

Hroch, Jaroslav

Problém rozumění a vznik novodobé filosofické hermeneutiky

In: Hroch, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*.
Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 1997, pp. 12-37

ISBN 8090219764 (Nakladatelství Georgetown)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122861>

Access Date: 29. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

I. PROBLÉM ROZUMĚNÍ A VZNIK NOVODOBÉ FILOSOFICKÉ HERMENEUTIKY.

V dějinách filosofie byl termín „rozumění“ („Verstehen“) obvykle chápán jako pojem spjatý s německou kulturní a filosofickou tradicí, který – v protikladu k metodě *vysvětlení* používané ve vědách přírodních – označuje specifický způsob zkoumání společenské, historické a duchovní skutečnosti v humanitních vědách. Je třeba však připomenout, že tendence zaměřené k rozpracování problematiky rozumění jako svébytného metodologického postupu odlišného od vysvětlení se začínají postupně projevovat teprve od přelomu 18. a 19. století, zejména ve filosofickém myšlení německého romantismu (J. G. Herder, W. von Humboldt, F. D. E. Schleiermacher), později ve filosofii J. G. Droysena a W. Diltheje. Tito představitelé německé filosofie a kultury zároveň položili základy tzv. filosofické hermeneutiky.

I když se tato kapitola bude zabývat především teoriemi rozumění v rámci německého hermeneuticky orientovaného myšlení 19. století, je třeba v souvislosti s tímto tématem zároveň věnovat pozornost vývojovým proměnám a významovému obsahu pojmu hermeneutika. V důsledku složitého historického vývoje získal tento pojem ve svém vývoji až do současnosti několik relativně diferencovaných významů, a je proto chápán jako: 1. umění významové interpretace textů; 2. proces, jehož pomocí lze zjistit hledisko, které podmiňuje postoj mluvčího k předmětu rozhovoru; 3. nauka o předpokladech a fenomenologii rozumění (chápaní); 4. metoda rozumění, tj. hermeneutický kruh: od celku k části, od části k celku; 5. teorie zdůvodňování procesu rozumění; 6. filosofická metoda rozumění lidskému bytí a bytí vůbec jakožto základ veškerého poznání.

Pojem hermeneutika ve smyslu teorie (respektive umění) interpretace a výkladu textů se používá již od období antiky, a byl odvozován od řeckého termínu *hermeneia*, což znamenalo: překládat, interpretovat, vyjadřovat jinými slovy. Termín *hermeneus* se objevuje u prvních interpretů Homéra (Pindaros, Aischylos), kteří usilovali postihnout údajný skrytý smysl *Íliady* a *Odyseie* a převést jej do srozumitelnějšího jazyka. Proces vzniku zájmu o problematiku interpretace a rozumění měl ovšem i v antické společnosti hlubší společensko-historické kořeny, byl zřejmě do značné míry motivován krizí a rozkladem tradičního mytického myšlení.¹

Ve vědomí člověka v období před zánikem antické rodové společnosti se totiž mytický svět ještě výrazně neodděloval od světa skutečného, a proto nemohl být pojímán jako jeho odraz či znázornění. Jak uvádí V. S. Gorskij ve své monografii o filosoficko-historické interpretaci textu, „[...] mýtus nepotřebuje

¹ J. Schreiter: *Hermeneutik – Wahrheit und Verstehen*. Akademie-Verlag, Berlin 1988, s. 33.

důkazů. V mýtu člověk žije. A proto mýtus nic neoznačuje, není obrazem života, nýbrž tímto životem samotným“.² Teprve v dalším historickém vývoji, zároveň s formováním antické filosofie, vznikají gnoseologické předpoklady procesu, v němž se člověk „odděluje“ od světa a tím u něj vzniká potřeba tento svět určitým způsobem pochopit a tedy i interpretovat. Ani v tomto období se antická hermeneutika nezaměřovala na výklad psaného textu, neboť orientace řecké kultury na harmonii fyzické a duchovní dimenze člověka, jeho tělesnou dokonalost, vedla zřejmě k preferování mluveného slova jakožto bezprostředního výrazu lidské tělesnosti.

Tento charakteristický rys řecké kultury se projevuje i v antickém filosofickém myšlení, které ve svém vývoji až po Platónovu filosofii vycházelo z přesvědčení o dialogické povaze pravdy a lidského poznání. V sokratovsko-platónském dialogu lze tak podle některých autorů (K. Singer, E. Salin, W. Gundolf, J. Stenzel, P. Friedländer, H.-G. Gadamer, V. S. Gorskij) odkrýt základní strukturální a dynamické prvky antické dialektiky, kde šlo především o porozumění mluvenému slovu pronášenému v rozhovoru mezi antickým „mudrcem“ a jeho posluchači.³ Právě proto se někteří představitelé německé romantické hermeneutiky zabývali tvůrčím zkoumáním a interpretací Platónova díla (například F. D. E. Schleiermacher).

