

HERMENEUTICKÁ PROPEDEUTIKA

Martin Šimsa

1. Úvodní hermeneutické vstupy

1.1. Předmluva

Tento text představuje hermeneutický úvod do hermeneutické filosofie a je určen především studentům bakalářského studia Základy humanitní vzdělanosti, kteří dvousemestrálně studují kurz nazvaný Hermeneutika, v němž jsou probírány a diskutovány základní pojmy a problémy epistemologické, ontologické, kritické a transcendentální hermeneutické filosofie. Učební text je také určen studentům Základů společenských věd a Občanské výchovy, kteří mají v novém programu zařazen kurz nazvaný hermeneutická filosofie, který se v základních rysech kryje s přednáškou Hermeneutika I pro již zmíněné studenty ZHV. Studenti měli dosud k dispozici pouze Grondinův úvod do hermeneutiky¹, který uvádí do dějin hermeneutiky a do hermeneutické filosofie Martina Heideggera a Hanse Georga Gadamera, ne už do symbolické a textové hermeneutiky Paula Ricoeura, kritické a komunikativní hermeneutiky Jürgena Habermase a transcendentální hermeneutiky Karl-Otto Apela. Existuje ještě několik dalších učebních textů, například Hrochova učebnice *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*² anebo stručný, ale výstižný a hutný úvod do filosofické i teologické hermeneutiky Karla Skalického *Hermeneutika a její proměny*³, ale ani jeden z nich se nekryje s předloženým textem. Také postupně začíná vycházet hermeneutická pramenná literatura⁴, dosud jí však není mnoho. Po tomto učebním textu mohou samozřejmě sáhnout či přesněji řečeno si na něj kliknout i všichni ostatní studenti naší fakulty či univerzity a díky výhodám internetu, který se do značné míry stává otevřeným veřejným prostorem, všichni zájemci o hermeneutickou problematiku, kteří se tímto způsobem mohou dostat k filosofické problematice, která dosud nebyla česky tímto způsobem zpracovávána. Také zatím dosud nikdo nezpracovával hermeneutický vklad českých myslitelů.

1.2. Úkol propedeutiky

Úkolem propedeutiky je nahlédnout do světa hermeneutické filosofie. První i poslední otázka zní, proč se vůbec máme zabývat hermeneutickou problematikou. Filosofické hermeneutice jde především o otázku, jak rozumět textu a jak postupovat při jeho interpretaci. Otázka rozumění textu není jen záležitost ryze filosofická, ale obecnější metodologická právě tak jako životně praktická otázka, tedy jak číst a jak žít a jak to spolu souvisí. Položme si otázku, jak čteme noviny, jak dopisy, jak úřední dokumenty a jak básně či historické prameny. A v souvislosti s tím si položme další otázku, jak toto čtení souvisí s naším životem, jak a kam nás toto čtení a interpretace s ním spojené nasměrovávají. Otázka rozumění a interpretace textu úzce souvisí s otázkami rozumění a interpretace vlastního bytí, stavu světa, místa a úkolu člověka ve světě, uspořádání lidské společnosti, vedení a hodnocení lidského

¹ Jean Grondin. *Úvod do hermeneutiky*. Praha 1997

² Jaroslav Hroch. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Brno 1997

³ Karel Skalický. *Hermeneutika a její proměny*. Rychnov nad Kněžnou 1997

⁴ Např. H.-G.Gadamer. *Problémy dějinného vědomí*. Praha 1994. P. Ricoeur. *Život, pravda, symbol*. Praha 1993. M.Heidegger. *Bytí a čas*. Praha 1996. J.Greisch. *Rozumět a interpretovat*. Praha 1995. H.-G.Gadamer. *Člověk a řeč*. Praha 1999. Výbor překladů *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991 a některé další.

jednání a osobního i společenského rozhodování v subjektivní, intersubjektivní i objektivní sféře.

Propedeutika postupuje tak, že nejprve uvádí do základní hermeneutické problematiky, hlavních hermeneutických pojmů a prostřednictvím několika krátkých zastávek provádí dějinami hermeneutiky. Poté se obrací ke klíčovým představitelům hermeneutické filosofie ve 20. století, kteří k nám nepřestali mluvit na počátku 21. století. Propedeutika stručně probírá základní otázky hermeneutiky fakticity raného Heideggera a hermeneutiku smyslu bytí klíčového Heideggerova díla *Bytí a čas* (1927). Další kapitoly jsou věnovány hermeneutice Hans-Georga Gadamera, nejprve hermeneutické zkušenosti v oblasti umění, Gadamerem pojednaných dějin hermeneutiky a teorii hermeneutiky v oblasti dějin a dějinnosti, poté hermeneutice řečivosti, jak ji Gadamer pojednává ve třetí části *Wahrheit und Methode* (1960). V kapitolách zaměřených na filosofii Paula Ricoeura si nejprve přiblížíme hermeneutiku, kterou Ricoeur vypracovává ve studii *O interpretaci* s podtitulem *Pokus o Freuda* (1965), kde Ricoeur filosoficky interpretuje Freudovu psychoanalýzu a *Konflikt interpretací* (1969), v němž hermeneutiku konfrontuje na jedné straně s psychoanalýzou, na druhé straně se strukturalismem. Ve druhé „Ricoeurově“ kapitole se zaměříme na hermeneutiku textů, kterou Ricoeur vypracovává v konfrontaci s analytickou filosofií v sedmdesátých letech. Reprezentativní soubor těchto textů vydaný v anglickém jazyce se jmenuje *Hermeneutics and the Human Sciences* (1981). Habermasovu kritickou hermeneutiku najdeme především ve studii *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), pozdější hermeneutiku v *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Apel vypracovává transcendentální hermeneutiku a pragmatiku ve dvoudílném souboru textů *Transformation der Philosophie* (1973), s diskurzivní etikou se setkáme především v *Diskurs und Verantwortung* (1988). Náběhy ke kriticky a ontologicky zaměřené české filosofické hermeneutice jsou zpracovány v dosud nepublikované disertační práci *Hermeneutika smyslu dějin* (2002). Na závěr budou různé hermeneutické pozice shrnuty a kriticky zhodnoceny.

1.3. Uvedení do hermeneutického světa, základní pojmy, hermeneutická paradigmatata

Hermeneutika se od počátku zaměřuje na porozumění a výklad textů. Původně byla pomocnou disciplínou teologie, práva a filologie. V teologii se o ní mluví jako o exegezi a s její pomocí jsou interpretovány starozákonní i novozákonní texty. Nově se stala aktuální po reformačním obratu k Písmu a na této půdě vyrostla historická kritika, která našla své uplatnění nejprve v protestantské teologii později v německé romantické historiografii. V právu se užívá pro výklad a aplikaci obecného zákona na jednotlivé případy. Ve filologii vyvstala její potřeba v době humanismu při překladu klasických literárních textů. Hermeneutika znamenala obecná pravidla výkladu textů různé povahy.

V 19. století se tzv. romantická hermeneutika začíná zaměřovat na sám problém metody. Prvním velkým představitelem tohoto přesměrování se stává Schleiermacher. Završitelem romantické hermeneutiky je Dilthey, který paralelně s bádanskými novokantovci formuluje nutnost užití různých metod v oblasti přírodních a humanitních věd. Humanitní vědy užívají pojmu rozumění, přírodní vědy pracují v Diltheyově interpretaci s pojmem vysvětlení. Předmětem rozumění se v humanitních vědách stává pojem smyslu.

Tím se dostáváme k základním hermeneutickým pojmům. Je to pojem rozumění, který nejen u Diltheye, ale v celé hermeneutické filosofii je zaměřen ke smyslu řeči, textu či jiného neverbálního symbolického útvaru. Rozumění představuje specifický humanitně vědný postup, který se u jednotlivých představitelů hermeneutické filosofie postupně proměňuje. Dalším pojmem je smysl, který hraje roli korelativního pólu vůči aktu rozumění. Rozumíme vždy smyslu něčeho. Smysl představuje to, čemu je rozumět, fenomenologicky řečeno to rozuměné. Smysl je duchovním útvarem, prostřednictvím něhož je celek řeči, textu či jiného

neverbálního útvaru srozumitelný a přístupný. Dalším klíčovým pojmem je pojem interpretace. Prostřednictvím interpretace rozumíme či vykládáme smysl, který není vyložen jako houska na krámě, ale který se otevírá teprve duchovnímu zraku; vyžaduje adekvátní interpretační práci, aby promluvil a sdělil nám to, co neříká hned každému. V našem malém slovníčku nesmí chybět pojem výkladu. Vykládáme to, čemu rozumíme. Výkladu můžeme rozumět jako zveřejněnému rozumění. Prostřednictvím výkladu spatřuje rozuměný smysl duchovní světlo světa a vstupuje do veřejné komunikativní sféry. V hermeneutické diskusi se odehrává spor, zda je původnější rozumění či výklad, tedy zda každý výklad už předpokládá nějaké rozumění či zda je naopak úkolem výkladu přivést k rozumění.

V rámci hermeneutické filosofie můžeme hovořit o několika různých paradigmatech. Dilthey a bádenští novokantovci představují epistemologické paradigma, tedy hermeneutice se tu rozumí především jako metodě poznání v oblasti humanitních věd. Heidegger a Gadamer zastupují ontologické paradigma, v němž je základním úkolem hermeneutiky otevřít cestu k bytí. Habermas a Apel nastolují kritické a normativní paradigma, v němž je hermeneutika úzce spojena s kritikou, reflexí a etickým a politickým rozměrem otázek po tom, co je správné a jak vymezit pravdu. Ricoeur se s hermenetikou symbolů a textů pohybuje mezi epistemologickým, ontologickým a kritickým paradigmatem. Rorty otevírá postmoderní paradigma.

1.4. Velmi stručné dějiny hermeneutického myšlení

Hermeneutická problematika se poměrně brzy zabydluje a prosazuje v antické filosofii i v židovské a křesťanské ústní i písemné tradici. Z řečtiny pochází pojem HERMENEIA - ve smyslu rozumění, překlad, tlumočení. Podle části slovníkových pramenů i filosofických autorit (Heidegger, Greisch, Kratochvíl) pochází „hermeneuein“ i hermeneutika od boha Herma, který byl poslem a tlumočnickem bohů, ale také bohem cestovatelů, lupičů a zlodějů.⁵

1) Prvním filosofickým hermeneutickým traktátem je dialog Ión a v něm se centrálně jedná o otázku rozumění, výkladu a tlumočení Homéra. Platón prostřednictvím Sókratovy dramatické postavy kriticky pojednává rozdíl mezi filosofickým rozuměním, básnickým šílením a rapsódickou interpretací.

2) Aristotelovo dílo „O vyjadřování“ (Peri hermeneias, De interpretatione) je mnohem spíše logicko-sémantickým spisem než tím, co dnes rozumíme hermeneutikou, ale např. Ricoeur a v jeho stopách Greisch odkrývají pozoruhodné náběhy Aristotelovy „objektivní“ hermeneutiky vícero významu slov, vět i ústních a písemných diskurzů.

3) V biblické tradici se setkáváme s různými výkladovými tradicemi zákona, jak jsou zaznamenány v Písmu, v zásadě se dají rozdělit do dvou skupin - konzervativní kněžská a radikální prorocká. Výklad zde nazýváme exegezí. Evangelia představují nový výklad Starého zákona. Ovšem i evangelia se liší. Do jisté míry jsou paralelní tři synoptická evangelia a od nich se patrně odlišuje řecké mystické novoplatónské tradici blízké Janovo evangelium. Zjevně jiným novozákonním výkladem SZ jsou Pavlovy epištoly.

4) Vznik hermeneutické literární kritiky umístíme do okolí Alexandrijského muzea, kde se také začíná vypracovávat teorie alegorizace, tedy zjinačení a alegorického výkladu, který se užíval především při výkladu biblických textů a v mohutném, pro tehdejší křesťanskou církev heretickým gnostickým hnutí. Alegorický výklad se vyznačoval tím, že vykládaný verš, tématický oddíl či kapitolu vykládal vždy prostřednictvím něčeho jiného, takže například v Písni písní nebyl ženich chápán jako ženich, ale jako Kristus a nevěsta jako církev, moře v

⁵ J.Greisch. Rozumět a interpretovat. Praha 1995. s.6

příběhu o Jonášovi neznamenal moře, ale říši zla, Samaritán v příběhu o Samaritánovi nebyl Samaritán, ale sám Kristus atd.

5) Augustinova hermeneutika se ukazuje ve více podobách. V „hlavním hermeneutickém“ díle „De doctrina christiana“, kde Augustin poprvé tematizuje hermeneutický kruh ve vztahu celku Bible a jednotlivých jeho částí - knih. Hermeneutika vnitřního logu, univerzalita myšlení srdce, představuje základní rys Gadamerovy hermeneutiky i fundament Grondinových interpretací. My se zaměříme na 12. knihu vyznání a na problém výkladu vícerého smyslu Písma a na problém pravdy v hermeneutickém pojetí.

6) Středověká hermeneutika se nám představuje ve formě hermeneutiky čtvrtého smyslu (zvláštní pozornost jí věnuje Greisch⁶). Čtvrtým smyslem se myslí za prvé smysl literální neboli doslovný (historický), za druhé morální, za třetí pneumatický neboli duchovní a za čtvrté anagogický neboli teleologický, tedy poukazující na to, kam vše spěje či má spět.

7) Potřeba hermeneutiky v době humanismu se ukazuje při překladech klasických děl do národních jazyků. Aby překladatelé porozuměli významu původních děl, nestačilo jim přeložit je doslova, ale zároveň s překladem museli podat i výklad, aby jejich překlad byl srozumitelný. Překladatelé přicházeli na to, že i jejich porozumění původním textům se řídí určitými pravidly, která se pokusili typizovat, formulovat a formalizovat.

8) Počátek novověké hermeneutiky můžeme dle řady hermeneutických myslitelů (především Dilthey, Gadamer, Ebeling) spatřovat v reformaci. Některá univerzální pravidla pocházela už od Luthera, ten např. napsal „Ten, kdo nerozumí smyslu, nemůže ho vyčíst ze slov“ (citováno z Gadamera, WuM), ale Luther se ještě ve vztahu k celku bible domníval, že Písmo je svébytným celkem, který interpretuje sám sebe (intepres sui ipse), ale už v druhé generaci reformátoři a humanisté Melanchton a Flacius Illyricus se začali zabývat hermeneutickými pravidly nutnými k interpretaci bible a ten druhý je dokonce autorem prvního „hermeneutického klíče“. V době pietismu k rozumění jako ars subtilitas a k výkladu jako ars explicandi přistupuje aplikace jako ars aplicandi jako třetí člen hermeneutického rozumění.

9) Schleiermacher (1768-1834) je prvním představitelem romantické teologické a filosofické hermeneutiky. Schleiermacher vychází ne z toho, že všichni mohou rozumět, ale naopak, že univerzálním předpokladem je nerozumění. Ve svém postupu rozlišuje mezi technickým výkladem, kterému rozumí jako umění výkladu a psychologickým výkladem, který je veden divinací, tedy uhadováním správnému smyslu. Schleiermacher stanovil slavnou, prakticky u všech hermeneutických myslitelů diskutovanou zásadu, že jde o to, rozumět autorovi lépe, než si rozumí on sám. Schleiermacher tu zásadu staví na tom, že interpret může interpretovanému autorovi rozumět lépe než on sám, protože původní dílo je už celé a proto se k němu interpret může vztáhnout jako k celku, což autor, dokud žije a tvoří, nemůže.⁷

10) Dilthey (1833-1911) se ptá, zda existuje specifická metoda humanitních věd a zda lze tuto metodu srovnat s postupem přírodních věd. Dilthey se pokouší ukázat a prokázat, že tento „exaktní“ postup možný je, jen v něm nejde o vysvětlení přírodních zákonů, ale o rozumění společného smyslu. Smysl je humanitně vědný útvar konstituovaný výkladem, dešifrovatelný rozuměním - pro postup humanitních věd, z nichž si Dilthey všímá zvláště historie a filosofie, ale dostává se na pomezí literární kritiky, užívá pojmu interpretace. Diltheyovi však nejde o novou konstruktivní hermeneutiku, ale o reflexi toho, co znamená: „Život vykládá sám sebe“⁸

1.5. Exkurz do Platónovy hermeneutiky hermeneutiky

⁶ Stručně viz předchozí odkaz, rozpracováno in Greisch J.: *Hermeneutik und Metaphysik*. Munchen 1993

⁷ Stručně viz Grondin: *Úvod do hermeneutiky*; hlouběji in Schleiermacher E.: *Hermeneutik und Kritik*. ed. M.Frank. Frankfurt a.M. 1977

V Platónově dialogu *Ión* Sókratés rozmlouvá s rapsódem, recitátorem Homéra. Sókratés předpokládá, že jestliže recitátor chce rozumět božským básníkům, musí se nejen učit jeho veršům, ale i jeho myšlenkám. Tvrdí, že by nemohl být rapsódem, kdyby nepochopil smysl básnickových slov. Jestliže má tlumočit básnickovy myšlenky, musí rozumět tomu, co básník říká. Tlumočení, o kterém tu Platón mluví, se řecky řekne hermeneutiké, latinsky interpretatio. Rapsód zřejmě nerozumí tomu, co Sókratés míní. Sókratés po rapsódovi chce, aby mu vyložil Homéra, ale rapsód ho umí jen recitovat. Se Sókratovou žádostí po výkladu si neví rady. V Sókratově interpretaci je básník jakýmsi tlumočnickem, prostředníkem božského šílení. Sókratés rapsóda nazývá tlumočnickem tlumočnicka (básníka), hermeneutem hermeneuta, interpretem interpreta. Sókratés mluví o řetězu, který má tři články. Básník, rapsód a posluchač či čtenář. To, co tím řetězem prochází, přirovnává k magnetismu, který má božský původ a na konci řetězu přitahuje duši posluchače či duši čtenáře. Sókratés rapsódovi přiznává zásluhu na tom, že posluchače vtahuje do děje, do kterého je sám rapsód vtažen. Druhé vtahuje svým zaujatým přednášením a předváděním děje. Rapsód tomu příliš nerozumí, což na závěr shrnuje Sókratés tak, že by bylo nespravedlivé, kdyby rapsód tvrdil, že rozumí Homérovi, že je schopen vyložit Homéra. ale že může být pokládán za muže božského, který šíří božské šílení. Rapsód se ochotně přikloní k druhé možnosti.

Platón nám prostřednictvím Sókratova rozhovoru s rapsódem vyložil první nám dostupnou hermeneutiku, předvedl funkční hermeneutický model, který spočívá v tom, že božské šílení či božská inspiraci se vtěluje do slov prostřednictvím básníka, tedy prvním tlumočnickem a interpretem je básník, rapsód (recitátor) je v Platónově interpretaci druhým tlumočnickem - interpretem interpreta a třetím interpretem je posluchač či čtenář, který uzavírá řetěz spojený interpretovaným sdělením. Filosof rozmlouvá s rapsódem, tedy interpretem interpreta, se kterým tento interpretační model rozebírá a chce mu ho názorně předvést a ukázat. Rapsód, ač je zkušeným odborníkem ve své oboru, výborným recitátorem Homéra, své funkci v celém modelu, ani celému interpretačnímu modelu zjevně nerozumí. Úkolem filosofa v tomto dialogu je pochopit, co znamená rozumění interpretovanému smyslu a jak se tento smysl předává dál. Sókratés neuspěl s předáním filosofické reflexe hermeneutického rozumění Iónovi, úspěšnější je při předávání hermeneutickým myslitelům, na prvním místě Schleiermacherovi, otevřenou otázkou je, zda uspěje při předávání nám, jeho současným čtenářům.

1.6. Exkurz do Augustinovy hermeneutiky víceroho smyslu a pravdy

Významné podněty hermeneutice poskytl Augustin (354-430). Augustin se potýkal s otázkou rozumění a výkladu Písma, s otázkou interpretace Starého zákona křesťanům, s otázkou tlumočení evangelia Římanům, překladu biblické řeči do latiny, ve svých theologických pojednáních hledal cestu smíření Písma s novoplatónskou filosofií.

Heidegger i Gadamer si byli dobře vědomi Augustinova významu pro hermeneutiku. Heidegger ve své přednášce *Hermeneutika fakticity* z roku 1923 cituje z *De doctrina christiana* a říká, že zde „Augustin podává první hermeneutiku velkého stylu“⁹ Tomu se věnuje Heideggerův a Gadamerův interpret J. Grondin v *Úvodu do hermeneutiky*. Augustin se pro Grondina stává vodítkem k pochopení Gadamerovy hermeneutiky. Při výkladu Augustinovy hermeneutiky nejen v *Úvodu do hermeneutiky*, ale i v *Sinn für Hermeneutik*, kde věnuje jednu kapitolu vztahu Gadamera a Augustina se Grondin odvolává na Augustinova

⁸ Stručně viz *Úvod do hermeneutiky*; pro vážnější zájemce in Dilthey W.: *Die Entstehung der Hermeneutik* in *Gesammelte Schriften* V, Stuttgart 1968. s.317-338 a potom zejména Dilthey W.: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. ed. M.Riedel. Frankfurt a.M. 1993.

⁹ M.Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt a.M. 1988

díla *De trinitate* a *De doctrina christiana*, které nazývá hermeneutickým traktátem a připomíná, že Ebeling ho nazval „dějinně nejvlivnějším dílem hermeneutiky“¹⁰

Protože při výkladu Augustinovy hermeneutiky zůstávají stranou *Vyznání*, budeme se věnovat jim, protože právě v nich najdeme pozoruhodnou Augustinovu hermeneutiku. Tato hermeneutika se dostává ke slovu, když Augustin prosí Boha, aby mu pomohl porozumět Písmu. O Písmu uvažuje jako o knize, která skrývá mnohá tajemství¹¹ a prosí Boha, aby mu ta tajemství pomohl odkrýt, aby je mohl sdělit dalším lidem. Žádá o slyšení a rozumění slov, která napsal Mojžíš. Pravděpodobně tím míní slyšení a rozumění toho, co je v Genesis. Nejde mu jen o výklad toho, co je tam napsáno, ale také o to, jak to vůbec bylo se stvořením nebe a země. Jde mu o věc samu, o pravdu stvoření a k té se chce dostat cestou porozumění psaného textu, pravdy toho textu. Augustin nejprve uvažuje o tom, že když to napsal Mojžíš, pak by bylo nejlépe se na to Mojžíše zeptat. Reflektuje však to, že kdyby Mojžíš mluvil hebrejsky, pak by mu nerozuměl, rozuměl by mu pouze, kdyby mluvil latinsky. I kdyby mu však rozuměl, jak by mohl vědět, zda mluví pravdu, ptá se dále. To by mu mohla říci pouze pravda, kterou umísťuje dovnitř, do sídla svých myšlenek. Tato pravda pak pro Augustina není ani hebrejská, ani řecká, ani latinská, ani barbarská.¹² Protože se Augustin nemůže tázati Mojžíše, obrací se na Boha, aby mu pomohl porozumět tomu, co mluvil a psal Mojžíš. Augustinova cesta vede od rozumění jazyka k rozumění určité mluvené řeči či psaného textu k pravdě oné řeči či pravdě toho textu. Pravdu řeči či textu nehledá v nich samých, ale v sobě, ve svém nitru. Podle toho, že se obrací na Boha, můžeme vyrozumět, že dle Augustina má Bůh klíč k pravdě, která sídlí v našem nitru.

Centrální otázkou 12. kapitoly je obtížné hledání pravdy, které vyžaduje mnoho slov a je přirovnáváno ke klepání na dveře, které patří k biblickým zaslíbením: „Tlučte a bude vám otevřeno“¹³ Augustin tu obtížnost dokumentuje mimo jiné na tom, že je možný různý výklad biblických slov, a ten různý výklad a různý smysl neznámá, že by jeden výklad a jeden smysl byl pravdivý a druhý výklad a druhý smysl nepravdivý. Augustin zkoumá otázku, zda je možné, aby byl pravdivý smysl Mojžíšův a zároveň smysl jeho, i když jeho smysl odporuje smyslu Mojžíšovu. Při výkladu Písma je dle Augustina možné to, že vykladač se snaží nalézt smysl, který tam vložil pisatel, ale nalezne smysl, který mu ukazuje Bůh jako správný, přestože odporuje smyslu pisatele, který ovšem měl také v úmyslu říci pravdu, třebaže poněkud jinak.¹⁴ Augustin dále zkoumá možnost vzniku dvou různých názorů a vysvětluje je tak, že jeden se může týkat „pravdivosti líčených věcí“ a druhý „úmyslu

¹⁰ G.Ebeling v hesle Hermeneutik, in Religion in der Geschichte und Gegenwart, sv.III, 1959, s.249, citováno in J.Groncin, Úvod do hermeneutiky, s.52 a Sinn für Hermeneutik, s. 26

¹¹ Augustin, *Vyznání*, Praha 1990, s.376-7: „... vyslyš ve svém milosrdenství mou touhu, která neplane jen pro mne samého, nýbrž chce prospěti lásce bratrské! ... Nechtěl jsi přece, aby nadarmo bylo napsáno tolik stránek skrytých tajemství. ... O Pane, nenech dílo své ve mně nedokonalé a osvětli mně ty lesy!“

¹² tmt., s.379: „Kdyby však mluvil hebrejsky, marně by mluvil k mým uším. Ničemu bych totiž nerozuměl. Kdyby však mluvil latinsky, rozuměl bych tomu, co praví. Ale jak bych mohl vědět, zda mluví pravdu? A i kdyby to věděl, věděl bych to od něho? Uvnitř zajisté, v sídle mých myšlenek, řekla by mně pravda, která není hebrejská, ani řecká, ani latinská, ani barbarská, bez přispění úst, jazyka a zvuku slabik: „Mluví pravdu,“ já bych hned pln důvěry řekl tomu Tvému člověku: „Mluvíš pravdu“. Poněvadž se ho však nemohu tázati, prosím Tebe, Pravdo, již jsa pln pravdy zvěstoval, prosím Tebe, Bože můj: „Odpusť mně mé hříchy a dej, abych porozuměl tomu, co jsi svému sluhovi dovolil mluvit!“

¹³ tmt. s. 418, Mat. 7,7-8

¹⁴ tmt. s.442: „A co mně škodí, Bože můj, co mně škodí, Světlo mých očí, když vroucně vyznávám pravdu, že tato slova připouštějí různý výklad, který vždy jest pravdivý? Co pravím mně škodí, hájí-li někdo jako pravý smysl Mojžíšův, úplně odporující smyslu, který já hájím? Čteme-li nějakou knihu, snažíme se všichni vyzkoumat a pochopiti, co chtěl říci spisovatel. Věříme-li, že jest věrohodným, varujeme se připisovati mu něco, co pokládáme za nepravdivé. Když se tedy někdo snaží při výkladu Písma svatého nalézt ten smysl, který tam vložil pisatel, co na tom zlého, o Světlo všech pravdymilovných duší, že tam nalézají smysl, který mu Ty ukazuješ jako správný, ač odporuje smyslu pisatele, který měl v úmyslu říci pravdu, třebaže poněkud jinak?“

pisatele“. Něco jiného je otázka, „co jest pravda při stvoření“ a něco jiného, „co chtěl Mojžíš čtenáři či posluchači označiti svými slovy.“¹⁵ Augustin odmítá ty výklady, které by odmítaly buď výklad Mojžíšův nebo výklad Augustinův a trvají na svém mínění, ne proto, že je pravdivé, ale proto, že je jejich. V případě, že by jejich mínění bylo pravdivé, pak by bylo nejen jejich, ale i Augustinovo a všech ostatních, protože dle Augustina je „pravda společným majetkem všech, kteří ji milují.“

To, že někdo druhého vylučuje z účasti na pravdě, je dle Augustina dokladem toho, že sám na ní účast nemá, protože pravda není žádným soukromým vlastnictvím.¹⁶ Různý výklad se nemusí týkat jen různých věcí, jak tomu je v případě pravdy o stvoření a toho, co je napsáno v knize Genesis, ale Augustin připouští, že je možno i tatáž slova vykládat různým způsobem a oba výklady mohou mít účast na pravdě. Slova proroka Augustin přirovnává k pramenu nejen pro nás, ale i pro budoucí vykladatele, z nichž každý „může nalézt pravdu, jeden tu, druhý onu.“¹⁷ Augustin si je velmi dobře vědom napětí, které vzniká možnostmi různých a navzájem si odporujících pravd. Proto volá: „Kéž sama Pravda zanesou soulad do této různosti pravdivých názorů!“¹⁸ Nepokouší se tento soulad do oné různosti vnášet sám, ale v tento soulad doufá. Augustin by si sám přál, aby jeho slova obsahovala všechny pravdivé výklady, jež by komukoliv přišly na mysl a ne omezit se na jediný správný názor. O Mojžíšovi se domnívá, že když psal svá slova, že „měl na mysli vše to správné, co jsme dosud našli, ano i ty pravdy, jež jsme dosud nemohli neb nemůžeme v nich nalézt, které však přece mohou v nich býti nalezeny.“¹⁹ Poslední instancí však pro Augustina není Mojžíšova pravda, ale Boží Pravda, „ta Pravda, která i Mojžíšovi sdělila, co chtěla.“²⁰ Augustin zde postihuje to, co se nazývá nevyčerpatelný smysl velkých děl. A Písmo můžeme bezesporu považovat nejen za velké dílo, ale za sbírku takových velkých děl. Augustin uvažuje nejen o všech výkladech, které mu byly známy a o kterých mohl debatovat, ale i o možných budoucích výkladech, které se teprve budou vztahovat ke zkoumanému textu.

2. Heideggerova hermeneutická ontologie

2.1. Cesta k hermeneutice a od hermeneutiky

Martin Heidegger (1889-1976) se s hermeneutikou setkal poměrně brzy, už při svém raném teologickém studiu. Podle jeho vlastního pozdějšího svědectví ho zaměstnávala otázka, jaký je vztah mezi slovem Písma a teologicko-spekulativním myšlením. Tento vztah chápal jako vztah mezi řečí a bytím, byl pro něj zahalený a nepřístupný a tak na různých cestách hledal vodítko.²¹ Toto vodítko hledal v hermeneutice, na níž narazil při studiu Diltheye, který se s ním setkal při teologickém studiu Schleiermachera.²² Heidegger tvrdí, že nejprve se hermeneutika užívala při výkladu Bible a cituje pasáž ze Schleiermacherovy studie, která se týká vzájemného vztahu kritiky a hermeneutiky jako dvou filologických disciplín.²³ Nejasné

¹⁵ tmt. s.449

¹⁶ tmt. s.452: „Uznávají-li však to mínění, protože jest pravdivé, pak jest jejich i mé, protože pravda jest společným majetkem všech, kteří ji milují. ... A proto jsou, Pane, Tvé soudy tak strašné, protože pravda není majetkem mým, ani druhého, ani třetího, nýbrž společným majetkem všech nás, jež povoláváš k účasti na ní, přísně nás napomínaje, abychom ji nepovažovali za soukromé vlastnictví, nechceme-li z ní býti vyloučení.“

¹⁷ tmt. s.455

¹⁸ tmt. s.462

¹⁹ tmt. s.463-4

²⁰ tmt. s.464

²¹ M.Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. s.90

²² tmt. s.96

²³ tmt. s.97

na těchto úvahách zůstává, co Heidegger rozuměl řečí a co bytím. Slovo Písma i teologicko-spekulativní myšlení mají charakter řeči. Chtěl tím Heidegger říci, že slovem Písma promlouvalo bytí? Proč by ale nemohlo promlouvat i teologicko-spekulativním myšlením? Nebo se bytí mělo vyjevit ve vzájemném vztahu obou řečí? To se můžeme jen sami domýšlet, Heidegger nám v tomto rozhovoru s těmito otázkami nepomáhá. Japonský profesor, se kterým Heidegger rozmlouvá, se Heideggera ptá, proč dříve s pojmem hermeneutiky pracoval, co jím rozuměl a proč ho opustil. Heidegger nejprve odpoví prostým konstatováním, že v pozdějších spisech jmen „hermeneutika“ a „hermeneutické“ neužívá²⁴, nicméně v průběhu dalšího rozhovoru se Japonci přece jen podaří zdvořile Heideggera přimět k tomu, aby hermeneutiku nějak vymezil.

První Heideggerův výklad vychází z etymologie řeckého slovesa „hermeneuein“ - rozumět, vykládat, překládat a podstatného jména „hermeneus“ - vykladač, tlumočník, interpret, které si dle Heideggera člověk může ve „hře myšlení“ spojit se jménem boha Herma. Úkol Heidegger vidí ve vykládání a přinášení poselství, pokud je mu nasloucháno. Heidegger přechází k Platónovu dialogu Ion (534e), kde je vykládání výkladem toho, co bylo řečeno prostřednictvím básníků a co mají sami básníci od bohů. Heideggerovo vlastní vymezení je vágní, ale zní, že hermeneutické je přinášení poselství a zvěsti, předchází výklad a je určeno řečí.²⁵ Domnívám se, že Heideggerovo pojetí zjevně vychází z Platónova pojetí a do značné míry ho kopíruje. Řeč odpovídá božské řeči, kterou básník tlumočí lidem, a kterou interpreti (u Platóna rapsódi) vykládají (u Platóna přednášejí, což však neznamená, jak v průběhu rozhovoru Sókratés usvědčuje Ióna, že by jí také rozuměli). Jediný rozdíl oproti Platónovu pojetí je ontologizace této hermeneutiky, které Heidegger rozumí především jako vztahu mezi řečí a bytím. Myšlením vztahu řeči a bytí pozdní Heidegger nahrazuje filosofií. Musíme si kriticky všimnout toho, že hermeneutika a hermeneutické Heideggerovi splývají s řečí. V tomto rozhovoru se však o onom vztahu, který je centrem Heideggerova myšlení, nedovíme. Jedinými jeho charakteristikami zůstává temnost a nepřístupnost. Proto postupme k první vážněji pojaté Heideggerově hermeneutice.

2.2. Hermeneutika fakticity

Autorem hermeneutiky fakticity je mladý Martin Heidegger. Hermeneutiku fakticity začíná rozpracovávat při prvních ontologických rozvrzích. Budeme vycházet především ze dvou textů, které jsou pro toto rané hermeneutické období typické. Jedná se za prvé o relativně nedávno znovuobjevený a publikovaný (1989) text z roku 1922 *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*²⁶, druhým zdrojem je přednáška z roku 1923, rovněž nedávno publikovaná v sebraných spisech (1988) a příznačně nazvaná *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*²⁷

V obou studiích Heidegger zkoumá hermeneutiku v rámci ontologie a na půdě fenomenologie. *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi* Heidegger otevírá nástiněm hermeneutické situace. V *Ontologii (Hermeneutice fakticity)* čteme, že „na fenomenologii by mohla navázat hermeneutika fakticity z toho důvodu, že může sledovat tradici filosofické otázky a může fenomenologii doplnit historickou kritikou“ Na jiném místě Heidegger fenomenologii chápe „jako přípravu cesty, po které by mohla jít hermeneutika fakticity“²⁸ I v pozdějším díle pojímá Heidegger hermeneutiku takřka výlučně ve spojitosti s fenomenologií. V *Bytí a čas* vykládá Heidegger, co rozumí hermeneutikou v rámci kapitoly zaměřené na

²⁴ tmt. s.98

²⁵ tmt. 120-126

²⁶ Do češtiny přeložil Ivan Chvatík a publikoval in *Filosofický časopis 1/1996*

²⁷ GA 63, Frankfurt a.M. 1988

²⁸ *Ontologie*, s.74-77

výklad fenomenologie. Ještě v pozdním *Unterwegs zur Sprache* Heidegger tvrdí, že „hermeneutice rozuměl pouze jako přidavnému slovu k fenomenologii, nemyslel jím metodické učení vykládání, ale vykládání samo“²⁹ Je patrné, že hermeneutiku Heidegger chápe jako prostředek, pomocí něhož je možné se přiblížit k bytí pobytu ještě více než prostřednictvím fenomenologie, případně, že jí rozumí vykládání, které pobyt sám prostřednictvím svého bytí vykonává.

Porozumět Heideggerovu pojetí hermeneutiky nám může pomoci Heideggerovo vymezení pojmu hermeneutiky, které provádí s pomocí francouzského etymologického slovníku. Heidegger prochází třinácti významy zkoumaného pojmu a v případě Platónova a Aristotelova užívání pojmu „hermeneia“ a stručného výkladu Augustinovy, Schleiermacherovy a Diltheyovy hermeneutiky podává vlastní komentář. Nazývá tyto hermeneutiky hermeneutikou v tradičním pojmu. Z toho v Heideggerově pojetí vybočuje Augustinova filosofie, již Heidegger nazývá „hermeneutikou ve velkém stylu“³⁰ Zvláštní pozornost Heidegger věnuje Augustinovým pravidlům, jichž se máme držet při výkladu neprůhledných míst Písma. Přeložil jsem je následovně: „Postupovat v báni Boží, se vši pečlivostí hledat v Písmu Boží vůli, držet se ve zbožnosti, nenacházet zalíbení ve slovních hříčkách; vyzbrojit se znalostí jazyka, aby student nezůstal viset na neznámých slovech a způsobech řeči; nevšímat si jistých přirozených předmětů a daností, které jsou připojeny kvůli ilustraci, aby uznal sílu důkazu, podpořen pravdou obsahu.“³¹ Jak Heidegger rozumí hermeneutice nám také naznačují komentáře k Platónově a Aristotelově práci s „hermeneia“. U Platóna je „hermeneus“ ten, kdo někomu sděluje, oznamuje, co jiný „míní“, popřípadě takové sdělení, oznámení prostředkuje či dokončuje. Heidegger svůj komentář shrnuje v duchu své budoucí filosofie: „Hermeneutika je oznámení bytí jsoucího v jeho bytí někomu.“³² Aristoteles užívá „hermeneia“ v *De anima* (B 8, 420b) tak, že zastupuje „dialektos“, tedy běžnou řeč, běžný rozhovor. V *Politice* (A 2, 1253) je „hermeneia“ podle Heideggera tím, co činí řeč (logos) zjevnou, viditelnou, přístupnou. V tomto smyslu Heidegger interpretuje také Aristotelův spis *O vyjadřování*.

