

Abychom však pochopili ontologickou dimenzi Gadamerovy koncepce jazyka do větší hloubky, je třeba věnovat pozornost vývojovým proměnám fundamentální ontologie Martina Heideggera od druhé poloviny třicátých let 20. století. V tomto období dochází totiž k Heideggerovu *obratu* ("*Kehre*") k tzv. *existenciálně mytickému myšlení*, jež v úsilí o překonání tradiční metafyziky nacházelo své inspirativní zdroje nejen ve starořecké mytologii, nýbrž i v interpretaci zen buddhismu v díle D. T. Suzukiho.⁶⁸ Pro Gadamerovo pojetí jazyka byl v mnohém inspirativní Heideggerův názor, že problém bytí lze postihnout pouze v jazyce velkých básníků tragického osudu, jako byli například dramatik Sofoklés, nejvýznamnější představitel básnického expresionismu Georg Trakl a především romantický básník Friedrich Hölderlin.

69

Primárním ontologickým a gnoseologickým principem se Heideggerovi proto stává tzv. mytopoetický jazyk, neboť za nejvhodnější východisko filosofických reflexí považuje *naslouchání* ("Hören") bytí, které mluví k člověku jazykem filosofického myslitele nebo básníka.⁷⁰ Toto zdůraznění ontologického charakteru jazyka jakožto "domova bytí" nepovažoval ovšem Heidegger za výraz úplného přerušení vztahu k původní problematice tzv. fundamentální ontologie, nýbrž za pokus o hlubší promyšlení své ontologické otázky po smyslu bytí: "*Tento obrat není změnou stanoviska 'Sein und Zeit', nýbrž v něm se pokus o myšlení teprve dostává do dimenze, kterou zakoušel 'Sein und Zeit', a sice ze základní zkušenosti o zapomenutosti bytí.*"⁷¹ Kontinuita Heideggerova filosofického myšlení se projevuje především v tom, že se v období po "obratu" stává východiskem nikoliv pouhá reflexe *Dasein* o bytí, nýbrž právě bytí samo, chápané ve své odlišnosti od jsoucího. Heideggerův existenciálně mytický jazyk nemá být proto projevem nějakého mystického

osvícení, ale údajně "přirozeným" výsledkem důsledného filosofického myšlení, jež usilovalo překonat jistou nedostatečnost původního transcendentálně fenomenologického pojetí v díle *Sein und Zeit*. Z metaforického a mnohovýznamového charakteru mytický poetického jazyka se proto Heidegger pokouší postihnout *proměnlivost, skrytost a neuchopitelnost bytí*, tedy ty ontologické charakteristiky, které jsou podle jeho názoru obtížně zachytitelné metodologickými prostředky transcendentální fenomenologie.⁷²

Gadamer totiž oceňuje Heideggerovo úsilí o nalezení jazyka, který by byl schopen překonat pojmové prostředky tradiční metafyziky a „vyjádřit výmluvnými pojmy nevyjádřitelné“, přičemž se této snaze stavějí do cesty jazyková schémata, fráze a klišé našeho každodenního, ale zvláště žurnalistického jazyka. Přitom vcelku akceptuje Heideggerovu tezi, že problematika řeči může být adekvátně postižena pouze v ontologické dimenzi, zároveň se však do jisté míry snaží vyhnout extrémně iracionalistickým a mystickým prvkům Heideggerovy filosofie. Po stránce ontologické chápe Gadamer řeč („Sprache“) jako hybnou, proměnlivou, spontánní a dialektickou entitu, a proto v jeho díle *Pravda a metoda* má velkou důležitost kategorie tzv. *řečového dění* („sprachliches Geschehen“).⁷³

V této snaze o postižení ontologické dimenze jazyka usiloval proto Gadamer o zprostředkování mezi Heideggerovou koncepcí skrytosti a odkrytosti bytí v jazyce a mezi antickou tradicí zkoumání vztahu slova a věci, řeči a myšlení. Na podkladě rozboru Platónova dialogu *Kratylos*, v němž je exponována složitá problematika přirozeného či konvencionálního původu jazyka, Gadamer zdůrazňuje, že „řeč je něco jiného než pouhý systém znaků k označení předmětných celků“. ⁷⁴

