

ZKUŠENOST DĚJIN A DĚJINNÁ ZKUŠENOST

Ke Gadamerovu pojmu dějinně činného vědomí

Volker Rühle

I.

Počínaje spekulativním idealismem, především Hegelovým, stávají se v německé filosofii druhé poloviny 19. století ve stále větší míře filosofickým problémem dějiny a dějinnost poznání. Dějiny samopohybu „absolutního ducha“, nesoucího u Hegela dějiny a dávajícího jim jednotu, pozbývaly již pro pozdního Schellinga, a ještě více pro následující generaci filosofů na přesvědčivosti. Vědomí historické vázanosti, a tudíž relativity poznání a postupujíc s nimi i nepřekonatelná předběžnost tvorby vědeckých hypotéz dodávají nyní zvláštní váhu problematice filosofického *rozumění*. Neboť necítí-li se nyní myšlení už vklíněno do absolutna, chápe-li u vědomí své neodčinitelné fakticity stále silněji zároveň svou singularitu a kontingenci, pak je od jiných historických forem myšlení a rozumu odděleno především určitým časovým prahem, takže už nelze bez dalšího tázání předpokládat možnost porozumět těmto myšlenkovým formám. Také jednota rozumu se tím stává problematickou, neboť ani od ní už nelze bezprostředně vycházet, i ona sama musí být naopak uskutečněna a zajištěna v aktu poznání. S otázkou: Jak je v podmínkách a v horizontu našich singulárních a historicky kontingentních znalostí a poznatků možná jednota rozumu a s ní smysl vůbec? získává problém hermeneutického rozumění smyslu svou univerzální a pro postidealistickou filosofii konstitutivní dimenzi.

V návaznosti na Heideggerovu radikalizaci hermeneutického tázání je především zásluhou Hanse-Georga Gadamera, že osvobodil tematizaci dějinnosti rozumění od potíží, do nichž se zapletlo scientistické sebepochopení historismu. Gadamerova tematizace „dějinnosti rozumění“ vyvozuje důsledky z nerozřešené aporie historismu – na jedné straně uznávat dějinnou vázanost rozumění, potom však na dějinnost svého vlastního metodického stanoviska zapomenout. Historismus

tak mohl podlehnout sugesci, že se dějiny a dějinnost rozumění dají učinit předmětem metodicky zajištěného poznání. „Popravdě,“ namítá Gadamer, „nepatří dějiny nám, nýbrž my patříme dějinám. Dlouho předtím, než sami sobě rozumíme ve zpětném zamyšlení, rozumíme si zcela samozřejmě v rodině, společnosti a státě, v nichž žijeme. Ohnisko subjektivity je křivé zrcadlo. Zamyšlení individua nad sebou představuje jen blikání v uzavřeném kruhovém proudění dějinného života. Proto jsou předsudky jednotlivce mnohem víc dějinnou skutečností jeho bytí než jeho soudy.“ (*WuM*, 1, str. 281)¹

V tomto obratu proti ideálu objektivitu subjektivismu karteziánského ražení se historické rozumění už neorientuje podle ideálu poznání přírodních věd, nýbrž tento ideál poznání sám se teď jeví jako odrůda obsáhlejšího pojmu rozumění. „Náležitě“ dějinám, chápeme se „na samozřejmý způsob“ vždy už v nějaké jazykové předem-odemčené souvislosti smyslu, jež se nazývá ‚svět‘, tzn. v nějakém před-porozumění, které je v každém určitém, na objekty zaměřeném rozumění a chování – umožňující je – vždy již spolukladeno i předpokládáno.

Ve svém fundamentálním smyslu není tedy ‚rozumění‘ určitým chováním subjektu „proti“ světu existujících objektů, nýbrž „původní formou uskutečňování pobytu, jež je bytím-ve-světě“, formou, která takový protějšek vůbec teprve umožňuje a nese. (*WuM*, 1, str. 264)

Rozumění není tudíž nikdy jen re-produktivní, nýbrž vždy a především produktivní, ano je takové takovým způsobem, který už nelze posuzovat na základě porozumění „praxi“, které jsme získali jako protiklad k pojmu „teorie“. V pojmu rozumění jako původní formě uskutečnění pobytu se totiž ohlašuje niterné propletení rozumění a rozuměného, které překračuje pojem poznání vědecké teorie a které tudíž nabízí řešení aporie historismu, jenž už nebyl s to zprostředkovat mezi reflexivní distancí k dějinám a neklamnou příslušností k nim. Oproti subjekt-objektovému vztahu racionalistického ideálu poznání spočívá zvláštnost tohoto propletení rozumění a rozuměného v tom, že, jak Gadamer píše, „ani poznávající, ani poznávané nejsou ‚ontické‘, ‚existující‘, nýbrž ‚historické‘, tzn. mají způsob bytí dějinnosti“. (*WuM*, 1, str. 266) Poměr rozumějícího k dějinám není předem dán jednou provždy, neboť co v tom kterém okamžiku znamená „rozumění“ a co „dějiny“, podléhá přece samo také historické