Klíčovým pojmem v rané Heideggerově hermeneutice je pojem fakticity. Fakticitou Heidegger označuje charakter našeho bytí. Aby názorněji ukázal, co míní pojmem fakticity, opisuje ho následujícími slovy: vlastní pobyt (Dasein), ustavičnost, prodlévání, neodbíhání, bytí zde, bytí při tom, bytí u zde. Bytí v této souvislosti Heidegger pojímá tranzitivně a spojuje ho s životem. Podtrhuje: „Být faktický život!“ V těchto raných textech je patrné, že Heidegger navazuje na filosofii života (Nietzsche, Bergson, Dilthey) a to nejen při užívání pojmu života, který později Heidegger nahrazuje ontologičtějšími pojmy pobytu, existence, bytí, ale také zřetelným navázáním na koncepci prožívání. Explicitně tvrdí: „Nedostatek prožívání znamená tendenci k upadání“.³³ Pojem života Heidegger vede k počátkům evropského myšlení a chápe ho jako základní fenomén, se kterým pracuje řecká, starozákonní, novozákonní i řecko-křesťanská interpretace lidské existence.³⁴ Faktický pro

²⁹ *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959. s.120

³⁰ *Ontologie*. s. 10-13

³¹ Srv. „Homo timens Deum, voluntatem eius in Scripturis sanctis diligenter inquirat. et ne amet certamina, pietate mansuetus; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutionibusque ignotis haereat; praemunitus etiam cognitione quarundam rerum necessariarum, ne vim naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers emendationis diligentia procuravit: veniat ita instructus ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda.“ Heidegger cituje z *De doctrina christiana*. *Patrologie latina*. ed. Migne XXXIV. Paris 1845. Liber III. cap 1,1. s.65. Porovnával jsem s Augustine. *De Doctrina Christiana*. edited and translated by R.P.H.Green. Oxford 1995. s.132-133. Při překladu jsem užil slova student, které se nachází v anglickém překladu.

³² *Ontologie*. s.10

³³ *Fenomenologické interpretace*. s.15

³⁴ *Fenomenologické interpretace*. s.12

něj znamená způsob bytí pobytu, jak se bytí samo artikuluje, jakou výrazovost získává jeho charakter.³⁵ Pojem fakticity Heidegger užívá ve stejném smyslu jako později pojem existence, protože v interpretovaných textech narazíme na slovní spojení „faktická lidská existence“. Domnívám se, že pojmem fakticity se Heidegger pokouší uchopit „tvrdość“ či „skutečnost“ našeho bytí, způsob, jakým nám bytí odporuje, jak na nás a v nás působí. Myslím, že pojmem fakticity se pokouší bránit zmizení života jako faktického bytí pobytu pod filosofickými interpretacemi, jako se už Nietzsche obával zmizení textu pod interpretacemi.³⁶

Hermeneutiku Heidegger vymezuje jako sebevýklad fakticity, tedy jak faktický lidský život, lidská existence vykládá samu sebe. Heidegger nám to v těchto raných textech spíše heslovitě naznačuje, než že by to systematicky vykládal. Výkon „hermeneuein“ vykládá jako vykládání fakticity, které přivádí k setkání, výhledu, uchopení a pojmu. Hermeneutikou rozumí způsob přístupu k vlastnímu bytí, potřebu a schopnost výkladu, to, že k bytí patří i jeho vyloženost. Úkolem hermeneutiky je vlastní pobyt v jeho bytí učinit pobytu přístupným, sdělitelným, překonat sebeodcizení, s kterým má pobyt co dělat. V hermeneutice se pobytu vytváří možnost sobě samému se stávat a rozumět si.³⁷ Fakticitu nelze odtrhnout od vlastního výkladu. Výklad je zasažen fakticitou a fakticita výkladem.

Nejvlastnější možnost, kterou fakticita má, je, že je „zde“, Heidegger označuje existence.³⁸ Být existencí, stát se existencí, pro Heideggera znamená naplnit vlastní možnost a zároveň základní úkol vlastního faktického života. Cílem této hermeneutiky není přijetí poznatku, ale existenciální poznávání, které je formou bytí. Hovoří z vyloženosti a pro vyloženost. Hermeneutické nasazení Heideggerovi znamená vsazení všeho na jednu kartu (pro raného Heideggera typická romantická dramatizace). Tak Heidegger rozumí bdělému bytí, které je filosofické, živé v původním sebevýkladu. Hermeneutika se dále projevuje v sebedorozumívání filosofie o sobě samé. Filosofie je pro Heideggera vždy filosofií své „doby“, je časovostí. Hermeneutika však pro Heideggera není filosofií, je něčím předběžným, co však má svou vlastní dostatečnost. Hermeneutika tu bude dotud, dokud „zde“ není bdělost (bdělé bytí) pro fakticitu, která se časuje.³⁹

Ve *Fenomenologických interpretacích k Aristotelovi* se setkáváme nejen s hermeneutikou fakticity, ale také s fenomenologickou hermeneutikou fakticity. Každá interpretace je vztažena ke konkrétní hermeneutické situaci a vyjasnění a zpřístupnění této situace je nutné k tomu, aby k nám interpretace „mluvila za sebe přiměřeně“. Každý výklad se vyznačuje tím, že má 1) své výchozí hledisko, 2) hlediskem motivovaný úhel pohledu, 3) zorné pole vymezené výchozím hlediskem a úhlem pohledu. Toto perspektivistické pojetí se velmi podobá Chladeniovu pojetí hlediska (Sehepunkt) interpretace, Nietzschevě perspektivistické hermeneutice i Husserlovu transcendentálně fenomenologickému nazírání fenoménů v otevřeném poli možností určeném transcendentálním horizontem. Pro Heideggera je úkolem hermeneutiky průhlednost situace i průhlednost východiska interpreta, který se nachází v určité situaci, vrhá určitý pohled a obzírá svými možnostmi a schopnostmi vymezené zorné pole. Role interpreta není v těchto raných textech zásadněji tematizována a vysvětlena. Není tu řečeno, kdo je subjektem interpretace, ale je zřejmé, že subjekt interpretace je implicitně přítomen.

Pro hermeneutiku fakticity je důležité, jak v raném díle Heidegger pojímá ontologii a kým se nechává při svém filosofickém tázání inspirovat. Ontologií Heidegger nemíní

³⁵ Ontologie. s.7

³⁶ Srv. „... tak dlouho a tak vášnivě z dálky vkládali interpretací svá vlastní rozhořčení a nadšení, až text zmizel pro interpretaci“ in *Mimo dobro a zlo*. Praha 1996. s.43 Nietzsche takto komentuje nové interpretace francouzské revoluce.

³⁷ Ontologie. s.14-15

³⁸ tmt. s.15-16

³⁹ tmt. s.16-18

novoscholastickou ontologii, o které soudí, že je zaměřena proti Kantovi v bližší a proti Lutherovi ve vzdálenější perspektivě, Heidegger ji s nadsázkou expresivně nazývá „lákavé slovo pro vzpouru otroků proti filosofii jako takové“⁴⁰. Pravá ontologie je pro Heideggera možná jen na půdě fenomenologie. Filosofické otázky nejsou pro Heideggera žádné nápady, ale vyrůstají z vyrovnávání se s věcmi a věci jsou jen tam, kde jsou oči. Filosofii Heidegger rozumí jako hledání, průvodcem v hledání mu byl mladý Luther, vzorem Aristoteles, nárazy dostal od Kierkegaarda a oči mu nasadil Husserl.⁴¹ Na tomto vymezení ontologie je patrné, že se v této době Heidegger programově hlásil k existenciální linii protestantské teologie, která je vyznačena Augustinem, mladým Lutherem a Kierkegaardem, jejichž myšlenky zaměřené na lidskou existenci chtěl zpracovat stejně systematicky jako Aristoteles očima Husserlem fenomenologicky otevřenými. Z pozadí však nepřestává působit jezuitské teologické vzdělání v novoscholastickém duchu.⁴² Hermeneutika fakticity se vyznačuje důrazem na konkrétnost a současnost, zároveň ji však Heidegger pojímá jen jako ontologii. Už v těchto raných studiích považuje etiku, politiku právě tak jako vědy za odvozené regionální ontologie, jejichž základem a smyslem je právě ontologie fakticity. Filosofii chápe jako principiální, později fundamentální ontologii.

Vlastním předmětem filosofického bádání je pro Heideggera lidská existence, které se bádání dotazuje na charakter jejího bytí. To se děje ve faktickém životě, který se vyznačuje tím, že v konkrétním čase svého bytí se stará o své bytí. Heidegger soudí, že bytostným charakterem faktického života je, že je sám sobě břemenem, je obtížný a těžký a má tendenci si život ulehčovat. Heidegger je přesvědčen, že filosofické bádání, které se pokusí k němu přistoupit, ho musí uchopit v tom, čím se vyznačuje, tedy v jeho obtížnosti a tíze a jeho úkolem je dále ho činit těžkým. Zde vidím jeden z kořenů pozdějšího existencialismu, tedy v důrazech na tíhu, bezvýchodnost, tragičnost, únavnost, nudu a peklo života. Původ bych hledal u kulturních pesimistů, především u Schopenhauera, Nietzscheho a Spenglera, ale také v expresionismu a poválečné německé náladě, v níž Spengler a expresionismus docházely velkého ohlasu mezi německými intelektuály.

Heidegger vychází z toho, že každý se stará o vlastní bytí. Starání je spojeno s tendencí k tíhnutí ke světu, k nechání unášet se světem, upadání do světa a odpadání od sebe. Upadání do světa je základním charakterem starání se. Heidegger upadání nechápe jako objektivní dění, ale jako intencionální „jak“, jako „nejvnitřnější osud, jež fakticky život nese“. Tendenci k upadání je dle Heideggera konstituována fakticita.⁴³ Tendenci k upadání Heidegger vyjadřuje prostřednictvím tří pohybových charakterů: svádění, uklidňování a odcizování. Svádění spatřuje v idealizaci a brání se na lehkou váhu, uklidňování v přijímání života na rovině upadlosti a odcizování v rozptýlení se v obstarávaném světě. V Heideggerově interpretaci ve světě vládne průměrnost veřejnosti, okolí, módy, což je dění v modu „ono se“, život žitý anonymem, život v neautentické tradici a zvyku. To vše je nejnápadnější při setkání se smrtí. Uhýbání před smrtí pro Heideggera znamená uhýbání před životem. Smrt teprve činí život viditelný, tváří v tvář jí si uvědomujeme časovost a konečnost

⁴⁰ Ontologie. s.1

⁴¹ tmt. s.5-7

⁴² Dle mého názoru nejvýstižněji Heideggera charakterizuje Löwith in *Der europäische Nihilismus (1940)*, in *Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart 1990. s.102: „Jesuit durch Erziehung, wurde er zum Protestant aus Empörung, scholastischer Dogmatiker durch Schulung und existenzieller Pragmatist aus Erfahrung, Theologe durch Tradition und Atheist als Forscher, Renegat seiner Tradition im Gewande eines Historikers. Existenziell wie Kierkegaard, mit dem Systemwillen eines Hegel, so dialektisch in der Methode wie einschichtig im Gehalt, apodiktisch behauptend aus dem Geiste der Verneinung, verschwiegen gegen andere und doch neugierig wie wenige, radikal im letzten und zu Kompromissen geneigt in allem Vorletzten - so zwiespaltig wirkte der Mann auf seine Schüler, die von ihm dennoch gefesselt blieben, weil er an Intensität des philosophischen Wollens alle andern Universitätsphilosophen weit überragte.“

⁴³ Fenomenologické interpretace. s.14

své existence a z této časovosti a konečnosti se v Heideggerově pojetí určuje historické, ne formální analýzou pojmů v historiografii.

Zde je původ pozdějšího Heideggerova rozdělení starání se na starost a obstarávání. Obstarávání má charakter zajišťovacího a pojišťovacího vztahu ke světu, které má charakter fakticity a upadání do světa, starost je naopak autentickým vztahem k vlastnímu bytí. Otázka při odpadání od sebe a upadání do světa zní, zda se můžeme dostat k sobě jinak než oklikou přes svět a prostřednictvím druhých a zda za Heideggerovou koncepcí se neskrývá romantická představa o čistém a svobodném já, které je znevolňováno druhými a světem. Nikdo z nás přece není sám o sobě bez druhých a bez světa. Heidegger sice bytí pobytu spojuje s bytím ve světě a se spolu-bytím s druhými, ale jeho autentické bytí sebou jako vlastní smysl vlastní existence naznačují možnost, že se Heidegger chytil do solipsistické pasti.

Možnost starostlivého uchopení bytí života, možnost být sám sebou, možnost autentické existence vede dle Heideggera cestou zproblematizování fakticity, cestou její konkrétní destrukce. Tažení proti tendenci upadání života je dle Heideggera „původní bytostně konstitutivní výkon“. Heidegger dokonce tvrdí, že negace má vzhledem ke svému konstitutivnímu smyslu primát před kladením, což odůvodňuje tím, že lidské bytí je fakticky určené jako padání, upadání do světa.⁴⁴ Tím se chce Heidegger vyhnout protimluvu, že negace a destrukce jsou původnější než kladení a konstrukce. Nemusí snad být nejprve něco vytvořeno, aby bylo možné to destruovat, nemusí být něco řečeno či tvrzeno, abychom to mohli negovat? Jak ale negovat upadání? Přestává po negaci a destrukci upadání upadat? Není to jiná verze Marxova zákona negace negace? Jestliže je upadání konstitutivním rysem faktického života, může přestat upadat?

Destrukci Heidegger chápe jako základní filosofickou metodu k získání autentických pojmů. „Filosofie se v dnešní situaci pohybuje z velké části neautenticky v řeckých pojmových určeních“. K těm se chce Heidegger dostat „odbourávacím zpětným postupem“. Tak také Heidegger už zde rozumí hermeneutice jako destrukci. „Hermeneutika uskutečňuje svůj úkol jedině cestou destrukce“. V tomto smyslu se také Heidegger domnívá, že jeho posláním je „destruktivní vypořádání se s dějinami filosofie“⁴⁵

Tato destruktivní fenomenologická hermeneutika je úvodem k interpretaci Aristotela. Heideggerovi jde o destrukci aristotelského bádání jak v protestantské tradici (Aristotela Heidegger hledá a nachází jak za Augustinem, tak za Lutherovou recepcí pozdně scholastické teologie u Dunse Scotta, Occama, Gabriela Biela a Řehoře z Rimini), tak především v tradici novoscholastického aristotelismu (Aristoteles se skrývá za teologií Tomáše Akvinského i Bonaventury, právě tak jako za „hermeneutickou strukturou komentářů Sentencí Petra Lombarda“⁴⁶)

Heidegger cestou destrukce pátrá po původu pojmů i po původních zkušenostech. Domnívám se, že Heideggerův postup je analogický k Nietzscheově genealogii pojmů, jejímž prostřednictvím Nietzsche podobně hledal původ pojmů u presokratiků. Je však možné dostat se k autentickým řeckým pojmům a k autentickému Aristotelovi? V čem je autentičtější Heideggerův Aristoteles oproti Aristotelovi Tomáše Akvinského, W.Jagera či W.D.Rosse? I kdybychom se dostali k autentickým řeckým pojmům a autentickým řeckým zkušenostem, na nichž jsou tyto pojmy založeny, jaký smysl to bude mít? Nepochybně je to zajímavé téma pro historiky filosofie a badatele antiky, ale jak nám to zodpoví naše dnešní otázky, jak nás to v přítomnosti nasměruje do budoucnosti? Lze od presokratiků čekat, že nám ukáží novou cestu?

⁴⁴ Fenomenologické interpretace. s.17

⁴⁵ tmt. s.20-21

⁴⁶ tmt. s.21-22

Neupadá Heidegger do filosofického historismu, když znovu objevuje presokratiky, jako je už objevoval Hegel a Nietzsche?

Hermeneutikou fakticity se Heidegger pokouší myslet a vykládat fakticitu, již myslí faktický lidský život, pozdější terminologií bytí pobytu, přímo. Touto přímou cestou k bytí pobytu má být principielní, pozdější jazykem fundamentální ontologie, která v Heideggerově koncepci zakládá a umožňuje filosofii i vědy. Základním hermeneutickým postupem je sebevýklad fakticity a destrukce fakticity běžného života i filosofického a teologického myšlení života, faktického bytí. Touto destrukcí Heidegger destruuje struktury smyslu vytvořené běžným životem i struktury smyslu vytvořené filosofickou a teologickou tradicí. Původní bytí, kterého se Heidegger pokouší tímto postupem dotknout, je bytí skryté za řeckým, středověkým i novověkým myšlením. Svoji pochybnost nad směrem destruktivního postupu bych zformuloval do následující námitky: Pokud provedeme důkladnou a důslednou destrukci všech struktur smyslu, zůstane nám holé, smyslu-prosté, fyzické bytí.

2.3. Hermeneutika smyslu bytí pobytu

Heidegger nepsal *Bytí a čas*, aby založil hermeneutickou filosofii, ale aby položil otázku po smyslu bytí v horizontu času. Přesto jsem přesvědčen a pokusím se ukázat, že *Bytí a čas* je dílo centrálně hermeneutické, protože Heideggerovi v něm jde o porozumění a výklad smyslu bytí interpretací času jako možného horizontu bytí pobytu. Sice nevěnuje výkladu hermeneutiky mnoho místa, ale vlastní zkoumání je bytostně zaměřeno na hermeneutické téma, jakým je interpretace smyslu bytí pobytu, v níž je pobyt zkoumaným jsouncem a zároveň jsouncem, které se ve svém bytí vždy už vztahuje k tomu, po čem se ptáme.⁴⁷

Hermeneutickou problematiku Heidegger výslovně otevírá na konci § 6, v němž ohlašuje záměr destruovat dějiny ontologie, protože chce „odstranit ztuhlou metafyzickou tradici“ a uvolnit místo k položení otázky po bytí. Pro Heideggera je typické, že hermeneutika se poprvé dostává ke slovu v rámci programu destrukce západní metafyziky. Ontologické vodítko Heidegger hledá v pobytu, vymezení pobytu umožňuje řeč („legein“, „logos“), proto se dle Heideggera antická ontologie stává „dialektikou“. Vypracování samého ontologického vodítka představuje hermeneutika logu antické ontologie, kterou se prý „zvětšuje možnost radikálnějšího uchopení problému bytí“.⁴⁸ Na komentovaném místě ovšem Heidegger jen naznačuje, ale nevykládá, co míní hermeneutikou, proto to můžeme interpretovat až ze závěru sedmého paragrafu.

Zde Heidegger pojednává hermeneutiku ve třech významech. V prvním významu se hermeneutika jako výklad stává „metodickým smyslem“ a „logem“ fenomenologie pobytu. Pojem pobytu nahrazuje pojem fakticity či faktického života. V rámci prvního významu Heidegger tvrdí, že fenomenologie pobytu se stává hermeneutikou. Hermeneutikou zde rozumí porozumění bytí, které patří k pobytu a jemuž vyvstává vlastní smysl bytí, který je základní strukturou pobytu. Ve druhém významu hermeneutika, jejíž ústřední úkol Heidegger vidí v odkrývání smyslu bytí a základní struktury vlastního bytí, může vypracovávat horizont i pro probádávání jsounca nepobytového, se stává hermeneutikou transcendentální, protože rozpracovává podmínky možnosti každého ontologického zkoumání. Ve třetím významu dostává hermeneutika jako výklad pobytu - a pobyt jako jsouncem s možností existence má v Heideggerově pojetí přednost přede vším ostatním jsouncem - „primární smysl analytiky existenciality existence“. V této hermeneutice, pokud ontologicky vypracovává dějinnost

⁴⁷ M.Heidegger. *Bytí a čas*. Praha 1996. s.15, s.31

⁴⁸ tmt. s.42

pobytu jako ontickou podmínku možnosti historie, má své kořeny to, co je dle Heideggera jen odvozenou hermeneutikou, tedy metodologie historických duchovněd.⁴⁹

Filosofii Heidegger pojímá jako univerzální fenomenologickou ontologii, která vychází z hermeneutiky pobytu, kterou chápe jako analytiku existence, která upevňuje „konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací.“⁵⁰ Filosofické tázání v Heideggerově filosofii vzniká v bytí a vrací se do bytí. Otázka po bytí zatlačuje všechny ostatní otázky do okrajového postavení. Myslím, že bychom mohli Heideggerovu filosofickou soustavu nazvat hermeneutickým ontologismem. Domnívám se, že vytlačení etické, sociální, kulturní, vědecké i politické problematiky do druhořadého postavení, vede ke starání se lidského pobytu pouze o sebe sama jak na životně praktické, tak na teoretické úrovni, což znamená další krok směrem k ontologickému solipsismu.

Heideggerova filosofie je hermeneutická i v bodech, v nichž Heidegger přímo o hermeneutice nemluví, ale pojmy i způsobem pojednání hermeneuticky myslí a formuluje. To se týká především pojmů rozumění, výkladu a smyslu. Rozumění v Heideggerově interpretaci představuje jednu ze základních a zakládajících možností bytí pobytu, je fundamentálním existenciálem, kategorií existence. Rozumění se stává konstitutivním momentem bytí pobytu, protože pobyt Heidegger vymezuje už ve druhém paragrafu *Bytí a čas* jako jsoucno, které ve svém bytí rozumí svému bytí. Rozumění ovšem v Heideggerově pojetí není teprve to, čeho dosahujeme, ale je už předpokladem našeho bytí a naše bytí permanentně ustavuje. Heidegger předpokládá, že určité rozumění vykonává každý pobyt a předchází i zkoumání tematizovaného rozumění. Rozumění, které vykonává každý, je pro Heideggera průměrné a vágní, ale toto průměrné a vágní rozumění je pro Heideggera velmi důležité, protože u něj začíná svou existenciální analytiku a to proto, že ho považuje za původní, protože se dotýká bytí a předchází výklad.⁵¹ Cílem Heideggerova existenciálního zkoumání by mělo být jasné a explicitní rozumění smyslu vlastního bytí, které však nebude mít charakter teoretického vědění, ale ontologického rozumění základním možností pobytu. Heidegger vychází z Diltheyova pojetí rozumění, ale nechápe ho metodicky jako Dilthey, ale ontologicky.

Výklad v Heideggerově interpretaci oproti tradičnímu pojetí, v němž byl pochopen jako nástroj, který k rozumění přivádí, kotví v rozumění, je v podstatě rozvinutým, explicitním rozuměním. Ve výkladu se rozumění nestává něčím jiným, ale samo sebou, ve výkladu si pobyt rozumění osvojuje. Výklad nám v Heideggerově interpretaci nepomáhá rozumět, ale ve výkladu se rozumění samo projevuje. Heidegger to odůvodňuje tak, že výklad, který má zjednat rozumění, musí už předtím vykládanému rozumět. V této souvislosti Heidegger vypracovává strukturu toho, co je „před-“ a fixuje ji v pojmech před-sevzetí (Vorhabe), před-vídání (Vorsicht) a před-pojetí (Vorgriff). Rozumění má v Heideggerově pojetí rozvrhový charakter. To, do čeho se rozvrh rozvrhuje a z čeho je něco jako něco srozumitelné, nazývá Heidegger smysl. Smysl je v Heideggerově slovníku také existenciál a přináleží pouze pobytu. Rozvrhová povaha rozumění se vtěluje do naplňování možností, představuje svobodu pobytu. Rozvrhování má časovou povahu, rozumění se rozvrhuje do budoucna v přítomnosti a nese se sebou minulé realizované i nerealizované možnosti.

Výklad má povahu hermeneutického kruhu. Kruh vychází z rozvrhování před-struktury rozumění smyslu, jehož výsledkem je rozumění smyslu. Heidegger nepracuje s tradičně pojatým hermeneutickým kruhem (Schleiermacher, Dilthey), který vymezoval oboustranný vztah částí a celku, ale se vztahem mezi předběžným vyloženým rozuměním. Problém Heidegger formuluje tak, že úkolem výkladu je zjednat rozumění a aby ho mohl

⁴⁹ tmt. s.54

⁵⁰ tmt. s.55

⁵¹ tmt. s.21, s.170-176

zjednat, musí už vykládanému rozumět. V Heideggerově velmi stručném výkladu zůstává nevyjasněno, zda apriorní strukturou rozumění míní ono předběžné, průměrné a vulgární rozumění nebo smysl, který je před námi časově, smysl, který nám není předem dán, ale který nově objevujeme a odkrýváme jako něco dosud neznámého, ne předem hotového. V Heideggerově výkladu výkladu jsou v náznaku obsaženy obě možnosti. (§ 32)

Problematický se mi jeví model kruhového charakteru rozumění a výkladu také v tom, že rozumění a výklad by mohly mít opravdu kruhovou strukturu pouze v bezčasi či v případě nulového výsledku interpretace smyslu. Časově i myšlenkově se po výkonu rozumění a výkladu ocitáme jinde, sami jsem jiní a to i v případě, že naše pokusy o rozumění a výklad nejsou úspěšné.⁵² Také doba a svět, v němž se snažíme rozumět a vykládat, jsou jiné. Mlhavé vymezení kruhu je patrné na hlavním Heideggerově důrazu, že „rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit.“⁵³ Toto prohlášení sice působí velmi rezolutně, ale Heidegger nám nijak nevyjasňuje, co jím myslí. Znamená to, že poté máme v kruhu zůstat? Odkud jsme do toho kruhu vstoupili, jestliže jsme se už dříve dle Heideggera v nějakém bytí průměrném a vágním rozumění nacházeli? Také před námi Heidegger tají, co znamená správný vstup. Znamená to, že je možné do něj vstoupit špatně či nesprávně? V souvislosti se svou předchozí otázkou se však především chci zeptat, pokud chci imanentně setrvat v Heideggerově koncepci, zda je vůbec možné do kruhu nevstoupit?

Výpověď má v Heideggerově pojetí pouze odvozený charakter. Jsou tu rozlišeny tři významy výpovědi - ukazování, predikace a sdělení či vyjádření. Heidegger relativizuje teorie soudu vztahující se k fenoménu platnosti, který je vykládán jako ideální bytí, objektivita či závaznost pro údajnou mlhavost a neprůhlednost. Výpověď představuje apofantické „jako“, tím Heidegger míní věty, jimiž něco tvrdíme, a to je v Heideggerově interpretaci závislé na praktickém existenciálně - hermeneutickém „jako“ rozumění a výkladu našeho bytí. Oním „jako“ Heidegger myslí výklad něčeho jako něčeho. Existenciální původ hermeneutického „jako“ zůstává pro Heideggera zahalen a skryt, ale je základem výkonu rozumění a výkladu smyslu našeho bytí, který má praktický (či pragmatický) rozměr. Výpověď zůstává v Heideggerově interpretaci viset na fenoménu kopuly (větné spony - je), který naznačuje, že dříve než cokoli začneme vypovídat, musíme si položit otázku po bytí. (§ 33)

Heidegger rozlišuje jazyk a řeč. Jazyk je pro něj soubor slov, vyslovená řeč, nitrosvětské jsoucno. Řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění, je „existenciálně-ontologický fundament jazyka“. Tři základní možnosti řeči jsou mluvení, naslouchání a mlčení. Člověk se ukazuje jako jsoucno, které mluví. Stanovuje úkol osvobodit gramatiku od logiky, protože pro Heideggera je Řeky uvedený logos původnější než logika a než výpověď. Řeč Heideggerovi představuje médium, v němž se projevuje a ukazuje bytí. Bytí máme v Heideggerově podání naslouchat, promlouvat v mlčení, v okamžiku, kdy je vysloveno, potřebujeme hermeneutiku, abychom bytí ve vysloveném odkryli a odhalili.

Alternativou k této poněkud temné řeči bytí je řeč pojatá jako sdělování. Ve vypovídajícím sdělení se konstituuje „bytí spolu“. Dochází při něm ke sdílení spolurozpoložení a porozumění spolubytí. Spolubytí je v řeči výslovně sdíleno.⁵⁴ Heidegger toto sdílené sdělování pouze naznačuje. Toto naznačení představuje jistou alternativu k romantickému pojmání řeči jako projevoování niterného a tajemného bytí. V alternativě je řeč představena jako intersubjektivní komunikativní síť. Komunikativně (sdíleným sdělováním) ustavená intersubjektivní síť umožňuje komunikaci ve společenství a zároveň toto společenství zakládá a spojuje společným smyslem. Tuto alternativu také naznačuje

⁵² tmt. s.176-181

⁵³ tmt. s.181

⁵⁴ tmt. s.190

naslouchání hlasu přítele, druhého. Vzájemné naslouchání vyrůstá ze spolu-bytí a spolu-bytí konstituuje. (§ 34)

Vlastní hermeneutický charakter dostává *Bytí a čas* především ve druhém oddílu díla (od § 45), protože teprve v této části díla Heidegger začíná provádět vlastní existenciální interpretaci bytí pobytu. Bytí pobytu Heidegger interpretuje jako bytí k smrti. Smrt je v Heideggerově pojetí základní možností bytí pobytu, možností ne-být. Ve vztahu, před-běhu ke smrti se pobytu otvírá možnost vztahovat se ke svému bytí jako k celku bytí, tedy k možnosti být celý. Heideggerova ontologická filosofie bytí je dle mého názoru především filosofií smrti. Vedle smrti jsou pro Heideggerovu existenciálně-ontologickou interpretaci klíčovými fenomény odhodlanost, starost a časovost.

Základní otázkou v díle *Bytí a čas* je otázka po smyslu bytí a tento smysl bytí je zkoumán pouze u pobytového jsoucná, tedy u člověka. Heidegger tuto otázku zodpovídá tak, že smyslem bytí je časovost. Časovost Heidegger nachází v bytí k smrti, odhodlanosti, starosti, každodennosti i dějinnosti. Co nám to ale o bytí říká? Není to zřejmé i bez dlouhého filosofování? Je to jediný zřejmý a viditelný výsledek Heideggerových analýz. Tímto způsobem Heidegger zakládá novou temporální ontologii. Nicméně můžeme se ptát dále: Nebylo by lepší Heideggerovu otázku zodpovědět tak, že smyslem bytí je bytí samo? Tato odpověď se nesporně pohybuje v intencích Heideggerova myšlení. Co je však bytí? Vzhledem k Heideggerovu odpovídání otázky po bytí prostřednictvím vykazování časové struktury bytí, může další možná odpověď znít: bytí je čas. Nyní nám však vyvstává otázka, jaký je rozdíl mezi bytím a smyslem bytí, jestliže podobně zodpovídáme otázku po smyslu bytí i po bytí? Jestliže zkoumaný smysl zůstává omezen na fenomén času, respektive časovosti, potom by nebyl ani žádný rozdíl mezi časem a časovostí. V případě nulového rozdílu se nám otázka po smyslu bytí redukuje na otázku po bytí.

Pokud bych shrnul odpovědi, které nacházím v Heideggerových existenciálních analýzách, vyjde mi toto: Smyslem bytí je časovost. Bytí je časovost. Bytí je čas. Smyslem bytí je bytí. Z výsledků analýz se vytrácí přechod od vlastního, konkrétního bytí k bytí univerzálnímu, obecně platnému. Podobně se domnívám, že ve zkoumáních jsou destruovány struktury smyslu. Zkoumání je však nutné přiznat originální prozkoumání časových struktur lidského bytí.

V *Bytí a čas* máme co dělat s dualitou autentického a neautentického přístupu k bytí. Tyto dvě linie můžeme pozorovat v dvojicích pojmů starosti a obstarávání, řeči a řečech, v bytí sám sebou a anonymitě „ono se“. Autentická starost o bytí pobytu stojí v protikladu k faktickému bytí pobytu do světa, jímž si pobyt svoje bytí ulehčuje, usnadňuje, utíká před smrtí, spokojuje se s obstaráváním, zvědavostí a tlacháním. Autentičnost se vztahuje k celku pobytu předběhem ke smrti, osvědčuje se ve starosti, odhodlanosti a dějinnosti. Vztah k vlastnímu bytí se u Heideggera konstituuje tváří v tvář smrti prostřednictvím nic, s nímž se setkáváme v úzkosti a nudě. Kladu si otázku, zda bytí ustavené prostřednictvím ne-bytí, vlastní smrti, nezakládá ontologický solipsismus, který vylučuje ontologickou konstituci intersubjektivních vztahů.

Na závěr pochybovačných otázek nad Heideggerovou ontologickou koncepcí ještě jedna poznámka. Klíčové pojmy Heideggerovy existenciální analýzy jsou vrženost, rozvrh, úzkost, nuda, nicota, starost, obstarávání, odhodlanost, dějinnost. Tyto pojmy pocházejí ze společensko-antropologické oblasti, vesměs se vyznačují expresivně naturalistickým původem. Heidegger striktně odmítá, že by jeho existenciální fundamentální ontologie byla antropologií, nicméně s pojmy z této oblasti pracuje jako s pojmy čistě ontologickými. Domnívám se, že pokud by Heidegger pracoval důsledně s čistě ontologickými pojmy, které by zbavil jejich antropologického a společenského původu, ztratilo by jeho dílo mnohé ze své přitažlivosti a barvitosti.

3. Gadamerova hermeneutická ontologie řeči

3.1. Hermeneutická zkušenost umění

Hans-Georg Gadamer (1900-2001) se celoživotně zaměřil na zkoumání hermeneutiky, ke kterému se dostal prostřednictvím Heideggera, jehož přednášky začal navštěvovat v roce 1923, tedy právě tehdy, když Heidegger promýšlel a začal přednášet hermeneutiku fakticity. Heidegger hermeneutickou terminologii, ne problematiku, opouští v roce 1927, tedy po napsání a publikování *Bytí a čas*. Ne tak Gadamer, který se hermeneutickými otázkami zabývá permanentně a systematicky se pokouší je podat a shrnout v díle *Pravda a metoda*⁵⁵. Hermeneutiku zkoumá ve třech oblastech, v oblasti umění, dějin a teorie hermeneutiky a v oblasti ontologie řeči. Dílo Gadamer uvádí metodologickou diskuzi o povaze přírodních a humanitních věd vedenou v novokantovství a novohegelianismu. Zde zdůrazňuje význam termínu J.S.Milla moral sciences pro Diltheyův pojem Geisteswissenschaften. Novokantovci užívali spíše pojem Kulturwissenschaften (Rickert) a Gadamer ponejvíce vychází z Helmholtzova rozlišení logické a psychologické (umělecké) indukce, taktu a vnímavosti, která se opírá o bohatství paměti a respekt k autoritě.⁵⁶ Kořeny hermeneutické problematiky dále hledá v dějinách pojmů - analyzuje pojem vzdělání (Bildung), obecný smysl (sensus communis), soudnost (Urteilkraft) a vkus (Geschmack) - a v humanistické tradici, která měla v Gadamerově pojetí rozhodující význam pro ustavení humanitních věd.

Oblast umění je v Gadamerově pojednání ustavena zkušeností umění. Gadamer ji nespojuje s estetickým vědomím a s otázkou krásy, ale s otázkou pravdy. Gadamer po Heideggerově vzoru provádí destrukci estetického vědomí, aby mohlo promluvit umělecké dílo samo. Zkušenost umění je pro Gadamera základní zkušenost, kterou dělá divák, návštěvník galérie či čtenář tváří v tvář uměleckému dílu. Když ho umělecké dílo osloví, tak ho osloví nyní, v přítomnosti, bez ohledu na to, jak je staré, ze které doby pochází. K divákovi či čtenáři může promluvit prostřednictvím díla pravda díla. Úkolem diváka či čtenáře je otevřít se dílu. Divák či čtenář se podílí na pravdě díla tak, že rozumí jeho smyslu, má účast na jeho pravdě. Pravda díla není v Gadamerově pojetí totožná se subjektivním záměrem a míněním autora. Umělecké dílo vzniklo v čase a v dějinách a patří světu, ve kterém vzniklo, podobně jako naše rozumění. Úkolem našeho rozumění je vedle nechání se oslovit, nechání něco si říci, rozumět i časovosti, dějinnosti a světu uměleckého díla a prostředkovat mezi jeho a naším časem a světem, myslet zároveň bezčasí i časovost rozuměného díla.⁵⁷

Gadamer se pokouší překonat pojetí subjektivity v umění ontologií uměleckého díla založené na pojmu hry. Hra není pro Gadamera nic nahodilého, směšného, co spočívá na nahodilé subjektivitě hráčů. Naopak je možné a má smysl hrát hru jen tehdy, když ji všichni hráči berou vážně, a když subjektem hry nejsou oni, ale hra sama. Kdo hru nebere vážně, ten ji kazí a znemožňuje. Hra má dle Gadamera své vlastní bytí, které je nezávislé na vědomí těch, kdo ji hrají. Hra, například dětská hra či hra umění se stává vzorem her světa, např. herní charakter mají tržní soutěže i světové konflikty (Huizinga, Fink). Jsme zapleteni do světové hry, do her světa. Divák se také účastní hry, participuje na ní - je účastníkem hry, při rituálních kultech, právě tak jako při divadelních hrách.⁵⁸ Problém hry bychom mohli dobře prozkoumat a ukázat na příkladu sportovních her a soutěží. Je otázka, zda herní pojetí života

⁵⁵ H.-G.Gadamer. Wahrheit und Methode. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1960. Pracoval jsem s 3.vydáním (1972) a s 6.vydáním (1990).