V souvislosti s kompromisním řešením obou protikladných teorií jazykové geneze odmítá Gadamer jak jednostranný konvencionalismus, tak i extrémně naturalistické pojetí slova jakožto bezprostředního zobrazení věci. Na druhé straně však zastává názor, a to ve zřejmé návaznosti na Platónovy úvahy o

mimetickém vztahu mezi označujícím a označovaným, v němž by slovo napodobovalo věc v její jsočnosti, že „*ke slovu přistupuje záhadným způsobem vázanost na 'zobrazené', sounáležitost s bytím zobrazeného*“ 75 Ve své koncepci vztahu jazyka a bytí vychází Gadamer podle mého názoru ze správné teze o neidentitě znaku a obrazu, který podle něho získává svou znázorňující funkci nikoliv od subjektu, nýbrž ze svého věcného obsahu. 76 Zdá se mi však, že tato Gadamerova teorie zobrazení umožňuje vlastně hypostazovat řeč na svébytnou skutečnost v podobě primárního ontologického média, z něhož může být teprve odvozena *lidská zkušenost o světě* („*menschliche Welterfahrung*“).

Přes svou snahu vyhnout se některým mystizujícím prvkům Heideggerovy koncepce uvažuje Gadamer o tajemství a zázraku řeči („*Wunder der Sprache*“), který nedokážeme zcela odhalit a vysvětlit. Vlastní záhada a tajemství řeči tkví také v tom, že ji nikdy nemůžeme zcela zvládnout. Podle Gadamera můžeme myslet pouze v nějaké řeči a toto zachycení našeho myšlení v řeči je hlubokou záhadou, kterou řeč předkládá myšlení.

Gadamer také ukazuje – například ve studii *Člověk a řeč* z roku 1966 – že zkoumání pojmu řeči již předpokládá povědomí o řeči. Toto povědomí je však výsledkem reflexe, kterou myslící subjekt již zakládá na neuvědomovaném procesu řeči. Člověk je tak podle Gadamera v procesu myšlení a řeči rozdvojen, poněvadž je nucen zaujmout odstup vůči sobě samému.

Řeč není možné chápat jako prostředek, který spojuje naše vědomí se světem. Nepředstavuje nějaký třetí instrument mezi znakem a nástrojem. Gadamer přímo zdůrazňuje: „*Řeč není vůbec žádný instrument, žádný nástroj. K podstatě nástroje totiž náleží, že zvládneme jeho použití, že jej bereme do ruky, respektive do rukou, a že jej odkládáme, když splnil svou službu. To se nedá chápat v tom smyslu, jako bychom brali přichystaná slova do úst a pak je vraceli do všeobecné slovní zásoby, kterou disponujeme.*“ 77 Taková analogie je podle Gadamera proto falešná, poněvadž se nikdy nenacházíme v podobě nějakého vědomí, které stojí proti světu, a nechápeme se nástroje porozumění v jakémisi

téměř bezřečovém stavu. Spíše jsme ve veškerém vědění („Wissen“) o nás samých a v našem vědění o světě již obklopeni řečí, která je nám vlastní. Tím, že se učíme řeč, učíme se podle Gadamera poznávat svět, poznávat jiné lidi a v neposlední řadě také poznávat nás samotné.

Učit se řeč tedy nespočívá v tom, abychom se naučili používat nějaký příruční nástroj k označování světa, s nímž jsme již obeznámeni a seznámeni. Naopak, učit se řeč znamená, že dosahujeme poznání a důvěrné znalosti světa, který se s námi teprve prostřednictvím řeči setkává.

V souladu s koncepcemi Heideggerovy fundamentální ontologie odmítá Gadamer zakládat podstatu řeči na individuálním vědomí, i když pochopitelně uznává, že řeč nemůže být realizována bez existence jednotlivých vědomí. Významným rysem řeči je proto její *nesubjektivnost* („Ichlosigkeit“) Podle Gadamera hovoření, vyprávění („Sprechen“) nepatří do sféry *Já*, nýbrž do sféry *Ty*, neboť skutečností řeči je duchovní skutečnost pneumatu, ducha, který sjednocuje *Já* a *Ty*. (Gadamer zde navazuje na Platónovo pojetí poznání a rozumění jakožto rozhovoru duše se sebou samotnou). Skutečnost řeči tedy spočívá v *rozhovoru* („Gespräch“).