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (= *WuM*), in: *Gesammelte Werke*, sv. 1, Tübingen 1986.

proměně. Dějinnost lidského pobytu je tudíž mnohem víc než jen faktorem nejistoty v metodicky zajištěném poznání a víc než pouhým způsobem bytí „uvnitř“ dějin představovaných onticky jako něco existujícího. Neboť takováto představa dějin jako možného objektu poznání je neodlučitelně spjata s novodobým pojmem vědy, a tím sama také dějinná.

Rozumění dějinám a v dějinách poukazuje tudíž, jak ukázal už Heidegger, na původní provedení kruhu, který každý myšlenkový akt již implicitně provádí, kruhu, v němž spočívá, jak píše Gadamer, „skutečnost dějin právě tak jako skutečnost dějinného rozumění“. (*WuM*, 1, str. 305) Neboť myslitelné či vyložitelné nejsou ani dějiny mimo nebo proti své jazykové odemčenosti, ani rozumění mimo nebo proti tradici, která je umožňuje a nese.

Před každým určitým rozuměním předmětům je tu tudíž vlastní výkon rozumění v *uskutečnění* této kruhové struktury. „Tento kruh,“ píše Gadamer, „není tedy formálního rázu. Není ani subjektivní, ani objektivní, nýbrž popisuje rozumění jako souhrn pohybu podání a pohybu interpreta. Anticipace smyslu, který řídí naše rozumění textu, není jednáním subjektivity, nýbrž určuje se z toho společného, které nás spojuje s podáním. Toto společné se ale nachází v našem poměru k podání v neustálém utváření. Není to prostě předpoklad, jemuž jsme vždy již podřízeni, nýbrž vytváříme jej sami tím, že rozumíme, tím, že se podílíme na dění podání a tak je sami dále určujeme. Kruh rozumění není tedy žádný ‚metodický‘ kruh, nýbrž popisuje ontologický strukturální moment rozumění.“ (*WuM*, 1, str. 298 n.)

„Praktický“ proto rozhodně není tento výkon rozumění, popř. hermeneutické sebezamyšlení nad ním, v tom smyslu, že by se z něho dalo odvodit nějaké vědění o pravidlech pro lidskou praxi, nýbrž spíše jako reflexe toho, co se ve veškeré praxi a před ní vždy již uskutečňuje:² na „anticipaci smyslu“, která lidské rozumění a tím i lidskou praxi předběžně řídí. Ovšemže to nejsou rozumějící subjekty, které takovou anticipaci vykonávají. Pokud subjektivita a její konkrétní výkony rozumění z této anticipace vždy již žijí, museli bychom spíše říci, že „na nás přichází“, jelikož se vždy již nacházíme v nějaké tradičně přejímané souvislosti smyslu, která nám – před vším konkrétním rozuměním – vždy již odemkla horizont našeho porozumění sobě a světu.

² Srv. *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, *WuM*, 2, str. 301 nn.

Výkon rozumějícího subjektu spočívá tudíž v přetváření a dalším utváření tradice, kterou rozumějící subjekt vždy vztahuje k horizontu vlastní přítomnosti a k jeho praktickým požadavkům: „Myslet historicky,“ píše Gadamer, „znamená po pravdě uskutečnit přeměnu, která se přihází pojmům minulosti, když se v nich pokoušíme myslet. Myslet historicky obsahuje právě vždy již určité zprostředkování mezi oněmi pojmy a vlastním myšlením.“ (WuM, 2, str. 410) A je to jenom v tomto zprostředkování, v němž se nějaký historický stav věcí odmyká v celém obsahu své skutečnosti. Dějinná skutečnost není tudíž ničím, co by existovalo objektivně vně tohoto zprostředkování, probíhá spíše v něm, skrze ně a přes ně dál jako neukončitelné „dění“ setkávání a pronikání dějinného rozumění a rozuměných dějin.