⁵⁶ Srv. WuM. s.9-15. s.20-24. 47. *Problém dějinného vědomí*. s.13. Grondin in *Úvod do hermeneutiky* se domnívá, že Helmholtz byl hlavní Gadamerův partner v rozhovoru o metodě humanitních věd. s.139

⁵⁷ Srv. WuM 1990. s.87-106

⁵⁸ WuM 1990. s.107-169

a světa, které nesporně postihuje jisté rysy života a světa, nevede v případě své absolutizace k odlehčenému, zábavnému a ve svých možných důsledcích neodpovědnému pojetí života a světa.

Gadamer podrobuje kritice Kanta, že vyřadil umění z oblasti poznání a přiznává umění poznání a pravdu, kterou naopak upírá metodickému postupu věd. Toto pojetí vede k jistým anarchistickým důsledkům, konkrétně k domněnce, že poznáváme pravdu jen tehdy, když nepostupujeme metodicky. Tuto hypotézu potvrzuje závěr *Wahrheit und Methode*, kde o básnické výpovědi Gadamer říká, že na sobě má něco dvojnásobného, právě tak jako orákulum, a právě na tom má spočívat hermeneutická pravda.⁵⁹ Gadamerovi jde o to, že pravdu, na niž se zaměřuje, nelze verifikovat, protože nemáme žádná kritéria pravdy, naopak pravda sama má být kritériem filosofického či uměleckého díla. Pravdu jako kritérium však Gadamer nijak blíže nespecifikuje a neurčuje. Poznání Gadamer nepojímá jako aktivitu, ale jako trpný postoj. Poznání má patický, zkušenostní charakter. Poznáváme, když nás zasáhne a působí na nás a v nás slovo, text, dílo či tradice. Gadamer takto nepojímá jen otázku poznání, ale celá hermeneutická teorie, kterou nepojímá jako teorii, ale jako životní a filosofický postoj, má receptivní charakter.

Dříve než Gadamer přistoupí k dějinám a teorii hermeneutiky, provede srovnání Schleiermacherovy hermeneutiky a Hegelovy fenomenologie ducha. Schleiermacher pojímá hermeneutiku jako hermeneuticko-historickou rekonstrukci, restituci a restauraci uměleckého díla či textu, tj. dílo či text je pochopen a interpretován z doby a ze světa, ze kterých byl vytrhnut a do jejichž kontextu má být opětovně umístěn a uchován. Naopak Hegel pojímá ducha jako myslící zprostředkování minulého a současného života, minulého díla či textu a současné interpretace, prostřednictvím nichž se přítomný duch setkává s duchem minulým. Hegelova dialektika ducha minulého a ducha přítomného prostupuje celé Gadamerovo dílo a je základem hermeneutiky, která překonává a osvojuje si cizost cizího, druhost druhého a minulost minulého. Poznání a osvojení minulého, cizího a jiného duchem přítomným a vlastním stojí na předpokladu společného a pochopitelného v minulém, cizím a jiném duchu.⁶⁰ Toto dialektické setkání minulého a přítomného ducha je základem Gadamerova pojetí splývání horizontů - minulého a přítomného. Musíme si však položit otázku: Kde je duch a v návaznosti na něj horizont budoucnosti? Bez nich jsou filosofie času, dějin a dějinnosti torzovitě a bez-nadějně konzervativní.

3.2. Hermeneutické dějiny hermeneutiky

Gadamer zkoumá dějinnost rozumění, která u něj vyrůstá ze zkušenosti dějin, v dějinách a teorii hermeneutiky, které představují druhý a ústřední díl hermeneutického díla *Pravda a metoda*. Domnívám se, že tento druhý díl je ústřední. Také na to poukazuje Grondinova kriticko-historická interpretace *Zur Komposition von „Wahrheit und Methode“*⁶¹, prostřednictvím níž autor přesvědčivě ukázal, že současný podtitul *Základní rysy filosofické hermeneutiky (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)* byl původním názvem pojednávaného díla. Podobně jako Grondin si myslím, že Gadamerovi v tomto díle šlo více o položení základů filosofické hermeneutiky než o otázku pravdy a správné metody. Filosofická hermeneutika je tu zakládána prostřednictvím tří zkušeností a tří medií - umění, dějiny a řeč - médium dějin je rozpolceno mezi dějiny ve smyslu dějin hermeneutiky a dějinnost rozumění ve smyslu hermeneutické teorie.

⁵⁹ WuM. s.463

⁶⁰ WuM 1990. s.169-174

⁶¹ Srv. J.Grondin. Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt 1994. s.1-23

Historii hermeneutického problému začíná Gadamer zkoumat podobně jako Dilthey v prvním náčrtu dějin hermeneutiky⁶² u Luthera a německé reformace. Gadamer kupodivu nezkoumá hermeneutické problémy v řecké filosofii, přestože podstatná část jeho díla je věnována právě interpretacím řecké filosofie. Zkoumání dějin hermeneutiky uvozuje Lutherovým citátem: „Kdo nerozumí věci, nemůže smysl vyčíst ze slov“⁶³ Domnívám se, že Gadamer začíná zkoumat dějiny hermeneutiky u Luthera proto, že za prvé s příchodem reformace jsme svědky zlomu tradice, za druhé v tom smyslu, že v důrazu na Písmo se do středu dostává text, který je nově a jinak interpretován. Polemicky vůči reformační tradici si Gadamer všímá toho, že Luther byl přesvědčen, že Písmo se samo vykládá a nedoceňuje to, co pochopila až druhá reformační generace (Melanchton, Flacius Illyricus), že potřebuje interprety. V tomto místě Gadamer nereflktuje to, že v reformaci je osobní víra postavena proti autoritě církve - pojem autority patří ke klíčovým Gadamerovým pojmům a že text Písma je postaven proti vykladačské tradici - Gadamer rehabilituje právě vykladačskou tradici, která se stává v Gadamerově pojetí uchovatelkou pravdy.

Už jsme se pozastavili nad rolí, kterou hraje humanistická tradice v Gadamerově konstituci humanitních věd, proto stačí připomenout, že humanistická tradice hraje podobnou roli v Gadamerových dějinách hermeneutiky. Naopak relativně málo pozornosti Gadamer věnuje osvícenské hermeneutice a to ještě s výjimkou stručných zmínek o Spinozově a Chladeniově hermeneutice spíše pozornost negativní. U Spinozy se Gadamer zastavuje u přirozené kritiky Bible v *Traktátu teologicko-politickém*, kde Spinoza jako jeden z prvních rozvíjí interpretaci Písma v návaznosti na interpretaci přírody, tedy Bible není pojednávána jako svatý text, ale jako každý jiný text a Spinoza k němu nepřistupuje zásadně jinak než jako ke „knize“ přírody.⁶⁴ Originální hermeneutické úvahy rozvíjí Leibnizův žák Chladenius, který přichází s pojmem „Sehepunkt“, tedy místa, odkud věci pozorujeme, vykládáme a hodnotíme.⁶⁵ Tato perspektivistická hermeneutika je předchůdcem podobně orientovaného, byť skeptičtějšího a voluntarističtějšího Nietzscheova perspektivismu. Negativně je osvícenství tematizováno prostřednictvím Gadamerovy kritiky, že největším předsudkem osvícenství je předsudek, že je možné se zbavit předsudků. Gadamer se naopak pokouší předsudky rehabilitovat prostřednictvím jejich dějinnosti a produktivnosti. Tím ovšem posouvá hermeneutiku do silového pole konzervativně laděné romantiky.

Romantická hermeneutika prostřednictvím Schleiermacherovy hermeneutiky a německé historické školy (Ranke, Droysen) zaujímá největší část Gadamerovy historické hermeneutiky. Romantická hermeneutika má podstatný význam pro Gadamerovo pojetí, protože v ní dochází ke druhému zlomu v tradici, ke vzniku historického vědomí, k nové tematizaci dějin a jejich dějinnosti. Pro romantickou hermeneutiku je typický vztah mezi vnitřním a vnějším slovem jako vztah rozumění a výkladu. Protože Gadamer pojímá rozumění jako vnitřní slovo, které se zvnějšňuje, je úkolem interpreta jít obrácenou cestou od výkladu a vnějšího slova ke slovu vnitřnímu. V romantické hermeneutice rozumění znamená přenášení se a vžívání do autora a doby textu. Gadamer uchovává časový odstup. Klíčovým slovem romantické hermeneutiky byl úkol: „Rozumět zkoumanému autorovi lépe než si rozuměl on sám“. V tomto bodě je střízlivější či dokonce skeptičtější, protože dochází k závěru, že nerozumíme lépe, ale jinak. Pokud tento skepticismus domyslíme až do konce, musíme se zeptat: Jestliže pokaždé rozumíme jinak, můžeme vůbec rozumět? Jak víme, že

⁶² Diltheyův náčrt dějin hermeneutiky najdeme in *Die Hermeneutik vor Schleiermacher, Leben Schleiermachers*. Berlin 1966. Srv. *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. hgg. von Gadamer a G.Boehm. Frankfurt a.M. 1976. Pozn.: Gadamerův úvod je zaplněn dlouhými citáty z Diltheyových dějin hermeneutiky.

⁶³ Srv. WuM. s.177: „Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere“

⁶⁴ Srv. WuM. s.184-185. Část Spinozova traktátu, která se vztahuje ke hermeneutickému problému je otištěna in: Bohm, Gadamer: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. s.53-61

⁶⁵ WuM. s.186-187. Boehm, Gadamer. s.69-79

rozumíme? Není základem rozumění něco společného, co nám umožní spojit rozuměný a vykládaný text s naší současnou interpretací? Pokud vždy rozumíme jinak, společné se ztrácí a rozumění není na čem založit.

Dilthey a jeho hermeneutika zůstává spojena pupeční šňůrou s romantickou hermeneutikou, byť postupuje o krok dále důrazem na metodu humanitních věd. Diltheyovo spojení s romantickou hermeneutikou je dáno především tím, že Dilthey píše hermeneutické dílo „Život Schleiermacherův“ a Diltheyova hermeneutika se rodí při teologickém, později filosofickém čtení a výkladu Schleiermachera. Dilthey oproti Schleiermacherovi recipuje empirickou filosofii a usiluje o položení základu humanitních věd. Jeho ambicí je, aby humanitní vědy postupovaly stejně exaktně a vědecky jako vědy přírodní a jejich základem činí rozumění a výklad smyslu, kolem čehož se točí i hermeneutická filosofie ve 20. století. V tomto bodě vidí Gadamer kámen úrazu a domnívá se, že Diltheyův důraz na metodičnost, vědeckost a objektivitu jeho hermeneutiku dogmatizuje a historizuje - od toho se Gadamer pokouší distancí od Diltheye, z něhož však nesporně vychází, svou hermeneutiku osvobodit.

Noetický přístup k hermeneutickým problémům je v Gadamerových hermeneutických dějinách hermeneutiky překonán fenomenologickým bádáním a to speciálně tematizací pojmu života. Pojem života a to, jak život při svém výkonu vykládá sám sebe, Gadamer probírá už u Diltheye a v poukazech k filosofii života. Kvalitativně nový skok spatřuje v Husserlově fenomenologickém přístupu, kdy Husserl nejprve zkoumané fenomény ustavuje z roviny transcendentální subjektivity, poté prostřednictvím zkoumání půdy světa života (*Lebenswelt*), v Gadamerově interpretaci Husserl opouští půdu vědomí a subjektivity, ale zaměřuje se na ustavování světa životem, s tím, že svět života je vždy společným, personálním a dějinným světem. V přirozeném postoji je předpokládán jako platící. Gadamer chápe Husserlovu konstituci dějinného světa z vědomého života a světa života analogicky k Diltheyovu výkladu dějinného světa z života, v němž bydlí reflexivita a v němž je život chápán jako souvislost prožitků.⁶⁶ Gadamer adresuje Diltheyovi i Husserlovi námitku, že v jejich výkladu není rozvinutý spekulativní pojem života. Myslím, že v této námitce se projevuje hegelovské dědictví, které je v celém Gadamerově myšlení velmi živé. Proto také Gadamer vyzvedává tematizaci dějinnosti života hrabětem Yorckem, jehož korespondencí s Diltheyem se v *Bytí a čas* (§ 77) zabývá Heidegger, kterého inspiruje Yorckovo rozlišování ontického a historického. Gadamer spatřuje Yorckův přínos ve stavbě mostů mezi Hegelovou fenomenologií ducha a Husserlovou fenomenologií transcendentální subjektivity.

Heideggerovu hermeneutickou fenomenologickou ontologii Gadamer považuje za zásadně nový vstup do hermeneutické problematiky a domnívá se, že tímto vstupem jsou překonány a zároveň uchovány Husserlovy i Diltheyovy analýzy. Tento zlomový přístup Gadamer spatřuje už v Heideggerově rané hermeneutice fakticity, jíž je před každou analýzu a interpretaci předřazen fakt existence, bytí pobytu. Heideggerovo *novum* Gadamer vidí v tom, že se Heidegger už nepokouší ani odůvodnit filosofii, ani hledat novou metodu humanitních věd, ani řešit problémy historismu, ale zakládá a vykazuje bytí v jeho časovosti. Původ Gadamer hledá v Kierkegaardově kritice Hegelovy filosofie a nové filosofii existence. Heideggerovým hermeneuticko fenomenologickou ontologií jsou završeny Gadamerovy dějiny hermeneutického problému či hermeneutické dějiny hermeneutiky a s ní s Gadamerem vstupujeme do teorie hermeneutiky.

3.3. Teorie hermeneutiky

⁶⁶ WuM. s.251-254

Gadamerovu teorii hermeneutiky musíme chápat pospolu s jeho dějinami hermeneutiky, v kontextu toho, co nazývá dějinností rozumění. Teorii Gadamer chápe v platónském či fenomenologickém smyslu jako nazření či nahlédnutí, ne ve smyslu moderní vědecké metodologie jako verifikovanou hypotézu.

Základní Gadamerovou otázkou podobně jako v Heideggerově ontologii je otázka po rozumění a jakým způsobem se toto rozumění stává součástí našeho bytí. U Heideggera je rozumění cestou k osvojení vlastního bytí, Gadamer se spíše zaměřuje na médium rozumění a řeč, na niž jsme v jeho filosofii v západních dějinách filosofie zapomněli. Rozumění Gadamer nechápe epistemologicky, ale ontologicky, nemá charakter poznání, ale dění.

Otázku, jak rozumíme, Gadamer začíná prozkoumávat diskusí s Heideggerovou analýzou toho, co rozumění předchází. Heidegger ono před-rozumění vyznačuje třemi pojmy před-se-vzetí (Vorhabe), před-vídání (Vorsehen) a před-uchopení (Vorgriff). Gadamer strukturu toho, co předchází rozumění, nazývá předsudky (Vorurteile). Gadamerovo uvedení tohoto pojmu čtenáře překvapí. Gadamer nevykládá žádnou teorii soudu ani souzení. Z pozadí však působí Heideggerova kritika logiky a teorie soudu, kterou Heidegger podbudovává hermeneuticko-pragmatickým logem. Gadamer prostě tvrdí, že každému rozumění předchází neprohlédnuté předsudky a poté ihned přechází ke kritice historismu a osvícenství, které se domnívalo, že je možné předsudků se zbavit racionální kritikou a osvětou. Gadamerova kritika osvícenství vrcholí v bonmotu, že největším předsudkem osvícenství je předsudek, že je možné se zbavit předsudků. Gadamerovo vlastní pojetí ústí do závěru, že předsudky jsou mnohem více dějinné než soudy, protože předsudky koření ve své době. To však neznamená, že by Gadamer rezignoval na reflexi předsudků. Úkolem reflexe je rozlišit pravé a nepravé předsudky. Kritériem jejich pravosti je jejich produktivnost - „dělají“ tradici - navazují na starou tradici, tvoří novou tradici.

Pojem předsudků Gadamer přivádí do hry z důvodu rozumění, které se v jeho teorii dokonává podobně jako u Heideggera při výkladu v hermeneutickém kruhu. U Heideggera hermeneutický kruh slouží především rozumění smyslu bytí pobyty, u Gadamera čtení smyslu celku textu. Gadamer podobně jako Heidegger rozvrhuje první smysl celku textu v okamžiku, kdy se první smysl celku ukáže, aby z něj zpětně rozuměl částem textu, aby z těchto částí opětovně upravoval celek smyslu textu a takto několikrát dokola. První smysl celku se v Gadamerově hermeneutice ukazuje už v očekáváních, s nimiž k textu přistupujeme. Dle Gadamera při tomto hermeneutickém čtení a opravování celku smyslu textu neexistuje jiná objektivita, než ta, zda se věc sama, o niž v textu jde, ve vyčteném smyslu osvědčí či ne. Osvědčení se odehrává mezi předběžným a vypracovaným míněním. Předběžná mínění nejsou libovolná, ale jejich vztaženost k vlastním možnostem rozumění se přezkušuje zároveň s původem a platností legitimace vykladače.

V souvislosti s předsudky, které dostávají v Gadamerově teorii transcendentální charakter, protože Gadamer jim dává statut podmínek rozumění, Gadamer ohlašuje také rehabilitaci autority a tradice. Gadamer míní neautoritativní autoritu, která nezískává svou autoritu mocí a násilím, ale přirozenou cestou, jak zdůrazňuje ve své odpovědi četným kritikům, ale nedaří se mu ze sebe setřást podezření, že se svým ostentativním přihlášením k uvedeným třem pojmům stává exponentem romantického konzervatismu. Gadamer tvrdí, že mu jde o autoritu, která se nezakládá poslušností a nestaví se proti rozumu a svobodě, ale jeho obhajoba právě pro zřejmou závislost jeho hermeneutické filosofie na Hegelově filosofii ducha a Heideggerově fundamentální ontologii není příliš přesvědčivá. Ve svém pojmu tradice se Gadamer pokouší zrušit protiklad mezi tradicí a dějinami. Tradici Gadamer pojímá jako předávání duchovního dědictví. Dobře je to patrné na německém pojmu, který užívá (Überlieferung). Tradice se stává ústředním pojmem Gadamerova pojetí dějinnosti rozumění i řečovosti, o níž jde v poslední části Gadamerova díla.

Po diskusi o předsudcích a kritice osvícenství (Gadamer ovšem je zaměřen především proti francouzskému osvícenství, k německému osvícenství je smířlivější). Gadamer uvádí příklad klasického. To klasické dle mého názoru, ač to tak na první pohled nepůsobí, je základem Gadamerovy hermeneutiky či dokonce je jedině něčím pevným a trvalým v estetickém a historickém relativismu, do něž má tendenci se Gadamerova hermeneutika propadat. Klasické je v Gadamerově pojmu to, co odolá času a kritice. Pojem klasického je jediný normativní pojem, který se v celém Gadamerově díle vyskytuje. Gadamer uznává jistý ne-časový a normativní moment, který pojem skrývá a klade otázku, zda klasické dílo není tím, na čem stojí dějinný proces i dějinné vědomí. Gadamer explicitně netvrdí, že klasické dílo je pravdou a základem dějinnosti rozumění, dějinnosti tradice i řečovosti, ale implicitně to naznačuje.

Kruhový pohyb rozumění Gadamer znovu tematizuje při diskusi o hermeneutickém významu časového odstupu. Zdůrazňuje anticipaci smyslu, v němž je obsažen celek smyslu, který je nutnou podmínkou interpretace. Připomíná kořeny hermeneutického kruhu v antické rétorice a jeho obnovení v novověké hermeneutice umění rozumění. Úkolem pohybu rozumění je v koncentrických kruzích rozšiřovat jednotu rozuměného smyslu. Kritériem správnosti rozumění je sladění všech jednotlivostí s celkem. Časový odstup mezi dobou interpreta a dobou interpretovaného díla nechápe Gadamer jako propast, jako překážku objektivního poznání jak tomu rozuměla pozitivistická historiografie, ale naopak jako pozitivní možnost, prostor pro interpretace kritiky, v nichž se rozvinuly a ukázaly a rozvíjejí a ukazují skryté možnosti smyslu díla. V Gadamerově interpretaci teprve v tomto mezičase se dílo stává tím pravým dílem, je dovršován smysl díla. A doba rozvíjení smyslu, interpretací a kritik není ukončena dobou a místem současné interpretace, ale jedná se o neukončený či dokonce nekonečný proces, který pokračuje dál do budoucna. Takto Gadamer také rozumí nevyčerpanému a nevyčerpatelnému smyslu klasického díla. Časový odstup vytváří prostor pro dějinný rozhovor, pro tradici, pro dějiny působení díla.

Dějiny působení díla (*Wirkungsgeschichte*) jsou nejznámějším Gadamerovým pojmem. Gadamer tímto pojmem zachytil, že každé významné dílo má své dějiny působení, v nichž se prostřednictvím interpretací a kritik ukazuje, působí na přítomnou dobu i se proměňuje. Svě specifické dějiny působení má i Gadamerovo dílo, na které se v tomto výkladu zaměřujeme, tedy *Pravda a metoda*. Dějiny působení se odehrávají v jistém čase a lidský čas je historickým či dějinným časem. Toto působení díla v dějinném čase Gadamer fixuje prostřednictvím pojmu horizontu. Historický horizont díla koresponduje s historickým horizontem autora díla, není s ním však totožný a Gadamerovi jde především o výklad díla, k němuž ovšem patří i zmíněné dějiny působení. Historický horizont díla značí, kam až dílo svým smyslem dohlédne a dosáhne. Historický horizont interpreta znamená, kam dohlédne svým vnitřním duchovním zrakem interpretující čtenář a porozumění dílu v Gadamerově pojetí znamená dějící se porozumění, v němž se protínají, setkávají, vedou spolu dialog a splývají skutečnosti, které se odehrávají v oněch dvou horizontech. Splývání horizontů znamená dějinnost rozumění, které spojuje smysl interpretovaného díla se smyslem interpretujícího čtenáře a setkání a splývání horizontů interpreta i interpretovaného díla.

Gadamerova teorie hermeneutiky nestojí jen na rozumění a výkladu, ale také na aplikaci. Aplikaci Gadamer nemyslí nějaké dodatečné praktické užití rozumění či výkladu, ale tvrdí, že aplikace neboli použití (*Anwendung*) je organicky spojeno s rozuměním a výkladem. Výklad jako explicitní rozumění míří do určité situace a jeho praktická realizace v určité situaci je konkrétní aplikací. Pojem použití či aplikace nevedl do hermeneutické teorie až Gadamer, ale teoretik hermeneutiky v době pietismu J.J.Rambach. Rambach užívá pro pojem rozumění latinský pojem *subtilitas intelligendi*, pro výklad *subtilitas explicandi* a pro aplikaci *subtilitas aplicandi*. Poté byl pojem opět zapomenut, až ho Gadamer znovu objevil v jisté návaznosti na Heideggerovu pragmatickou interpretaci rozumění ve smyslu, že rozumět

něčemu znamená vyznat se v něčem, něco dobře umět, tedy něco prakticky dělat. Gadamer uvádí pro aplikaci příklady z oblasti právníkové a teologické hermeneutiky, tedy, že například soudce aplikuje zákon tak, že ho vykládá do určité konkrétní situace či že farář v kázání interpretuje evangelium tak, že ho adresuje posluchačům v určité současné situaci a době.

Gadamer opírá svou hermeneutiku dějinně filosoficky o Aristotela a to ne Aristotela první filosofie, ale Aristotela druhé filosofie. Aristoteles v Etice Nikomachově pracuje s pojmem FRONÉISIS, který znamená mravní vědění, které má jiný charakter než vědění ve smyslu EPISTÉMÉ či NOÉISIS. FRONÉISIS už Aristoteles váže na rozumění věci v konkrétní, singulární situaci a toto rozumění a FRONÉISIS se pro Gadamera stává předobrazem rozumění, které je situačně a časově a dějinně podmíněné. Můžeme si položit otázku, zda není paradoxní, že Gadamer svou hermeneutickou filosofii, která je v základu řečovou ontologií, opírá o Aristotelovu druhou, praktickou filosofii.

Gadamer hlouběji analyzuje dějinně činné vědomí a to ukazuje v načrtnutých hranicích filosofie reflexe, zakládá v pojmu zkušenosti a zkoumá, v čem spočívá bytnost hermeneutické zkušenosti a naposled v hermeneutické přednosti otázky, kterou dokumentuje prostřednictvím prozkoumání za prvé vzoru platónské dialektiky a za druhé Collingwoodovy logiky otázky a odpovědi.

V rámci filosofie reflexe si Gadamer klade otázku, jak patří dohromady vědění a působení. Deklaruje, že dějinně činné vědomí je něčím jiným než zkoumáním dějin působení, stopy, kterou dílo za sebou zanechává. Je naopak vědomím díla samého a samo činí toto působení. Dějinně činné vědomí se dle Gadamera ustavuje tvorbou horizontu a splýváním horizontů. Vědomí se vyznačuje strukturou reflexivity. Když začneme uvažovat o reflexi a reflexivitě, narazíme na Hegelovu filosofii ducha, ale Gadamer nechce a nemůže dějinně činné vědomí založit na absolutním zprostředkování dějin a pravdy, jak činí Hegel. Gadamerova hermeneutika se naplňuje v nekonečnosti vědění, prostředkovaném konečnou existencí, v myslícím zprostředkování celé tradice s přítomností.

Na druhé straně Gadamer naráží na to, že polemice proti absolutnímu mysliteli hrozí to, že nenalezne žádný archimédovský bod, protože ten se v reflexi najít nedá. Ten dle Gadamera nespočívá ani v důrazu na bezprostřednost, ať už tou bezprostředností má být tělesná příroda, nároky stavící Ty, neproniknutelná skutečnost dějinné náhody nebo realita výrobních vztahů - žádné z těchto chování není bezprostřední, ale vždy reflektující činění. Gadamer ukazuje, že reflexivní strukturu má jak spekulativní myšlení, tak jeho novokantovská kritika, každé myšlení založené na skepticizmu i relativismu. Úkol reflexe i její meze ukazuje Gadamer na polemice mezi sofisty a Sókratem a na tom, že Platón sahá k tomu, že dialektické sofisma vyvrací mýty, tedy že Platón vystavuje sókratické dialektice mýtickou legitimaci. V tom je dle Gadamera Hegel dál, protože rozum u něj musí sám sebe odůvodnit, sám na sobě založit. Proto Gadamer dospívá k tomu, že základní úkol hermeneutické filosofie spočívá ve vyrovnávání se s Hegelem. To chce udělat na poli zkušenosti.

Pojmu zkušenosti, který byl utvořen v anglickém empirismu Gadamer s Diltheyem vytýká nedostatek zohlednění dějinnosti. Gadamerovi jde o zachycení vnitřní dějinnosti zkušenosti oproti historicko-kritické metodě, která se tehdy užívala v humanitních vědách i oproti moderní vědě, v níž dějinnost zkušenosti nemá žádné místo. Gadamer svou analýzu dějinnosti zkušenosti zahajuje u Husserlovy kritiky idealizace zkušenosti ve vědách. Husserl se zaměřuje na genealogii zkušenosti, která jako zkušenost světa života předchází idealizaci ve vědách. Gadamer namítá, že transcendentální subjektivita Ega není skutečně dána, ale pochází z idealizace řeči, která sídlí v každém získání zkušenosti a v příslušnosti jednotlivého Já k řečovému společenství. Gadamer prochází pojmem zkušenosti u Bacona, Aristotela a Platóna a nakonec dospívá k negativitě zkušenosti, která má svůj produktivní smysl a která je

základem Hegelovy dialektické struktury zkušenosti. Zakoušející si je vědom své zkušenosti. V Hegelově pojetí má zkušenost strukturu obráceného vědomí.

Zkušenost u Gadamera patří k dějinné bytnosti člověka. Nikoho nelze ušetřit zkušenosti. Zkušenost v jeho interpretaci se základně vyznačuje tím, že zklamává očekávání. Zkušenost se získává průchodem přes negativní instanci. Ke zkušenosti dále patří náhled či vhled (Einsicht), který má charakter sebepoznání. Třetím momentem v Gadamerově pojetí zkušenosti je učit se trpěním (pathei-mathos). Ke správnějšímu poznání se dostáváme utrpěním škody, klamáním či zklamáním. V učení se trpěním Gadamer spatřuje vnitřní dějinnost zkušenosti. Gadamer ji vidí doloženo také náboženským poznáním, poznáním, z něhož se zrodila řecká tragédie. Zkušenost je pro něj zkušeností lidské konečnosti. Ve zkušenosti je ten, kdo ví, že není pánem času ani budoucnosti, kdo zná hranice všeho předvídaní a nejistotu všech plánů. Zkušenost učí uznat skutečné. Poznání je vlastní výsledek vši zkušenosti. Hermeneutická zkušenost úzce souvisí s tradicí. Tradice není jen dění, které bychom poznávali, ale řečí, která sama mluví, tak jako Ty. Rozumění tradici předávaného textu je oddělen jako obsah smyslu, který je oddělen od všech vazeb na minící, na Já i Ty. Zkušenost Ty je specifická tím, že Ty není předmětem, ale musí být uznáno jako osoba. Poznání a uznání se vykonává nejvyšší způsob hermeneutické zkušenosti: otevřenost pro tradici, kterou vlastní dějinně činné vědomí.

Hermeneutickou přednost otázky Gadamer prokazuje za prvé na platónské dialektice, za druhé na Collingwoodově filosofii dějin. Gadamer tvrdí, že v každé zkušenosti je předpokládána struktura otázky. Nejprve to Gadamer předvádí na sókratickém rozhovoru, jehož součástí jsou otázky a odpovědi a v němž je patrné, že důležitější je tázání než odpovídání. Na sókratickém dialogu se ukazuje předchůdnost otázky pro každé věcné poznávání a mluvení. Dialektika tázání a odpovídání prokazuje, že všechno vědění musí projít otázkou. Tázání znamená vystavení se do otevřena. Každá pravá otázka vyžaduje otevřenost. Pedagogická otázka je bez skutečného tázajícího a rétorická otázka je i bez dotazovaného. V souvislosti tázání a odpovídání Gadamer poukazuje na středověkou dialektiku, která nejen uvádí pro a proti a vlastní rozhodnutí, ale na závěr je vždy umístěn celek argumentu. Gadamer zdůrazňuje na sókratickém dialogu jeho porodnické umění slova. Jednotlivé osoby, partneři rozhovoru zastávají různá mínění, ale teprve v celku rozhovoru vystupuje Logos, který není ani můj ani tvůj ani není subjektivním míněním účastníků rozhovoru, dokonce i ten, kdo vede rozhovor, zůstává ustavičně nevědoucím. Dialektiku jako umění vést rozhovor Gadamer chápe jako umění vidět spolu v jednotě, jako umění tvoření pojmu jako vytváření společné míněného. Takto rozumět rozhovoru oproti ustrnulým literárním formám je úkol hermeneutiky.

3.4. Ontologie řečovosti

Gadamerova „bible“ hermeneutiky ústí do hermeneutické zkušenosti řeči, která je zároveň předpokladem i konečnou hranicí veškeré interpretace. Řeč v Gadamerově hermeneutice zdvíhá nárok univerzality, protože řeč je bytí, kterému lze rozumět. Interpretujeme v řeči, z řeči a do řeči a zároveň jsme prostřednictvím řeči. Řeč má u Gadamera charakter rozhovoru. Mottem závěrečné části je sice Schleiermacherovo slovo „Všechno předpokládající v hermeneutice je řeč“⁶⁷, ale mohlo by jím právě tak být slovo romantického básníka Hölderlina „Jsme rozhovorem“, protože řeč je v Gadamerově hermeneutice dialogicky utkána a provázána. Mluvíme v rozhovoru a filosofie, kultura i věda

⁶⁷ Srv. „Alles Voraussetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache“. WuM. s.387

se v Gadamerově pojetí dále tvoří a pokračují prostřednictvím rozhovorů. Řeč je pro Gadamera univerzální médium, ve kterém se vykonává rozumění.⁶⁸

Heideggerovu tezi o zapomenutosti bytí v západních dějinách myšlení nahrazuje Gadamer tezí o zapomenutosti řeči v západní filosofii. Tato zapomenutost však není úplná. Řeč se nám v Gadamerově filosofii ohlašovala prostřednictvím pojmu Logos u Platóna a Verbum u Augustina. Je otázkou, proč Gadamer neinterpretuje Herakleitův Logos. Logos u Platóna Gadamer rozehrává prostřednictvím dialogu Kratylos, Augustinovo Verbum prostřednictvím vnitřního slova, které Gadamerovi zastupuje a symbolizuje základní hermeneutickou zkušenost, tedy zkušenost, že nikdy nelze vyslovit vše a vždy zůstává něco, co se nepodaří vyjádřit.

Gadamer uvádí do hermeneutické filosofie pozitivně pojem spekulace. Poukazuje na etymologický původ spekulace u *spaeculum*, u zrcadla, a rozvíjí moment, že řečovost má charakter zrcadlení věcí a věci naopak zrcadlí řeč. Gadamer tu dialekticko spekulativně rozvádí už fenomenologické přiblížení se k věcem, kdy se k věcem blížíme tak, že je necháme na sebe působit. Věc se nám dává v našem fenomenologickém zaměření na její jevení. Hermeneutické navázání na toto fenomenologické přiblížení spočívá v řeči o věcech, v níž se necháváme věcmi, o něž nám jde oslovit a prostřednictvím níž mohou věci jistým způsobem samy mluvit.

Řečovost je spojena s písemností (Schriftlichkeit). Písemnost, text je odloženou řečí. Tento moment později rozvíjí především Ricoeur. Gadamer se v této souvislosti vrací k Platónovi a dialogu Faidros, kde Platón poukazuje na to, že text se neumí a nemůže bránit proti špatnému porozumění, tedy že potřebuje nějakého obránce (interpreta). Pro Gadamera se porozumění smyslu řeči odehrává především v živé řeči, v níž se zjevuje bytí a v níž jde o pravdu. Pozoruhodný statut zde ovšem mají klasická díla, která mají, jak jsme si už ukázali, normativní charakter, který jim umožňuje odolávat času i kritice.

Řečovost zdvihá nárok na univerzalitu, protože lidské bytí je její porozumění a odehrává se v řeči. Hlubší vrstvou dění řeči v rozhovoru je dění pravdy, do něhož jsme vtahováni a na němž participujeme svým rozuměním smyslu věcí. Řeč a porozumění smyslu řeči právě tak jako pravda a zdvihnutí jejího nároku je u Gadamera vázáno na tradici, která ústí v současnosti a o jejíž pokračování v budoucnosti jde. Hermeneutika je pro Gadamera nekonečným rozhovorem, který spolu vedou konečné bytosti a toto konečné a nekonečné bytí se setkává v prostředkujícím vědomí, které je zároveň činným bytím i reflexí tohoto bytí.

4. Ricoerova hermeneutika symbolů a textů

4.1. Místo hermeneutiky v Ricoeurově filosofii

Paul Ricoeur (1913 - ...) metodologicky vychází z pozdní Husserlovy fenomenologie, obsahově filosoficky z filosofie existence Karla Jaspersa a Gabriela Marcela. To je patrné také z toho, že po válce Ricoeur vydal francouzský překlad Husserlových *Ideen I*, který za války přeložil v německém zajetí a studie *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe* (1947) a *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947). Tato metodologická i obsahová východiska zahrnuje jeho první velká systematická práce *Filosofie vůle* (1950), která se přísně fenomenologicko analyticky zaměřuje na otázku, co znamená „Já chci“ a zkoumá, zda mohu chtít to, co chci, zda je vůle svobodná či zotročená (znevlněná) a dochází k tomu, vůle má jistou svobodu, ale tato svoboda je limitována ne-

⁶⁸ Srv. WuM. s.392

volným momentem zvnějšku i zevnitř, tedy že v jistém smyslu znevlnění vůle bydlí uprostřed vůle samé.

Na Ricoeurově filosofii je patrné, že ač se programově hlásí k Husserlově fenomenologii světa života a Jaspersově filosofii existence, postupně se v jeho myšlení a díle spíše prosazuje Ricoeurův specifický způsob čtení Heideggerovy hermeneutiky lidského bytí, Bultmannovy teologické hermeneutiky a fenomenologie náboženství, jak se s ní setkáváme v díle R.Otta, M.Eliadeho, van Leuwena a von Rada. Ricoeur se systematicky zaměřuje na problém zla a při zabývání se tímto problémem sahá po filosofické i teologické hermeneutice. K tomuto problému publikoval druhý díl *Filosofie vůle*, který se v celku jmenuje *Finitude et culpabilité (Konečnost a vina)*, sestává z částí *L'Homme faillible (Omylný člověk)* a *La Symbolique du mal (Symbolika zla)* (1960). V souvislosti s prozkoumáváním otázky vůle a vědomí i s otázkou po původu a působení zla se Ricoeur setkává a vyrovnává s psychoanalýzou. Z tohoto setkání a vyrovnávání vzchází kniha věnovaná Freudově psychoanalýze - *De l'interprétation: Essai sur Freud (O interpretaci: Esej o Freudovi)* (1965). Do titulu této knihy se dostává interpretace a reflexivní hermeneutický přístup je pro ni typický. Na tuto knihu se trochu podrobněji zaměříme v kapitole **hermeneutika symbolů**, protože se domnívám, že to jsou symboly, co tvoří jádro této Ricoeurovy hermeneutiky. Ricoeur se hermeneutickou problematikou zabývá i v dalších letech, precizuje hermeneutické pojmosloví, prohlubuje a rozšiřuje hermeneutické pole zkoumání a dalším plodem této práce je *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique (Konflikt interpretací: Esej o hermeneutice)* (1969). V této práci pokračuje jeho vyrovnávání se s psychoanalýzou na jedné straně a se strukturalismem na straně druhé. Proto také např. německé vydání vyšlo ve dvou dílech *Hermeneutik und Psychoanalyse* (1973) a *Hermeneutik und Strukturalismus* (1974).