Z uvedeného je zřejmé, že Gadamer plně souhlasí s tezí L. Wittgensteina, že neexistuje soukromý jazyk. „*Kdokoliv mluví řečí, které nikdo nerozumí, vlastně vůbec nemluví.*“ 78 Řeč není podle Gadamera něčím, co může být přisuzováno individuálním lidským subjektům. Řeč je *my*, v níž máme přisouzeno naše místo vzhledem k někomu druhému, a ve které individuum nemá žádné vymezené ohraničení. To však znamená, že musíme překročit naše vlastní osobní limity rozumění a neulpívat pouze na formálně logické analýze věty, abychom porozuměli. 79 A to se děje v živém dialogu. Veškeré společné žití v pospolitosti je podle Gadamera společné v řeči a řeč existuje pouze v rozhovoru, v konverzaci. (Obdobný názor má také Richard Rorty.)

K postižení vlastního charakteru řeči je však třeba podle Gadamera také použít pojem *hry*. Základní struktura hry s její lehkostí, svobodou, prožitkem a

radostí z dění je totiž analogická s ustrojením rozhovoru, v němž řeč uskutečňuje. Přitom pojem hry nelze odvozovat z individuálního vědomí toho, kdo si hraje. To, jak se navzájem dostáváme do rozhovoru a zároveň jsme tímto rozhovorem dále unášeni, již nezávisí na vůli jedince, nýbrž na vnitřním zákonu *věci*, o kterou právě jde v rozhovoru. Proto Gadamer při svých úvahách o procesu poznání a rozumění klade již ve svém díle *Pravda a metoda* důraz na *konání věci samé* („Tun der Sache selbst“).

Gadamer zdůrazňuje neoddělitelnost jazyka, myšlení a rozumění, stále více však také upozorňuje na skutečnost, že jazyk je jakýmsi repozitoriem, pokladnicí kultury. Jazyk odkrývá myšlenkové formy různých kultur, přitom významné texty ztělesňují tyto myšlenkové formy způsobem, který umožňuje jejich stálost a přenositelnost a zároveň to, že mohou být interpretovány a přeinterpretovány každou novou generací. Gadamer ve svých studiích, například *Řeč a rozumění*, ukazuje, že jeho pojetí jazyka se radikálně odlišuje od koncepcí scientistických, které přistupují k jazyku abstraktně, v termínech logických výroků, a přitom neberou žádný ohled na kulturní kontext. Je přesvědčen, že jazyk konstantně utváří a nese s sebou společenský charakter naší orientace ve světě. Je to sdílená orientace, předivo sdílených porozumění, tento navzájem sdílený svět, který umožňuje společenskou solidaritu. 80 Je zajímavé, že Gadamer přímo dává do kontrastu svou koncepci jazyka a rozumění, která je založena na vzájemně sdílené solidaritě, a tzv. scientistické koncepci jazyka. Podle něho charakteristická plochost, bezkrevnost a abstraktnost těchto koncepcí je dána právě tím, že nejsou založeny na povědomí vzájemné solidarity v lidské společnosti. V tomto kontextu dokonce Gadamer ve studii *Řeč a rozumění* zdůrazňuje *politický* význam svého pojetí jazyka: v rámci tzv. technologického vědění totiž dochází k nebezpečné absenci kontrolních mechanismů. To se děje právě tehdy, když toto technologické vědění zcela oddělíme od kontextu společenské solidarity, která umožňuje, aby lidská společnost byla skutečně lidskou. 81 Tedy právě povědomí solidarity

podle Gadamera umožňuje, abychom dosáhli dimenze hermeneutické zkušenosti o světě.

Pravým hybným činitelem hermeneutické zkušenosti, která mimo jiné umožňuje hlubší vhled do dějin filosofického myšlení, není proto podle Gadamera ten, kdo zná všechno lépe než ostatní, nýbrž ten gnoseologický subjekt, který se tak poučil z dialektického charakteru zkušenosti, že je připraven přijímat zkušenosti nové. . Dějiny filosofie mohou být proto chápány jako nikdy nekončící pokračování sókratovsko-platónského dialogu, kde „*na Platóna navazují Aristotelés a Hegel, Kant a Heidegger, Whitehead a Wittgenstein*“.⁸²