„Dějiny působení“ nazývá Gadamer toto dění, v němž splývá rozumění sobě s rozuměním něčemu cizímu. Samo se nemůže nikdy stát předmětem teoretické reflexe nebo filosofickohistorického zkoumání, protože přece každý myšlenkový akt – umožňujíc ho – vždy již prostupuje. Jak bychom se potom mohli pozvednout – ať by byl náš postoj sebekritičtější – nad tradici? „Zamyšlení individua nad sebou představuje,“ tak jsme Gadamera už jednou citovali, „jen blikání v uzavřeném kruhovém proudění dějinného života.“ (WuM, 1, str. 281)

Tím, že Gadamer Heideggerův pojem „dějin bytí“, od nichž je myšlení odděleno propastí „ontologické diference“, překládá do pojmu tradice dějin působení prostupujících veškeré rozumění, přibližuje se hegelovské filosofii dějin, proti které však hájí principiální neukončenost a neukončitelnost dějin jakožto dějin působení, neboť: „Nějaké stanoviště vně dějin, z něhož by bylo možno myslet identitu problému v proměně dějinných pokusů o jeho řešení, v pravdě neexistuje.“ (WuM, 1, str. 381)

To zní bezprostředně přesvědčivě – jenom: odkud je vlastně tato věta řečena? Jaký smysl má nějaké stanoviště vně „těchto“ dějin i jen popírat? O jakých dějinách je zde řeč a jaká je o nich řeč?

Zřetelněji se ohlašuje problém výkladu univerzálního pojmu dějin, který zde zazněl, na jiném místě, to když Gadamer píše, že ony cizí, historicky vzdálené tradice tvoří s tou vlastní tradicí „jeden velký, zevnitř pohyblivý horizont, který objímá – přes hranice přítomného – hloubku dějin našeho sebevědomí. V pravdě je to tedy jeden jediný horizont, který zahrnuje vše, co v sobě dějinné vědomí obsahuje.“ (WuM, 1, str. 309. Zvýraznil V.R.)

Nakolik lze vyložit toto neukončitelné, nevyčerpatelné dění, které Gadamer nazývá „dějinami působení“, v prostorových kategoriích? Nakolik a za jakých podmínek to lze vůbec vyložit? Jak se vlastně vztahuje takové rozumění „těmto“ dějinám působení k rozumění, které má samo jen charakter dějinného působení? Není ani nárok hermeneutiky³ na univerzalitu ničím víc než „blikáním v uzavřeném okruhu dějinného života“?

Již Gadamerovo přesazení Heideggerova pojmu bytí do dějin působení, které, jak píše, nepatří nám, nýbrž „kterým patříme my“, provádí proti Heideggerovi nepozorovaně posun v poměru rozumění a rozuměného, který není neproblematický. Gadamer tak vidí Heideggerův hermeneutický výkon v tom, že jeho transcendentální interpretace předstruktury rozumění dala „přináležitosti interpreta k jeho předmětu“ oproti problematice historismu „konkrétně vykazatelný smysl“. (WuM, 1, str. 268) Avšak právě tento „vztah“ rozumění k „předmětu“ to přece byl, co chtěla Heideggerova fundamentální ontologie překonat, jelikož „bytí“ se podle Heideggera nikdy nemůže stát předmětem nějakého tematického postoje.

Mimovolně a proti své vlastní intenci přijímá tudíž Gadamerův pojem dějinného podání kontury něčeho konkrétně vykazatelného, co stojí proti nám, co k nám „samo od sebe“ mluví a co – ačkoliv to označuje nějaký „smysluplný obsah“, „který je prost jakékoli vazby k mínícím [subjektům], k Já a Ty – se k nám chová „jako nějaké Ty“: „Neboť pravým partnerem komunikace, s nímž patříme dohromady právě tak jako Já s Ty, je také podání.“ (WuM, 1, str. 364)

Touto konstelací rozumění vybavenou vůči tradici důstojností absolutna („prostou jakékoli vazby“) se Gadamer zaplétá do závažných výkladových problémů. Co se v takových a podobných formulacích ožívá, je totiž nakonec degradace rozumějící a toto rozumění vykládající subjektivity před přemocí tradice, která možné vědění rozumějícího [subjektu] o sobě sama od sebe „předznačuje a ohraničuje“. (WuM, 1, str. 307) „Moc dějin nad konečným lidským vědomím“, říká se k tomu na jiném místě, „(nezavisí) od jejího uznání“ (WuM, 1, str. 306), přičemž zůstává zcela neobjasněno, jak dokáže tento moci zbavený subjekt tu přesahující ho moc vůbec vyložit a s tímto výkladem také ještě vznést hermeneutický nárok na univerzalitu. Doklady

³ Srv. *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in: WuM, 2, str. 219 nn.