V sedmdesátých letech Ricoeur přenesl těžiště své filosofické práce do Spojených států. Reprezentativní výbor jeho anglických studií ze sedmdesátých let vyšel v anglickém souboru *Hermeneutics and the Human Sciences* (1981). Název prozrazuje, že hermeneutická tematika zůstává v centru zkoumání, jen toto období na základě přeneseného důrazu spíše charakterizuje titul **hermeneutika textů**. Uprostřed sedmdesátých let vychází *La Métaphore vive (Živá metafora)* (1975), podle názvu práce hermeneuticko-rétorická, podle pracovního postupu a volby autorů přísně analytická studie. Ve velkém třisvazkovém díle *Temps et récit (Čas a vyprávění)* (1983-1985), z něhož dva díly vyšly česky Ricoeur fenomenologicko-hermeneuticko-analyticky analyzuje lidské fenomény času a vyprávění ve filosofii, historiografii i v moderní literatuře. Problém času Ricoeur uchopuje prostřednictvím Augustinovy, Husserlovy a Heideggerovy filosofie, problém vyprávění prostřednictvím Aristotelovy poetiky, francouzského strukturalismu a americké teoretické lingvistiky a filosofie jazyka. Poslední velké práce jsou *Soi-meme- comme un autre (Já sám jako druhý - něm.př. Das Selbst als ein Anderer)* (1990) a *Paměť, dějiny, zapomnění* (2000). První pochází z už proslavené řady přednášek ve skotském Aberdeenu. Tato práce nese stopy intenzivního studia a diskusí s analytickými teoretiky jazyka. Ricoeur nepřestává hermeneuticky myslet, protože hermeneutikou sebe sama dílo začíná, vrcholí i končí. Na pražské hermeneutické konferenci nazvané *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* na podzim roku 2001 přednesl Ricoeur filosoficko-teologické hermeneutické zamyšlení par excellence *The Canon Between the Text and the Community*⁶⁹, v němž si položil otázky, jakým způsobem se tvoří kánon klíčových textů, jakým způsobem je tímto kánonem formováno společenství, které texty čte a žije a jak dochází k vzájemným interakcím a proměnám kánonu i společenství.

4.2. Hermeneutika symbolů

⁶⁹ Srv. *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. edited by Petr Pokorný and Jan Roskovec. Mohr Siebeck. Tübingen 2002. s. 7-26

V (*hermeneutickém*) *Eseji o Freudovi* Ricoeur nezaměřuje pozornost na psychoanalýzu, ale na Freuda. Freudovo dílo ho zajímá jako text, jako pomník kultury, v němž se naše kultura sama projevuje a pojímá. Freudovi se Ricoeur věnuje ne z psychologického, ale z filosofického hlediska, protože Freud přišel s novým porozuměním člověka a s novým výkladem lidské kultury. Ricoeur zkoumá, co znamená vykládání (*Deutung*) v psychoanalýze, zda lze interpretaci lidských znaků omezit na přání, jaké nové sebezporozumění vzniká z této interpretace a jak ono „Já sám“ (*Selbst*) dospívá ke svému porozumění. Ptá se, zda Freudův výklad kultury vylučuje každý jiný výklad, a pokud ne, tak podle kterého pravidla myšlení se může inteligence spojit s jinými interpretacemi, aniž by musela propadnout fanatismu či eklektismu. Ricoeurovi jde především o nové položení otázky vztahu mezi hermeneutikou symbolů a filosofií konkrétní reflexe.⁷⁰

Ricoeur *Esej* pojímá také jako příspěvek do současné diskuse o problému řeči. V tomto bodě se setkávají zkoumání Wittgensteina a anglosaské analytické filosofie, Husserlova fenomenologie, Heideggerovy studie, práce Bultmanovy školy a další školy novozákonní exegeze, srovnávací dějiny náboženství a antropologie týkající se mýtu, ritu forem a obsahů víry i psychoanalýza. Ti všichni jsou na cestě hledání velké filosofie řeči. Problém Ricoeur vidí v tom, že řeč se rozpadla do disparátních vědních oborů a jednota lidského mluvení se stala problémem. Ricoeurova studie nepřichází s nárokem celkovou filosofii jazyka, na kterou čekáme, poskytnout, ale je to horizont, v jehož rámci se pohybujeme, i když zároveň Ricoeur pochybuje, že by celkovou filosofii jazyka nějaký jedinec, i kdyby byl moderním Leibnicem, mohl vypracovat.⁷¹

V této souvislosti Ricoeura zajímá vztah přání a řeči. Freud se touto otázkou zabývá při zkoumání snu, který je ve Freudově pojetí modelem náhražkových a fiktivních projevů lidského přání, a proto hlavním předmětem zkoumání. Ricoeur ve své interpretaci Freudovy interpretace snu poznamenává, že interpretován není sněný sen, ale text vyprávění snu; tento text chce analýza nahradit jiným textem, který by měl být původní řečí přání; tak se analýza pohybuje od jednoho smyslu ke druhému smyslu. Analýza tedy neanalyzuje přání jako takové, ale řeč. Freudianismus pracuje se sémantikou přání, které se v pojmech jako odmítnutí, potlačení či obsazení projevuje jako dynamika, energetika či hydraulika. Zde se projevují „osudy pudu“ a „osudy smyslu“. Zde Ricoeur hledá základ analogií mezi snem a vtípem, snem a mýtem, snem a uměleckým dílem, snem a náboženskou „iluzí“. Všechny tyto „psychické produkty“ leží v okruhu smyslu a mají co dělat s otázkou: Jak přichází slovo k přání? Jak přání otrásá slovem a samo se otrásá při mluvení?⁷²

Výklad se u Freuda váže ke snu (*Traumdeutung*). Sen se tím sice dostává do oblasti řeči, ale není jen slovem. Otevírá okrajové oblasti psychického života, fantazie nocí, snové, které se netýká jen našich psychických produktů, ale i analogií snu v bláznovství a v kultuře. Ricoeur soudí, že u Freuda je to založeno na sémantice přání a na toužícím člověku. V oblasti řeči pak máme co dělat s místem komplexních významů, **kde se v bezprostředním smyslu ukazuje a skrývá druhý smysl**. Tento **region dvojího smyslu** Ricoeur nazývá **symbolem**.

Problém dvojího smyslu není typický jen pro psychoanalýzu, ale zná ho také fenomenologie náboženství, která ho zkoumá na kosmických symbolech právě tak jako na mýtech, vyprávěních o původu a cíli věcí. V tomto smyslu nejsou zkoumané mýty, rity a obsahy víry žádné pohádky, ale fundamentální skutečnosti, se kterými navazujeme vztah. Pro fenomenologii náboženství není symbol znetvořením řeči, smyslem, kterému rozumí jako přání, ale manifestací něčeho Druhého, co se zjevuje ve smyslově vnímatelném - v imaginaci,

⁷⁰ P.Ricoeur, *Die Interpretation: ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1993, s.9-10

⁷¹ tmt., s.15-16

⁷² tmt., s.17-18

v žádostech, v pocitu, výraz obsahu, který se zároveň ukazuje a skrývá. Obsahu fenomenologie náboženství rozumí jako zjevení svatého.⁷³ Ricoeur klade otázku, zda ukazování/skrývání dvojího smyslu je vždy zahalením toho, co chce říci přání nebo zda to zároveň může být zjevením svatého a zda je tato alternativa sama reálná nebo iluzorní, předběžná či konečná.⁷⁴

Vykládáním (Deutung) Ricoeur rozumí každé rozumění smyslu, které se zaměřuje na dvojznačné výrazy, tedy porozumění dvojího smyslu. Výrazy dvojího smyslu tvoří hlavní téma hermeneutického pole. Okrsek, který zabírá psychoanalýza, je užší než teorie totální řeči, která jí slouží jako horizont, který Ricoeur nazývá „hermeneutickým polem“. Hermeneutikou Ricoeur rozumí teorii pravidel, která řídí exegezi, tedy interpretaci zvláštního textu nebo celku znaků, který lze pojednat jako text. Symbol a interpretace jsou pro Ricoeura klíčové pojmy filosofie řeči, které nelze od sebe odtrhnout. **Sybolem míní lingvistický výraz dvojího smyslu, který vyžaduje interpretaci a interpretací míní práci zacílenou na dešifrování symbolů.**⁷⁵ Ricoeur si připouští kritickou otázku nad hledáním sémantického kritéria symbolu v intencionální struktuře dvojího smyslu a nad právem považovat tuto strukturu za hlavní předmět interpretace.

Ricoeur k pokusu definovat pojem interpretace volí dvě cesty. Jedna vede přes Aristotelův traktát „Peri Hermeneias“ (O interpretaci) a druhá připomíná biblickou exegezi. Podobnost pojmu interpretace s naším pojmem je dle Ricoeura čistě verbální, protože Aristoteles interpretací nemíní vědu vztahující se na významy, ale význam sám, význam jmen,

sloves, výpovědi a řeči obecně. Interpretace je každý hlasem vytvořený a význam nesoucí zvuk (každá phoné semantické, každý vox significativa). V tomto smyslu je interpretací už podstatné jméno či sloveso, i když plný smysl hermeneia se ukazuje teprve u promluvy, věty, kterou Aristoteles nazývá logos, a do níž zahrnuje i rozkaz, přání a prosbu jako vypovídající mluvu. Hermeneia, v plném smyslu, je význam věty. Pro logiky je to věta, která může být pravdivá nebo nepravdivá, tedy výpověď, ostatní druhy mluvy logik přenechává rétorice a poetice a vyhrazuje si jen kladnou vypovídající mluvu, která „vypovídá něco o něčem“⁷⁶

Ricoeur si klade otázku, jak se Aristotelovo pojetí interpretace vztahuje k modernímu pojmu hermeneutiky. Soudí, že „řici něco o něčem“ Aristotela zajímá jen do té míry, pokud je místem pravého a falešného, a proto se centrálním tématem traktátu stává problém protikladu mezi přitakáním a popřením. Sémantika vypovídající věty slouží jen k uvedení do logiky výpovědi, která je logikou protikladu a uvádí do logiky důkazů. Logický záměr zabraňuje tomu, aby se mohla více rozvinout sémantika. Cesta pro hermeneutiku významů dvojího smyslu se zdá být zatarasená, protože pojem významu vyžaduje jednoznačnost smyslu, stejně jako ho vyžaduje definice principu identity v logickém i ontologickém smyslu. Na tom se také zakládá vyvrácení sofistických argumentů. „Znamenat ne určité je totéž jako neznámenat nic“⁷⁷. Společenství, komunikace mezi lidmi je možná, jen když slova mají jeden smysl, tedy jeden určitý smysl.

Ricoeur při reflexi Aristotelova pojetí dospívá k tomu, že při interpretaci skutečnosti, vypovídám něco o něčem díky pravým významům, které jsou nepřímé. Dotýkám se věcí jen tím, že nějakému smyslu připisuji nějaký smysl. „Predikace“ v logickém smyslu nás nutí nově pracovat na teorii jednoznačnosti. Ukazuje se, že sofisté neotevřeli jen problém jednoznačnosti významů, bez něhož by nebyl možný dialog, ale i problém jejího „společenství“, bez něhož by nebylo možné připsání. Bez tohoto protějšku musí

⁷³ tmt., s.19

⁷⁴ tmt., s.20

⁷⁵ tmt., s.20-21

⁷⁶ tmt., s.34

⁷⁷ tmt., s.36, viz. Aristoteles, Metafyzika, 1006 b 7

jednoznačnost vést k logickému atomismu, v němž je význam jen to, co je a nestačí k porážce sofistické víceznačnosti.

Ricoeur soudí, že se musí otevřít ještě druhá fronta proti eleatské jednoznačnosti. Tu otevírá v Aristotelově Metafyzice, kde pojem jsoucího nepřipouští žádnou jednoznačnou definici: „O jsoucím se vypovídá ve vícero významu“. Bytí znamená: substance, kvalita, kvantita, čas, místo, atd. Z toho Ricoeur vyvozuje, že pojem jsoucího je jen „problematickou jednotou neredukovatelné plurality významů“. Ricoeur netvrdí, že už Aristoteles formuloval problém mnohoznačných významů, ale tvrdí, že vyslovením víceznačných významů jsoucího prolamuje čistě logickou a ontologickou teorii jednoznačnosti.⁷⁸

Hermeneutice ve smyslu biblické exegeze Ricoeur rozumí jako vědě o pravidlech exegeze. Problém hermeneutiky se z velké části konstituoval uvnitř hranic výkladu Písma. Jádrem této hermeneutiky tvoří tzv. „Čtverý smysl Písma“. Zde byly vypracovány pojmy analogie, alegorie, symbolického smyslu. Exegeze byla provozována uvnitř křesťanského společenství, byla aplikována především na literární text, je „skripturální“ vědou. Ricoeur si všímá toho, že se tu pracuje s pojmem textu, který mohl být už ve středověku díky metafoře o knize přírody, rozšířen za hranice „Písma“. Od doby renesance byl pojem „interpretatio naturae“ osvobozen od specifických skripturálních vztahů. Spinoza zakládá nový princip interpretace Písma, hermeneutiku, která se musí nechat vést vysvětlením přírody.

Nový pojem textu, osvobozený od Písma, je tím, který často užívá Freud při práci překladu jedné řeči do druhé, při nahrazení nesrozumitelného textu snového vyprávění za text srozumitelný. Ricoeur srovnává Freuda s Nietzsche v tom, že Nietzsche odňal pojem výkladu (Deutung, Auslegung) filologii a uvedl ho do filosofie. Když Nietzsche interpretuje řeckou tragédii nebo presokratiky, zůstává filosofem, jím se stává celá filosofie interpretací. Pro Nietzscheho se problém interpretace už nevztahuje na omyl v poznávací teoretickém smyslu a na lež v morálním smyslu, nýbrž na iluzi. Pro Freuda se nenabízí výkladu jen „Písmo“, ale každý celek znaků, který lze pojednat jako text určený k dešifrování a tím je právě tak sen nebo neurotický symptom jako ritus, mýtus, umělecké dílo nebo obsah víry.⁷⁹

Základní problém interpretace vidí Ricoeur v tom, že neexistuje žádná obecná hermeneutika a žádný univerzální kánon pro exegezi, nýbrž oddělené a proti sobě stojící teorie pravidel interpretace. Hermeneutické pole je v sobě rozštěpené. Ricoeurovi se jeví nemožné provést úplný výčet hermeneutických stylů, proto chce pracovat se dvěma typy hermeneutik, které jsou protikladné, mezi nimiž panuje největší napětí. Na jedné straně je to hermeneutika pojatá jako manifestace a obnova smyslu na mě zaměřeného poselství, zvěstování, kérygmatu, na druhé straně hermeneutika, jíž se rozumí demystifikace, odstranění iluze - tu při prvním čtení představuje psychoanalýza. Ricoeur ovšem zároveň naznačuje možnost, že extrémní ikonoklasmus může patřit k obnově smyslu. Krize řeči, která se vyznačuje tím, že kolísáme mezi demystifikací a obnovením smyslu je tím, co Ricoeura motivuje k formulování problému.⁸⁰

V hermeneutice obnovy smyslu jde především o víru, ne o první víru uhlířovu, ale o druhou víru hermeneutika, víru, která prošla kritikou, post-kritickou víru. Základní podněty k tomuto hledání si Ricoeur bere z fenomenologie náboženství. Jedná se mu o rozumnou víru, která interpretuje, ale zároveň víru, která hledá druhou naivitu. Na Ricoeurově místě bych nemluvil při zachování Ricoeurovy intence o druhé naivitě, ale o spolehnutí nebo o důvěře. Víra přece nemá být naivní, a to ani kriticky naivní. Ve spolehnutí se na to, co nevidíme a ani nevidíme, je bláznivá odvaha, tato odvaha by však nikdy neměla být naivitou. Fenomenologie se víře stává instrumentem slyšení, sbírání a obnovy smyslu. Ricoeur zavádí

⁷⁸ tmt., s.36-37

⁷⁹ tmt., s.38-39

⁸⁰ tmt., s.40

„hermeneutický kruh“ víry a rozumění - věříme, abychom rozuměli a rozumíme, abychom věřili.⁸¹

Ricoeur se ptá po intencionálním objektu víry, po noematickém korelátu, který je něčím míněným v ritu, mýtu a ve víře. Tento objekt rituálního jednání, mýtického slova, obsahu víry či mystického pocitu Ricoeur nazývá „svatým“. Tímto svatým je pro Ricoeura právě tak „tremendum numinosum“ Rudolfa Otta, jako „mocné“ Van der Leeuwa či „Temps fondamental“ Mircey Eliadeho. Je otázka, proč Ricoeur volí „svaté“ jako univerzální intencionální objekt pro různá náboženství. Nepředstavuje židovská a křesťanská víra se svým očekáváním Mesiáše, s očekáváním království Božího na zemi, orientaci, která se vymyká ostatním náboženstvím, a kterou prožívání „svatého“ jen odvádí od poslání na zemi a mezi lidmi? Není prožívání a uctívání „svatého“ jen rituálním a kultickým útekem z tohoto světa?

Ricoeur se ptá, zda může fenomenologie ke „svatému“ zaujmout neutrální postoj. Epoché vyžaduje, abych se ve víře účastnil na realitě náboženského objektu, avšak neutralizovaným způsobem, tedy věřil s věřícím, ale aniž bych objekt jeho víry kladl jako absolutní. Filosof se však nemá vyhnout otázce po absolutní platnosti jeho objektu. Ricoeur se dále ptá, jak se toto „Něco“ na mě „obrací“? Nedostává do pohybu starost o objekt očekávání oslovení? Tato starost klade do základu řeči důvěru, víru, že řeč, která nese symboly, je mluvena spíše k lidem než o lidech. Je to očekávání, důvěra, víra, že lidé se narodili uprostřed řeči, ve světle Logu, „který všechny lidi, kteří přišli do světa, osvěcuje“.⁸²

Ricoeur si klade otázku, jak je to s „pravdou“ symbolů a soudí, že v neutrálním postoji husserlovské Epoché neznamena tato pravda nic jiného než vyplnění významové intence. K možnosti fenomenologie náboženství je potřebná existence ne jedné, ale většího množství cest různých významových intencí podle různých objektových oblastí. Na základě této mnohosti „vyplnění“ mluví fenomenologie o náboženské zkušenosti ne analogicky, ale vždy podle objektového typu a podle specifického modu vyplnění v tomto poli. V případě symbolických významů narážíme na problém vyplnění jako na svazek mezi primárním nebo doslovným označujícím (Signifikant) a sekundárním označovaným (Signifikat) - mezi skvrnou a pošpiněním, mezi odchýlením a hříchem, mezi tíží (břemenem) a vinou. Spojení napětí mezi prvním a druhým smyslem spočívá v tom, co Ricoeur nazývá plností řeči. Při interpretaci odhalujeme moc symbolů. Protože symboly promlouvají a vykonávají svou moc, dochází k poškození fenomenologické neutrality. V zájmu o plnost řeči dochází k obrácení pohybu myšlení, které se na mě „obrací“ a činí mě osloveným subjektem. Síla symbolu leží v podobnosti a odhalující moc nespočívá v objektivním souladu, ale v existenciálním přirovnání mého bytí k bytí, přiměřená pohybu analogie.⁸³

Máme tu co nově dělat se starým tématem účasti, které ale není jen moderní formou antické anamnézy. Moderní starost o symboly vyjadřuje nové přání, přání být osloven, mimo mlčení a zapomnění, které manipulací prázdných znaků a konstrukcí formalizovaných jazyků jen rostou. Toto očekávání nového slova, nové aktuality slova, je implicitní myšlenkou každé fenomenologie symbolů, podtrhává plnost symbolů a vítá odhalující moc původních slov.⁸⁴

Interpretace jako výkon podezření není záležitost jen Freuda. Teorii interpretace jako odstraňování iluzí a lží vědomí se vedle Freuda podobně horlivě věnovali Marx a Nietzsche. Přesto jsou si tyto hermeneutiky „odhalování“ smyslu a demystifikace navzájem cizí. Při jejich interpretaci bychom neměli zůstat u předsudků, podle nichž je Marx zaklet v ekonomismu a absurdní teorii zrcadlení, Nietzsche zatlačen do biologismu a perspektivismu a

⁸¹ tmt., s.41

⁸² tmt., s.42-43

⁸³ tmt., s.44-45

⁸⁴ tmt., s.45

neschopen vyjádřit se bez rozporů a Freud omezen na psychiatrii a vybaven simplicistickým pansexualismem. Společnou intenci můžeme najít v pojednání vědomí jako „falešného“ vědomí. Descartes nepochyboval, že vědomí je tím, čím se nám jeví být, smysl a vědomí smyslu mu spadají vjedno. Od Marxe, Nietzscheho a Freuda o tom pochybujeme.

Mistři podezření nejsou mistři skepticismu. Jsou velkými „rozbíječi“, ale nezůstávají u destrukce. Dle Ricoeura uvolňují horizont pro autentičtější řeč, pro novou říši pravdy, ne prostřednictvím „destruktivní“ kritiky, ale vynalezením umění interpretování. Descartes triumfoval nad pochybností o věci evidencí vědomí, oni triumfují nad pochybností o vědomí exegezi smyslu. S nimi se rozumění stalo hermeneutikou. Hledat smysl už neznamená slabikovat vědomí smyslu, ale dešifrovat jeho projevy. Máme co dělat nejen se třemi formami podezření, ale i se třemi formami lsti. Ve vědomí je zakládán nový vztah mezi manifestovaným a latentním, základní kategorií vědomí je vztah skrytý/otevřený nebo raději simulovaný/zjevený. Všichni tři proti předsudkům své doby vytvořili prostředkující vědu smyslu, kterou nelze zpětně vztáhnout na bezprostřední vědomí smyslu. Všichni tři se pokusili přinést „vědomé“ odemykající metody v souladu s „nevědomou“ prací zamykání, kterou připsali vůli k moci, společenskému bytí či nevědomému duševnímu životu.⁸⁵

Procesy „falešného“ vědomí a dešifrovací metody patří v těchto hermeneutikách k sobě. Podezřívající člověk vykonává práci falšování lstivého člověka v opačném směru. Freud vnikl do problému falešného vědomí dvojí branou snu a neurotického symptomu, jeho pracovní hypotézou je ekonomika pudů. Marx bere útokem ideologie v rámci ekonomického odcizení a sice ve smyslu politické ekonomie. Nietzsche zaměřený na problém „hodnot“, hodnocení a přehodnocení, hledá klíč lži a masek v „síle“ a „slabosti“ vůle k moci. Genealogie morálky (Nietzsche), teorie ideologií (Marx) a teorie ideálního a iluzí (Freud) představují tři konvergující postupy demystifikace.

Všem třem jde přes kritiku iluzí a lstí vědomí o rozšíření vědomí. Marx chce osvobodit praxi prostřednictvím poznání nutnosti, ale osvobození nelze oddělit od „stáním se vědomým“, které dá mystifikacím falešného vědomí pádnou odpověď. Nietzsche usiluje o stupňování moci člověka obnovou jeho síly, a přece to, co míní „vůle k moci“ musí být znovuzískáno prostřednictvím šifer „nadčlověk“, „věčný návrat“ a „Dionýsos“, bez nichž by tato moc byla jen obyčejným násilím. Freudův cíl je, aby si analyzovaný osvojením cizího smyslu rozšířil pole vědomí, žil lépe, svobodněji a šťastněji. Psychoanalýzu můžeme s Ricoeurem označit za „léčení prostřednictvím vědomí“. Pochybovač, který Já popisuje jako „ubohou věc“, poddanou třema pánům, Onomu, Nad-Já a realitě/nutnosti, je tím také exegetem, který získává logiku ilogické říše. Freud končí „Budoucnost jedné iluze“ odkazem na oslovení Božím slovem, Boha tichého, neúnavného hlasu, ne všemocného, ale na trvání působícího Boha.⁸⁶

U Freuda najdeme poukaz na princip reality, u Marxe na pochopenou nutnost a u Nietzscheho na věčný návrat. Ricoeur soudí, že setkání s nahou realitou, disciplinou ananke, s nutností, ukazuje pozitivní užitek askeze, který je vyžadován redukcující a destruktivní interpretací. Ricoeur odkazuje na Spinozu, který učí, že člověk objevuje, že je otrok, člověk rozumí svému zotročení, člověk nachází svoji svobodu opět v pochopené nutnosti. Etika je prvním modelem této askeze, kterou musí projít libido, vůle k moci, imperialismus vládnoucí třídy. Ricoeur se ptá, zda této disciplíně skutečného, askezi nutného nechybí milost imaginace, vynoření se možného a zda tato milost imaginace nemá co dělat se „slovem jako zjevením“?⁸⁷

⁸⁵ tmt., s.47

⁸⁶ tmt., s.48-49

⁸⁷ tmt., s.49

Ricoeur se ptá, zda lze koherentním způsobem spojit interpretaci symbolů a filosofickou reflexi. Odpověď Ricoeur nachází jednak v naslouchání bohaté řeči symbolů a mýtů, které reflexi předcházejí, poučují ji a živí ji a na druhé straně v pokračování racionální tradice západní filosofie prostřednictvím filosofické exegeze symbolů a mýtů. „Symbol vybízí k myšlení“ (Das Symbol gibt zu denken) je klíčovým slovem Ricoerova myšlení. Symbol se nabízí, dává, je darem řeči. Tento dar mě vyzývá a zavazuje myslet. Filosofická řeč se otevírá tím, co ji předchází a zakládá. Plnost řeči předchází filosofii, tak rozumí prefilosofickému bohatství symbolů. Symbol neapeluje jen na interpretaci, ale i na filosofickou reflexi. To vyplývá z přebytku smyslu, z předeterminovanosti (Überdeterminierung).⁸⁸

U symbolů a mýtů se nejedná jen o čistě sémantické aspekty jejich výrazů. Mýty jsou v Ricoeurově interpretaci velká vyprávění o počátku a konci zla, které uvádějí exemplární osoby - Prométheus, Anthropos, Adam - které ztělesňují lidskou zkušenost na rovině konkrétně univerzálního, představují paradigma, z něhož můžeme vyčíst podmínky našeho údělu. Díky struktuře vyprávění umístěné do „onoho času“ obdrží naše zkušenost časovou orientaci, hybnost od počátku do cíle, naše přítomnost je opatřena pamětí a nadějí. Ricoeur mluví o dvou konfesích mýtů. Jedny spočívají na nevinosti stávání se a druhé na vině dějin. Symboly nemají jen hodnotu výrazu, ale i heuristickou hodnotu, protože propůjčují našemu sebeporozumění obecnost, časovost a ontologickou váhu. Interpretace nespočívá jen ve vytěžení druhé intence dané a skryté v doslovném smyslu, ale pokouší se tematizovat v mýtu implikovanou obecnost, časovost a ontologickou explorační. Tím se stává symbol, v jehož mýtické podobě se objevuje náběh ke spekulativnímu výrazu, podnětem k probuzení reflexe. Hermeneutický problém se stává reflexí ne na základě vnějšího donucení, ale vnitřním tlakem, pohybem smyslu, implicitním životem symbolu na jeho sémantické a mýtické rovině.⁸⁹

Symbolika zla je výzvou vědě o interpretaci, hermeneutice, v tom smyslu, že na sémantické a mýtické rovině jsou symboly zla vždy odvrácenou stranou symboliky spásy. Nečistě odpovídá čistému, bloudění odpuštění hříchů v symbolu návratu, tíže hříchu vykoupění, symbolice zotročení symbolika osvobození. Obrazy konce propůjčují pravý smysl obrazům počátku. Postavě prvního Adama odpovídají postavy krále, Mesiáše, trpícího spravedlivého, Syna člověka, Pána, Logu. Podle Ricoeura filosof nemá co říci ke zvěstování, apoštolskému kérygmatu, podobám, které byly vyplněny ve vystoupení Ježíše Krista; a přece může a musí reflektovat tyto symboly jako představy o konci zla. Vztah symboliky zlého a symboliky spásy ukazuje Ricoeur na tom, že v křesťanském Credo neříkáme: „Věřím v hříchy“, ale „Věřím v odpuštění hříchů“. V potřebě reflexe totality, spekulace a mýtického odpovídání se ukazuje to, co Ricoeur nazývá architektonickou úlohou rozumu.⁹⁰

Když se ptáme, jak může filosofie reflexe najít potravu u symbolického pramene a sama se stát hermeneutikou, narazíme na tradiční otázku, se kterou se setkáváme od Platóna: Jaké místo zaujímá mýtus ve filosofii? Filosofie, jak vzniká v Řecku, je vedena ideou „vědy“, ve smyslu platónské Epistémé nebo Wissenschaft německého idealismu. Idea filosofické vědy, která hledá útočiště u symbolů se jeví jako skandální.

Ricoeur jmenuje tři důvody, proč a k čemu reflexe vyžaduje interpretaci. Za prvé je symbol chycen v mnohosti řeči a kultur a přijímá jejich neredukovatelnou zvláštnost. Tuto zvláštnost Ricoeur staví do středu reflexe, přestože by se mohlo zdát, že zvláštnost kulturních výtvorů a individuálních vzpomínek by měly být resorbovány obecností filosofické řeči. Za druhé se zdá, že filosofie jako přísná věda vyžaduje jednoznačné významy. Symbol na základě své analogické textury, dvojího smyslu, který mu propůjčuje konkrétní kořeny, a

⁸⁸ tmt., s.50-51

⁸⁹ tmt., s.52

⁹⁰ tmt., s.53

který není náhodný, ale konstitutivní, se nemůže vzdát své neprohlédnutelnosti a dvojznačnosti. Ricoeur se ptá, zda filosofie smí dvojznačnost systematicky kultivovat. Za třetí bychom ve svazku mezi symbolem a interpretací mohli vidět příslib spojení mezi mýtem a filosofií. Tak jako neexistuje mýtus bez exegeze, tak je každá interpretace odvolatelná. Vylučování hádanek ještě není žádnou vědou, a to ani v platónském, ani v hegelovském ani v moderním smyslu slova. Největší protiklad představitelný na hermeneutickém poli, je protiklad mezi fenomenologií náboženství, pojatý jako remystifikace řeči a psychoanalýzou, pojatou jako demystifikace řeči. Otázka nezní jen, co interpretuje ta která interpretace, ale také co interpretují tyto protikladné interpretace. Na oklice přes nahodilost kultur, přes nevyčísitelnou dvojznačnost řeči a přes konflikt interpretací uvnitř reflexe samé, nám Ricoeur chce prokázat, že reflexe sama vyžaduje interpretaci.⁹¹

Když řekneme, že filosofie je reflexe, pak tím míníme reflexe sebe sama. Co ale znamená reflexe a co znamená ono sebe (Selbst)? Prvním Ricoeurovým předpokladem je, že kladení Sebe je první pravdou pro moderního filosofa.⁹² Pro tuto filosofickou tradici je kladení sebe pravdou, která sama sebe klade, nemůže být ani verifikována, ani dedukována. Klade se zároveň bytí a jednání, existence a myšlenková činnost. „Existovat znamená pro mě: myslet. Existuji, tudíž myslím.“ Protože tato pravda nemůže být verifikována, ani dedukována, musí se klást v reflexi. Její kladení sama sebe je reflexe. Fichte tuto první pravdu nazval: thetickým soudem. To je Ricoeurův filosofický výchozí bod.

Reflexe není v Ricoeurově pojetí intuicí, ale úsilím. Ego z „Ego cogito“ musí být znovu dobyt v zrcadle svých objektů, děl a konečně svých jednání. Reflexivní filosofie je opakem filosofie bezprostředního. „Jsem, myslím“ - musí být „prostředkováno“ představami, jednáními, díly, institucemi, pomníky, které je objektivují. V těchto objektech se musí Ego ztratit a najít. Filosofie reflexe není filosofií vědomí, pokud vědomím rozumíme bezprostřední vědomí. Vědomí není danost, ale úkol. Descartesův závěr, že nemohu o sobě pochybovat, aniž bych vnímal, že pochybuji, znamená dle Ricoeura sice jistotu, ale jistotu bez pravdy. U Descartesa se v Ricoeurově interpretaci nejedná ještě o ideu, ale o pocit. Dále postoupil Kant, který říká, že „vněm Ego může provázet všechny moje představy“, ale ani vněm není ještě sebepoznáním.⁹³

Ricoeur je přesvědčen, že kantovská kritická filosofie je ovládána jedinou otázkou a to, co je v poznání apriorní a co empirické. Toto rozlišení je pak klíčem k teorii objektivit. Proti redukování reflexe na pouhou kritiku Ricoeur v návaznosti na Fichteho a Naberta tvrdí, že reflexe spíše než ospravedlňováním vědy a povinnosti, je znovuosvojením našeho úsilí o existenci. Teorie poznání je jen částí obsáhlejšího úkolu kladení sebe v celém rozsahu jeho děl. Znovu činím svým to, co přestalo být mým, vlastním. Osvojení znamená, že reflexe vychází ze zapomnění, z toho, že jsem se ztratil, zbloudil mezi objekty a oddělil se od centra své existence. Tajemství této „diaspory“, tohoto oddělení, znamená, že nejprve nevlastním to, čím jsem. Reflexe je úkol, kladení sama sebe není dáno, ale ukládáno.⁹⁴

Ricoeur si je vědom, že toto tázání upřednostňuje praktickou a etickou stránku reflexe. Nepovažuje ji však za zúžení problematiky reflexe a interpretace, naopak filosofii pojímá jako etiku, pokud vede od odcizení ke svobodě a blaženosti. Reflexivní filosofie je etikou v platónském a spinozovském smyslu. Zdrojem poznání je eros, touha, láska (Platón) a connatus - snažení (Spinoza). Ricoeur tvrdí, že reflexe je osvojením našeho úsilí po existenci a naší touhy po bytí, prostřednictvím děl, která svědčí o této snaze a této touze. Proto je reflexe více než pouhá kritika poznání, reflektuje onen akt existence, který rozvíjíme v úsilí a

⁹¹ tmt., s.54-55

⁹² tmt., s.56. Ricoeur myslí především na Descartesa, Kanta, Fichteho a francouzského Fichtova následovníka J.Naberta.

⁹³ tmt., s.57

⁹⁴ tmt., s.58-59

touze. Kladení úsilí a touhy odnímá každou intuici, ale dosvědčuje se prostřednictvím děl, jejichž význam zůstává pochybný a odvolatelný. Reflexe apeluje na interpretaci a chce se proměnit v hermeneutiku. Ricoeur nachází souvislost mezi aktem existence a znaky, které rozvíjíme v našich dílech. Úkolem reflexe je stát se interpretací a filosofie reflexe má zahrnout výsledky, metody a předpoklady všech věd, které hledají znaky člověka k odemknutí a k interpretaci.⁹⁵

Ricoeur se ptá, jak je možné spojit obecnost filosofie s nahodilostí kultur a z ní pocházejících symbolů. Každá otázka, kterou klade filosof, pochází z řecké filosofické tradice a ta je spojena s bezprostředním nárokem na obecnost. Ricoeur dochází k tomu, že tohoto nároku na obecnost se musí reflexe vzdát, dokud nedojde ke smíšení nutnosti principů a nahodilosti znaků. Soudí, že tuto fúzi bude možné vykonat právě v pohybu interpretace.

Další spornou otázkou, která souvisí s otázkou dřívější, je vztah jednoznačné symbolické logiky a hermeneutiky symbolů dvojího smyslu. Pro logika znamená slovo symbol pravý opak toho, co znamená pro Ricoeura. Ricoeur hledá řešení v logice dvojího smyslu, která není logikou formální, ale transcendentální - nevztahuje se na podmínky objektivity přírody, ale na podmínky osvojení přání být. Formální logika se vyznačuje umělostí a prázdnotou symbolů. Umělost a prázdnota logických symbolů je záměrná, garantuje jednoznačnost argumentů. Hermeneutické symboly jsou naopak plné, vyznačují se přebytkem smyslu, který má obsah, hustotu, neproniknutelnost. Symbolická logika se vyznačuje přísností, svou „netolerancí“ nutí hermeneutiku se ospravedlňovat. Symbolická logika, aby dosáhla jednoznačnosti, se musí vzdát spojení s přirozenou řečí, stává se umělou řečí a hermeneutika právě tak jako běžná řeč jsou ji cizí pro dvojznačnost slovníku, amfibolii syntaxu a ambiguitu řeči.

Reflexe pomáhá dvojnázným výrazům vykonávat apriorní roli v pohybu osvojení sebe jako sebe. Apriorní funkce nepodléhá formální, ale transcendentální logice, již Ricoeur obecně rozumí jako stanovení podmínek možnosti oblasti objektivity, jejíž úkol je na regresivní cestě vypracovat pojmy, které jsou předpokládány konstitucí typu zkušenosti a odpovídajícího typu reality. Transcendentální logika se nevyčerpává v kantovském a priori. Ricoeur soudí, že svazek mezi reflexí „Já myslím, já jsem“ jako aktem a znaky roztroušenými v kulturách aktu existence, otevírá nové pole zkušenosti, objektivity a reality. K tomuto poli patří logika dvojího smyslu, která je dle Ricoeura komplexní, ne libovolná.⁹⁶

Požadavek na jednoznačnost řeči platí jen pro řeč, která se představuje jako argument. Oproti tomu reflexe neargumentuje, nedělá žádné závěry a nededukuje. Dvojnázný výraz je ten, který by měl být uvnitř jednoho a téhož argumentu jednoznačný a není, což nelze vztáhnout na reflexivní užití symbolů s vícerym smyslem: tyto symboly reflektovat a interpretovat je jeden a týž akt.⁹⁷ Reflexe prostřednictvím porozumění symbolům vytváří vhléd, který není myšlením, tudíž nedefinuje a nemyslí podle „tříd“. Ricoeur soudí, že Aristoteles jako první rozpoznal, že filosofická řeč se nepodřizuje alternativě jednoznačného a dvojnázného, protože jsoucno není druh. Sice se o jsoucnu vypovídá, ale „vícerým způsobem“.