S nástupem Aristotelovy filosofie končí etapa řeckého intelektuálního života spjatá s dialogickou kulturou a kult mluveného slova je v období helénismu nahrazen kultem knihy, psaného textu. Také středověká filosofie vychází z priority psaného slova nad slovem vysloveným. Přitom ve středověku převládá dogmatická představa o možnosti pouze jediného správného rozumění, respektive jediné správné textové interpretace, orientované na kanonizovaný text potvrzený autoritou církve. V této souvislosti je zřejmé, že středověkému myšlení byl zcela vzdálen historický přístup k interpretovanému textu. V pojetích rozumění a interpretace v období středověku proto také například neexistuje problém datace textu jakožto historického pramene, neboť teprve v renesanci se poprvé uskutečňuje vztah k textu z hlediska jeho historické kritiky. Analogický vztah k historickým pramenům zaujímá také reformační humanismus, v němž začíná tradice interpretování historických a náboženských textů s přihlédnutím k individualitě jejich autora. Tento proces byl umožněn formováním novověkého individualismu a do jisté míry i reformační koncepcí bezprostředního vztahu člověka k Bohu, která usilovala o překonání středověkého světového názoru.⁴ Místo důrazu na boží zjevení, nebo autoritu katolické církve jako jediné oprávněné instituce k právoplatnému výkladu textu Starého a Nového zákona se dostává do popředí osobní vztah interpreta k náboženskému textu, ke „slovu božímu“ obsaženému v evangelickém zvěstování.

² V. S. Gorskij: *Istoriko-filosofskoje istolkovanije teksta*. Kijev 1981, s. 10.

³ W. Gundolf: Goethe. Berlin 1916, s. 488. P. Friedländer: *Platon. Eidos-Paideia-Dialogos*. Berlin und Leipzig 1928.

⁴ V. S. Gorskij: *Istoriko-filosofskoje istolkovanije teksta*, I. c., s. 28-29.

Od konce 16. století se tedy hermeneutika rozvíjí ve spojitosti s protestantskou teologií, ale i ve spolupráci s právní vědou, a začíná reflektovat podstatné otázky odlišnosti a *odstupu* („Abstand“) mezi různými historickými obdobími, jakož i problém dialektického charakteru odstupu mezi člověkem a Bohem na jedné straně a jejich vzájemné sounáležitosti a souvislosti na straně druhé, což se později stává jedním ze základních témat protestantské teologie. Zároveň se však také objevují pokusy o založení interpretace bible na vědecké metodě. Platí to do jisté míry pro jansenismus, náboženský směr uvnitř francouzské katolické církve 17. století, který ve svém přístupu k otázkám víry a biblické tradice nevycházel pouze z duchovních vlivů augustinianismu, nýbrž se také opíral o myšlenkové podněty karteziánského racionalismu. Cestu k utváření principu racionální biblické kritiky otevřelo nábožensko-filosofické myšlení B. Spinozy, jež svým založením interpretace bible na výkladu přírody předjímalo osvícenské koncepte a mohlo být dokonce využito – přes Spinozův panteismus, který však nebyl ateismem – k radikálnímu odmítnutí autority textů spjatých s náboženskou tradicí.⁵ V té době – od poslední třetiny 17. století – se také postupně utváří filologická hermeneutika, v níž byla vypracována dobová kritická metoda významové a gramatické interpretace textů pocházejících většinou z období antiky nebo spjatých s křesťanskou biblickou tradicí.

Je třeba zdůraznit, že nové interpretativní koncepte v dějinách evropského myšlení často vznikaly v souvislosti s krizí dosavadních teorií rozumění a interpretace, kdy dosud převládající náhledy na svět se stávají problematickými, pochybnými či dokonce neplatnými. Také metodologie moderních přírodních věd se utváří – jak uvádějí někteří autoři, například M. Riedel, G. I. Santillana aj. – jako důsledek krize dosavadního, byť ještě přesněji nedefinovaného pojetí rozumění, která byla způsobena novým povědomím o nepřekonatelném rozporu mezi člověkem a přírodou, nebo – adekvátněji vyjádřeno – povědomím o podstatné protikladnosti mezi výsledky vědeckého poznání na jedné straně a dosavadními metafyzicko-teologickými konceptemi světa a přírody na straně druhé. Poněvadž člověk přestává sebe sama pojímat jako součást božského stvoření, a nábožensko-teologický přístup k interpretaci univerza mu již neumožňuje porozumět světovému dění, začíná zkoumat přírodu jako množinu empiricky postižitelných procesů, které lze zachytit logicko-matematickými prostředky (metoda *more geometrico*). Koncepte rozumění světovému univerzu jsou proto od novověku ovládnuty ideálem matematické interpretace přírody (M. Kusánský, L. da Vinci, G. Galilei, R. Descartes aj.). Na místo jazyka Písma svatého se prosazuje kult jazyka vědeckého textu, matematika a geometrie se