takového zbavení moci subjektu – který tím, že jedná a vykládá, konstituuje dějiny – ve prospěch jednotného, vše zahrnujícího horizontu tradice, by se daly libovolně rozmnožovat. Je to výsledek – oproti Hegelově filosofii dějin, k níž se Gadamer kriticky vztahuje – zploštěné dialektiky vztahu mezi rozuměním a rozuměným, která nakonec subsumuje jeden moment druhému. Bez takové subsumce by nebylo lze udržet ani jeho pojem univerzální dějinnosti, jímž se vyhybá nebezpečí historického relativismu, ani by nebylo lze konkretizovat jeho pojem konečnosti, popř. dějinnosti, který získává určité kontury jen tak, že je oddělen od dění tradice zaplavujícího subjekty, dění, které „má moc nad jejich jednáním a chováním“. (*WuM*, 1, str. 285) Zkušenosti jednotlivého subjektu jsou sice – měřeny tímto děním – vždy konečné a omezené, na druhé straně ale subjekt ví, že je s nimi vždy pojat v neomezeně pokračující dění tradice, které – zdá se – zaručuje jejich pokrok k „lepšímu“ vědění a rozumění a tak zabezpečuje vyložitelnost tohoto transsubjektivního dění.

To je ale podivně zploštěný pojem konečnosti, resp. dějinnosti, který znamená jen omezenost, nikoli ale smrtelnost: omezenost vzhledem k bezprostředně předpokládané, neomezené tradici, nikoli ale smrtelnost, z níž by nemohl být vyjmut ani výklad této tradice, protože ta – jsouc jen jako vyložená skutečnou – se smrtí konkrétního rozumění zaniká. Problematika smrti, v Heideggerově analýze pobytu fundamentální konstituens vyložitelnosti „bytí“, u Gadamera chybí. Tato problematika by ale musela v posledním důsledku zavést do výkladu dějin působení nepopíratelnou možnost zlomu v tradici a vytýčit u Gadamera netematizovanou otázku *vyložitelnosti* oné Gadamerem jen nezprostředkovaně předpokládané kontinuity: V čem se vlastně zakládá možnost nějakého přece jen určité a konečným způsobem možného výkladu „jen zevnitř přístupného“ horizontu, „který zahrnuje všechno to, co v sobě dějinné vědomí obsahuje“? Je výklad dějinnosti rozumění sám stejným způsobem dějinný jako to, co je jím vyloženo? Co vlastně znamená „dějinnost“ bez předpokladu kontinuitě probíhajícího dění tradice?

II.

Nemohou-li být dějiny, jak Gadamer uvádí proti historismu, skutečné a vyjádřitelné prostě ve smyslu objektivní předmětnosti, nýbrž jen jako již porozuměné a zpřítomněné: jak je potom zdůvodnitelná a vy-

jádřitelná nějaká věta jako věta, že „tyto“ dějiny nám nepatří, nýbrž že my patříme „těmto“ dějinám? Nemusí pak být zároveň řečeno a s tímto pochopením přemoci dějin zprostředkováno, že dějiny jsou právě také „udělány“, pokud totiž mohou být *skutečné* jen jako to, co je námi právě vyjádřeno a zprostředkováno? Nejsou pak dějiny také do určité míry svým vyjádřením „uskutečňovány“? Co by to bylo za pojem vyjádření, co za pojem dějin?

Jak bylo řečeno, Gadamer bezprostředně předpokládá – podle něho – univerzálně platnou skutečnost, že dějiny jako dění tradice přesahující každou konkrétní přítomnost se vyjadřují právě v této přítomnosti, aniž by se přítom ptal po možnosti jejich vždy jen určitého možného vyjádření. Právě tak bezprostřední a nesporná se mu jeví singularita konkrétního rozumění obsažena v přesahujícím horizontu neukončitelných dějin působení. Pro rozumění dějinám a pro dějinné vyjádření konstitutivní poměr *zvláštního*, „v“ dějinách stojícího subjektu, jím vyjádřené *všeobecnosti* „těchto“ dějin, do níž se [tento subjekt] cítí začleněn, a *jednotlivosti* jen určitého možného vyjádření této všeobecnosti, [tento poměr] zůstává přitom naprosto neobjasněn, resp. je rozpuštěn v poměr subsumce, který podřizuje jednotlivost dějinám rozumějícího subjektu všeobecnosti dějin rozumění.⁴ Ve snaze vymezit se vůči naivnímu reflexivnímu vědění historismu, a nadto i vůči „sebевědění“ Hegelovy filosofie dějin, spokojuje se Gadamer – s odvoláním na Heideggera – s pouhým ujištěním, že prý obojí, poznání i poznané, „mají způsob bytí dějinnosti“ (*WuM*, 1, str. 266). Nehledě na to, že i toto odvolávání se na Heideggera je sporné, protože přeskakuje ontologickou diferenci, která u Heideggera odděluje poznávajícího od toho, co má být poznáno, sráží se Gadamerovi bezprostřednost jeho vyjádření dějinnosti poznávajícího a poznaného v *předpoklad*, a tím zákonitě v nadvládu dění tradice, která jedná „jako nějaké Ty“, oslovuje nás a omezuje. Tentó předpoklad se nadto vymyká zdůvodňující reflexi, neboť, jak Gadamer ujišťuje: „Spíše je to, co nazýváme tradicí, právě toto: platit bez zdůvodnění.“ (*WuM*, 1, str. 285)