Interpretující myšlení je v Ricoeurově koncepci zakládáno dvojitým pohybem - symbolu k reflexi a reflexe k symbolu. Myšlení nemůže být vyměřeno argumentativní logikou a sémantika filosofie se nevejde do symbolické logiky. Tato vyjádření ve vztahu k filosofické řeči sice nedovolují říci, čím je skutečně filosofická výpověď. Ricoeur ale tvrdí, že nepřímá, symbolická řeč reflexe platí ne proto, že je dvojnázná, ale přestože je dvojnázná.⁹⁸

⁹⁵ tmt., s.59-60

⁹⁶ tmt., s.66

⁹⁷ tmt., s.67

⁹⁸ tmt., s.67

Hermeneutika není ohrožována jen zvenčí „netolerantními“ logiky, ale i zevnitř vnitřní nekonsistencí, rozporem. Reflexe nemusí integrovat jen jednu, ale více interpretací. Hermeneutický konflikt živí, ale i ohrožuje reflexi. Hluboká jednota demystifikace a remystifikace řeči je viditelná teprve na konci askeze reflexe, během vyrovnávání se, které dramaturgizuje hermeneutické pole, které se stalo disciplínou myšlení. Antinomie mýtu a filosofie měla být vyřešena v interpretaci zprostředkováním mezi mýtem a filosofií nebo v širším smyslu mezi symbolem a reflexí. Toto zprostředkování není dáno, musí být konstruováno.

Psychoanalýza nás vyzývá ke zvnějšnění Ego postupujíc imanentní metodou reflexivní filosofie. Fenomenologická interpretace svatého oproti tomu staví transcendentální metodu a pokouší se vztáhnout ke svatému, které se manifestuje v symbolech, a které patří spíše ke zjevení než k reflexi. Ricoeur staví proti sobě zpětný pohled na vůli k moci nietzschovského nebo rodovou bytost marxovského nebo na libido freudovského člověka a pohled vpřed k transcendentálnímu žhavému bodu významu, který je obsazen pojmem svatého. Ricoeur pojem označuje za vágní, z čehož je vidět, že si je vědom jeho šifrovitého charakteru.⁹⁹ Pojem svatého pochází z fenomenologie náboženství a kladu otázku, zda pojem pravdy, budoucnosti či sekularizovaného „království Božího“ by nebyl povaze věci přiměřenější.

Hermeneutický konflikt souvisí s krizí řeči, krizí interpretace a krizí reflexe. Krize mohou být řešeny jen společně, reflexe se má proměnit v hermeneutiku, jen bohužel neexistuje žádná obecně platná hermeneutika, která by všechny krize překonala. Žhavý bod smyslu není vědomí, ale nabízí se vědomí jako to, co je předchází a na co může být vědomí zaměřeno.

Ricoeurovo řešení konfliktu interpretací spočívá v dialektice archeologie a teleologie. Archeologie a teleologie se setkávají při interpretaci „smíšeného“ konkrétního, při interpretaci symbolu. Ricoeurovým záměrem je obě protikladné hermeneutiky v reflexi reintegrovan. Jde o zvnějšnění vědomí jako místa a původu smyslu. Ricoeur soudí, že Freudova psychoanalýza je nejlépe vyzbrojena k provedení askeze reflexe, v níž ji má pomoci topika a ekonomika. Nalezený původ smyslu byl lokalizován v „nevědomí“. Není k dispozici. Archeologickou interpretací Ricoeur míní obrácený směr progresivní geneze smyslu následnými podobami. Vzorem opačné dialektiky se Ricoeurovi stává Hegel. Antithetikou však nemyslí srážku protikladů, ale přechod jednoho do druhého. V tomto okamžiku leží archeologie v teleologii: reflexe, teleologie, archeologie přecházejí do sebe navzájem. Symbol je konkrétním momentem a zároveň vyplněným zprostředkováním této dialektiky.

Filosof podle Ricoeura nesmí spěchat, aby neztratil napětí, které spočívá v symbolickém bohatství a v plnosti smyslu. Symboly se vyznačují signifikantní strukturou a v nich dlícím pohybem poukazu smyslu interpretace. Tento pohyb vysvětluje disciplína zvnějšnění, antithetiky a dialektiky. Symbol musí být dialektizován, aby mohl být myšlen, aby bylo možné dialektiku vepsat do interpretace a vrátit se k živému slovu. Tato fáze znovuosvojení tvoří přechod ke konkrétní reflexi, k plnosti řeči, ke slyšenému slovu. Jde o slovo poznačené celkovým procesem smyslu. Tato konkrétní reflexe nemá být nějakým ústupem k iracionálnímu, ale obratem ke slovu, kde reflexe zůstává reflexí, je porozuměním smyslu, stává se hermeneutikou.¹⁰⁰

Ricoeurovi jde o nalezení a zřetelnější ukázání hluboké identity obou hermeneutik, tedy regresivní i progresivní, vyjevení teleologie vědomí ve filigránu archeologie, telos lidského dobrodružství v nekonečných exegezích mýtů, v našem dětství, ve znovuzrození zapomenutých tajemství. Snaží se to ukázat na Freudově interpretaci Sofoklova „Krále Oidipa“. Oproti Freudově interpretaci Ricoeur přichází s antithetikou, že se nejedná o drama

⁹⁹ tmt., s.69

¹⁰⁰ tmt., s.506-507

incestu a otcovraždy, ale o tragédii pravdy, tragédii sebevědomí a sebepoznání. Sfinga představuje stránku nevědomí a vidoucí Tiresias stránku ducha. Tiresias je Sofoklem nazván „silou pravdy“. Není tragickou postavou. Vidoucí, příbuzný bláznů z alžbětinských tragédií, ztělesňuje moc pravdy, která se stává jádrem vlastní tragédie. Vidoucí je slepý, postrádá tělesné oči, ale vidí právě ve světle ducha. Jádrem tragédie není problém sexu, ale problém světla.¹⁰¹

V konečné syntéze Ricoeur zdůrazňuje, že drama pravdy navazuje na mysterium zrození; proces pravdy je obohacen o „duchovní“ vedlejší tóny: zvědavost, odpor, hrdost, nářek, moudrost. Mezi otázkou po otci a otázkou po pravdě existuje tajemné spojení, které spočívá v přebytku určení symbolu. Otázka po otci je více než pouhá otázka a otec je více než otec. Symbolika zplození zahrnuje otázky stvoření, geneze, původu, vynoření. Tragédie pravdy je také dramatem původu.¹⁰²

Ricoeur provádí dialektickou interpretaci sublimování v oblasti jmění i panování. U tragédie se u každého díla ukazuje antitetika zahalování a odhalování. Ricoeur považuje za možné postavit na tentýž symbolický stupeň snové a poetické. Od nočního snu je možné přejít k dennímu snu, který se ukazuje ve hře, v humoru, ve folklóru, v pohádce a konečně v uměleckých dílech. Každé tvoření údajně podléhá stejné ekonomické funkci. Freud soudí, že umělecké dílo je trvalým myšlením hodným stvořením dne, kdežto sen je pomíjivým a sterilním produktem noci, jsou to ale psychické produkty stejného druhu. Jedna a táž hyletika, jedna a táž látka přání jistí jejich jednotu. Tím se Freud dostává do blízkosti Platónova Ióna a Hostiny, který tvrdí základní jednotu poetiky a erotiky a mánie, filosofické šílenství, staví do mnohočlenné jednoty všech šílených idejí.¹⁰³

V Ricoeurově interpretaci je moje existence závislá na konstituci v mínění druhých. Já sám jsem přijímán v mínění druhých. Vzájemné konstituování se děje také prostřednictvím objektů, které nejsou jen věcmi z oblasti jmění, ale i ze sféry panování a ze sféry kultury. Namalovaná, vytesaná, napsaná díla dávají „obrazy lidí“, která mají hustotu věcí, tvrdost reálného. Existují mezi lidmi, ztělesňují se v materiálu kamene, barvy, partitury, písemností. Ricoeur navrhuje interpretovat kulturní fenomény jako objektivní milieu. Výchově v tomto smyslu Ricoeur rozumí jako eruditio, odarchaizování člověka, vyvážení člověka z jeho dětství. Výchovu „Bildung“ chápe Ricoeur ve dvojitým smyslu, jednak jako vzdělávání, jednak jako vynořování obrazů člověka, které člověku otevírají vývoj sebevědomí. Toto vzdělání funguje jako druhá přirozenost, nově utvořená první přirozenost. Zároveň je návratem svobody k přírodě znovupřijetím přání do díla kultury. Přebytkem určení symbolu je toto dílo nejúžeji spojeno se světem života. Kde bylo Ono, má se stát Já. Poetika našeho dětství mobilizuje archaismus a ztělesňuje ve snovém kulturní bytí člověka, chrání být jen umělým uchopením, bezobsažným artefaktem, nepřirozeným a protipřirozeným Leviathanem.¹⁰⁴

Při interpretaci náboženské symboliky se Ricoeur zaměřuje na poetiku vůle, na radikální původ *Já chci*, které nazývá novou dimenzí víry. Novou dimenzí nazývá povolání (zavolání - Anrufung), kerygma, na mě směřované slovo. Archeologie poukazuje na už vyskytující se, na už položené sebekladoucím „myslím“; teleologie na pozdější smysl, který otevírá dřívější smysl podob ducha. Pozdější smysl je předstihem ducha před sebou samým, sebe-projekce do Telos. To je archeologie a teleologie mně samého, oproti tomu jsou geneze a eschatologie absolutně jiným. Pokud je absolutně jiné na mě zaměřené; kerygma, radostné poselství spočívají v tom, že se obrací na mě a přestávají být absolutně jiným. O absolutně-jiném bych nic nemohl vědět. Absolutně jiné se ohlašuje jako arché a telos, reflektivně se jich

¹⁰¹ tmt., s.528

¹⁰² tmt., s.530

¹⁰³ tmt., s.532

¹⁰⁴ tmt., s.534-535

zmocňují. Otázka víry se stává hermeneutickou otázkou právě v tom, že absolutně-jiné se dává jako Logos. Hermeneutický kruh ve věci slova a víry Ricoeur interpretuje tak, že věřit znamená naslouchat povolání, ale aby člověk mohl povolání slyšet, musí být povolání vyloženo. Člověk musí věřit, aby rozuměl, a rozumět, aby mohl věřit.¹⁰⁵

Stvoření Ricoeur rozumí jako horizontu mé archeologie a eschatologii jako horizontu mé teleologie. Horizontu rozumí jako metafoře pro to, co se blíží, aniž by se to stalo obsazeným objektem. Alfa a Omega se blíží reflexi jako horizonty mých kořenů a mých cílů. Teleologie ale nemůže být po vzoru Hegela zaměřena na absolutní vědění. Problém zla je dle Ricoeura základem toho, proč není absolutní vědění možné. U Ricoeura to souvisí se vztahem symbolů a hermeneutiky. Na konec zkoumání velkých symbolů týkajících se přírody a původu zla, dochází Ricoeur k závěru, že symboly zla mají výsadní postavení.

Uvádí několik důvodů proč. Symbolika zla je opakem symboliky spásy - týkají se údělu člověka. Jsou rozhodující v učení o přechodu od fenomenologie ducha k fenomenologii svatého. Nelze vše redukovat na racionální poznání: otrávení všech teodiceí, všech systémů absolutního vědění. Symboly vybízejí k myšlení. Je v nich obsaženo více než v celé naší filosofii. Filosofická interpretace symbolů se nikdy nemůže stát absolutním poznáním. Jde o návrat od Hegela ke Kantovi. Poznání zla je dle Ricoeura nemožné, není ho možné dosáhnout žádnou spekulací, žádným totálním a absolutním věděním.¹⁰⁶

Symbolika zla je také symbolikou smíření. Ricoeur nabízí tři formulace, ve kterých vidí rysy zároveň symbolické a rozumové, profetické a a smysluplné eschatologie, která zahrnuje filosofii reflexe u horizontu každé teleologie vědomí. Každé smíření je očekáváno zlému navzdory. Toto navzdory tvoří první kategorii naděje. Místem této kategorie jsou dějiny, které stojí pod znamením zaslíbení, veselého poselství, kérygmatu. Toto „Navzdory“ je také „díky...“ Neexistuje žádné absolutní vědění „Navzdory“, ani „díky“ a ještě méně třetí kategorie těchto smysluplných dějin. „Tam, kde se rozmnožil hřích, ještě více se rozmnožila milost“, říká Pavel. „Navzdory“, „díky“ a „ještě více“ jsou racionální symboly, které představují eschatologii, znamenají porozumění naději.¹⁰⁷

Kant nás jako první učil, že iluze je nutnou stukturou, která patří myšlení nepodmíněného. Transcendentální zdání není pouhým omylem, ale nutnou iluzí. Zde Ricoeur vidí původ každého „falešného vědomí“, pramen každé problematiky iluze, mimo sociální lež, životních lží, návratu potlačeného; Marx, Freud a Nietzsche operují na úrovni sekundárních, od iluze odvozených formách. Totéž platí o Feuerbachovi: pohyb, prostřednictvím kterého se člověk vyprazdňuje do transcendence, je druhořadý ve vztahu k pohybu, jímž se zmocňuje absolutně-jiné, aby se objektivovalo, projektuje se do onoho, aby se sebe zmocnil, aby vyplnil prázdnotu svého ne-vědění. Objektivizace je zrození metafyziky jako náboženství - metafyziky, která činí Boha nejvyšší bytostí a náboženství, které pojednává svaté jako novou sféru objektů, institucí, které jsou vepsány do světa imanence, objektivního ducha. Uvnitř lidské sféry ducha vznikla čtvrtá sféra objektů. Nyní existují svaté objekty, nejen znaky svatého a svět kultury. Toto ďábelské otočení zvětšuje náboženství a odcizuje víru. Náboženství tím vstupuje do sféry iluze, vzniká redukující hermeneutika. Redukující hermeneutika se stává veřejným postupem, kulturním fenoménem, nazýváme ji demytologizací či demystifikací, znamená smrt metafyzického a náboženského objektu. Freudianismus je jednou z cest této smrti.¹⁰⁸

Hermeneutiku symbolů může český student dobře studovat z českého výboru *Život, pravda, symbol*¹⁰⁹, kde jsou problematice dvojí smyslu symbolu věnovány studie: *Symbol a*

¹⁰⁵ tmt., s.536-537

¹⁰⁶ tmt., s.538-539

¹⁰⁷ tmt., s.539-540

¹⁰⁸ tmt., s.541

¹⁰⁹ Paul Ricoeur: *Život, pravda, symbol*. Praha 1993

mýtus a Problém dvojího smyslu a substance Ricoeurovy hermeneutiky je výborně v kostce představena ve studii *Existence a hermeneutika*. Vzhledem k jejich dostupnosti se jimi zde nebudu zabývat, ale ten, kdo studuje hermeneutiku by je neměl v žádném případě obcházet, protože patří k základní hermeneutické gramotnosti.

4.3. Hermeneutika textů

Počátky Ricoeurovy hermeneutiky textů můžeme hledat už v hermeneutických studiích šedesátých let, tedy v těch, které jsme zařadili pod hermeneutiku symbolů. Je však zjevné, že text jako text se dostává do středu Ricoeurovy hermeneutiky především ve studiích ze sedmdesátých let a nevytrácí se z ní ani později, jak je patrné na už zmiňované pražské studii z počátku 21.století (*The Canon between the Text and the Community*, přednesena 2001, publikována 2002). Ricoeurových hermeneutických studií k problematice je celá řada, podstatné jsou shromážděny v anglickém výboru *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ve slovenštině existuje výborná studie k diskutované problematice z půli sedmdesátých let pod názvem *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*¹¹⁰. Soustředíme se na jiný text, který původně Ricoeur napsal do slavného sborníku *Hermeneutik und Dialektik*¹¹¹ vydaného ke Gadamerovým sedmdesátinám a který vyšel ve výše zmíněném anglickém výboru pod názvem *What is a text? Explanation and understanding*¹¹², a který je typický pro Ricoeurem zkoumanou a rozvíjenou hermeneutiku textů.

Otázku po textu si Ricoeur klade na pozadí Diltheyova rozlišení mezi vysvětlením a rozuměním. Ricoeur souhlasně navazuje na to, že Dilthey koncept rozumění a od něj odvozený pojem „interpretace“ užívá polemicky vůči pozitivistické škole, která si pojem „vysvětlení“ vypůjčila od přírodovědců a aplikovala jej na historické disciplíny. Oproti Diltheyovi přichází Ricoeur s alternativním postupem: pojem vysvětlení neodvozuje od přírodních věd, ale z lingvistických modelů a pojem interpretace „očisťuje“ od Diltheyova psychologického pojetí.¹¹³

Pojem textu Ricoeur vymezuje: jakýkoli diskurs fixovaný psaním. Po definici následuje otázka, zda to znamená, že diskurs musí být nejprve fyzicky či mentálně prosloven. Ricoeur uvažuje, že pokud bychom spolu se Saussurem řeči (parole) rozuměli jako realizaci jazyka (langue) v události diskurzu jako individuální promluvě individuálního řečníka, potom by se každý text ocitl ve stejné pozici jako řeč ve vztahu k jazyku. Pozornost věnovaná téměř výhradně fonetickému přepisu se zdá potvrzovat, že psaní nepřidává nic fenoménu řeči, pouze ho fixuje a umožňuje mu konzervování. Toto přesvědčení ještě utvrzují nápisy na hrobech či grafikách, které garantují odolnost a vytrvalost řeči. Psychologickou a sociologickou prioritu řeči nad psaním Ricoeur nijak nezpochybnuje, ale ptá se, zda pozdní fixace psaním nepřinesla radikální změnu v našem vztahu k tvrzením diskurzu. To, co je fixováno psaním, je proto diskurs, který mohl být řečen, ale je napsán právě proto, protože není řečen. Tím chce Ricoeur říci, že text je opravdu textem tehdy, když není omezen na přepis předchozí řeči, ale když přímo píše to, co znamená diskurz.¹¹⁴

Ideu přímého vztahu mezi významem tvrzení a psaním podporuje reflektování funkce čtení ve vztahu k psaní. Psaní volá po čtení tím způsobem, že to žádá určitý koncept interpretace. Čtenář zaujímá místo účastníka rozmluvy tak jako psaní zaujímá místo mluvení a mluvčího. Ale Ricoeur ukazuje, že nestačí říci, že čtení je dialog s autorem prostřednictvím jeho díla, protože vztah čtenáře ke knize má úplně jinou povahu. Dialog je výměna otázek a odpovědí, kdežto spisovatel čtenáři neodpovídá. Kniha rozděluje akt psaní a akt čtení do dvou

¹¹⁰ Paul Ricoeur: *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu* (1975). Bratislava 1997

¹¹¹ *Hermeneutik und Dialektik*. ed. R.Bubner. Tübingen 1970

¹¹² *Hermeneutics and Human Sciences*. s. 145 - 164

¹¹³ tmt. s.145

¹¹⁴ tmt. s.145-146

stran a mezi nimi není žádná komunikace. Čtenář není přítomný při aktu psaní a spisovatel není přítomen při aktu čtení. Ricoeur píše, že text produkuje dvojí zatmění čtenáře a spisovatele.¹¹⁵

Ricoeur se domnívá, že do psaní vstupuje diskurz jako intence-řící a že psaní je přímou realizací této intence, přestože historicky i psychologicky psaní začalo grafickou transkripcí znaků řeči. Text se rodí emancipací psaní, které zaujímá místo srovnatelné s řečí. Nejnápadnější charakteristikou psaní je, že uchovává diskurz a vytváří archiv pro individuální i kolektivní paměť. Linearizace symbolů dovoluje analytický a distinktivní překlad všech následných a diskrétních rysů jazyka a tudíž zvyšuje jeho působivost. Emancipace textu od orální situace způsobuje převrat ve vztazích mezi jazykem a světem a mezi jazykem a subjektivitou autora i čtenáře. Také znamená změnu referenční funkce ve vztahu jazyka ke světu. Referenční funkcí Ricoeur míní, že když někdo říká něco o něčem, tak to, o čem se mluví, je referent diskurzu. Referenční funkce je podporována větou, která je nejmenší jednotkou diskurzu a která zamýšlí říci něco pravdivého nebo reálného, přinejmenším v deklarativním diskurzu. Referenční funkce kompenzuje separaci znaků od věcí. Referenční funkcí je jazyk spojen se světem. Znaky jsou naopak odděleny od věcí symbolickou funkcí. Každý diskurz je do jisté míry propojen se světem. Ricoeur se ptá: O čem bychom mluvili, kdybychom nemluvili o světě?¹¹⁶

V řeči jsou však účastníci rozmluvy přítomni nejen navzájem, ale také situaci, okolí a prostředí diskurzu. Teprve ve vztahu k okolnímu prostředí je diskurz plně smysluplný. Návrat reality je podmíněn návratem k této realitě, což je indikováno tím, co je „okolo“ řečníka. Jazyk je dobře vybaven, aby zabezpečil toto zakotvení. Vykonává ho prostřednictvím ukazovacích zájmen, příslovčí času a místa, osobních zájmen, slovesných časů, obecně všech „deiktických“ a „ostenzivních“ ukazatelů, které slouží k zakotvení diskurzu v realitě.

Toto není případ textu. Pohyb reference směrem k aktu ukazování je pozdržen stejně jako je dialog přerušen textem. Ricoeur ukazuje, že ani text není bez reference, není zastáncem ideologie absolutního textu, a že úkolem čtení, jakož i interpretace, je naplnit referenci. Suspenze, která odkládá referenci, pouze nechává text „ve vzduchu“ mimo svět nebo bez světa. Tento uvolněný text může vstoupit do vztahu s jakýmkoli jiným textem a opět zaujmout místo v okolní realitě tím, že je o něm referováno živou řečí. Vztah textu k textu bez působení světa, o němž mluvíme, vytváří kvazi-svět textů nebo literatury. Zatmění okolního světa kvazi-světlem textů může být dokonáno v civilizaci psaní, svět už nemůže být ukázán v mluvení, ale redukován na druh „aury“, kterou psaná díla rozvíjejí. Proto mluvíme o řeckém nebo byzantském světě. Tento svět může být nazván „imaginárním“ světem a ten je výtvozem literatury. Přebírat ve vztahu mezi textem a jeho světem je klíčem k převratu vztahu textu k subjektivitě autora a čtenáře. Subjekt řeči podle Benvenista je to, co se samo označuje „Já“. Text už ale nemá mluvčího ve smyslu přímého sebe-označení, mluvčí je nahrazen komplexním vztahem autora k textu, autor je institucí textu, text je místem, na kterém se autor objevuje. Ricoeur si však pokládá otázku, zda se autor objevuje jinak než jako první čtenář. Distance textu od svého autora je fenoménem prvního čtení, které v Ricoeurově interpretaci úzce souvisí se vztahy mezi vysvětlením a interpretací.¹¹⁷

Ricoeur nasazuje zkoumání opozice a vztahů mezi vysvětlením a rozuměním opětně u Diltheye. Diltheyovo pojetí je exkluzivní v tom smyslu, že buď „vysvětluješ“ jako přírodovědec nebo „interpretuješ“ jako historik. Opozičnost Diltheyových termínů je dána tím, že ony dva termíny označují a separují dvě sféry reality - sféra přírodních věd a sféra humanitních věd. Příroda je region objektů nabízených vědeckému pozorování, region

¹¹⁵ tmt. s.146-147

¹¹⁶ tmt. s. 147-148

¹¹⁷ tmt. s. 148-149

subsumovaný od Galileiho podniku matematizace a od Millova kánonu induktivní logiky. Mysl je region psychologických individualit, do kterých je každý mentální život schopný se přenést. Rozumění je takovou transferencí do jiného mentálního života. Ptát se na možnost existence humanitních věd je proto otázkou po možnosti vědeckého poznání individuí, po tom, zda porozumění singulárnímu může být svým způsobem objektivní, zda je přístupné univerzální platnosti. Dilthey odpověděl kladně a odůvodnil to tím, že vnitřní život je dán ve vnějších znacích, které mohou být vnímány a rozuměny jako znaky jiného mentálního života. Mezi znaky jiného mentálního života máme „manifestace fixované trvalým způsobem“, „lidské dokumenty uchované psaním“, „psané monumenty“. Interpretace je způsob rozumění aplikovaný na takové manifestace, dokumenty či monumenty - psaní je jejich distinktivní charakteristikou. Rozumění poskytuje základnu v páru rozumění-interpretace, pozdější nahrazuje stupeň objektivace, ve ctnosti fixace a uchování, které psaní propůjčuje znakům.

Konflikt v srdci této koncepce vidí Ricoeur v tom, že na jedné straně máme intuitivní a neověřitelný charakter psychologizující koncepce rozumění, jemuž je podřízena interpretace, na druhé straně požadavek na objektivitu patří k základnímu pojetí humanitní vědy. Ricoeurovi z toho vyplývá otázka, zda je důležitější inkluze hermeneutiky do sféry rozumění nebo její diference od ní. Schleiermacher tuto otázku před Diltheyem vyřešil vnitřním rozštěpením hermeneutického projektu a překonal ho šťastnou svatbou romantického génia a filologické virtuozity. Dilthey Schleiermachera komentuje tak, že po něm opakuje, že „nejvyšším cílem hermeneutiky je rozumět autorovi lépe, než si on sám rozumí“. Tím zůstává na rovině psychologie rozumění. Co se týče logiky interpretace, tak tvrdí, že „funkcí hermeneutiky je teoreticky ustavit, oproti romantickému vrtochu a skeptickému subjektivismu do domény historie, univerzální platnost interpretace, na níž spočívá všeskerá jistota historie“¹¹⁸ Rozumění hledá shodu s vnitřním životem autora, podobat se mu a reprodukovat jeho kreativní procesy. Objektivní strana díla byla akcentována pod vlivem Husserlových *Logických zkoumání*, kde „význam“ tvrzení konstituuje „idealitu“, která neexistuje ani v mundánní ani v psychické realitě: je čistou jednotou významu bez reálné lokalizace. Hermeneutika podobně postupuje od objektivace kreativních energií života v dílech, který vstupují mezi nás a autora, což je mentální život sám, jeho kreativní dynamismus, který volá po „významech“, „hodnotách“ nebo „cílech“. Vědecký požadavek nás tlačí směrem k větší depsychologizaci interpretace, rozumění a dokonce introspekce. Exteriorizace života implikuje nepřímý a mediovaný charakter interpretace. Ricoeur klade otázku, zda napětí mezi rozuměním a interpretací nevede k tomu, abychom opustili referenci interpretace k rozumění a jak je to se vztahem interpretace k vysvětlení.

Když vyjdeme od analýzy textu a jeho autonomního statutu, tak to, co jsme nazvali zatměním, nám nabídne dvě možnosti. Jednak jako čtenáři necháme pozastavený text a pojednáváme ho jako objekt bez autora a bez objektu; v tomto případě vysvětlujeme text v termínech jeho vnitřních vztahů, v jeho struktuře. Na druhé straně zrušíme suspenzi, vyplníme text do řeči, obnovíme ho v živé komunikaci; interpretujeme text. Tyto dvě možnosti jsou možnosti čtení a to je dialektikou obou postojů. První typ čtení formálně fixuje textové pozastavení všech vztahů ke světu, které mohou být zdůrazněny a subjektivit, které mohou konvertovat. Přenesení do „místa“ - které je ne-místem - konstituuje speciální projekt s ohledem na text a prodlužuje pozastavení referenčního vztahu ke světu a k mluvčímu subjektu. V rámci tohoto projektu se čtenář sám situuje do „místa textu“ a do „klauzury“ tohoto místa. Na základě této volby text nemá vnějšek, ale jen nitro. Tento projekt je dle Ricoeura nejen možný, ale i legitimní. Pro konstituci textu jako textu a těla textu jako literatury ospravedlňuje pozastavení dvojí transcendence diskurzu - směrem ke světu a směrem k někomu.

¹¹⁸ srv. tmt. s.151

Tento explanatorní postoj není vypůjčen z oblasti vědění, ale z jazyka samého. Je možné pojednat text podle explanatorních pravidel, která lingvistika úspěšně aplikuje na jednoduchý systém znaků, které konstituují jazyk (langue) jako opozitní řeči (parole). Distinkce jazyk-řeč dává lingvistice homogenní objekt; řeč patří fyziologii, psychologii a sociologii, zatímco jazyk, jako pravidla hry, jejímž výkonem je řeč, patří pouze lingvistice. Lingvistika uvažuje pouze systém jednotek, které jsou opatřeny příslušným významem a každá z nich je definována jen v termínech své difference od všech druhých. Jednotky jsou opozitní jednotky a vzájemná hra opozit a jejich kombinací v rámci inventáře diskretních jednotek je tím, co definuje pojetí struktury v lingvistice. Strukturální model nabízí typ vysvětlovacího postoje, který Ricoeur hodlá aplikovat na text.

Ricoeur ve svém návrhu konceptu interpretace vychází z Diltheyova odlišení a vzájemného vztahu vysvětlení a interpretace, ale modifikuje ho specifickým způsobem. Představuje dva způsoby čtení. Explanatorním způsobem prodlužujeme a posilujeme pozastavení textové reference k okolnímu světu a veřejnosti mluvících subjektů. Druhým způsobem uvolníme pozastavení a vyplníme text v současné řeči. Druhý postoj je pravým cílem čtení a odhaluje pravý smysl pozastavení pohybu textu směrem k jeho významu. Druhý postoj je umožněn tím, že text jako psaní očekává a volá po čtení. Jestliže je čtení možné, potom je to tím, že text není uzavřený, ale otevřený druhým věcem. Čtení znamená spojit nový diskurz s diskurzem textu. Spojení diskurzů odhaluje v samotné konstituci textu originální kapacitu pro obnovení, což ukazuje otevřenou povahu textu. Ricoeurova koncepce se odlišuje od Diltheyovy v tom, že koncept vysvětlení si nevypůjčuje od přírodních věd, ale z lingvistiky a semiologie.

V prvním smyslu Ricoeur rozumí interpretaci v návaznosti na Schleiermachera, Diltheye a Bultmanna jako osvojení. Toto osvojení nechce klást do protikladu s vysvětlením, chce ho jím jen prostředkovat. „Osvojením“ Ricoeur rozumí to, že interpretace textu vrcholí v sebe-interpretaci subjektu, který si rozumí lépe, jinak či si vůbec začíná rozumět. Kulminace rozumění textu v sebe-rozumění je charakteristickým rysem reflexivní filosofie, kterou Ricoeur nazývá „konkrétní reflexí“. V ní se hermeneutická a reflexivní filosofie stávají korelativní a reciproční. Na jedné straně sebe-rozumění prochází oklikou rozumění kulturním znakům, v kterých se Já samo formuje, na druhé straně samo rozumění textu není cílem, ale prostředkuje vztah subjektu k sobě, který nemůže najít smysl svého života krátkou cestou bezprostřední reflexe. Reflexe není možná bez mediace znaků a děl a vysvětlení neexistuje bez zahrnutí do procesu sebe-rozumění. V hermeneutické reflexi nebo v reflexivní hermeneutice se současně odehrává konstituce sebe a konstituce smyslu.

Osvojení naplňuje jeden z cílů hermeneutiky a tím je boj proti kulturní vzdálenosti, temporálně proti sekulárnímu odcizení, hermeneuticky proti odcizení od smyslu samého, tedy od systému hodnot, na nichž je text založen. Interpretace „dává dohromady“ či „srovnává“ „současné a podobné“, tedy činí vlastním to, co bylo původně cizí. Interpretace jako osvojení podtrhává „současný“ charakter interpretace. Čtení Ricoeur přirovnává ke hraní hudební partitury; značí uskutečnění semantických možností textu. Ricoeur se odvolává na Benvenista, pro kterého je čtení událostí instancí diskurzu. Věty textu značí zde a nyní. „Aktualizovaný“ text nalézá okolí a posluchače; shrnuje zadržovaný referenční pohyb směrem ke světu a k subjektům. Svět je světem čtenáře a čtenář je sám subjektem. V interpretaci se čtení stává jako řeč. Čtení se nikdy nerovná řeči jako dialogu, ale v konkrétním aktu je vztažen k textu podobně jako řeč k diskurzu, totiž že jsou událostí a instancí diskurzu. Čtení způsobuje v Ricoeurově interpretaci to, že původně měl text jen smysl, tedy vnitřní vztahy nebo strukturu - semiologickou dimenzi; nyní má význam, to znamená realizaci v diskurzu čtení subjektu - sémantickou dimenzi.

Ricoeur na příkladu strukturální analýzy Lévi-Strausse ukazuje, co myslí hloubkou živé sémantiky mýtu. Lévi-Strausse tvrdí, že mýtické myšlení vzniká z vědomí jistých opozic

a tenduje k jejich progresivní mediaci. Toto vědomí je uznáním aporií lidské existence okolo nichž krouží mýtické myšlení. Eliminovat tuto smysluplnou intenci by znamenalo redukovat teorii mýtu na nekrologii smysluprázdných diskurzů lidstva. Jestliže považujeme strukturální analýzu za jeviště mezi naivní a kritickou interpretací, mezi povrchovou a hlubinnou interpretací, potom je možné situovat vysvětlení a interpretaci podél hermeneutické okliky a integrovat jejich opozitní postoje v rámci celkové koncepce čtení jako vzkříšení významu.

Ricoeur shrnuje, že interpretovat znamená osvojit si zde a nyní intenci textu a naopak píše, že text hledá, jak nás umístit do svého významu, tedy do směru, kterým je orientován. Vysvětlení, které odpovídá vnitřním vztahům textu, rozumí Ricoeur jako statice (povrchové sémantice) textu, oproti tomu rozumění, které představuje hlubinnou sémantiku, musí být rozuměno dynamickým způsobem. Na biblické exegezi Ricoeur ukazuje, že aktu exegeze předchází akt textu a že vztah mezi tradicí a interpretací je interním vztahem vzhledem k textu. Interpretovat pro exegeta znamená umístit se do významu indikovaném vztahem interpretace, který text sám podporuje. Aristotelovo dílo „O interpretaci“ chápe Ricoeur právě jako objektivní, intra-textuální, jako příklad jedno-úrovňového jazyka, v němž není rozlišena sémantická dimenze řeči a interpretace diskurzu, nicméně Ricoeur podržuje z Aristotelovy ideje interpretace to, že interpretace je nejprve interpretace jazykem a teprve poté interpretace jazyka.

Toto pojetí Ricoeur srovnává s Peircovým konceptem interpretace, kde na vztah „znaku“ k „objektu“ může být roubován vztah mezi „interpretantem“ a „znakem“. Interpretantu se zde rozumí jako komentáři, definici nebo poznámce o znaku v jeho vztahu k objektu. Interpretant je sám symbolickým výrazem. Vztah znak-interpretant je umožněn jen společenstvím, zkušeností mezi mluvčím a posluchačem. Zkušenost nikdy nemůže být úplně redukována na ideu nebo objekt znaku toho, co je strukturou a je zachycena v nekonečných řadách interpretantů. Ricoeur porovnává Peircův trojúhelníkový vztah objekt-znak-interpretant se svým modelem, kde objekt je sám textem; znak je hlubinnou sémantikou odkrývanou strukturální analýzou a série interpretantů je řetězem interpretací produkovaných interpretujícím společenstvím a vtěleným do dynamiky textu, jako práce významu na sobě samém. V rámci řetězu slouží první interpretanti jako tradice posledním interpretantům, kterým je interpretace v pravém smyslu slova.

Ricoeur užívá biblickou exegezi, Aristotelovu a Peircovu koncepci interpretace proto, aby celé pojetí interpretace depsychologizoval a zároveň ho spojil s procesem, který je v textu při díle. Zároveň tím není eliminováno pojetí interpretace jako osvojení, leží na konci toho, co Ricoeur nazývá hermeneutickým obloukem, je poslední podpěrou mostu, ukotvuje oblouk v půdě živé zkušenosti. Celková teorie hermeneutiky spočívá v prostředkování interpretace-osvojení sérií interpretantů, kteří patří k dílu textu samého. Osvojení ztrácí svou arbitrarnost při vzkříšení toho, co je při díle a v práci v textu samém. To, co interpret říká, je znovu-říkáním, které reaktivuje to, co je říkáno textem. Čtení je pro Ricoeura konkrétním aktem, v kterém se naplňuje poslání textu. V samotném srdci čtení si vysvětlení a interpretace nekonečně oponují i se smiřují.

5. Habermasova kritická a komunikativní hermeneutika

5.1. Cesta ke kritické hermeneutice

V Habermasově (1929- ...) filosofii na první pohled nehraje hermeneutika zdaleka takovou roli jako v Gadamerově nebo Ricoeurově filosofii. Mohli bychom se naopak ptát, proč by pro Habermase jako přesvědčeného osvícenského racionalistu měla hermeneutika

hrát nějakou význačnou roli. Habermas sice brání výsostná práva rozumu, logiku řeči a jednání však rozvíjí značně skepticky a reflexivně kriticky a na hermeneutické problémy naráží na každém kroku a nejen že na ně naráží, ale hned je také kriticky zpracovává. Na hermeneutické otázky Habermas naráží už při ranném studiu Heideggera a Marxe. Habermas se k nim blíží netradičně a kriticky a právě Heidegger a Marx prostřednictvím svých Wirkungsgeschichte orientují Habermasovo filosofování specificky hermeneutickým kritickým směrem.

Pro interpretaci Habermasovy kritické hermeneutiky je ústřední literární zpráva z roku 1967, vydaná v roce 1970 v souboru *Zur Logik der Sozialwissenschaften*¹¹⁹ v oddílu nazvaném *Hermeneutik*, v němž se nachází i druhý klíčový text *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970). K těmto textům, které se výslovně zaměřují na otázky a problémy kritické hermeneutiky, volně náležejí také texty a soubory textů *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (1971) a *Philosophisch-politische Profile* (1971), kde sice kritická hermeneutika není středem zájmu, ale je přítomna a umožňuje Habermasův filosofický postup.