⁵ Srov. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. vyd. rozšířené o dodatek, Tübingen 1965, s. 242–244. K hermeneutickým aspektům jansenistického myšlení srov. tamtéž, s. 243. K obecné charakteristice jansenismu srov. P. Horák: *Svět Blaise Pascala*. Vyšehrad, Praha 1985.

stávají ideálem a vzorem adekvátní metody zkoumání skutečnosti (R. Descartes, B. Spinoza).⁶

V této souvislosti lze například chápat pojetí rozumění u italského historika a filosofa Giambattisty Vika (1668-1744) jako svébytnou reakci na prosazování principu karteziánské racionality při interpretaci jak přírodních, tak zvláště kulturněhistorické skutečnosti. Giambattista Vico zřejmě jako první postihl jeden ze základních principů hermeneutického rozumění, tzv. hermeneutický kruh, který – řečeno terminologií německého klasického idealismu – vychází z teze o dialektické totožnosti poznávajícího s poznávaným, interpretujícího s interpretovaným, a to na podkladě procesu, v němž opětovně postupujeme od části k celku, od celku k části, abychom mohli najít cestu ke stanovení jednotného smyslu interpretovaného textu. Italský historik a filolog přitom – jak uvádí soudobý čelný představitel amerického postmoderního myšlení H. Bloom – chápal poznání jako neodlučitelně spjaté s procesem tvůrčí aktivity, která vyžaduje schopnost básnické imaginace.⁷ Vico, který mimo jiné zdůrazňoval prioritu humanitního vzdělání a historie před přírodními vědami, tak v mnohém předjímá základní principy moderní hermeneutiky, která se až o století později, tedy přibližně od konce první poloviny 19. století, začíná zaměřovat především na problém metodologických základů humanitních věd.

Přitom však i v 18. století, v období osvícenství, nejsou většinou metodologické postupy přírodních věd na jedné straně a metody hermeneutické interpretace na straně druhé považovány za něco zcela protikladného a antagonistického, co se navzájem vylučuje. Zřejmě i z toho důvodu, prakticky až do první třetiny 19. století, je možné se často setkat s přístupem, který nediferencuje mezi pojmy *rozumění* a *vysvětlení*. Na druhé straně lze však pozorovat, že přibližně s nástupem osvícenství začíná postupně převládat v celkovém pojetí interpretace světové skutečnosti, jejích jednotlivých oblastí a konkrétních procesů specifické upřednostňování racionálních a empirických postupů spjatých s úsilím o uplatňování metod vědecké analýzy, jejichž exaktnost by mohla být srovnatelná s exaktností metod přírodních věd. Pouze při interpretaci textů náboženského charakteru a textů z období antiky se uplatňují zavedené metody a principy historické a filologické hermeneutiky, která je však v podstatě chápána pouze jako umění gramatického rozboru. Problém „pravdivosti“ a historické hodnověrnosti textu již není založen na kritériu návaznosti na dogmaticky chápanou tradici, nýbrž spočívá v přísné kritice pramenů, založené na osvícenské racionalitě, která zdůrazňuje nutnost překonávání a eliminace neproověřených názorů a dobových předsudků. Je možné zároveň říci, že také ve vztahu k duchovní, kulturní i společenskohistorické skutečnosti začínají být

⁶ Srov. G. I. Cincadze: *Metod ponimanija v filosofii i problema ličnosti* (ruské resumé připojené k originálu knihy v gruzínském jazyce). Tbilisi 1975, s. 311-312.

⁷ H. Bloom: *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford University Press, New York 1973, s. 59-61.

uplatňovány metodologické postupy, zdůrazňující metodu vysvětlení („explicatio“) a založené na určité představě o tom, co je to věda.