⁴ K problematice dějinného výkladu se zřetelem k Hegelově úsudkové logice srv.: Otto Stephan, *Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft*, in: *Dilthey-Jahrbuch*, sv. 5/1988, str. 38–79; viz dále *Rekonstruktion der Geschichte, Zur Kritik der historischen Vernunft*, sv. 1, München 1982, sv. 2, München 1992; viz k tomu recenzi autora.

III.

Gadamer vykládá s odvoláním na Hegela vnitřní dějinnost dějinně působícího vědomí, která má zprostředkovat singularitu rozumění s univerzalitou rozuměných dějin působení, jako *zkušenost*. A je to skutečně tento pojem, v celé své hloubce odkrytý Hegelem, v němž se spojují v jeden uzel problém svázanosti dějinně singulárního, univerzální dějinnosti a jejího vždy konkrétního vyjádření, jakož i problém svázanosti dějinného jednání a trpění.

Hodnota veškeré zkušenosti, píše Gadamer, spočívá „v její principiální opakovatelnosti. To ale znamená, že zkušenost podle své vlastní podstaty v sebe pojímá a tím ruší svoje dějiny.“ (*WuM*, 1, str. 353) Tím chce říci, že u zkušenosti nezáleží tolik na osobních, a tudíž neopakovatelných dějinách zkušenosti, jako na jejím všeobecném výsledku. A skutečně se zdá, že vznik zkušenosti potvrzuje tuto převahu všeobecného. Gadamer popisuje takový vznik „jako dění, jež nemá žádného pána, kde proto není také určující zvláštní právo toho či onoho pozorování jako takového, nýbrž kde se vše pořádá dohromady neproniknutelným způsobem“ (*WuM*, 1, str. 358) Zkušenost má, jak Gadamer konstatuje se zřetelem na Hegela, charakter *negativity*, přesněji: charakter „určité negace“, kterou jsou vyvrácena „falešná zobecnění“ považovaná až dosud za pravdivá (*WuM*, 1, str. 359). Vedle struktury sebepoznání, tj. nahlédnutí nedostatečnosti dosud žitých forem myšlení a zkušenosti, charakterizuje tak zkušenost, jak Gadamer zjišťuje s překvapující afinitou k Popperovu principu „trial and error“ (*WuM*, 1, str. 359, pozn.), stálý postup vpřed, jelikož ve světle zkušenosti lze říci, „že jsme věci dosud neviděli správně, a teď víme lépe, jak se to s nimi má“ (*WuM*, 1, str. 359).

I Gadamerova analýza zkušenosti, která má vyložit vnitřní dějinnost dějinně působícího vědomí, je zřejmě nesena snahou prokázat převahu všeobecná postupujícího veškerou zkušeností a skrze ni postupujícího dál, jak to – zdá se – předpokládá formulace o „lepší vědění“. Implikuje však vyvrácení nějaké zkušenosti, resp. vede ztráta nějaké prožité a zakoušené skutečnosti per se a bezprostředně již k nějakému „zlepšenému“ vnímání skutečnosti? Není v takové ztrátě spíše požadována změna vědomí a s ní fundamentálním způsobem i nějaké *jednání*, bez něhož se dá rozšířené vnímání skutečnosti docela dobře propást? Představa nějakého – již s „vyvrácením“ jedné zkušenosti bezprostředně daného – širšího pohledu přece zřejmě předpo-

kládá – právě tak jako Popperova představa „přibližování se pravdě“ – myšlenku univerzálního pokroku, kterou v podstatě už nelze – u Gadamera jako u Poppera – vyjádřit vlastními pojmovými prostředky, ačkoliv, anebo právě proto, že tvoří bezprostřední základ tohoto výkladu. Dokonce i tam, kde Gadamer mluví o tom, že zkušenosti přece vlastně „děláme“, zůstává toto subjektivní, rizikem ztroskotání zatížené konání stále vynecháno ve prospěch nějakého všeobecná, které se v každém vyvrácení bezprostředně prosazuje jako „lepší vědění“ proti „falešnému vědění“: „Negativita zkušenosti má tedy zvláštní produktivní smysl. Není to prostě klam, který je prohlédnut, a potud oprava, nýbrž obsáhlé vědění, které získáváme.“ (*WuM*, 1, str. 359)

Avšak je negativita zkušenosti opravdu procesem, jehož přínos je v horizontu univerzálních dějin působení již předem zajištěn? Jak by pak měla být naproti tomu označena zkušenost radikální negativity, jak by měla být označena negativita sebeztráty, zkušenost smrti nebo zkušenost radikální difference ve vztahu k druhému? Jenom jako nevlastní „minutí se“ s „vlastní“ zkušeností, jejíž vůdčí ideou je úspěšné dorozumění?

