznávania pravdy. Ten, kto sa zaoberá štúdiom histórie, je vždy zároveň určovaný tým, že sám zakúša dejiny. Dejiny sa ustavične píšú nanovo práve preto, lebo nás určuje prítomnosť. V histórii nejde len o rekonštrukciu, o sprítomnenie minulého. Skutočná záhada a problém porozumenia spočívajú v tom, že to, čo sme si takto sprítomnili, sa vždy nachádza súčasne s nami v spoločnej prítomnosti ako niečo, čo si nárokuje na pravdu. To, čo sa predtým zdalo čírou rekonštrukciou minulého zmyslu, sa zlieva s tým, čo nás bezprostredne oslovuje svojou pravdivosťou. Za jednu z najdôležitejších korekcií, ktorú musíme vykonať na sebaponímaní historického vedomia, považujem to, že súčasnosť (simultánnosť) sa musí ukázať ako nanajvýš dialektický problém. Historické poznanie nie je nikdy prostým sprítomnením. Ani porozumenie však nie je prostou re-konštrukciou významového útvaru, vedomým výkladom nevedomej produkcie. Vzájomne si rozumieť znamená skôr rozumieť si v niečom. Rozumieť minulosti potom podľa tohto znamená počúvať ju s tým, že nám chce povedať niečo, čo platí. Primát otázky nad výpoveďou pre hermeneutiku znamená, že každú otázku, ktorej rozumieme, si kladieme my sami. Uskutočňovať splývanie horizontu prítomnosti s horizontom minulosti je záležitosťou historických duchovied. Robia tak však len to, čo už aj my sami vždy robíme tým, že sme.

Keď som použil pojem súčasnosti, urobil som tak preto, aby som umožnil istý spôsob aplikácie tohto pojmu, ktorý naznačil už Kierkegaard. Práve on charakterizoval pravdu kresťanského zvestovania pojmom „súčasnosti“. Byť kresťanom pre neho znamená byť postavený pred úlohu prekonať odstup minulosti od prítomnosti v ich súčasnosti. To, čo je u Kierkegaarda z teologických dôvodov formulované vo forme paradoxu, platí vecne pre každý náš vzťah k tradícii a minulosti. Domnievam sa, že práve jazyk zabezpečuje neustálu syntézu medzi horizontom minulosti a horizontom prítomnosti. Vzájomne si rozumieme tak, že spolu hovoríme, a tak, že hoci každý hovoríme o niečom inom, predsa

si nakoniec používaním slov navzájom pred seba predkladáme veci, o ktorých tieto slová vypovedajú. Jazyk má svoju vlastnú dejnosť. Každý z nás má svoj vlastný jazyk. Dvaja ľudia, ktorí spolu žijú, majú svoj jazyk. Problém jedného jazyka spoločného pre všetkých vôbec neexistuje, existuje len ten zázrak, že my všetci, hoci máme rozdielne jazyky, si dokážeme napriek tomu rozumieť naprieč hranicami, ktoré oddeľujú individua, národy a doby. Tento zázrak zjavne súvisí s tým, že aj veci, o ktorých hovoríme, sa nám – tým, že o nich hovoríme – javia ako spoločné. To, ako sa veci majú, sa takpovediac ukazuje až vtedy, keď o tom rozprávame. To, čo chápeme pod pravdou, čiže zjavnosť, neskrytosť vecí, teda má svoju vlastnú časovosť a dejnosť. V našom úsilí o pravdu s údivom zistujeme, že pravdu nemôžeme povedať bez oslovenia druhého, bez odpovede, a teda bez získaného spoločného súhlasu vo vzájomnom porozumení. Najudivujúcejšie na podstate jazyka a rozhovoru je však to, že, keď sa s iným o niečom rozprávam, ani ja sám nie som viazaný tým, čo mienim, že ani jeden z nás neobsiahne vo svojom mienení celú pravdu, ale že celá pravda nás jednako môže obsiahnuť obidvoch v našom individuálnom mienení. Hermeneutika primeraná našej dejinnej existencii by mala mať za úlohu rozvinúť práve tieto významové vzťahy medzi jazykom a rozhovorom, ktorých hra nás presahuje.

* Text prednášky prednesenej v roku 1955 v Arnoldsheine na pozvanie Študentského evanjelického spolčenstva Univerzity vo Frankfurte. Po prvýkrát bol publikovaný v *Zeitwende (Die neue Furche)*, 28. Jg., April 1957.

Z nemeckého originálu H.-G. Gadamer: Was ist Wahrheit? In: *Kleine Schriften*, Bd. I. (*Philosophie, Hermeneutik*). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1967, S. 46 – 58 preložil Róbert Maco.