Ve své práci *Verstehen und Erklären* (1978) shrnul Manfred Riedel základní principy, postihující podle jeho názoru „klasické“ pojetí vědy, které převládalo v novověkém filosofickém myšlení až do konce 18. století: 1. Předmětem vědy je všeobecné, „neboť o jednotlivém neexistuje žádná věda“. [...] 2. Obecné je to, co platí „vždy“, „všude“ a o „všem“, tj. nutně a absolutně. Nutnost a absolutnost jsou znaky platnosti vědeckých principů v podobě axiomů a teoremů, které jsou jako takové racionálně evidentní. 3. V přírodních vědách má obecné formu zákonů, které mohou být matematicky znázorněny. 4. Vědecké metody jsou ve všech disciplínách jedny a tytéž. 5. Dějiny podléhají principu řazení od dřívějšího k pozdějšímu, což umožňuje jejich chronologické znázornění.⁸

Podle pojetí osvícenského racionalismu je také filosofie vědou, která a priori dedukuje možnosti věcí z pojmu – přitom se jedná o odvozování ve smyslu „úplného“ vysvětlení podstaty a charakteru věcí prostřednictvím závěrů, ke kterým dojdeme na podkladě naší schopnosti aplikovat všeobecné pojmy a kategorie, jak to ukazuje například tato definice v Kantově *Kritice soudnosti*: „Neboť vysvětlovat znamená odvozovat z nějakého principu, který je tedy třeba nutně zřetelně poznat a udat.“⁹ „Vysvětlovat“ znamená proto ve všech vědách v období vlivu osvícenského myšlení totéž jako odvozovat pozdější z předchozího, účinek z příčiny, skutečnost ze zákonů přírody, které lze postihnout matematickými formulemi. Také hermeneutika je v té době především chápána jako „umění vysvětlovat“, jež je však vlastně totožné s „uměním porozumět“.

Toto pojetí hermeneutiky jakožto „vysvětlující vědy“ („erklärende Wissenschaft“) je v první třetině 19. století postupně překonáváno, zřejmě také v důsledku prosazování vlivu romantického způsobu myšlení a přístupu ke skutečnosti, který se projevoval a působil nejen v umění a kultuře, nýbrž i při řešení otázek vědeckého poznání. V této souvislosti začíná být z nového hlediska věnována pozornost humanitním vědám, zvláště pak filologii, historii, teologii a filosofii práva. Podle tohoto romanticko-hermeneutického pojetí tyto vědy sice pojednávají jak o všeobecném, tak i o jednotlivém, avšak – jak ukazuje M. Riedel – „singularia, ke kterým směřují, nejsou přírodními skutečnostmi ani konkrétním ztělesněním přírodních zákonů“, nýbrž něčím, co člověk sám vytváří, neboť v této oblasti zkoumání jde o „slova a činy, texty a díla“.¹⁰

V souvislosti s těmito proměnami dosavadních názorů o tom, co má být objektem rozumění, které je nyní pojímáno jako produkt činnosti lidské individuality, mění se i pojetí jazyka. Ve druhé polovině 18. století se totiž kromě zájmu o to, čím je řeč jako obecná forma, začíná stále více věnovat pozornost

⁸ Srov. M. Riedel: *Verstehen und Erklären*. Klett-Cotta, Stuttgart 1978, s. 10–12.

⁹ I. Kant: *Kritika soudnosti* (přel. V. Špalek, W. Hansel). Odeon, Praha 1975, s. 200.

¹⁰ M. Riedel: *Verstehen und Erklären*, I. c., s. 15.

duchovní svébytnosti jednotlivých jazyků a při řešení otázek interpretace textů i dalších výtvorů kulturní aktivity člověka je též kladen stále větší důraz na tvůrčí individualitu.¹¹ Do popředí se dostává kategorie *subjektivity*, která později získává velký význam v teorii umění a umělecké tvorby vůbec. V díle pozdního období Kantova filosofického vývoje, v jeho *Kritice soudnosti* (1790), se objevuje pojem génia, který překonává dosavadní empiricko-psychologické pojetí uměleckého procesu.¹²

Největší počáteční přínos pro rozvoj novodobých teorií rozumění zřejmě představoval německý romantismus, který řešil tuto problematiku v souvislosti s tvůrčím bádáním například v oblasti historie (B. G. Niebuhr, L. von Ranke), jazykovědy a filosofie jazyka (W. von Humboldt), literární vědy (bratři Schlegelové) a filosofie, respektive teologie (J. G. Herder, F. D. E. Schleiermacher, F. W. J. Schelling). Různé myšlenkové a kulturní proudy spjaté s německým romantismem navazovaly přitom do jisté míry na hermeneutickou tradici výkladu historických pramenů antického světa a náboženských textů. Principy a pravidla, považovaná ve své době za všeobecně platná pro textovou interpretaci, byly rozpracovány v německé filologické hermeneutice přelomu 18. a 19. století (F. A. Wolf, F. Ast, A. Boeckh.).