Gadamer dobře vidí, že *diference* v rozumění je pro proces dějin působení konstitutivní: „Rozumění“, píše, „není v pravdě žádné lepší rozumění... Stačí říci, že [něčemu] rozumíme *jinak*, *jestliže vůbec rozumíme*.“ (*WuM*, 1, str. 302) – Ale rozumíme pak vůbec?

Gadamer to s touto diferencí nemyslí opravdu vážně. Je přece předem zahrnuta do „věcné pravdy“ (tamtéž) univerzálního horizontu, jehož označení „*dění* tradice“ sugeruje, že [tento horizont] je bezprostředně k dispozici a předpokládán, což může být onou diferencí v podstatě jen potvrzeño, nikdy však popřeno. Tak se ale toto dění ukazuje – třebaže mu Gadamer připisuje i atributy dějinnosti – samo o sobě jako nedějinná věčná přítomnost: Čas, který nás odděluje od jiných forem myšlení a zkušenosti, nemusí pak už být vůbec překonáván (*WuM*, 1, str. 302) – úloha, která by přece byla jako všechno rozumění jinému vždycky doprovázena stínem ztroskotání – neboť toto oddělení je dle Gadamera „vyplněno kontinuitou původu a tradice, v jejichž světle se nám ukazuje všechno podání“ (*WuM*, 1, str. 302)

Právě v *bezprostřednosti* tohoto předpokladu nějakého na sobě samém *se* ukazujícího a vždy přítomného všeobecná, které se prosazuje v individuálním, a potud neopakovatelném procesu zkušenosti, se projevuje toto všeobecné jako v určitém výkladu předpokládané, tj.

ale jako *určité* všeobecně. Právě proto to ale není to všeobecně, jehož se dovolává Gadamerův výklad.

Tážeme-li se – což Gadamer opomíjí – po *možnosti* výkladu nějakého takového všeobecně označeného jako „dějiny“ ve vždy zcela singulárním, a jako takovém neopakovatelném procesu zkušenosti jednotlivce, pak se takové dějiny ukazují vždy jen jako jazykově odemčené, a to znamená jako určité a určité vyložené dějiny. „Mimo“ takový výklad nebo „proti“ němu – a tady by jistě ani Gadamer neprotestoval – jim nepřísluší žádná skutečnost. Potom by ale bylo nesmyslné subsumovat všechny konkrétní akty rozumění univerzalitě nějakého dějinně působícího horizontu a popírat stanoviště „mimo“ dějiny, neboť „tyto“ dějiny lze jako určité vyložené a jazykově odemčené docela jistě překročit. Dějinnost by podle toho nebylo možno označovat pouze jako působení v předem daném prostoru „těchto“ dějin, nýbrž spíše jako *zakusitelnost*, a to znamená překročitelnost, které se nic nevymyká – ani Gadamerova koncepce „těchto“ dějin –, pro kterou ale také, právě kvůli určitosti a konečnosti jejího konkrétního výkladu, je konstitutivní možnost ztroskotání rozumění. Bez této možnosti – jestliže je u Gadamera vůbec přítomna, pak jen jako úpadková forma dařícího se dorozumění – se ztrácí v zásadě také přiznaný charakter „dějinnosti“ a s ním charakter *jednání* se vždy otevřeným výsledkem, v nekonečně se odvíjejícím, o sobě samém nedějinném „dění“. Pro Gadamerův pojem zkušenosti je proto příznačné, že spolu s úlohou jednajícího subjektu zamlčuje dimenzi „dělání“ zkušenosti ve prospěch jejich nuceného připuštění. Proces zkušenosti postupuje podle něho vpřed skrze „pozorování“ na „předmětech“ (*WuM*, 1, str. 358 n.), které jsou jednotlivému vědomí přihrávány podáním. Avšak vede zkušenost opravdu k *obsahově již určitému* novému vědění, nevede spíše k nové *vyložitelnosti* určitých obsahů? Zkušenost, která spočívá zprvu v nahlédnutí nedostatečnosti navyklé myšlenkové a životní formy, *neobsahuje* přece bezprostředně již novou životní formu, nýbrž *otvírá* možnost nějaké takové formy. To znamená, že označuje nejprve a dříve, než je možno mluvit o dovršené – „udělané“ zkušenosti, *schopnost jednání* zakoušejícího vědomí. Zkušenost nespočívá v obsahově již určitém způsobu pohledu, nýbrž spíše v rozšířené *vyložitelnosti* určitých obsahů.