První hermeneutické otázky a texty nepocházejí však až z roku 1967, jak píše zasvěcený hermeneutický vykladač Grondin¹²⁰, ale z roku 1965 (První náběhy už v textech z roku 1963 nebo dokonce v literární zprávě o Marxovi a marxismu z roku 1957 v *Theorie und Praxis*¹²¹). V souboru textů *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* najdeme text, který zasluhuje zvláštní pozornost a je jím Habermasova frankfurtská nástupní přednáška *Erkenntnis und Interesse*¹²². Habermas zkoumá pojem teorie s ohledem na řecký nábožensko-ontologický původ i s ohledem na Husserlovo zkoumání krize evropských věd, zvláště Husserlovu kritiku pozitivizmu prostřednictvím kritiky objektivizmu věd.

Husserlovu kritiku Habermas shrnuje do tří kroků: 1. Svět se jeví jako univerzum faktů, které se konstituují transcendentálně v předvědeckém světě; 2. za objektivistickým sebeporozuměním mizí pracující (leistende) subjektivita, protože vědy se nedokázaly radikálně oddělit od zájmové situace primárního světa života; 3. fenomenologie překonává naivní postoj a odděluje poznání od zájmu v transcendentální sebereflexi, která je čistou teorií a filosofa osvobozuje ze sítě životních zájmů. Podle Habermase propadá Husserl ve třetím kroku jinému objektivizmu, který vězí v samotném pojmu Theoria, který nabízí ontologické zdání čistého bytí a čisté teorie. Habermas naopak soudí, že poznání nelze oddělit od zájmu a sleduje tři typy poznání, které jsou vedeny zájmy. V empiricko-analytických vědách technické, v historicko-hermeneutických praktické a v kritických vědách emancipační.

V historicko-hermeneutických vědách jde o rozumění smyslu, který se konstituuje při výkladu textů. Možný smysl humanitně-vědních výpovědí určují pravidla hermeneutiky. Skutečnosti ducha, které by byly evidentně dány, by znamenaly spojení historismu s objektivistickým zdáním čisté teorie. Předporozumění interpreta je dáno jeho výchozí situací, kterou je hermeneutické vědění prostředkováno. Svět tradovaného smyslu se interpretovi otevírá do té míry, do níž vysvětlí svůj vlastní svět. Rozumějící umožňuje komunikaci mezi oběma světy a chápe věcný obsah tradovaného, když umí tradici aplikovat na sebe a svou situaci. Hermeneutické bádání Habermas chápe jako otevírání skutečnosti pod vedením zájmu

¹¹⁹ Ein Literaturbericht (1967): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in J.Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1985, s.89-329; *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, tmt., s.331-366

¹²⁰ Srv. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, s. 163

¹²¹ Srv. J.Habermas, *Theorie und Praxis* (1963), Frankfurt a.M. 1993

¹²² J.Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt a.M. 1968, s.146-168

na zachování a rozšíření intersubjektivitu možného na jednání orientujícího se dorozumívání, na možný konsensus jednajících v rámci tradovaného sebezporozumění.¹²³

Kritickými vědami myslí Habermas společenské vědy, v nichž nás vede kritika ideologií a psychoanalýza, které nám umožňují zkoumat nereflektované vědomí a výchozí podmínky poznávání. Habermas usiluje o kritické vědění, ke kterému se dostává cestou reflexe a sebereflexe. Sebereflexe umožňuje zjišťovat smysl platnosti kritických výpovědí, uvolňuje subjekt ze závislosti na hypostazovaných mocech, je určena emancipačním zájmem poznání. Sebereflexi sdílejí kritické vědy s filosofií. Teprve když se kritika, která se obrací proti objektivizmu věd, obrátí proti zdání čisté teorie v sobě samé, získá z přiznané závislosti sílu překonat zdánlivě bezpředsudečnou filosofií, která může být také objektivizmu podléhající ontologií.¹²⁴ Tento objektivizmus Habermas nekritizuje jen ve fenomenologii, ale i v lingvistické filosofii a částečně i v hermeneutice.

Za všemi výpověďmi i za všemi vědami se nachází nekontrolovaný vliv hluboko ležících zájmů, které závisí na objektivní situaci společenských skupin. Zájmy vedoucí poznání Habermas prozkoumává a popisuje prostřednictvím pěti tezí:

1. Výkony transcendentálního subjektu jsou zakotveny v přírodních dějinách lidského rodu. Přírodně dějinné zájmy pocházejí z přírody i z kulturního zlomu s přírodou. Příroda působí nejen na člověka, ale i v člověku. I přežití může v tomto kontextu znamenat historickou velikost.
2. Poznání ve stejné míře slouží sebezáchově i pouhou sebezáchovu transcenduje. Vědění Habermas třídí do tří kategorií. Technické vědění se nachází v informacích, praktické vědění v interpretacích a v jednání vedeném společnými tradicemi a emancipační v kritických analýzách. Odpovídají jim média zespolečnění: práce, řeč a panství.
3. Zájmy se tvoří v médiu práce, řeči a panství. Strukturou řeči je umožněna naše zralost (dospělost). Zralost je v Habermasově pojetí spojena s pojmem rozumu. Rozumem Habermas rozumí vůli k rozumu. V sebereflexi se kryje zájem na zralosti s poznáním poznání.
4. V síle sebereflexe se sjednocuje poznání a zájem.
5. Jednota poznání a zájmu se osvědčuje v dialektice, která rekonstruuje z dějinných stop potlačeného dialogu to potlačené. Čistě teorii, která chce mít vše ze sebe, hrozí, že propadne potlačenému vnějšímu a stane se ideologickou. Filosofie v dialektickém chodu dějin odkrývá stopy násilí, které ruší dialog, kterému jde o nenátlakovou komunikaci. Emancipovaná by byla společnost, která by realizovala dospělost všech svých členů, rozvinula komunikaci k nemoocenskému (herrschaftsfrei) dialogu všech se všemi, který je vzorem vzájemné tvorby identity Já, právě tak jako ideou pravého souhlasu.¹²⁵

5.2. Hermeneutická logika společenských věd

V Habermasově práci *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, která se jmenuje *Literární zpráva (1967)*, *K logice společenských věd* s podtitulem *Hermeneutika* se setkáme s důkladnou zprávou o dění v oblasti humanitních a společenských věd v posledních 100 letech počínaje u Diltheye, Windelbanda, Rickerta, Cassirera a Maxe Webera a konče u současných filosofů, sociologů a historiků. Habermas zahajuje diskusi o dualismu přírodních a humanitních věd v nomologických a historicko-hermeneutických vědách. Současnými představiteli obou směrů v Habermasově interpretaci jsou: 1) Popper s analytickou teorií vědy, která vykazuje hermeneutiku do předsíně vědy a 2) Gadamer, který s ostatními

¹²³ Technik und Wissenschaft, s.158

¹²⁴ Technik und Wissenschaft, s.159

¹²⁵ Technik und Wissenschaft, s.164

představiteli hermeneutiky připisuje nomologickým vědám globálně omezené předporozumění¹²⁶.

Hermeneutickou tradici od Diltheye a Collingwooda až po Gadamera považuje Habermas za idealistickou proto, že se u těchto autorů poznávající subjekt vztahuje na oblast objektu, která sama sdílí struktury subjektivity. Subjekt a objekt se k sobě vztahují tak, že duch potkává v objektivacích ducha sám sebe. Diltheyova, Collingwoodova a Gadamerova hermeneutika se zaměřuje pouze na oblast myšlení a řeči, kdežto Habermas zohledňuje také oblast práce a společenské a politické moci, respektive násilí, které nelze redukovat na ideové či řečové koncepty.

Habermas rozlišuje sensorickou a komunikativní zkušenost. Počítá s tím, že i sensorické zkušenosti jsou předem interpretovány. Připouští možnost jejich nezávislosti na předchozí komunikaci, nevysvětluje ji však.¹²⁷ Komunikativní zkušenost se řídí podle předem interpretovaných věcných obsahů, vzniká v interakční souvislosti, která spojuje přinejmenším dva subjekty v rámci řečově zřízené intersubjektivní dorozumění o konstantních významech.¹²⁸ Pozorovatel i pozorovaný jsou účastníky jedné situace. Místo vztahu subjekt a předmět máme co dělat se vztahem subjekt a subjekt jako protihráč. Rozdíl oproti předchozímu pojetí je převratný. Zkušenost se zprostředkovává interakcí a získává se v situaci rozhovoru. Podmínky intersubjektivní zkušenosti pocházejí z komunikace samé.

Habermas zkoumá fenomenologické nasazení ke zkoumání konstituce každodenní životní praxe, lingvistické nasazení kvůli řečovým hrám, které transcendentálně určují životní formy a hermeneutické nasazení, v němž lze řečově transcendentální pravidla komunikativního jednání pojmout z objektivní souvislosti působící tradice. Tato nasazení jsou rozhodující pro určení filosofické situace.¹²⁹

Habermas v rámci fenomenologického nasazení zkoumá Husserlovu fenomenologickou analýzu Lebensweltu především v sociologické interpretaci A.Schütze. Habermas připomíná jeho teorii rolí, biografickou situaci hráčů rolí jako klíč pro vysvětlení inkongruencí, kterou první v sociologii razil právě Schütz. Nicméně v Habermasově hodnocení zůstává fenomenologické nasazení uvnitř mezi analýzy vědomí. U Schütze jsou sice náběhy k analýze praxe a jazyka, avšak zásadně nepřekračují rámec vytyčený Husserlem.¹³⁰ Řečové symboly zakládají Schütz i Husserl v obklopujícím výkonu prezentace transcendentálního Já. Habermas oproti nim tvrdí, že **řeč ještě není prohlédnuta jako pavučina, na jejichž nitích subjekty visí a na nichž se propracovávají k jiným subjektům.**¹³¹ Habermas se touto filosofií řeči pokouší překonat jak meze subjektivity ve fenomenologii, tak meze objektivní v pozitivizmu. Subjekty zůstávají autonomními subjekty a zároveň těmi, kdo na intersubjektivní síti visí i ji budují, opravují, rozšiřují. Řeč jako intersubjektivní síť získává nezávislý statut, aniž by byla odtržena od subjektů. Výhoda teorie spočívá v tom, že nestaví subjekt proti řeči v tom smyslu, že by jedno bylo původní a druhé odvozené, že by jedno potvrzovala a druhé vyvracela.

V Habermasově pojetí Wittgensteinovy „životní formy“ odpovídají Husserlovým Lebensweltům, které nejsou řízeny pravidly syntézy vědomí, ale pravidly gramatik řečových her. Wittgenstein odmítá transcendentální genezi „smyslu“ a preferuje logickou analýzu řečových významů. Intersubjektivita se ustavuje gramatickými pravidly interakcí, které se řídí symboly. Rozumět řeči znamená ji ovládat.¹³² Problém rozumění řeči je problémem vůle. Řeč

¹²⁶ J.Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M, s.90

¹²⁷ tmt. s. 207

¹²⁸ tmt. s. 208

¹²⁹ tmt. s.211

¹³⁰ tmt. s.239

¹³¹ tmt. s.240

¹³² tmt. s.257

a jednání jsou momenty téhož řečového herního modelu. Řeč o praxi závisí na imanentním smyslu.¹³³ Kde je smysl, musí být dokonalý pořádek.¹³⁴ Po diskusi Habermas dospívá k tomu, že Wittgenstein ve *Filosofických zkoumáních* otvírá pole hermeneutiky, ale nevstupuje na něj.

Hermeneutické nasazení Habermas otvírá filosofickými problémy překladu. Trýzeň překladu spočívá v souvislosti řečových struktur a pojetí světa, v hledání jednoty slova a věci. Aby bylo rozumět textu v cizí řeči, potřebujeme spíše nový text než pouhý překlad. Od Humboldta víme o ideji korelace řečové formy a světového názoru. Hegelova dialektika hranice formuluje zkušenost překladatele. Pojem překládání je dialektický, potřebujeme interpretaci překládaného textu a ta je sama překladem. Habermas odkazuje na Gadamerem formulovanou hermeneutickou zkušenost - Věcný obsah se vyjadřuje v řeči, a abychom mu rozuměli, musíme umět totéž říci jinými slovy. Habermas sdílí s Gadamerem názor, že hermeneutika si v řečové praxi poslouží tendencí k sebetranscendování - v řeči vázaný rozum je z ní vždy už venku.

Učit se řeč není totožné s učením se mluvit. Učení se řeči předpokládá ovládnutí alespoň jedné řeči - známe pravidla jedné řeči, která nám pomáhají v mateřské řeči i usnadňují učení se cizí řeči.¹³⁵ Cizí řeč si přivlastňujeme překladem. Překlady jsou nutné v situacích narušeného dorozumění, tedy i ve vlastní řeči. Komunikace se děje podle pravidel, znalost pravidel umožňuje dosahování konsensu i překonávání nepochopení. Role partnera v rozhovoru obsahuje virtuálně i roli interpreta, nepohybujeme se jen v jedné řeči, ale i mezi řečmi. Kdo ovládá cizí řeč, nepotřebuje překlad. Habermas kritizuje Wittgensteina, že nechápe rozdíl mezi učením se vlastní řeči a překladem a že mu chybí dialektický pojem překládání. „Společná řeč“ je výsledek hledání dorozumění. Gadamer říká, že gramatická pravidla jsou nejen instituce životních forem, ale i ohraničení horizontů. Horizonty jsou otevřené, my se v nich pohybujeme a ony se pohybují s námi. Lebenswelty nejsou uzavřené životní formy jako ve Wittgensteinově monadologickém pojetí. Wittgenstein neuznává, že pravidla také zahrnují podmínky možnosti své interpretace. Řečová hra nejen definuje životní formu, ale také ji definuje ve vztahu k jiným životním formám. Překlad je médiem obnovení, ale i přemostěním a asimilací cizího. Překlad je nutný mezi generacemi i epochami. Tradici můžeme pojímat jako médium překladu, přemostění generačních odstupů. Dítě se neučí jen podmínkám možného konsensu, ale i podmínkám možné interpretace těchto pravidel, které mu dovolí překonat odstup a tím se vyjádřit.

Hermeneutická sebereflexe znamená, že řeč získává z pluralismu řečových her jednu dimenzi - gramatika řečových her neřídí jen spojení symbolů, ale i institucionalizované použití v interakcích. Wittgenstein oproti pozitivizmu pochopil souvislost řeči a praxe, ale zůstává ještě příliš pozitivistou než aby proces vykonání myslel jinak než jako reprodukci pevného vzoru. Řečové kruhy v Habermasově hermeneutice nejsou monadicky uzavřené, ale porézní zvenku i zevnitř. Wittgenstein neviděl, že gramatická pravidla vedle použití vyžadují i interpretaci. Jeho řečové hry jsou ahistorické. Oproti tomu Gadamerova řeč jako třetí dimenze počítá s dějinností řeči i pravidel řeči, rozehrává pluralismus řečových her a znovuustavuje zaniklou jednotu dialektiky v souvislosti tradice.¹³⁶ Tradice zrcadlí socializaci jedince v řeči v čase života.

Jednoznačnost kalkulačních řečí je dosahována monologickou výstavbou a je možná jen u řečí, které vylučují rozhovor. Řeči, které nejsou zevnitř porézní a mají strnulý systém, vyhlazují zlomy intersubjektivit a zároveň odstup individuí mezi sebou, neumožňují

¹³³ tmt. s.258

¹³⁴ tmt. s.259. Srv. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*

¹³⁵ tmt. s.253

¹³⁶ tmt. s.279

zranitelnou rovnováhu mezi oddělením a sjednocením, ve které se rozehrává identita Já. Reglementovaná řeč bez děr by musela být monadicky uzavřená zvenku. V překladu bydlí síla smíření. Moc řeči se uplatňuje proti rozpadu mnoha izolovaných řečí.

Habermas se zamýšlí nad místem partnera komunikace v horizontu a při splývání horizontů. Na vertikální úrovni jde o překonání historického odstup, na horizontální úrovni o geografický a řečově kulturní odstup. Interpret je pojednáván jako moment souvislosti tradice, jako jeho předmět. Hermeneutika je zprostředkováním toho, co interpret přináší a co si přivlastňuje. Pokračuje tradice, o kterou interpretovi jde. Hermeneutické rozumění znamená výklad textů ve znalosti už rozuměných textů, vede k novým vzdělávacím procesům z horizontu už vykonaných vzdělávacích procesů, nový kus socializace navazuje na už proběhlou socializaci. Hermeneutické rozumění patří objektivní souvislosti, v níž se reflektuje, překonává časový odstup, kontinuita tradice přemosťuje odstup interpreta od předmětu.

Hermeneutická sebereflexe znamená **reflektovanou zúčastněnost**, kontrolu výchozí situace oproti fenomenologickým a jazykovým analýzám, které propadají objektivizmu a staví se do rolí nezúčastněných. Předávané dokumenty a historické události získávají „smysl“, který představuje jakýsi agregát uskladených významů, které vznikají ze stále nových perspektiv a retrospektiv. Tradovaný smysl je nedokonalý a otevřený pro sedimenty z budoucích perspektiv. Reflektující historikové i filologové počítají s neuzavřeností horizontu smyslu. Osvědčuje se stará, ale současně aktuální filologická zkušenost „nevyčerpatelnosti“ textu. Zkušenost historika říká, že není možný dostatečný popis události - podléháme časovému omezení a neznáme budoucnost¹³⁷. Počátek „Třicetileté války“ nemohl žádný pozorovatel spatřit. Danto ukazuje absurdnost představy ideálního kronikáře. Interpretace současníka je poslední šprušlí žebříku, jehož první šprušlí je vztažný systém historika a očekávaný horizont smyslu, žebřík sám představuje souvislost tradice, spojení historika s jeho předmětem.¹³⁸

Jednající jsou zapleteni do svých dějin. A zaplétají se do nich i historikové a filosofové právě tak jako obyčejní lidé, a to i ti, kteří s dějinami nechtějí mít nic společného. Události mohou vstoupit do nových dějin a získat nové významy. Filosofie dějin jsou psány ze stanoviska, které zaujme poslední historik po konci dějin. Zároveň bez filosofie dějin nemůže být představena žádná historická událost. Každý historik a každý filosof dějin je svým způsobem v roli posledního historika. Touto otázkou se pod heslem „Totalita předrozuměných univerzálních dějin“ zabýval už Dilthey.¹³⁹ Historická podání mají formu narativních výpovědí a jeví se jako nepřesná a libovolná. Rozvrhujeme vztažný systém z horizontu životní praxe, abychom z projektovaného cíle mohli organizovat dějiny (napsané). Jako interpreti částí dešifrujeme a vykládáme z předjímané totality.¹⁴⁰

Habermas se zabývá aplikací, jak se s ní setkáváme v teologii a právu - výklad bible se děje v kázání a výklad pozitivního práva v jednotlivých soudních případech. Výklad se naplňuje právě v aplikaci. Aplikace činí teprve tradici živou, současnou, aktuální. Aplikační vědění je prakticko-etické vědění, se kterým se setkáváme u Aristotela.

Habermas rozlišuje tři roviny aplikačního vědění:

- 1) Reflexivní, reprezentuje vědění o sobě
- 2) Fixuje sílu, popudy, formy vášně a tvoří jejich pravidla
- 3) Globální, tvoří se společenská životní forma prostřednictvím slov komunikativního jednání

¹³⁷ tmt. s.287. Srv. A.C.Danto. *Analytical Philosophy of History*. 1965

¹³⁸ tmt. s.290

¹³⁹ tmt. s.293. Srv. GS VII

¹⁴⁰ tmt. s.294-295

Hermeneutickému rozumění je uloženo vyjasňovat z tradic sebeporozumění společenských skupin. Umožňuje formu konsenzu závislou na komunikativním jednání.¹⁴¹ Nebezpečí komunikativního zhroucení na vertikální úrovni znamená konec vlastní tradice, na horizontální zprostředkování mezi tradicemi různých kultur a skupin. Když se znemožní komunikativní spojení a intersubjektivita dorozumění buď ustrne nebo se rozpadne, zničí se elementární podmínka přežití, možnost nenátlakového sjednocení a ne-mocenského uznání.

Nová situace vyžaduje obnovení intersubjektivitu opakovaným rozuměním, které je výsledkem myslícího zprostředkování minulosti současným životem. Tradované obsahy smyslu jsou srozumitelné, když se dosáhne konsenzu o jejich významu, tím získají intersubjektivní platnost v sociální skupině. Jde o globální obecné i konkrétní zvláštní intersubjektivní uznání v dané situaci. Habermas překvapivě soudí, že Hegel má větší právo mluvit o souvislosti myšlení než Gadamer. Gadamer dále kritizuje v tom, že přivlastnění tradovaných obsahů smyslu vykonává na jedné úrovni, nerozlišuje teorii a zkušenost - je obojím a ničím.¹⁴² Komunikativní zkušenost se odehrává v jedné řeči. Trvalou úlohou je zcelovat a překlénovat zlomenou intersubjektivitu.

Permanentní přestavba transcendentálních schémat pojetí světa je úkolem hermeneutického rozumění. Tento úkol Habermas konkretizuje v případech setkání s přerušovanými tradicemi nebo cizími kulturami nebo když známé tradice či kultury analyzujeme jako cizí. Kontrolované zcizení může rozumění vést z předvědeckého cvičení k reflektovanému postupu. Tak mohou hermeneutické způsoby rozumění vejít do společenských věd. Habermas kritizuje Gadamera, že správná kritika falešného objektivistického sebeporozumění ho vedla k odmítnutí metodického poznání, ke konfrontaci „pravdy“ a „metody“, kontrapozici hermeneutické zkušenosti a metodického poznání. Habermas naopak usiluje o spojení empiricko - analytických způsobů s hermeneutickými. Nárok, který hermeneutika zdvíhá proti praktickému absolutismu obecné metodologie zkušenostních věd jí nedává dispens od metodologie vůbec. Heideggerovo ontologické sebeporozumění hermeneutiky se Habermasovi jeví jako nepřiměřené intenci věci.¹⁴³

Další otázku si Habermas klade nad rozpuštěním dále žijící tradice a hermeneutického bádání do jednoho bodu. Proti tomu klade náhled, že reflektované přivlastnění tradice láme „přirozeně rostlou“ (nad tímto pojmem se Gadamer v polemice pozastavuje) substanci a mění se v ní postavení subjektů. Hermeneutické vědy se rozvinuly teprve v reakci na mizející nárok platnosti tradic. Polemizuje s Gadamerovým přesvědčením, že historické vědomí neodmocňuje tradice a vytýká mu, že přehlíží falešné sebeporozumění historismu. Ze strukturální příslušnosti rozumění k tradici neplyne, že by se médium tradice vědeckou reflexí do hloubky neproměnilo. Základní problém Habermas vidí v jiném vztahu mezi autoritou a rozumem, což je dáno tím, že neuznává sílu reflexe, která se rozvíjí v rozumění.

Klade si otázku nad Gadamerovou rehabilitací předsudků. Ptá se, zda z nevyhnutelnosti hermeneutického předpojmu (Vorgriff) automaticky plyne, že existují legitimní předsudky. Gadamer navazuje na konzervativismus, který se obrátil proti racionalismu 18.století, navzdory přesvědčení, že pravá autorita nevystupuje autoritativně. Jen absolutistické, ne hermeneutické, přesvědčení staví autoritu proti poznání. Gadamer naopak tvrdí, že poznání přímo souvisí s pravou autoritou. Habermas tvrdí, že autoritu tvoří identifikace se vzorem a autorita vychovatele se legitimuje předsudky. Proti Gadamerovu předsudku pro práva tradic vykázaných předsudků staví Habermas reflexi, která rozbíjí dogmatické násilí¹⁴⁴ Zkušenost reflexe je dle Habermase dědictvím ducha 18.století

¹⁴¹ tmt. s. 298

¹⁴² tmt. s. 300

¹⁴³ tm. s. 302

¹⁴⁴ tmt. s. 305

německého idealismu, zatímco Gadamer přebírá nedialektický pojem osvícenství z perspektivy omezeného německého 19.století, které znamená oddělení od západní tradice. Právo reflexe vyžaduje sebeomezení hermeneutického rozumu, vztažný systém, který souvislost tradice jako takovou překračuje, jen tak může být tradice také kritizována.

Habermas soudí, že Wittgenstein podrobuje řečovou analýzu transcendentální a sociolingvistické sebereflexi a Gadamerova hermeneutika představuje třetí reflexivní stupeň: historický, který pojímá interpreta a jeho předmět jako momenty téže souvislosti. Objektivní souvislost se představuje jako tradice nebo dějiny působení. Prostřednictvím ní jako média řečových symbolů se komunikace pěstují dějinně, protože kontinuita přicházení se uchovává prostřednictvím překladu. Intersubjektivita běžné řečové komunikace je zlomena a bývá znovu získána produktivním výkonem hermeneutického rozumění. Tradice není výkon, který se učíme ovládnout, ale tradovaná řeč, v níž žijeme. Hermeneutická sebereflexe řečové analýzy překonává Wittgensteinovo transcendentální pojetí a mnohost gramatik řečových her. Řeč jako tradice obepíná všechny určité gramatiky a uděluje jednotu v empirické rozmanitosti transcendentálních pravidel. Řeč nemůže být pojata jako absolutní duch, ale subjektivnímu vědomí je citelná jako absolutní moc. V historické představě horizontů možné zkušenosti se tato moc stává objektivní. V iracionálním pojetí hermeneutické sebereflexe se hermeneutická zkušenost klade absolutně a neuznává se transcendující síla reflexe.

Hermeneutika naráží zevnitř na zdi tradice; nemůže po zkušenosti hranice klást kulturní tradice jako absolutní. Má dobrý smysl pojmout řeč jako druh metainstituce, na které jsou závislé společenské instituce, neboť sociální jednání se konstituuje v běžné řečové komunikaci. Metainstituce řeči je závislá na společenských procesech, které nevzcházejí v normativních souvislostech. Řeč je také médiem panství a moci. Slouží legitimaci vztahů organizovaného násilí. Řeč může být také ideologická. Nejde jen o klamání v řeči, nýbrž i o klamání řečí jako takovou. V tomto smyslu přechází hermeneutická zkušenost do kritiky ideologie.

Nenormativní násilí nepochází jen ze systémů panství, ale i ze společenské práce. Zkušenosti v této instrumentální oblasti jsou organizovány jednáním řízeným úspěchem. Změna způsobu výroby vede k přestrukturování řečového obrazu světa. To lze studovat na profánních oblastech primitivních společností. Také reprodukční podmínky materiálního života jsou řečově zprostředkovány. Nová praxe není uvedena do chodu jen novou interpretací, ale starý vzor interpretace musí být novou praxí znovu pojat a převrácen.

Rozumějící sociologie, která řeč hypostazuje na subjekt formy života a tradice, se váže na idealistický předpoklad, že řečově artikulované bytí určuje životní praxi. Řečová infrastruktura společnosti je moment její souvislosti, která se zprostředkovává symbolicky a konstituuje tlaky reality, tlak vnější přírody včetně techniky a vnitřní přírody, která se zrcadlí v represích společenských silových vztahů. Obě kategorie tlaků nejsou jen předmětem interpretace, ale za zády řeči působí na gramatická pravidla, podle kterých interpretujeme svět. Objektivní souvislost se konstituuje z řeči, práce a panství. Habermas je přesvědčen, že Gadamerovi rezidua kantianismu a Heideggerova existenciální ontologie zabránily udělat potřebné konsekvence ze své filosofie, tedy provést přechod od transcendentálních podmínek dějinnosti k univerzálním dějinám, ve kterých se tyto podmínky konstituují.

5.3. Může být hermeneutika univerzální?

Druhý zásadní příspěvek hermeneutice je studie věnovaná Gadamerovi k sedmdesátinám. Jmenuje se „Nárok univerzality hermeneutiky“ a reaguje především na Gadamerův článek z roku 1966 „Univerzalita hermeneutického problému“. Hlavní Gadamerova teze zní, že univerzální je řeč do níž a prostřednictvím níž vše překládáme.

Hermeneutika svou univerzalitu získává díky řeči, protože ona to je, kdo překládá z řeči do řeči, ze situace do situace, z doby do doby i v rámci určité řeči, situace a doby.

Úkol hermeneutiky Habermas formuluje tak, že se jedná o umění rozumět řečově komunikovatelnému smyslu, v případě rušených komunikací ho činit srozumitelným. Rozumění smyslu se orientuje na sémantické obsahy řeči, písemně fixované nebo neřečové symbolické systémy. K hermeneutice Habermas počítá i rétoriku a pojímá je jako umění přesvědčování a přemlouvání v situacích, v nichž se mají rozhodnout praktické otázky.¹⁴⁵

Od hermeneutiky Habermas odlišuje filosofickou hermeneutiku, která v jeho pojetí není učením umění, ale kritikou. Přivádí v reflexivním postoji zkušenosti získávané výkonem naší komunikativní kompetence k vědomí. Protože rétorika a hermeneutika slouží návodu a disciplinovanému vzdělávání komunikativní kompetence, mohla se hermeneutická reflexe napojit na jejich zkušenostní oblast. Reflexe umělého rozumění a činění srozumitelným na jedné straně a přesvědčování a přemlouvání na druhé straně nestojí ve službě učení umění, ale filosofického osmyslení struktur běžné řečové komunikace.

Umění rozumění a činění srozumitelným vděčí filosofická hermeneutika za zkušenost, že prostředky přirozeného jazyka principiálně vystačí ke schopnosti vysvětlení smyslu libovolných symbolických souvislostí, jakkoli je cizí a nepřístupný. Můžeme překládat z každého jazyka do každého jazyka, můžeme se obeznámit s objektivacemi nejvzdálenějších epoch a nejdlehlších kultur. Současně s tím patří k horizontu každého přirozeného jazyka věcný odstup od cizích tradic. Také vždy už rozuměný kontext známého okolí se kdykoli může ukázat jako problematický, potenciálně nesrozumitelný. Teprve oba momenty popisují hermeneutickou zkušenost: intersubjektivita běžného řečového dorozumívání je principiálně právě tak neohraničená jako nalomená. Neohraničená: může se libovolně rozšiřovat, nalomená: nikdy není dokonale zřízena. Platí to pro současné komunikace uvnitř sociokulturního homogenního řečového společenství právě tak jako pro komunikace překlenující vzdálenosti různých tříd, kultur a dob.

Hermeneutická zkušenost vyzvedává postoj mluvícího subjektu do vědomí. Mluvící subjekt může posloužit sebevztáženosti přirozeného jazyka, aby se k sobě mohl vztáhnout metakomunikativně. Habermas předpokládá, že jazyk se skládá z řečových systémů různé úrovně - nejnížší je objektový jazyk, k němu se vztahující metajazyk, jej dále reflektující metametajazyk atd. s tím, že systém přirozeného jazyka není nikdy uzavřen, ale vždy dovoluje další stanovování, komentování nebo měnění aplikačních pravidel pro libovolná vyjádření. Metakomunikace může vždy posloužit jazyku. Každý přirozený jazyk je zároveň svým metajazykem. V tom spočívá reflexivita, která umožňuje, že sémantický obsah řečových vyjádření obsahuje vedle manifestovaného sdělení nepřímé sdělení o své aplikaci. To platí i o metaforickém užití řeči. Díky reflexivní struktuře získává rodilý mluvčí jedinečný metakomunikativní pohybový hrací prostor. Odvrácenou stranou je vázanost na řečovou tradici. Řečová kompetence zůstává za zády subjektu. Hermeneutické rozumění nemůže vniknout do věci bezpředsudečně, je předem určeno kontextem a výkladovými schémata. Ani tématizování předporozumění, předsudků, předběžných pojmů nemůže odstranit objektivitu řeči, která se nachází proti subjektu, projevuje se při každém novém kroku vedoucím předporozumění.¹⁴⁶ Takto Habermas interpretuje Gadamerovo dějinně činné vědomí.

Umění přesvědčování a přemlouvání vděčí filosofická hermeneutika za zkušenost, že v médiu běžné řečové komunikace se nevyměňují jen sdělení, ale také se tvoří a mění na jednání se orientující postoje. Takto pojatý úkol hermeneutiky navazuje už na klasické pojetí rétoriky, jejímž cílem bylo druhého přesvědčit a přemluvit. V rétoricky dosaženém konsensu se ovšem objevoval moment násilí, který až do dnešního dne nebyl vymýcen z diskusí

¹⁴⁵ tmt. s. 331

¹⁴⁶ tmt. s. 332-3

formujících volní vzdělávací procesy. Hejdánek v této souvislosti rozlišuje přesvědčování a přemlouvání. Přemlouváním rozumí sofisticky dosažený konsensus bez vnitřního přesvědčení, ústup mnohému a často i chytrému mluvení, přesvědčováním rozumí úsilí druhého přesvědčit o věci, kterou považují za správnou a pravdivou, učinit druhého svědkem při hledání pravdy, což je legitimní filosofické úsilí, konsensus je dosažený na základě vnitřního přitakání.

Habermas podtrhává, že dvojnásobnost je dána tím, že praktické otázky mohou být rozhodnuty jen dialogicky. Rétorická zkušenost nás poučuje o vztahu mluvícího subjektu k jazyku. Mluvčí může posloužit řeči kreativitou, aby odpověděl na měnící se životní situace a definoval nové situace zásadně nepředvídatelnými vyjádřeními. Předpokládá to gramatiku, která dovoluje s pomocí konečného počtu prvků podle obecných pravidel produkovat nekonečné množství vět, kterým lze rozumět. Tato produkce se nevztahuje jen na krátkodobou tvorbu vět, ale i na dlouhodobý vzdělávací proces výkladových schémat běžné řeči, která zkušenosti zároveň umožňuje i předsuzuje. Díky kreativitě přirozených jazyků získává rodilý mluvčí jedinečnou moc nad praktickým vědomím spolužijících lidí. Může ji, jak ukazují dějiny sofistiky, užít právě tak k zatemňující agitaci, jako k vyjasnění - osvícení (Aufklärung). Druhou stranou této moci je ovšem specifická bezmoc mluvícího subjektu proti obvyklým řečovým hrám.

Řeč a praxe se vzájemně omezují, ovlivňují a vzájemně se interpretují. To je obsaženo už ve Wittgensteinově konceptu řečové hry, která je zároveň životní formou. Základními rysy jazyka jsou **reflexivita, objektivita, kreativita a integrace řeči do životní praxe**. Rozdíl mezi hermeneutikou a jazykovědou nebo lingvistikou vidí Habermas v tom, že lingvistika se vztahuje na lingvistickou kompetenci, ne na kompetenci komunikativní - chybí jí především složka reflexivní. Vedle reflexe Habermas zdůrazňuje sebereflexi, která subjektu umožňuje vyjasnit vlastní nevědomé předpoklady. Hermeneutické vědomí je výsledkem sebereflexe, prostřednictvím níž se mluvící subjekt dostává do nitra vlastní svobody i závislosti na řeči.

Hermeneutické vědomí rozbíjí objektivistické sebeporozumění tradičních duchovněd. Z vazby interpretujícího vědce na jeho hermeneutickou výchozí situaci vyplývá, že věcnost rozumění nemůže být zajištěna abstrakcí předběžných mínění, ale reflexí dějinně působící souvislosti, která spojuje poznávající subjekt s jeho předmětem.

Hermeneutické vědomí připomíná sociálním vědám problémy, které vznikají ze symbolické předběžné strukturace jejich objektové oblasti. Když přístup k datům není zprostředkován kontrolovaným pozorováním, ale běžnou řečovou komunikací, nemohou být teoretické pojmy operacionalizovány v rámci předvědecky vykonávané řečové hry fyzikálního měření. Tyto problémy se potom opět vrací na rovině tvoření teorií: volba kategoriálního rámce a teoretické základní predikáty musí korespondovat s tentativním předběžným pojmem objektové oblasti.

Hermeneutické vědomí se také stýká se scientistickým sebeporozuměním přírodních věd. Náhled, že přirozený jazyk hraje roli „posledního“ metajazyka pro všechny formálně jazykové teorie, vysvětluje poznávajícím-teoretickou hodnotu běžné řeči v procesu bádání. Legitimace rozhodnutí, která určují volbu badatelských strategií, výstavbu a přezkoušení teorií, „pokrok věd“, jsou závislá na diskusi společenství badatelů. Tyto na metateoretické úrovni vedené diskuse jsou napojeny na kontext přirozených jazyků a na formu explikace běžné řečové komunikace. Hermeneutika může uvést důvody, proč na metateoretické úrovni může být docílený racionálně motivovaný konsensus a ne konsensus z donucení.

Interpretaci vyžaduje hermeneutická aktualita, kterou je překlad vědeckých informací do jazyka sociálního světa života: „Co bychom věděli o moderní fyzice z fyziky samé?“, se ptá Gadamer. Gadamerovi jde o napojení zkušenosti vědy na naši vlastní, obecnou a lidskou životní zkušenost a v ní se mu řeč ukazuje jako univerzální. Odvolává se na Platóna, že „v zrcadle řeči se reflektuje vše, co je“ a tím se věci uchovávají ve své plné a nezkrácené pravdě.

Habermas namítá, že řeč moderní vědy je monologická. Hypoteticko-deduktivní systémy výpovědí nejsou elementem řeči a vzdalují informace, ve kterých by mohl být přirozeným jazykem artikulovaný svět života. Hermeneutické vědomí vzniká z reflexe našeho pohybu uvnitř přirozených jazyků, zatímco interpretace vědy pro svět života pochází ze zprostředkování mezi přirozeným jazykem a monologickými řečovými systémy.