Pojem „dělání“, resp. produkování dějin nabývá zde – stejně jako pojem dělání zkušenosti – dvojznačnosti, kterou Gadamer zastírá ve prospěch pasivního přijímání. Jistě je tomu tak, že zkušenost vždycky „vytváří“ nějaké všeobecně, které překračuje původní intence zakou-

šejícího. Ale proto tomuto všeobecně nenáleží žádná skutečnost mimo nebo proti jeho vytváření v konkrétním jednání, které toto všeobecně vyvolalo. Toto všeobecně je v konkrétním aktu zkušenosti jak vytvořeno a odhaleno, tak také v určitém aktivním smyslu vytvořeno. Neboť bez toho singulárního a jako takového neopakovatelného *aktu* zkušenosti, v němž se vykládá a jemuž tím dává charakter opakovatelné, resp. vždy znovu rozpoznatelné *zkušenosti*, nemůže být tomuto všeobecně přičena žádná skutečnost. Právě proto ale, že všeobecnost *zkušenosti* je neoddělitelně svázána se singulárním *aktem* zkušenosti, v němž se uskutečňuje a vykládá, nemůže jí být přičena žádná určitost a nemohou být všeobecnosti přiznány žádné atributy, které by jí vzhledem k nějakému takovému singulárnímu aktu *předem* určily a vymezily. Jako určitá a určité označitelná všeobecnost byla by již *rezultátem* určitého aktu zkušenosti. Právě tak, jako nelze zkušenosti subjektů libovolně vytvářet, nýbrž [tyto zkušenosti] se neustále prosazují proti původním intencím [subjektů], nemůže proto být ani nějaké určité předpokládané všeobecně označeno za vlastního aktéra našeho jednání, neboť takové všeobecně je – právě proto, že je skutečné jen ve svém konkrétním výkladu a konkretizaci a skrze ně – produkováno v onom dvojím smyslu, který je vlastní „dělání“ zkušenosti, a tím i dějinně praxi.

Jak Gadamer právem konstatuje, zkušenost nelze vytvářet z rozhodnutí vůle. Dopadá „na nás“ jako negace vžitých a zavedených poměrů světa a nás samých, poměrů, které se ve světle takové zkušenosti ukazují jako nedostatečné a nepřiměřené. Avšak nepřiměřené vzhledem k čemu? Přece ne, jak nám podsouvá Gadamer, vzhledem k nějakému ve veškeré zkušenosti předpokládanému jednoznačnému horizontu, na základě něhož bychom mohli každou zkušenost pojímat předem jako „lepší“ nebo „horší“ ve smyslu určité myšlenky pokroku. Zkušenost nepřiměřenosti určitého poměru nás samých nebo světa nemá žádný předem určený protějšek, neboť jeho určitost nemůže být vyložena nezávisle na sebeurčení rozumění, jehož je výsledkem. Gadamerův pojem zkušenosti a s ním i jeho rozumění dějinnému výkladu kolísá mezi oběma těmito významy „dělání“, které není s to zprostředkovat, aby tvořily jednotu: neboť pojem „udělané“ všeobecnosti zkušenosti, resp. dějinnosti by musel vystavit všeobecnost, která je u něho *určena* jako dějiny působení, riziku ztroskotání a diskontinuity a nadhodit problém její vyložitelnosti, zatímco by na druhé straně pojem objektivně daných a v rozumění recipovaných, resp. v zakoušení *vytrpěných* dějin znovu vyústil do aporií historismu.

Fundamentální náhled, který Gadamer uplatňuje proti historismu, je však právě ten, že zakoušené a vyložené dějiny nejsou vyložitelné jako teoreticky konstruovaná a reprezentovatelná objektivita. Jestliže nyní naopak vidí zkušenost dějin jednostranně z hlediska vytrpění, pak zapomíná, že pojem „dějin působení“, získaný z onoho náhledu, nere-prezentuje pronikání rozumění a rozuměného, které vykládá opět jen napodobivě. Výklad dějin působení jako jednoty dějinného rozumění a rozuměných dějin je sám opět konečnými a určitě vyloženými, popř. zakoušenými, ale proto v onom dvojím smyslu „udělanými“ dějinami. Ať už pod „dějinami“ rozumíme cokoli a jako takové je zakoušíme, bude to určitá zkušenost a určitě vyložitelný pojem zkušenosti, tj. pojem a zkušenost, které jsou principiálně překročitelné. Tento také Gadamerem uplatněný náhled platí pak ale i pro ty dějiny, o nichž Gadamer říká: „Nějaké stanovisko mimo dějiny... v pravdě neexistuje.“