Habermas se domnívá, že hermeneutické vědomí je potud neúplné, pokud do sebe nepojalo reflexi hranic hermeneutického rozumění. Hermeneutická hraniční zkušenost se vztahuje na specificky nesrozumitelné projevy života. Specifickou nesrozumitelnost nelze překonat umným výkonem přirozeně získané komunikativní kompetence. Při těžkostech porozumění u velkého kulturního, časového či sociálního odstupu můžeme principiálně udat, kterými dodatečnými informacemi bychom museli disponovat, abychom rozuměli: víme, že musíme rozluštit abecedu, naučit se lexikon nebo odemknout kontextuálně specifická pravidla použití. Uvnitř hranic tolerance obvyklé běžné řečové komunikace můžeme při pokusu hermeneuticky vysvětlit nesrozumitelné souvislosti smyslu. Víme, co (ještě) nevíme.

Hermeneutické vědomí se vyказuje jako nedostatečné v případě systematicky rušené komunikace: nesrozumitelnost zde plyne z chybné organizace řeči samé. Hermeneutiku dle Habermase nelze použít na případy patologických poruch řeči, které se vyskytují u psychotiků. Oblast použití hermeneutiky se dle Habermase kryje s hranicemi normální běžné řečové komunikace. Sebeporozumění hermeneutiky může být otřeseno, když se ukáže, že vzor systematicky rušené komunikace se vrací i v patologicky nenápadné řeči. To je problém pseudokomunikace, v níž pro zúčastněné není poznatelné rušení komunikace. Teprve přistoupivší z venku může zpozorovat, že jeden druhému nerozumí. Pseudokomunikace vyrábí systém neporozumění, které není prohlédnutelné ve zdání pravého konsensu. Hermeneutika nás poučila, že pokud se pohybujeme v přirozené řeči, jsme ustavičně zúčastněni a nemůžeme ustoupit za roli reflektujícího spoluhráče. Nedisponujeme žádným obecným kritériem, které by nám umožnilo stanovit, kdy jsme chyceni ve falešném vědomí pseudonormálního dorozumívání. Hermeneutická hraniční zkušenost spočívá v tom, že systematicky vyráběné neporozumění jako takové odkrýváme, aniž bychom ho nejprve „pojali“.

Freud zpracoval zkušenost systematicky rušené komunikace tak, aby ohraničil oblast nesrozumitelných životních projevů. Nahlédl sen jako „normální vzor“ tohoto fenoménu. Fenomény sahají od neškodné pseudokomunikace a chybných každodenních výkonů až k patologickým jevům neuróz, duševních chorob a psychosomatických poruch. V kulturně teoretických spisech systematicky pokřivenou komunikaci pojal na klinických případech a použil ji jako klíč pro pseudonormalitu, pro skrytou patologii společenských systémů.

Habermas uvažuje o třech kritériích ohraničení nesrozumitelných životních projevů. Na rovině řečových symbolů je pokřivená komunikace patrná použitím pravidel, která se odchyľují od systému pravidel veřejné řeči, což se týká sémantických obsahů, významových polí, v extrémních případech i syntaxu. Na snových textech Freud prozkoumal z básnění, posuny, agramatikalitu a roli opozičních slov. Na úrovni chování je deformovaná řečová hra patrná rigiditou a nucením k opakování. Tato inflexibilita je za třetí znakem toho, že sémantický obsah symbolu ztratil specifickou závislost na řečové situaci. Když pojednáme systém pokřivené komunikace, ukazuje se diskrepance mezi rovinami komunikace: rozpadla se obvyklá kongruence mezi řečovou symbolikou, jednáními a vyjádřeními. Neurotické symptomy jsou svědectvím této disonance, vystupují na různých komunikačních úrovních - v řečových projevech, jako tělesně vázaná symbolika nebo v nutkavém chování, na základě exkomunikování z veřejného řečového obyčeje. Obsah vyjadřuje intenci, která je podle pravidel veřejné komunikace nesrozumitelná a nepřístupná i svému autorovi. V sobě (Selbst) spočívá komunikační závora mezi řečově kompetentním Já, které participuje na

intersubjektivně vtělených řečových hrách a „vnitřní cizinou“ (Freud), která je zastoupena soukromě řečovou nebo primárně řečovou symbolikou.

Lorenzer¹⁴⁷ prozkoumal rozhovor mezi lékařem a pacientem z hlediska psychoanalýzy. Hlubinně hermeneutické odemčení smyslu specificky nesrozumitelných objektivací pojímá jako rozumění analogickým scénám. Cílem analytického výkladu je vysvětlení nesrozumitelného smyslu symptomatických projevů. Když nemocný „jedná“, hraje nesrozumitelné scény a analytik se pokouší smysl symptomatických scén učinit srozumitelným. Na jedné straně je srovnává s analogickými scénami přenosové situace a hledá klíč k dešifrování mimo pacientovo jednání, na druhé straně ho hledá v raných dětských originálních scénách pacienta. Tyto situace se snaží přehrávat a vystupuje v roli reflektujícího spoluhráče. Cílem je sebeporozumění a sebereflexe nemocného. Při rekonstrukci původních scén jde o odhalení nesnesitelných konfliktů či zkušeností, kterým se dítě bránilo tak, že je vyloučilo z veřejné komunikace, desymbolizovalo je. Vzniklá mezera v sémantickém poli byla překlenuta symptomem, který se podobá symbolu, ale není běžně srozumitelný ani svému autorovi. Scénické rozumění zřizuje tři typy scén: každodenní, přenosové a původní a jejich prostřednictvím ruší a překonává nesrozumitelnost symptomů, pomáhá resymbolizaci, znovuuvedení odštěpených symbolických obsahů do veřejné komunikace. Scénické rozumění umožňuje „překlad“ nepřístupného chování determinujícího smyslu patologicky ustrnulých komunikačních vzorů do veřejné komunikace.

Scénické rozumění se odlišuje od jednoduchého hermeneutické rozumění smyslu prostřednictvím explanatorické síly: odmyká smysl specificky nesrozumitelných životních projevů do té míry, pokud se jí podaří vysvětlit rekonstrukcí původních scén také podmínky geneze nesmyslu. Nelze rozumět významovému obsahu systematicky pokřiveného projevu, když nemůže být vyjasněn vznik symptomové scény se vztahem k výchozím podmínkám systematického pokřivení. Scénické rozumění ovšem má také teoretické předpoklady.

Scénické rozumění je spojeno se zvláštním hermeneutickým pokusným uspořádáním. Freudem uvedené základní analytické pravidlo zajišťuje komunikaci mezi lékařem a pacientem a zároveň splňuje experimentální podmínky: Virtualizace vážné situace a volné asociování na straně nemocného a cíleně bržděné reakce a reflektované spoluhraní na straně analytika umožňují uskutečnění přenosové situace, která může sloužit jako překladová fólie. Za druhé je předporozumění analytika zaměřeno na malý výsek možných významů: na konflikty rušené časné objektové vztahy. Řečový materiál, který vzejde z rozhovorů s pacientem, je naordinován v úzce opsaném kontextu možného dvojího smyslu. Tento kontext sestává z obecné interpretace ranného dětského interakčního vzoru, který je přiřazen fázově specifickým dějinám tvorby osobnosti.

Otázka strukturálních podmínek, které musí být splněny, když má být řeč o „normální“ běžné řečové komunikaci: a) U nedeformované řečové hry spočívá kongruence projevů na třech rovinách komunikace: řečově symbolizovaná, v jednáních reprezentovaná a tělesně výrazová. Projevy si neodporují, ale metakomunikativně se doplňují. Intendované rozpory, které obsahují sdělení, jsou v tomto smyslu normální. K normální formě běžné řečové komunikace patří, že sociokulturně se mění, ale uvnitř řečového společenství konstantní neverbální význam musí být intencionální, t.j. zásadně verbalizovatelný. b)

¹⁴⁷V rámci zkoumání souvislosti komunikace a možné praxe se Habermas nezabývá jen Wittgensteinem, ale i jeho žákem P. Winchem s dílem *The Idea of a Social Science*. Za zmínku stojí Habermasova charakteristika *Traktátu* - jde o transcendentální hodnotu intendované vědecké univerzální řeči k vědomí a *Filosofických zkoumání* - transcendentální „řeč vůbec“ je fikce. Gramatiky běžných řečových herních komunikací jsou pravidla, podle kterých se konstitují životní formy. Winch na modelu řečových her zkoumá vztah řeči a komunikativního jednání.

¹⁴⁷ A.Lorenzer, *Spracherstörungen und Rekonstruktion*. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt 1970

Normální běžná řečová komunikace se řídí podle intersubjektivně platících pravidel: je veřejná. Komunikované významy jsou pro všechny členy jazykového společenství zásadně identické. Verbální projevy jsou tvořeny v souladu s platícím gramatickým systémem pravidel a jsou kontextově specificky užívány, pro neverbální projevy, které nejsou řízeny gramaticky, existuje uvnitř určitých hranic sociokulturně se měnící lexikon. c) V normální řeči si jsou mluvčí vědomi kategoriálního rozdílu mezi subjektem a objektem. Diferencují mezi vnější a vnitřní řečí a oddělují soukromý a veřejný svět. Diferenciace mezi bytím a zdáním je závislá na rozdílu mezi řečovým symbolem, významovým obsahem (Signifikatum) a předmětem, který symbol označuje (Referent, Denotatum) Jen na tomto základě je možné na situaci nezávislé použití řečových symbolů.

d) V normální běžné řečové komunikaci tvoří a udržují identitu zaručující intersubjektivitu vztahu navzájem se uznávající individua. Zatímco analytické použití řeči dovoluje identifikaci věcných obsahů, zajišťuje reflexivní řečové použití vztah mluvčího subjektu k řečovému společenství, které ve srovnání s analytickými operacemi nemůže být nikdy dostatečně ustaveno. Intersubjektivita světa, ve kterém subjekty díky své běžné řečové komunikaci společně žijí, není žádné obecné, kterému by individua byla podřazena stejným způsobem jako elementy svým třídám. Relace mezi Já, Ty (druhým Já) a My (Já a druhými Já) je naopak ustavena analyticky paradoxním výkonem. Mluvčí se identifikují současně dvěma nesjednotitelnými dialogovými rolemi a zajišťují tím identitu Já jako skupiny. Jeden (Já) tvrdí proti druhému (Ty) svoji absolutní Ne-identitu; zároveň ale poznávají oba, zatímco se vzájemně uznávají jako nezastupitelná individua, to, co je spojuje, to společné (My), skupinu, která proti jiným skupinám potvrzuje svoji individualitu, takže se na úrovni intersubjektivně zřízených kolektivů ustavují stejné vztahy jako mezi individuy. Při komunikaci vychází najevo nejen Já, které je v Habermasově pojetí identické, ale i to neidentické, které se dostává k výrazu nepřímé. Analytický řečový zvyk je v reflexivním usídlen, protože intersubjektivita běžného řečového dorozumívání nemůže být upřímná bez vzájemné sebeprezentace mluvčích subjektů. V té míře, v jaké je mluvčí schopný nepřímých sdělení na metakomunikativní úrovni, rozlišuje se bytnost (Wesen) a jev (Erscheinung). O věcných obsazích se můžeme dorozumívat přímo, ale subjektivita, na kterou narážíme, když spolu mluvíme, vychází najevo jen v nepřímých sděleních. Kategoriální smysl nepřímé formy sdělení, který je vyslovován v nevýslovně individuovaném, je v pojmu ve svých jevech existující bytnosti, jen ontologizován.

e) Normální řeč se vyznačuje tím, že smysl substance a kauzality, prostoru a času je rozdílná podle toho, zda jsou tyto kategorie použity na předměty ve světě nebo na řečově konstituovaný svět mluvčích subjektů samých. Pro identitu předmětů, která může být analyticky jednoznačně kategorizována, má výkladové schéma „substance“ jiný smysl než pro mluvčí a jednající subjekt, jehož Já-identita se analyticky jednoznačným operacím právě vymyká. Kauzální výkladové schéma vede v použití na empirické následky událostí k pojmu „příčiny“ a v aplikaci na souvislost intencionálního jednání k pojmu „motivu“. Analogicky budou také prostor a čas v pohledu na fyzikálně měřitelné vlastnosti předmětů a událostí jinak schematizovány než v pohledu na intersubjektivní zkušenost souvislostí symbolicky zprostředkovaných interakcí. Tam kategorie slouží jako koordinační systém instrumentálního jednání úspěchem řízeného pozorování, zde jako vztažný rámec subjektivní zkušenosti sociálního prostoru a historického času. Rozsah oblasti intersubjektivní zkušenosti se mění komplementárně ke zkušenostní oblasti objektivovaných předmětů a událostí.

Druhá souvislost se vztahuje na dva stupně lidské organizace symbolů:

a) Starší organizace symbolů se vzpírá přesazení svých obsahů do gramaticky řízené komunikace, lze ji otevřít jen na základě dat řečové patologie a analýzy snového materiálu. Přitom se jedná o chování řídicí symboly, které nejsou jen znaky, protože mají pravou významovou funkci; představují interakční zkušenosti. Této vrstvě paleosymbolů ale chybí

vlastnosti normální mluvy. Nejsou zařazeny do gramatického systému pravidel, nejsou žádnými uspořádanými prvky, nelze je gramaticky transformovat, nejsou mezi nimi logické vztahy. Tyto předřečové symboly jsou silně afektivně naloženy a drží se určitých scén. Chybí oddělení řečového symbolu a tělesně vázaného výrazu. Vazba na určitý kontext je tak silná, že symbol nemůže volně variovat proti jednání. Ačkoli paleosymboly představují předřečový základ intersubjektivní společnosti, nedovolují žádnou ve striktním smyslu veřejnou komunikaci, protože konstanta významů je malá a podíl soukromých významů je značný: nezaručují žádnou intersubjektivní identitu významů. Soukromost předřečové organizace symbolů souvisí s tím, že tu ještě není rozvinuta pro běžnou řečovou komunikaci obvyklá distance mezi odesílatelem a adresátem a rozlišení mezi symbolickým znakem, sémantickým obsahem a referentem. Také stupně reality, bytí a zdání, veřejného a soukromého světa nemohou být s pomocí paleosymbolů jasně diferencovány.

Předřečová organizace symbolů nedovoluje uspokojivou kategorizaci zakoušeného objektového světa. Komunikační a myšlenkové poruchy psychotiků se ukazují jednak ve struktuře fragmentace, která nedovoluje dezintegrované elementy zahrnout podle obecných kritérií do tříd, za druhé se ukazuje amorfní struktura, která nedovoluje analyzovat agregáty povrchně podobných a vágně shrnutých věcí. Ale dle Habermase je možné tvoření archaických tříd s pomocí předřečových symbolů. Na ontogenetických a rodově dějinných ranných vývojových stupních nacházíme právě tak jako u jazykových patologických případů tzv. primární třídy, které nejsou utvořeny na abstraktním základu identity vlastností. Podle takových primárních tříd jsou utvořeny animistické světoobrazy. Existuje předpoklad, že se tu vytvářejí předběžné formy intersubjektivní. Paleosymboly se zjevně tvoří v interakčních souvislostech dříve než jsou přijaty do gramatického systému pravidel.

b) Popsaná symbolická organizace, která geneticky předchází řeči, je teoretickou konstrukcí. Nemůžeme ji nikde pozorovat. Psychoanalytické odemčení systematicky pokřivené komunikace přepokládá ale takovou konstrukci, protože hlubinná hermeneutika pojímá zmatení normální řeči buď jako vynucenou regresi na starší stupeň komunikace nebo jako vpád starší komunikační formy do řeči. Lorenzer vidí smysl psychoanalýzy v tom, že odštěpené symbolické obsahy, které vedou k soukromému řečovému zúžení veřejné komunikace, jsou opět integrovány do obecného jazykového zvyku. Analytická práce, která působí v opačném směru než vytěsnění, slouží „resymbolizaci“, vytěsnění samému můžeme rozumět jako „desymbolizaci“. Unikající Já, které se musí podrobit v konfliktní situaci nárokům vnější reality, se skrývá samo před sebou, když čistí text svého každodenního sebeporozumění od reprezentantů nevídaných pudových nároků. Touto cenzurou je reprezentace zakázaného milostného objektu exkomunikována z veřejného jazykového zvyku. Obranný mechanismus se neobrací proti vlastnímu Já, ale proti vnější realitě. Pokřivení se často projevuje nekontrolovaným vniknutím paleosymbolů do řeči. Řečová analýza neusiluje o zpětnou proměnu desymbolizovaných obsahů do řečově artikulovaného smyslu, ale na vědomě vykonanou exkomunikaci předřečových vetřelců. Úkolem řečové analýzy je syndromy zrušit, tedy obě řečové vrstvy izolovat.

V procesech tvoření řeči se vykonává pravá integrace: paleosymbolicky vázaný významový potenciál je otevřeně vnášen do kreativního jazykového zvyku a je učiněn disponovatelným gramaticky řízenému symbolickému užití. Tento přenos sémantických obsahů z předřečového do řečového agregátového stavu rozšiřuje oblast komunikativního jednání na náklady nevědomého. Moment, kdy se to podaří u kreativního řečového zvyku, je momentem emancipace. Smích, se kterým skoro nuceně reagujeme na komiku vtipu se drží osvobozující zkušenosti přechodu ze stupně paleosymbolického k řečovému myšlení: komická je odhalena dvojznačnost vtipu, která spočívá v tom, že nás vypravěč svádí k regresi na stupeň předřečové symboliky a zároveň nám předvádí chybu této regrese. Smích je ulehčením. V reakci na vtip, který nás virtuálně a pokusně nechává nebezpečně přecházet

hranice archaického, se ujišťujeme o kontrole, kterou máme nad překonaným stupněm vědomí.

3. Hlubinná hermeneutika, která vyjasňuje specifickou nesrozumitelnost systematicky pokřivené komunikace, nemůže být pojata jako jednoduché hermeneutické rozumění, podle modelu překladu. Neboť kontrolované „překládání“ předřečové symboliky do řeči odsunuje nejasnosti, které nevznikají uvnitř jazyka, ale jazykem samým: struktura běžné jazykové komunikace je sama zasažena. Hlubinně hermeneutické rozumění potřebuje proto systematické předporozumění, které se vztahuje na jazyky v celku, zatímco hermeneutické rozumění pokaždé vychází z tradicí určeného předporozumění, které se tvoří a mění uvnitř jazykové komunikace. Teoretické předpoklady se na jedné straně vztahují na dva stupně symbolické organizace a na druhé straně na postupy desymbolizace a resymbolizace, vniknutí paleosymbolických prvků do řeči a jejich vědomá exkomunikace, také na řečovou integraci předřečových symbolických obsahů. Konstrukce „já“ a „Ono“ interpretují zkušenosti analytika s odporem pacienta. Ve Freudově interpretaci přistupuje k těmto dvěma kategoriím ještě kategorie „Nad-Já“ V Habermasově interpretaci ovšem metapsychologie může být založena jen jako metahermeneutika. Explanatorické rozumění ve smyslu hlubinně hermeneutického odemčení nevyhovujících životních projevů nepředpokládá jen jako jednoduché hermeneutické rozumění vykonané použití přirozeně získané komunikativní kompetence, ale teorii komunikativní kompetence. Tato se vztahuje na formy intersubjektivní řeči a na vznik jejích deformací. Aby se Freudova metapsychologie stala plodnou částí metahermeneutiky, musela by se osvobodit od scientistického sebeneporozumění. Habermas tvrdí, že každý hlubinně hermeneutický výklad systematicky pokřivené komunikace, ať už se nachází v analytickém rozhovoru nebo je neformální, musí implicitně předpokládat nároky teoretických předpokladů, které mohou být rozvinuty a založeny jen v rámci teorie komunikativní kompetence.¹⁴⁸

Habermas se ptá, co z přechozího vyplývá pro nárok hermeneutiky na univerzalitu? Nejprve se Habermas odvolává na kompetenci, kterou musí analytik (také kritik ideologie) při odemčení specificky nesrozumitelných životních projevů fakticky disponovat. Tvrdí, že už implicitní znalost podmínek systematicky pokřivené komunikace, která je věcně předpokládána v hlubinně hermeneutickém použití komunikativní kompetence, stačí na to, abychom zpochybnili ontologické sebeneporozumění hermeneutiky, které Gadamer v návaznosti na Heideggera explikuje.¹⁴⁹ Gadamer obrací k vědomí přivedenou kontextovou závislost rozumění smyslu, která nás nutí pokaždé vyjít od tradicí podepřeného předporozumění a po každém poučení vytvářet stále nové předporozumění, ontologicky k neodvratnému primátu řečové tradice. Gadamer se ptá, zda každé nedorozumění nepředpokládá „nesoucí srozumění“. Habermas s tím souhlasí, ale neshoduje se s Gadamerem v tom, co určuje tento předběžný konsensus.

V Gadamerově pojetí se hermeneutické vyjasňování nesrozumitelných a neporozuměných životních projevů musí vrátit ke konsensu, který byl spolehlivě přihrán konvergujícími tradicemi. Tato tradice je pro nás objektivní v tom smyslu, že ji nemůžeme konfrontovat s nějakým principiálním nárokem pravdy. Klade si dále otázkou nad předsudečnou strukturou rozumění, konkrétní předporozumění se vrací k socializaci, k výkonu ve společných souvislostech tradicí. Žádná prý nemůže být vystavena a na žádnou se nemůžeme ptát abstraktně. To by bylo možné, kdybychom vzájemným dorozumíváním provedený konsensus hned nahlédli ze strany a za zády zúčastněných mohli podrobit obnoveným legitimačním požadavkům. Takové požadavky ale můžeme stavět jen tváří v tvář zúčastněným, když se s nimi pouštíme do rozhovoru. Podle Habermase nemůžeme žádné

¹⁴⁸ tmt. s.356-8

¹⁴⁹ tmt. s.359

kontingentní srozumění abstraktně podezřívá jako falešné vědomí, protože rozhovor, kterým jsme, nemůžeme transcendovat. Gadamer z toho vyvozuje ontologickou přednost řečové tradice před možnou kritikou. Můžeme vykonat kritiku jen jednotlivých tradic, zatímco my sami náležíme obklopující souvislosti tradice řeči. Habermas se ovšem ptá, zda onen zdánlivě „rozumný“ přihraný konsensus nemůže být výsledkem pseudokomunikace. A. Wellmer poukázal na to, že v tradici osvícenství onen tradiční nepřátelský náhled byl generalizován. Osvícenství požaduje při všem zájmu na dorozumění, aby rozum byl přiveden k platnosti jako princip nenásilné komunikace proti zakoušené skutečnosti násilím pokřivené komunikace. „Rozhovor, kterým „jsme“ je také souvislostí tradice a právě v tom není žádným rozhovorem ... Univerzální nárok hermeneutiky je jen potom upřímný, když se vychází z toho, že souvislost tradice je místem možné pravdy a faktického dorozumění a zároveň místem faktické nepravdy a pokračujícího násilí.“¹⁵⁰

Hlubinně hermeneutická zkušenost učí, že se v dogmatice souvislosti tradice neprosazuje objektivita řeči, ale represivita vztahů násilí, které intersubjektivitu dorozumívání jako takovou deformují a běžnou řečovou komunikaci systematicky pokřivují. Každý konsensus dosažený v rozumění smyslu, se zásadně nachází v podezření, že byl vynucen pseudokomunikativně: staří to nazývali zaslepením. Náhled do struktur předsudků rozumění smyslu neztotožní dosažený konsensus s pravým, ale vede k ontologizaci řeči a hypostazování souvislosti tradice. Kritická hermeneutika, která rozlišuje mezi náhledem a zaslepením, přijímá metahermeneutické vědění o podmínkách možnosti systematicky pokřivené komunikace v sobě. Spojuje rozumění s principem rozumné řeči, v důsledku čehož by pravda mohla být zaručena jen konsensem, který by byl docílen za idealizovaných podmínek neomezené a od panství svobodné komunikace. Hermeneutické rozumění slouží kritickému zjištění pravdy, jen když je podřízeno regulativnímu principu: univerzální dorozumívání je dosahováno v rámci neohrazeného interpretačního společenství.¹⁵¹ Když nezůstane rozumění smyslu indiferentní vůči pojmu pravdy, která u idealizovaného společenství, v neohrazené a od panství svobodné komunikaci, docílí shody, která zároveň předjímá strukturu společného života v nevynucené komunikaci. Pravda je osobitý tlak k nenátlakovému univerzálnímu uznání; tato je ale spojena s ideální řečovou situací, životní formou, ve které je možné nenucené univerzální dorozumívání. „Univerzální rozhovor je formálním ideálem komunikace. Když se komunikace uskutečňuje a může být zdokonalována, potom také může existovat forma demokracie, ve které každý v sobě nese reakci, o které ví, že s ní působí ve společenství. Tím se stává signifikantní komunikace organizačním procesem společenství“¹⁵² Idea pravdy implikuje ideu pravého života. Teprve formální předjímání idealizovaného rozhovoru v budoucnu k realizující se životní formě, garantuje poslední nesoucí kontrafaktické srozumění, které nás předběžně spojuje a u každého faktického srozumění, když je falešné, může být kritizováno jako falešné vědomí.¹⁵³

Teprve potom můžeme regulativní princip rozumění nejen vyžadovat, ale také založit, když můžeme dokázat, že anticipace možné pravdy a správného života pro každého není monologická, konstitutivní je řečové dorozumění. Metahermeneutická základní zkušenost přivádí k vědomí okolnost, že kritika, totiž pronikající rozumění, se orientuje na pojmu ideální dohody a pokud sleduje regulativní princip rozumné řeči. Habermas kvůli předběžnému pojmu obecné teorie přirozených řečí chce kritizovat dvě pojetí, která nevycházejí z hermeneutiky, ale jak se mu zdá, z falešného ontologického sebeporozumění hermeneutiky:

¹⁵⁰ tmt. s.361

¹⁵¹ tmt. s.362. Odkaz na Apelovu hermeneutiku komunikativního společenství

¹⁵² tmt. s.362. Citát z G.H.Meada

¹⁵³ tmt. s.363

1. Zpochybňuje Gadamerovo odvození rehabilitace předsudků z hermeneutického náhledu předsudečných struktur rozumění. Gadamer dle něj nevidí protiklad mezi autoritou a rozumem. Habermas tvrdí, že autorita tradice se neprosazuje slepě, ale reflektujícím uznáním těch, kteří v oné tradici stojí, rozumějí jí a dále budují aplikaci. Dogmatické uznání tradice, a to znamená přijetí nároku pravdy této tradice, může být srovnáno s poznáním, když je v tradici zajištěna nenátlakovost a neomezenost dorozumívání o tradici. Gadamerův argument předpokládá, že legitimující autoritu zakládající srozumění jsou rozehrána nenásilně. Legitimované násilí nazývá Habermas spolu s Maxem Weberem autoritou. Rozum ve smyslu principu rozumné řeči je skála, na které prý faktické autority až dosud spíše ztroskotávaly, než že by se na něm zakládaly.

2. Habermas je přesvědčen, že od osvícenství reklamovaný protiklad autority a rozumu existuje poprávu a hermeneuticky nemůže být zrušen, a odmítá Gadamerův pokus ho zrušit. Habermas na citátu z Gadamera ukazuje, že Gadamer sám osvícenský moment v horizontu platících přesvědčení uznává. Habermas přijímá podnět k tomu, že konsensus pozadí vžitých tradic a řečových her není výsledek pseudokomunikace jen v jednotlivém patologickém případě narušeného rodinného systému, ale také v celkových společenských systémech nuceně integrovaného vědomí. Svoboda pohybu ke kritice rozšířeného hermeneutického rozumění se nesmí uvázat na tradiční hrací prostor platících přesvědčení. Habermas je přesvědčen, že hlubinná hermeneutika i kritika ideologií nejsou a nemohou být omezeny na roli v institucionalizovaném jednání lékař - pacient, která by znamenala privatizaci osvícenského nároku. Osvícenství, které způsobilo radikální rozumění, je ustavičně politické. Ovšem zůstává i kritikou spojeno se souvislostí tradice, kterou reflektuje. Habermas se ztotožňuje s Gadamerovou hermeneutickou námitkou proti monologické sebejistotě. Pro hlubinný hermeneutický výklad neexistuje žádné potvrzení mimo v dialogu podařenou, vykonanou sebereflexi všech zúčastněných. Habermasovi zde šlo o poukázání na hranice falešného nároku na univerzalitu kritiky právě tak jako nároku na univerzalitu hermeneutiky.

5.4. Hermeneutika v teorii komunikativního jednání

Kritická hermeneutika přechází do pozdější teorie komunikativního jednání. Teorie komunikativního jednání je filosoficky podbudována podobně jako *K logice společenských věd* Husserlovou a Schutzovou fenomenologií, Wittgensteinovou a Winchovou filosofií jazyka, Heideggerovou a Gadamerovou hermeneutikou a Austinovou teorií řečových aktů. Metodologický přínos filosofické hermeneutiky teorii komunikativního jednání shrnuje Habermas do následujících bodů:

- a) Interpret může vysvětlit význam symbolického vyjádření jen jako virtuální účastník procesu dorozumívání.
- b) Performativní postoj se váže na předporozumění výchozí hermeneutické situace.
- c) Tato vazba nemusí poškodit platnost jeho interpretace.
- d) Může zužitkovat racionální binární strukturu na dorozumění orientovaného jednání a reflexivně zdvihnout nárok příčetného účastníka komunikace.
- e) Životní svět autora a jeho současníků je systematicky vztahován k vlastním životním světům. f) Význam interpretanda rekonstruovat jako implicitně posouzeného věcného obsahu kritizovatelného vyjádření.¹⁵⁴

Kritická hermeneutika hraje v teorii komunikativního jednání několikerou roli. Virtuální účastník komunikace je ten, kdo se osobně vkládá do zkoumání pojednávané věci, tradice, procesu dorozumívání, aby rozuměl, ale nemůže se účastnit přímo. Performativní postoj zaujímá jednající účastník, jehož interpretace může mít svou cenu, když je podrobena

¹⁵⁴ Theorie des kommunikativen Handelns I, s.194

reflexi. Racionální binární strukturou Habermas zachycuje základní postoj účastníka komunikace, který řečové akty partnera buď přijímá nebo odmítá. Kritická hermeneutika hraje roli při společném vyjednávání o definici situace v oblasti praktické, tedy morální a sociální, jejím dalším úkolem je na úrovni argumentace dosahovat srozumitelnosti popřípadě dobré utvořenosti symbolických výrazů v rámci explikativního diskursu. Jistou roli hraje kritická interpretace i v diskursu teoretickém a zvláště v estetické a terapeutické kritice. Terapeutická kritika má dvojí roli, za prvé odstraňování vnitřního násilí prostřednictvím psychoanalýzy, za druhé prostřednictvím kritiky ideologií odstraňování vnějšího, společenského a politického násilí.

Téma komunikativního rozumu, který vychází z životního světa a opět do něj směřuje, je v Habermasově pojetí spojeno s pojmem komunikativní racionality, teorií komunikativního jednání, s „nedokončeným projektem moderny“ a s nevyčerpaným obsahem osvícenství.¹⁵⁵ Součástí teorie komunikace je konsenzuální teorie pravdy. Pravda je v Habermasově pojetí konsensus dosažený v ideální řečové situaci, tedy v situaci, kdy se rozhoduje pouze na základě lepších rozumových argumentů a cílem je dorozumění. Toto dorozumění jako výsledek dorozumívání Habermas kantovsky diferencuje na tři oblasti platnosti, které se kryjí s oblastmi působnosti rozumu. Nárok na platnost v oblasti teoretické představuje propozicionální pravda, která má objektivní charakter. V oblasti praktické, tedy etické a sociální, nárok platnosti zastupuje správnost a v oblasti estetické a expresivní, subjektivní pravdu jako nárok platnosti zastupuje věrohodnost. Otázkou pravdy uzavíráme několik poznámek k Habermasově kritické hermeneutice, jejíž hlavní intencí je být metodickou filosofií kriticky interpretující a pracující a sloužící svobodné a rovnoprávné na konsensus orientované komunikaci v běžném životě i ve filosofickém a vědeckém i společenském a politickém dialogickém diskursu.

6. Apelova transcendentální hermeneutika a pragmatika

6.1. Transcendentální hermeneutika

Karl-Otto Apel (1922 - ...) si pokládá hermeneutické otázky už v raných studiích v druhé půli padesátých let. Hermeneutickým způsobem Apel prozkoumává otázky řeči a otázky pravdy. Hermeneutická problematika se do Apelova filosofování dostává ze dvou stran, za prvé recepcí humanistické tradice, za druhé kritickým navázáním na Heideggerovu filosofii. Počátkem šedesátých let Apel integruje do svých hermeneutických zkoumání Gadamerovu *Wahrheit und Methode*. Apel si dal práci s prozkoumáním otázky řeči v humanistické tradici, počínaje Dantem a konče Vicem.¹⁵⁶ V novější humanistické filosofii řeči zkoumá pojem pravdy u Herdera a Hamanna, především však u W.von Humboldta, který už v minulém století zpracovával vztah zrcadlení řeči a světa, tedy jak se svět zrcadlí v řeči a řeč ve světě a v rámci obsahově orientované lingvistiky L.Weisgerbera.¹⁵⁷ Heideggerovu filosofii řeči pojednává prakticky v každé studii počínaje ranou studií věnovanou fenomenologii, kde jí věnuje zvláštní kapitolku zaměřenou na syntetickou část druhé fáze fenomenologie.¹⁵⁸

Apelovo filosofické kladení otázek vychází z Kantovy transcendentální filosofie, kterou Apel transformuje do transcendentální intersubjektivní filosofie jazyka. Apel si klade

¹⁵⁵ Viz. J.Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I a II* (1981), Frankfurt a.M. 1988

¹⁵⁶ K.O.Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963

¹⁵⁷ Srv. zvl. K.O.Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*, in *Transformation der Philosophie I* (1973), Frankfurt a.M. 1994, s.106-137

¹⁵⁸ Srv. *Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart* (1955-1957), *Transformation der Philosophie I*, s.79-105

Kantovy otázky po podmínkách možnosti odůvodněnosti a oprávněnosti teoretického a praktického vědění, tyto otázky, které považuje za oprávněné a aktuální, neodpovídá prostřednictvím filosofie subjektu a vědomí, což je pro něj filosofie mezi Descartem, Kantem a Husserlem, ale prostřednictvím transcendentálně hermeneutické a pragmatické filosofie řeči. Vedle hermeneutické a pragmatické filosofie řeči Apel kriticky recipuje také pozdní analytickou filosofii. Analytickou filosofii zkoumá především v tematizování řeči a spolu s tím se zaměřuje na způsob, jak analytická filosofie zpracovává hermeneutickou problematiku, tedy především problém rozumění a problém smyslu. V pozdní analytické filosofii L. Wittgensteina reflektuje pragmatický moment v důrazu na analýzu řeči v jejím použití. Tento pragmatický moment objevuje také v Heideggerově pojmání rozumění v *Bytí a čas* a porovnává ho s Wittgensteinovým užíváním jazyka. Tři důležité studie Apel věnuje vztahu Heideggerovy a Wittgensteinovy filosofie. Nejen že nachází zajímavé analogie, ale provádí jistou korekturu Wittgensteina Heideggerem a Heideggera Wittgensteinem.¹⁵⁹

Apelovu transcendentální hermeneutiku a pragmatiku lze nazvat interkomunitní pro Apelův důraz na reálné a ideální komunikativní a interpretativní společenství, které Apel přijímá z americké pragmatické filosofie řeči. Apel ji rozpracovává v řadě jejích představitelů (Peirce, Royce, Morris, Carnap, Chomsky), z nichž zmíníme jen ty, kteří se přímo vztahují k Apelově transcendentální hermeneutice. Z pragmatické filosofie (Carnap, Peirce) Apel přebírá rozvrstvení funkcí jazyka do tří rovin - syntax, sémantika, pragmatika a na něm rozpracovává svou hermeneutickou filosofii řeči, do níž integruje nejen pragmatickou, ale i analytickou filosofii. Syntax vymezuje jako vztah mezi znaky, sémantiku jako vztah znaků k významům a pragmatiku jako vztah znaků k uživatelům.

Toto rozdělení, které je ve filosofii řeči obecně přijímané, Apel vypracovává v návaznosti na kantovsky orientovaného Peirce a hegelovsky orientovaného Royce. Ve stopách Peirce dále rozpracovává kantianský badatelský program založený na vyjasňování smyslu a kritiku pojmů. Peircovu semiotickou transformaci Kantovy transcendentální filosofie popisuje ve třech krocích: 1. Poznání něčeho jako něčeho je možné jen jako reálné znakové zprostředkování na základě znakového nosiče. 2. Reprezentační funkce znaku neexistuje bez reálného světa, který musí být principiálně myšlen jako reprezentovatelný a poznatelný. 3. Reprezentace něčeho jako něčeho prostřednictvím znaku není možná bez interpretace reálného interpreta.¹⁶⁰

Royce na Peircovu semiotiku navázal a podtrhl především důraz na interpretační a komunikativní společenství badatelů, jehož významu si sice už Peirce byl vědom, nevěnoval mu však takovou teoretickou pozornost jako Royce. Apel z Roycovy interpretační filosofie sociálních vztahů zdůrazňuje dvě trojice a jednu dvojici konstitutivních vztahů. První trojice se týká minimálního interpretačního společenství, v jehož rámci interpret A sděluje B, co C míní. Apel to aplikuje i na Platónův „rozhovor duše se sebou samou“ - A se dorozumívá se sebou B o sobě C. Druhou trojicí navazující na trojici první je vztah přítomnosti A k budoucnosti B ohledně minulosti C. Tento vztah lze především dobře uplatnit pro hermeneuticko-pragmatickou filosofii dějin. Poslední a pro Apelovu filosofii klíčová dvojice je vztah reálného komunikativního a interpretačního společenství, v němž se badatel v důsledku socializace nachází a provádí svá zkoumání, k neohrazenému ideálnímu komunikativnímu a interpretačnímu společenství, na něž se badatel obrací svým

¹⁵⁹ Hodně napoví už samotné názvy studií: „Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“ (1962, 1967), s. 225-275, „Heideggers philosophische Radikalisierung der „Hermeneutik“ und die Frage nach dem „Sinnkriterium“ der Sprache“ (1968), s.276-334, „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens“ (1966), s. 335-377, in Transformation der Philosophie I

¹⁶⁰ Srv. Transformation der Philosophie II, s.188-192

myslitelským výkonem a v němž bude jeho filosofování bez ohledu na časové a geografické hranice argumentačně posuzováno, interpretováno a diskutováno.

Apelův důraz na neohraničené komunikativní a interpretační společenství je polemicky zaměřen vůči tzv. metodickému solipsismu. Metodickým solipsismem je označeno přesvědčení, že badatel je schopen dojít ke svým filosofickým tezím a teoriím sám o sobě a sám ze sebe. Tento metodický solipsismus je prý typický jak pro novověkou filosofii od Descarta po Kanta a Husserla, tak pro scientistický neopozitivismus a pro raného Wittgensteina. Základní Apelův argument nám říká, že myslitel nikdy není sám, protože i když myslí sám, nemyslí bez řeči a nemyslí bez myšlenek, které před ním vymysleli a promysleli dřívější filosofové. Ve struktuře myšlení je navíc obsažena intence myšlení, které je vždy myšlením pro někoho druhého. Žádný myslitel nemyslí sám pro sebe, ale chce svou filosofii něco sdělit příteli, kolegům, světu.

Apel předobraz komunikativního a interpretačního společenství nachází jednak v Sókratově ideji dialogu, který konkretizuje filosofický Logos a transcenduje ideu klasické Polis, jednak v křesťanském sboru jako reálně-ideálním společenství povoláním ke sjednocení s Bohem a podle Augustina účastnického se dějící jako „civitas dei“.¹⁶¹ Reálné a ideální společenství představují pro Apela apriori každé komunikace a interakce. Dalším apriori je pro něj tělesné apriori - bez těla bychom nemohli komunikovat (problém těla a tělesnosti a jejich komunikativní funkci rozpracoval také Merleau-Ponty), řečové apriori a apriori přírody. Marx je pro Apela důležitým zdrojem, marxistickou ideologii odmítá důrazněji než Habermas, Marxovu filosofii přírody, člověka jako přírodního druhu, filosofii přírodní i kulturní produkce tvůrčím způsobem dále rozvíjí.

Ideální společenství, na které se badatel obrací svými teoriemi a argumenty, je společenství, které je jednak adresátem sdělení i argumentů, dále je to společenství, které může ve svobodné diskusi posoudit jemu adresované teorie a argumenty. Toto společenství má charakter transcendentálního subjektu, neboť filosofie i věda vzniká mezi reálným a ideálním společenstvím. Předběžný pojem pravdy zde může být myšlen ve smyslu možného souhlasu všech (consensus omnium). Ideální společenství je reálnou možností v tom smyslu, že badatelé nacházející se v dějinném reálném společenství reálně počítají s ideálním společenstvím, na které se obracejí, byť toto společenství reálně neexistuje.

Apel hermeneutiku zakládá jako metodologicky a kriticky reflexivní transcendentální filosofii řeči, která nepodléhá ani „levé“ ani „pravé“ romantice. „Levou“ romantikou míní Horkheimerovu kritiku instrumentálního rozumu, Adornovu negativní dialektiku a Marcuseho heideggero-marxistickou ideologii „jednodimenziálního člověka“. Tato „levá“ romantika se s „pravou“ romantikou, již myslí především pozdní Heideggerovu (ale také Gehlenovu) filosofii, shoduje v odmítavé a destruktivní kritice moderní vědy a techniky. Pro Apela je filosofie včetně hermeneutické filosofie komplementární s vědou. Na druhé straně nesouhlasí s tezemi scientistického novopozitivismu a kritického racionalismu, které se pokoušejí prostřednictvím jednotné metody smazat rozdíl mezi filosofií a vědou.

Apel vychází z Heideggerovy filosofie představené v „Bytí a čas“, kterou interpretuje podobně jako Gadamerem dále rozvinutou řečovou hermeneutickou ontologii jako transcendentální hermeneutiku. Odmítá pozdější Heideggerův ústup od transcendentální hermeneutiky stejně jako Gadamerovu kontrapozici hermeneutické pravdy a metody. Apel kritizuje, že Gadamer relativizuje rozlišení mezi „historickou“ a „normativní (dogmatickou)“ hermeneutikou, a že svou filosofickou hermeneutiku rozvíjí jako normativně neutrální¹⁶², což je hermeneuticky naivní stanovisko. Apel to ukazuje na tom, že Gadamer v odpovědi Bettimu

¹⁶¹ Viz. J.Royce, The Problem of Christianity, New York 1913. Apel uvádí in Transformation der Philosophie I, s.58-59

¹⁶² Transformation der Philosophie I, s.28

říká, že nenavrhuje žádnou metodu, ale popisuje, co je.¹⁶³ Toto stanovisko později sám Gadamer reviduje. Pokud by ho zastával, prokázal by, že jeho vlastní hermeneutika nemá hermeneutické, ale nekriticky pozitivistické jádro.

Apel usiluje o udržení metodologické racionality a přitom chce navázat na to, co Heideggerova a Gadamerova hermeneutika přinesla. Pokouší se o normativně-metodologickou hermeneutiku. Dle Apela otázka „Jak je rozumění možné?“, kterou klade Heidegger i Gadamer, má transcendentální charakter, protože je to otázka po před-struktuře rozumění. K otázce po možnosti rozumění ovšem dle Apela patří i otázka po platnosti rozumění. Zde se dle Apela klade otázka po kritériu rozumění a tímto kritériem procesu rozumění se pro Gadamera stává dějinnost. Apel si klade otázku, zda Heidegger a Gadamer tím, že kladou konečnost a dějinnou příslušnost rozumění proti Hegelovi, Hegela, který rozumění pojímá jako sebeproniknutí ducha a sebepoznání v druhém, opravdu překonávají a zda Gadamerovo slovo, že nerozumíme lépe, ale jinak, neznamená rezignaci na rozumění a jeho platnost.¹⁶⁴

6.2. Diskurzivní etika

Transcendentální hermeneutika hraje klíčovou roli v Apelově založení diskursivní etiky. Otázku etiky zde spojuje s otázkou racionality. Apel tvrdí, že každý, kdo filosofuje, kdo seriózně argumentuje, pokud je schopný reflektovat implicitní smysl svých argumentačních postupů, musí pochopit, že zároveň s možností jazykového smyslu a pravdy už předpokládá, že všechny požadavky lidí na smysl a pravdivost se v principu musí dát řešit v neohrazeném komunikativním společenství na základě argumentů - a jen argumentů. Tím už zároveň uznal, že argumentující člověk předpokládá ideální komunikativní společenství všech lidí jako rovnoprávných partnerů, kdy názorové rozdíly lze řešit na základě argumentů schopných dovést ke konsensu.

Metanormou je v Apelově pojetí argumentační utváření konsensu před normami, které se vztahují na situaci. Apel je přesvědčený, že tato základní norma patří k situaci člověka jako fakt, k „fakticitě“ ve smyslu „předstruktury“ lidského „bytí na světě“. Tento moment podle Apela patří k podmínkám možnosti našeho intersubjektivně platného rozlišování mezi „logicky kontingentním“ a „logicky nutným“. Rozlišení předpokládá, že existuje intersubjektivně sdělitelný (jazykový) smysl a intersubjektivně sdělitelná pravda. Z těchto vývodů Apel dále dovozuje, že můžeme hovořit o transcendentální nutnosti logu. Apel odmítá, že by základní normy etiky a naše argumentativní řeč o nich mohly být podřízeny „dění“, „osudu“ či „času“ Kdo vážně hovoří o tom, že i pojmový smysl „smyslu“ a „pravdy“ podléhá v konečném důsledku „dění“ nebo „osudu“, že tedy logos našeho diskurzivního nároku na smysl a pravdu je v principu podřízený času, ten ruší vlastně nárok na smysl a pravdu své řeči a ukazuje, že údajnou zapomenutost bytí v tradiční filosofii zaměnil za zapomenutost logu.¹⁶⁵

7. Protohermeneutika v české filosofické diskusi

¹⁶³ Transformation der Philosophie I, s.34

¹⁶⁴ Transformation der Philosophie I, s.49-51

¹⁶⁵ K.O.Apel, Diskurs und Verantwortung (1988), Frankfurt a.M. 1992, s.42-68

S hermeneutikou v explicitním slova smyslu se v českém filosofování setkáváme až v posledních několika interpretačních textech Pavla Kouby¹⁶⁶ nebo v na začátku textu zmíněných studiích K.Skalického a J.Hrocha nebo v mých textech.¹⁶⁷ S prvními náznaky a náběhy k hermeneutickému způsobu myšlení se můžeme setkat už v Masarykových, Pekařových, Rádlových a Patočkových textech. Na tomto místě jejich výskyt a traktování naznačím a odkážu na zdroje, v nichž je možné se s nimi setkat ve větší šíři i hloubce.

7.1. Masarykův náběh ke kritické hermeneutice

Masaryk představuje myslitele, který má po mnoha stránkách blízko k pozitivizmu. Masaryk k nám pozitivizmus jako francouzsko (Comte) anglickou (J.S.Mill) „vědeckou“ filosofii sám uváděl jako protiváhu k recepci rakouské (Herbart) a německé (klasické) filosofii, která v Praze v jeho době převládala, mimo jiné na jedné straně proto, že se domníval, že vede ke kontrétnímu a praktickému společenskému myšlení a jednání a na druhé straně proto, že náš intelektuální a kulturní život chtěl vymanit ze značné závislosti na rakouském a německém duchu. Přesto u zásadních filosofických i náboženských otázek směřovaných k otázkám po smyslu života i smyslu dějin jsme svědky náběhu k hermeneutickému způsobu myšlení. Masaryk až v jednom pozdním textu užívá pojmu hermeneutika¹⁶⁸ V *Rusko a Evropa* se na dvou místech setkáme s pojmem interpretace.¹⁶⁹ Masaryk však už velmi záhy reflektoval skutečnost, že humanitní vědy (či duchovědy při překladu z Geisteswissenschaften) potřebují při svém badatelském postupu jiné metody než přírodní vědy.¹⁷⁰ Masaryk sice nevypracovává vlastní hermeneutickou metodu, ale právě při kritice pozitivizmu, která je pro Masaryka filosofii nezúčastněného a ve svých důsledcích lhostejného diváctví Masaryk naznačuje hermeneutický směr úvah, které aktivně zpracovávají pojednávaný předmět, vyjadřují interaktivní vztah mezi badatelem a jeho předmětem, naznačují, jak se badatel stává součástí zkoumaného předmětu, tedy historik historie, filosof filosofie.¹⁷¹

Hermeneutika znamená rozumění a interpretace smyslu života, dějin, textu. Podívejme se konkrétněji, zda lze u Masaryka o něčem takovém mluvit. „Smysl vývoje světového a

¹⁶⁶ Viz. P.Kouba. *Friedrich Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha 1995 nebo P.Kouba. *Smysl konečnosti*. Praha 1995

¹⁶⁷ Srv. zejména Šimsa: *Kritika pojmu dějinnosti v Gadamerově hermeneutice* in Christovová, Hejna, Šimsa: *Problém dějinnosti ve fenomenologii a hermeneutice*. Ústí nad Labem 2001. s. 107 - 163 Dále např: M.Šimsa: *Hermeneutická filosofie* in Hejna a kol.: *Současné filosofické směry*. Ústí n.L. 2001 a M.Šimsa: *Hermeneutika, komunikace a demokracie*. Ergo 2/01. Ústí nad Labem 2001.

¹⁶⁸ Srv. „K vylíčení vrcholu našich dějin (Palacký!) je třeba sociologie a filosofie, ovšem nejen knižní, nýbrž životní, je třeba, jak to němečtí historikové zdůrazňují, hermeneutiky, psychologie a historie pochopující, schopnosti oživit jednotlivé fakty a vytvořit organický celek“ Masaryk, T.G., *Masarykova česká filosofie*. In: *Spor o smysl českých dějin*. ed. M.Havelka. Praha 1995. s..597

¹⁶⁹ Srv. „Locke může být nazván prvním interpretem a systematikem liberalismu“ a „‘Laissez-faire’ se stává základním sociálně-politickým pravidlem - ‘be quiet’ interpretuje toto pravidlo ještě radikální Bentham.“ in Masaryk, T.G., *Rusko a Evropa II*. Praha 1996. s.324

¹⁷⁰ Srv. Masaryk v *Teorii dějin podle zásad T.H.Bucklea* píše kriticky na adresu vykládaného autora „historie jsou samostatnou vědou duchovou svou vlastní má metodu“ in Masaryk, T.G. *Přednášky a studie z let 1882-1884*. Praha 1998. s.140. Trochu více tento problém pojmenovává v *Rukověti sociologie*: „Přírodovědy dají se objektivisticky a věcně ustupnit; ale duchovědy se takovému ustupnění vymykají, neboť jejich poměr věcný je jiný. - Máme stupnice dvě - přírodovědeckou a duchovědnou. Poměr obou těchto stupnic věcný nedá se vystihnout stupničním nadřazením, poměr ducha a světa je právě jiný.“ in Masaryk, T.G. *Rukověť sociologie*. in *Naše doba 1900/1901*. s.8

¹⁷¹ Srv. „Já jsem také historie“ in Masaryk, T.G. *Ideály humanitní*. Praha 1990. s.50. - „... člověk sedí ve fauteuilu a dívá se na divadlo. A pěkně by se to dávalo a pozitivní dokumenty podle receptu Zolova by se sbíraly, kdyby se ty dokumenty netýkaly - nás.“ tmt. s.50. V závěrečných úvahách *Rukověti sociologie* vymezuje příslušnost historika k historii: „Každý historik dělá historii také proto, že také on sám je historií“ in c.d., s.910

společenského nelze ovšem postihovat tím pustým historickým, vlastně chronologickým empiricismem, jemuž značná část historiků hoví, nýbrž posuzováním a srovnáním filosofickým - právě hledáním smyslu ve spoustě faktů. O vývoji společenském platí, co platí o vývoji přírodním - svět není skladištěm věcí, společnost není směsicí faktů nebo sbírkou archiválií a dokumentů. Vnikáme duchem svým do smyslu jednotlivostí: racionalismus contra empiricism¹⁷² Masaryk měl smysl pro dějiny a dějinnost, jak si dále naznačíme, ale zároveň oponoval historismu, který romanticky opěvoval minulost a hledal v ní vzory pro přítomnost. Pro Masaryka bylo studium minulosti vhodným úvodem do studia přítomnosti. Smysl minulosti nehledal v minulosti, ale v přítomnosti a budoucnosti a v žádném případě se nedomníval, že smysl přítomnosti lze nalézt v minulosti, jak činili romantičtí historikové a politikové. Přesto Masaryk s historickou minulostí a historickými osobnostmi pracoval. Nešlo mu však o jejich objektivně historické uchopení, ale o jejich ideový a programový smysl pro přítomnost a budoucnost. V tom můžeme vidět specifický Masarykův hermeneutický pragmatismus. Ten bych doložil Masarykovým sebehodnocením, který pochází z Masarykovy polemiky s Pekařem podepsané pseudonymem. „Masaryk historický smysl a pochopení historie dokázal rozpoznáním nejen naší situace národní, nýbrž rozpoznáním situace světové a jejím využitím politickým“¹⁷³ Masarykovo myšlení však nelze vyčerpávat pragmatickým důrazem, mělo právě tak kritický a normativní charakter, představovalo kritiku minulosti i přítomnosti a Masaryk apeloval na to, že každý osobní i politický život musí být založen eticky. Demokracii zakládá komunikativně „Demokracie je diskuse“ a zároveň ji chápe nejen jako politickou, ale i jako životní formu „Demokracie je názorem na život a na svět“¹⁷⁴.

7.2. Pekařova romantická hermeneutika

Pekař oponoval Masarykovu pojetí smyslu českých dějin. Původně vůbec odmítal Masarykův „hermeneuticko-pragmatický“¹⁷⁵ přístup k dějinám a vytýkal mu špatnou vědeckou metodu a kritiku a vůbec odmítal možnost filosofování o smyslu dějin. Oproti Masarykovu přístupu postavil empiricko-pozitivistickou metodu. Ve studiích z roku 1928 a 1931 začal sám filosofovat o smyslu dějin a specificky o smyslu českých dějin a sáhl rovněž po hermeneutické metodě, ne však kritické hermeneutické metodě, jakou užíval Masaryk, ale romantické hermeneutické metodě, která se vyznačuje vžíváním a vcit'ováním do zkoumaných autorů a děl, v Pekařově případě to bylo především vžívání se do minulé doby, již považoval za uzavřenou do sebe sama a již proto chtěl z ní samé vyložit.¹⁷⁶ Přestože se domnívám, že Pekařova metoda je už dávno překonána, myslím, že stojí za pozornost z historicko filosofického hlediska.

Pekař hermeneuticky čte umělecké i historické památky. „Zámek renesanční, rozložený pohodlně doširoka podobně jako doširoka se roztéká literární styl té doby, mluví již zcela jinou řečí než kdysi Karlštejn, Bezděz nebo Trosky.“ Odlišné znaky dob Pekař ukazuje také prostřednictvím proměn zbožnosti, církve i dogmatu. „Zdemokratizovaný“ Bůh doby

¹⁷² Srv. *Rukověť sociologie*. s.910

¹⁷³ Srv. *Spor o smysl českých dějin*. c.d., s.575

¹⁷⁴ Rozpracování zde naznačeného hermeneutického aspektu Masarykova myšlení lze nalézt: Martin Šimsa: *Otázka po smyslu dějin v Masarykově hermeneutickém myšlení*. in *Filosofický časopis* 2/2000. s. 271-280

¹⁷⁵ Charakteristika není ani Masarykova ani Pekařova, ale moje

¹⁷⁶ Srv. „... můžeme stavům minulosti popatřit přímo v tvář, že máme před svými zraky její díla umělecká od katedrál a paláců až do melodie či textu lidové písně, že máme v rukou všechnu její pozůstalost literární, že máme spousty dokumentů osobních i akt úředních - jinými slovy, že tu můžeme studovat minulost přímo, zčásti s touž názorností a bezprostředností, s jakou poznáváme přítomnost, zčásti na základě poznání úplnějšího a všestrannějšího než studium přítomnosti může poskytnout, a s tou výhodou proti přítomnosti, že můžeme sledovat a klasifikovat bezpečně uzavřená stádia vývoje minula, odposlouchat měnící se tep jeho srdce, jít za směry a boji jeho myšlenky!“ *Spor o smysl českých dějin*. c.d., s.500-501

gotické je pro něj jiným Bohem než Bůh renesance, který je „skvělým monarchou“. Podobně srovnává Čechy různých dob, takže Čech století 15. má v Pekařově interpretaci jinou mentalitu než Čech století 19. nebo 20.¹⁷⁷ Filosofický problém Pekařova důrazu na jinou řeč, jiného Boha a jiného Čecha spočívá v tom, že kdyby každá doba byla jiná a do sebe uzavřená, potom bychom ji nemohli rozumět, protože vždy rozumíme na základě toho, co je různým dobám a různému smyslu oněch dob či řeči společné. Rozumíme na základě smyslu, který sice čteme vždy jinak, protože ho čteme z různých míst, v různých jazycích a na různých místech, ale pokud je vztažen k původnímu textu, řeči o smyslu oné doby, potom je identifikovatelné to společné, které spojuje všechny interpretace se smyslem původního textu, řeči či doby.

7.3. Rádlůva reformní a praktická hermeneutika

Rádl hermeneuticky uvažuje při pokládání otázky po smyslu dějin a speciálně při otázce po smyslu českých dějin. V této souvislosti Rádl nejprve prozkoumává předpoklady k diskusi o této otázce. Předpokladem Rádlůva metodologického postupu je aktivní přístup ke zkoumanému předmětu, čímž Rádl rozumí zkusmé stanovení hypotézy, např. pojmu reformace či renesance a potom její testování. Výsledkem je buď přesnější a výstižnější pojem studovaného předmětu nebo jeho zavržení a volba jiného a přesnějšího pojmu či teorie.¹⁷⁸ Tento postup je do značné míry analogický k rozvrhování a opravování smyslu v hermeneutickém kruhu. Metodologicky Rádl navazuje na diskuse v novokantovství a v novohegeliasmu, které vedly k diferenciaci přírodních a humanitních věd a zároveň ukazují meze rozdílných metod (rozumění a vysvětlení), protože i v humanitních vědách, např. v historii se pracuje s popisem a naopak v přírodních vědách, např. v paleontologii potřebujeme výklad a interpretujeme nalezené zkameněliny.¹⁷⁹ Rádl své stanovisko ke klasifikaci humanitních a přírodních věd rozpracovává v několika studiích.¹⁸⁰ Prakticky ve všech ukazuje nutnost rozlišení mezi humanitními a přírodními vědami při užití metod zkoumání ve vztahu k odlišnému typu zkoumaných předmětů a na druhé straně poukazuje na meze tohoto rozlišení, protože na popis nelze redukovat ani axiomata v matematice, experimenty a abstraktní pojmy v přírodních vědách a za jistý typ interpretace považuje i lékařskou diagnostiku a soudí, že soudobá přírodověda se ochuzuje, když s interpretací nepracuje.¹⁸¹

Prvním hermeneutickým myslitelem je pro Rádlův Sókratés. Polemizuje s tím, že by Sókratova metoda byla předchůdcem novodobé indukce, naopak tvrdí že je „prvním velkým projevem metody interpretační“¹⁸² Pojem interpretace uvádí do významové souvislosti s pojmy exegeze, výkladu a hermeneutiky. V Rádlově výkladu interpretační metodu zavedl Sókratés, rozvinul Aristoteles, ve velkém ji prováděl ve svých komentářích středověk a svého významu pozbyla ve filosofii v nové době a stáhla se do filologie, práva, teologie a literární kritiky. Domnívám se, že Rádlův výklad dějin hermeneutiky souvisí s celkovou Rádlůvou filosofií dějin, která v hrubých rysech říká, že antika a středověk jsou obdobími celkového smyslu, kdežto novověk tento celkový smysl destruuje ve prospěch vědeckotechnického mechanického vztahování se ke světu a v důrazu na náhodu a nahodilost jako základní explikační princip výkladu světa i jednotlivých zkoumaných jevů.¹⁸³

¹⁷⁷ Srv. tmt., s.506-507

¹⁷⁸ Rádl E.: *O smysl našich dějin (Předpoklady k diskusi o této otázce)*. Praha 1925. s.18-21

¹⁷⁹ Rádl E.: *Moderní věda*. Praha 1926

¹⁸⁰ Vedle *Moderní vědy* to jsou především studie *Smysl dějin* in Rádl E.: *Národnost jako vědecký problém*. Praha 1929 a úvodní část dvoudílných *Dějin filosofie* (Praha 1932, 1933)

¹⁸¹ *Moderní věda*. s.134-136

¹⁸² *Dějiny filosofie I*. s.139

¹⁸³ Srv. *Dějiny filosofie I a II* a Rádl. E.: *Útěcha z filosofie*. Praha 1946 (1947, 1948, 1969, 1994, 2001)

Rádl rozpracovává všechny klíčové hermeneutické pojmy, tedy pojem účasti, pojem porozumění i pojem smyslu. Masaryk ve své odborné práci postupoval pozitivisticky, ale upozorňoval na meze pozitivistické metody a v otázkách po smyslu života či smyslu dějin pozitivistické přístupy hermeneuticko-pragmaticky překračoval. Rádl je otevřeným kritikem pozitivizmu a pozitivizmus otevřeně a systematicky kritizuje. Pozitivistický důraz na nezaujatost a nestrannost považuje za zásadně chybný nejen z morálního hlediska, tedy pro stavění se do pozice diváků, jak na to poukazoval Masaryk, ale i za chybný z metodologického hlediska. Rádl žádá aktivní účast na pojednávaném předmětu, dokonce tvrdí, že ten, kdo se nevkládá do věci osobně, kdo nebere zkoumanou věc jako svou, kdo nečiní rozhodnutí, na jakou stranu se dá, jaké stanovisko ve zkoumané věci zaujme, ať už se jedná o historickou událost, o současnou politickou situaci či o teoretickou filosofickou koncepci, ten nemůže věci rozumět. Rozumění rozumí jako osobní a kritický postoj ke zkoumanému smyslu s vyvozením teoretických i praktických důsledků. Smyslu rozumí jako tomu, z čeho lze textu, události či pronesené řeči rozumět, co je rozuměním uchopováno i interpretováno i přetvořováno.

Rádlovo rozumění porozumění smyslu nám přiblíží tyto typické rádlovské ilustrace. Když telegrafista zachytí signál SOS, tak porozuměním smyslu tohoto signálu, není výklad přečtených slov, ale okamžitá organizace záchranné okce. Podobně při zaslechnutí volání HOŘÍ, neporozumíme smyslu volání, když výkřik budeme sémanticky a etymologicky analyzovat, ale porozumění volání znamená, že začneme hledat zdroj vody a místo, kde hoří, abychom mohli pomoci. Ve třetím příkladu Rádl říká, že i kdyby celé listvo vykřiklo ORION, tak se souhvězdí na obloze ani nehne, ale když dosti velký dav vykřikne v monarchii na náměstí REPUBLIKA, monarchie může padnout a vysvětluje to tak, že zatímco název souhvězdí je lidský, souhvězdí samo ne, a proto se ho lidský výkřik nemůže dotknout, tak politické zřízení je celé lidským dílem a tudíž je závislé na lidské loyaltě. Smysl mají v Rádlově interpretaci básně, politické a historické události, vědecké a filosofické texty, lidský život a Rádl věří, že smysl může mít i vesmír. Jeho formulace smyslu vesmíru je však hypotetická a Rádl ho staví jako otázku nebo jako jistou možnost, netvrdí ho jako skutečnost či dokonce nutnost.¹⁸⁴

Rádlovi hermeneutické pojednání porozumění zkoumaného smyslu nedává poslední odpovědi na jeho otázky. Rádlova filosofie je zaměřena k pravdě a pravda je pro Rádla posledním a závazným kritériem, které stojí nad každým filosofováním i nad našim životem a světem a touto pravdou musí být vše, a tedy i každá interpretace smyslu, poměřováno a posuzováno. Zkoumaný smysl má pro Rádla také intersubjektívni charakter. Smysl není něco, co by bylo záležitostí pouze zainteresovaného filosofa, ale smysl je něco, co se obrací na každého čtenáře a co na něj apeluje. „Jest povinností čtenářovou, aby pracoval spolu se spisovatelem a pomáhal mu dáti slovům jejich smysl“¹⁸⁵ Trochu jinak to formuluje jinde: „Knihy nejsou bohužel pokračováním myšlenek spisovatelových, nýbrž jsou jen příležitostmi, aby se zrodily myšlenky v čtenáři, až je bude studovat“¹⁸⁶ Rádl tímto způsobem tematizuje čtení jako intersubjektívni aktivitu, práci na nedotvořeném smyslu, který volá po účasti, po porozumění, po uplatnění v životě.

Rádlova filosofie je především reformní programovou filosofií. Rádl přímo formuluje tezi, že filosofie má být programem pro reformu světa. Takový požadavek nás může dnes po hrůzných zkušenostech se společenskými ideologiemi zneužitými k podrobení a znásilnění především Evropy, ale i dalších částí světa, překvapit. Rádl tím ale rozumí programovou víru

¹⁸⁴ Srv. studie *Smysl dějin*. in *Národnost jako vědecký problém*. s. 1-40. Tato studie je nejhermeneutičtější Rádlovým pojednáním ve smyslu zabýváním se hermeneutickými otázkami a problémy.

¹⁸⁵ Srv. *O smysl našich dějin*. s.48

¹⁸⁶ Srv. *Smysl dějin*. s.24

v pravdu, která nevládne násilím, ale která je opřena o osobní přesvědčení, ke kterému se každý sám dopracuje, o něž na jedné straně zápasí, jež ho ale zároveň na druhé straně vede k respektu k jiným přesvědčením. Rádlova pravda má charakter metanormy, která platí ve světě toho, co má být a zároveň má co říci ke světu toho, co je.¹⁸⁷ Rádl rozuměl pravdě jako tomu, co nás vede či má vést ke správnému osobnímu i politickému jednání. Politicky Rádl zaměřil svou filosofii na kritiku nacionalismu a obranu evropských hodnot, především demokracie.¹⁸⁸

7.4. Patočkova hermeneutika války

Patočka podobně jako dříve tři zmínění myslitelé se nezabývá výslovně hermeneutickými problémy. Patočka však mnohem více než výše zmínění myslitelé se zaměřuje na problém správné filosofické metody a tu se domníval nalézt v Husserlově a v Heideggerově fenomenologii. Patočka byl výborným interpretem. Jeho interpretační schopnosti se osvědčují především při výkladu myslitelů z oblasti antické filosofie - před Sokratiků, Sókrata, Platóna, Aristotela a při výkladu Komenského díla, byl však i výborným znalcem a interpretem Descartesa, Kanta, Hegela či Bergsona, do výkladu vlastních filosofických otázek a problémů se však pouště zřídka. Spíše výjimku tvoří jeho nejznámější a zároveň dosti kontroverzní dílo *Kacířské eseje o filosofii dějin*¹⁸⁹ V tomto díle se podíváme trochu blíže na 6.esej, který se pokouší bilancovat a interpretovat 20.století z jeho válek a toto vše se děje prostřednictvím hermeneutického pojmového slovníku.

6. eseje se doslova jmenuje „Války 20.století a 20.století jako válka“ Už nadpis nám napovídá, že Patočka se bude pokoušet interpretovat Války 20.století ze 20.století a 20.století z válek. Každý eseje v Patočkově díle je samostatný a zároveň hraje jistou roli v celku Patočkových úvah. První tři eseje jsou systematicky věnovány filosofii dějin (*Pre-historické úvahy, Počátek dějin, Mají dějiny smysl?*). Ve čtvrtém eseji je historicko filosoficky zkoumána *Evropa a evropské dědictví do konce 19. století* a v pátém eseji Patočka pokládá otázku: *Je technická civilizace úpadková, a proč?* V tomto kontextu se Patočka pouští do interpretace válek 20.století a 20.století jako války. Patočka tvrdí, že zatímco První světová válka vyvolala celou řadu výkladů, které se jí pokoušely pochopit, druhá světová válka nic takového nevyvolala. Vysvětluje to tím, že se zdála příliš jasná. Patočka chybu jak prvních výkladů, tak oné zdánlivé jasnosti vidí v tom, že v obou případech jsou války vykládány z pohledu dne, míru a života a z výkladu jsou vyloučeny temné noční stránky. Patočka proti těmto výkladům staví překvapující tezi, že válka sama může být něco vykládajícího, co samo ze sebe má smyslodárnou moc. Říká, že ideje dne a míru, což jsou ideje 19.století, nemohou vyložit 20.století, protože to je stoletím noci, války a smrti. Patočka se domnívá, že pozadím války je přesvědčení, že neexistuje žádný objektivní smysl světa, a že realizace tohoto smyslu je záležitostí síly a moci. Tedy válku Patočka chápe jako zápas mezi vůlí k udržení statu quo a vůlí status quo radikálně změnit. Přestože původně Patočka ohlašuje zohlednění života i smrti, dne i noci, míru i války, v závěrečné fázi nejen válku a noc vykládá z války a noci, ale i mír a den, byť jakkoli pošmourný vykládá z války a noci. Tuto temnou mystiku války musíme číst stejně kriticky a obezřele, jak činíme či bychom měli činit s Nietzsche, Herakleitem či Jungem.

8. Krátké kritické zhodnocení a závěr

¹⁸⁷ Srv. *Dějiny filosofie I*

¹⁸⁸ Srv. především Rádl E.: *Válka Čechů s Němci*. Praha 1928

¹⁸⁹ Srv. Patočka J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha 1990

Nyní přichází na řadu kritické zhodnocení předvedených dějin hermeneutického myšlení, hermeneutické exkurzy i podrobněji vypracované hermeneutické pozice jednotlivých ontologických i kritických společenských myslitelů. Cílem učebního textu bylo hermeneuticky uvést do světa hermeneutického myšlení i komunikativního jednání. Nešlo a nemělo jít jen o uvedení do světa hermeneutických textů, ale také a to především o výuku kritického čtení hermeneutických textů. Ke kritickému čtení hermeneutických textů patří i kritické čtení biografí hermeneutických myslitelů, kritické čtení světa hermeneutických textů a autorů, kritické čtení etických i politických kontextů a naposled, ne však na posledním místě kritické čtení vlastního kritického čtení.

Rád bych učinil kritické čtení základním hermeneutickým vkladem zde čtených dějin hermeneutického myšlení. Kriticky poslouchal a vykládal Sókratés nejen hermeneutickou činnost rapsodů, ale i básníků a posluchačů. Sókratés všem účastníkům „zmagnetizovaného“ řetězu dobře rozuměl, ale sám se s žádným z nich se neztotožnil. Kriticky četl Augustin Bibli, proto přišel na to, že se v Bibli můžeme setkat s vícerym smyslem a že je možné k pravdě přistoupit vícerym způsobem a v obou případech potřebujeme kritický hermeneutický výklad, který předem nemůže vylučovat nikoho z účasti na pravdě, pouze toho, kdo by vylučoval jiné.

Heidegger kriticky četl dějiny filosofie jako dějiny metafyzického myšlení, pokusil se je hermeneuticky destruovat a hermeneuticky začít číst či ještě lépe zaposlouchat se do bytí, které promlouvá skrze jsoucno. Kladu si kritickou otázku, zda a jak bytí promlouvalo prostřednictvím Heideggerova čtení a psaní a zda Heideggerova existenciální ontologie neutiskuje jiné legitimní filosofické disciplíny. Gadamer kriticky četl hermeneutické metodology, estetiky, Kanta, Schleiermachera i Diltheye, při výkladu Hegela a Heideggera se však už s kritickým čtením nesetkáme. Ricoeur především kriticky čte symboly a texty. Při kritickém čtení znovu a znovu naráží na problém ne-vůle a především zla, které sebekritičtější čtením nelze ze světa i z našeho života vypudit a odinterpretovat.

Habermas čte kriticky celou filosofii a hermeneutickou zvláště, super-romantikovi Heideggerovi a konzervativnímu tradicionalistovi Gadamerovi nic odpustí. Habermasovi kritické čtení nestačí, chce o všem svobodně komunikovat. Je otázka nakolik může s Habermasem komunikovat ten, kdo perfektně neumí současnou filosofii. Apel kriticky čte především ty autory, kteří čtou a píší sami. Apel kriticky čte a píše zásadně v transcendentálním společenství, rád by tak činil v ideálním společenství, ale tvrdí, že je to možné i v reálném společenství. Sebekriticky uznávám, že kapitolka o slibně se rozvíjející diskurzivní etice je příliš krátká.

S kritickým čtením filosofů, etiků, politiků i jejich dob a světů začal u nás Masaryk. Po romantické hermeneutice vciťování a vžívání nostalgicky toužil Pekař. Rádl vytáhl s kritickou hermeneutikou za reformu západní filosofie i světa. Patočka s námi chtěl oťrást mystickou hermeneutikou války, prostřednictvím níž k nám promlouvá krátké (1914 - 1989) 20. století. Sebekriticky přiznávám, že hermeneutická propedeutika vstoupila pouze do předsíně hermeneutického filosofického domu, ale má pomoci těm, kdo k tomu mají dostatek filosofické odvahy, svobodně vyrazit po naznačených hermeneutických cestách a blížít se k pravdě každý sám za sebe a zároveň v užších i širších společenstvích.

Obsah

1.1. Předmluva	1
1.2. Úkol propedeutiky	1
1.3. Uvedení do hermeneutického světa, základní pojmy, hermeneutická paradigmata	2
1.4. Velmi stručné dějiny hermeneutického myšlení	3
1.5. Exkurz do Platónovy hermeneutiky hermeneutiky	4
1.6. Exkurz do Augustinovy hermeneutiky vícerého smyslu a pravdy	5
2. Heideggerova hermeneutická ontologie	7
2.1. Cesta k hermeneutice a od hermeneutiky	7
2.2. Hermeneutika fakticity	8
2.3. Hermeneutika smyslu bytí pobytu	12
3. Gadamerova hermeneutická ontologie řeči	16
3.1. Hermeneutická zkušenost umění	16
3.2. Hermeneutické dějiny hermeneutiky	17
3.3. Teorie hermeneutiky	20
3.4. Ontologie řečovosti	23
4. Ricoeurova hermeneutika symbolů a textů	24
4.1. Místo hermeneutiky v Ricoeurově filosofii	24
4.2. Hermeneutika symbolů	25
4.3. Hermeneutika textů	36
5. Habermasova kritická a komunikativní hermeneutika	40
5.1. Cesta ke kritické hermeneutice	40
5.2. Hermeneutická logika společenských věd	42
5.3. Může být hermeneutika univerzální?	47
5.4. Hermeneutika v teorii komunikativního jednání	55
6. Apelova transcendentální hermeneutika a pragmatika	56
6.1. Transcendentální hermeneutika	56
6.2. Diskurzivní etika	58
7. Protohermeneutika v české filosofické diskusi	59
7.1. Masarykův náběh ke kritické hermeneutice	59
7.2. Pekařova romantická hermeneutika	61
7.3. Rádlova reformní a praktická hermeneutika	61
7.4. Patočkova hermeneutika války	63
8. Krátké kritické zhodnocení a závěr	64