Protože se Gadamer neptá po *možnosti* výkladu i těchto dějin, nýbrž je ve své analýze dějinně působícího vědomí nezprostředkovaně předpokládá, mění se mu tradice pod rukama v re-prezentovaný stav věci, v předpoklad, který pak zákonitě zakouší jako onen jednoznačný horizont, „který nás zahrnuje... jako ty tážající se“. Avšak není i tento horizont stejně jako jeho zkušenost „udělaný“ – udělaný ne jen ve smyslu vytvoření, ani jen ve smyslu vytrpění zkušenosti – a potud výsledkem určitého a určitě provedeného výkladu sebe sama i světa? Co by se pak ale na tomto horizontu vymykalo zakusitelnosti, popř. bylo bezprostředně kladeno před možnost konkrétní zkušenosti?

Jestliže se, jak se zde naznačuje, „dějiny“ nebo dějinná „skutečnost“ rozpouštějí do forem svého výkladu, stejně jako tyto do oněch, pak to neznamena, že je dějinná skutečnost libovolně rozvržitelná, ani že je takový rozvrh možný jen „uvnitř“ nějaké předpokládané všeobecnosti dějin. I když je veškeré rozumění – v tom je třeba s Gadamerem souhlasit – vklíněno do „dějin“, neoznačují přece dějiny „před“ svým vždy konkrétním výkladem nic určitého.

Než ale dá tato myšlenka průchod naději, která je v ní obsažena, tj. pokud „dějiny“ nebo „dějinná skutečnost“ nevyjadřují více než jen zkušenosti utrpení, ani více než jen představu kdykoli disponovatelné objektivitě, musí být [tato myšlenka] zakoušena jako *ztráta* skutečnosti nebo dějin: jako ztráta vžitých pojmů skutečnosti nebo dějin – ale jako ztráta, která se nyní už necítí vklíněna do předpokládané, a pokud jde o ni, nedějinné jednoty univerzálního dění tradice. Výtěžek takové zkušenosti ztráty – na to zapomíná Gadamerův pojem zkuše-

nosti zároveň s konstitutivní úlohou jednotlivého zakoušejícího subjektu – není potom již v žádném případě zajištěn jako pokrok na cestě k nějakému „lepšímu“ porozumění. Neboť pro *zakoušenou*, tj. nikoli pouze bezprostředně předpokládanou dějinnou všeobecnost je singulární konání stejně konstitutivní jako pasivní vytrpění všeobecná.

„Dějinná skutečnost“ – to se rozhodně nevyčerpává nějakým *jako* dějiny vyloženým průběhem věci. Právě tak málo je to ale pouze skutečnost jeho výkladu. Dějinnou skutečnost by bylo třeba spíše označit jako vnitřní souvislost, která navzájem spojuje výklad a vykládané: jako nutnost, s níž se jedno druhému vnucuje jako jeho osud. Uzel, v němž se obojí splétá v jednu jednotu, by pak byl problémem možné filosofie dějin, která by nebyla ničím jiným než jejich zkušeností.

Přeložil Jaromír Loužil

Zusammenfassung

Gadamer's Begriff des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ zieht die Konsequenzen aus der Problematik des Historismus, der die reflexive Einsicht in die Geschichtsgebundenheit wissenschaftlichen Erkennens nicht mehr mit dem eigenen Reflexionspunkt vermitteln konnte, in dem Geschichte als Objekt dieses Erkennens erschien. Der hermeneutische Begriff der „Wirkungsgeschichte“ überschreitet den Horizont methodisch geleiteter Objekterkenntnis, indem er die Vorstruktur *allen* Verstehens thematisiert. Die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens gründet demnach in der vorgängigen Erschließung eines „Welt“ genannten Sinnzusammenhanges, der sich in der Durchdringung von überlieferten Traditionen und ihrer Applikation auf die jeweilige Gegenwart herausbildet. „Geschichte“ ist demnach immer schon verstandene und vergegenwärtigte, ebenso wie jedes Verstehen in das überlieferte, Sinn konstituierende Überlieferungsgeschehen hineingehalten ist. Die Problematik der Hermeneutik Gadamer's besteht darin, daß sie diesen aus der Verbindung von Überlieferung und ihrer jeweiligen Vergegenwärtigung gebildeten Horizont einer „Wirkungsgeschichte“ nun seinerseits unvermittelt voraussetzt, ohne nach der