Německý romantismus staví proti strohému racionalismu osvícenství schopnost člověka splynout s objektem, kterému chce porozumět, a z toho důvodu je pro něj nepochybně inspirativní Spinozova filosofie. Pro romantismus je totiž charakteristický panteistický pocit sjednocení přírody s tím, kdo ji poznává, tedy jinak řečeno: představa o identitě přírody s poznávajícím a rozumějícím duchem, o identitě nevědomého a vědomého v Já a „vědomí této identity“.¹³ Hovoříme proto o filosofii identity. Její vlivný představitel *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775–1854) v této souvislosti vyslovuje přesvědčení, že jazyku přírody porozumíme tím lépe, čím méně o ní budeme uvažovat pouze reflexivně a racionálně. Německý romantismus tak charakterizuje názor, že pouhý analytický rozum není schopen postihnout hloubku a mnohostrannost bytí. Například *Johan Georg Hamann* (1730–1788) nahrazuje kategorii rozumu představou tvůrčí síly v podobě syntézy víry a citu, jejímž ztělesněním je především jazyk. Základním předpokladem procesu rozumění je mu proto síla představivosti, a samotné rozumění ztotožňuje se schopností předpovědi („vis divinandis“), která, pokud hovoříme o historii, znamená jakousi představivost budoucího. Minulému máme tedy – jak zdůrazňuje J. G. Hamann – rozumět tak, abychom se z něho mohli poučit i pro budoucnost.¹⁴

¹¹ Srov. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: Die Sprache. Berlin 1923, s. 93–110.

¹² I. Kant: *Kritika soudnosti*, I. c., s. 125–133.

¹³ F. W. J. Schelling: „Soustava transcendentálního idealismu“. In: F. W. J. Schelling: *Výbor z díla* (Přel. M. Sobotka). Nakladatelství Svoboda, Praha 1977, s. 256–257.

¹⁴ G. I. Cincadze: *Metod ponimanija v filosofii i problema ličnosti*, I. c., s. 313–315.

Je zřejmé, že teorie rozumění německého romantismu jsou z hlediska etického, estetického a sociokulturního založeny na ideji individuality, na zdůraznění citu a imaginace, které jsou stavěny proti klasicistnímu důrazu na rozum a formovou harmonii. Zvláštní pozornost je však třeba v této souvislosti věnovat romantickému pojetí přírody jakožto zdroje a kritéria procesu rozumění.¹⁵ Osvícenský racionalismus totiž také považuje přírodu za zdroj a kritérium poznání a vysvětlení, avšak zde se jedná o poznání *zákonitostí* přírody, ke kterým jsme došli zobecněním výsledků našich experimentů, a tyto obecné zákonitosti a principy jsou pak aplikovány na konkrétní entity v procesu zkoumání jak přírodní, tak i duchovní a společenskohistorické reality. Například při zkoumání mravní skutečnosti bychom měli dospět k poznání zákonů, respektive zásad, jež by díky své všeobecné platnosti mohly mít stejnou schopnost aplikace jako zákonitosti a obecné principy, s nimiž je operováno v přírodních vědách. V tomto pojetí je však zřejmě příroda něčím vnějším, jehož zákonitosti a principy postupně poznáváme prostřednictvím svého rozumu.

V romantickém pojetí jde však o koncepci přírody jako něčeho, s čím je člověk bytostně spjat a prostoupen, a co může být proto označeno jako jeho *vnitřní hlas*, *vnitřní schopnost* nebo nejtypičtěji jako *vnitřní síla* („Kraft“).¹⁶ Toto pojetí přírody jako vnitřního zdroje tvůrčích sil a schopností člověka, které zabezpečují jeho jedinečnou schopnost poznání a rozumění, syntézy rozumu a citu jakožto součásti celkového směřování dějin k naplňování principu lidskosti bylo rozpracováno ve filosofii *Johanna Gottfrieda Herdera* (1744–1803). Herder chápal dějinný proces jako postupný, avšak *zákonitý* vývoj, v němž „musí rozum a spravedlnost postupem doby nabýt mezi lidmi většího uplatnění a podporovat trvalejší lidskost“, a z toho důvodu znamená vlastně jeho dílo vrchol osvícenského pojetí historie.¹⁷ Zároveň je však třeba v Herderovi vidět — jak ukázal J. Kudrna — kritika zvlugarizované podoby osvícenství ve formě plochého a omezeného racionalismu, který pojímal rozum jako neměnný a vrozený a přitom zcela odhlížel od společenskohistorických podmínek jeho vzniku a vývoje.¹⁸

V Herderově koncepci historického procesu se přitom teze o realizaci božího záměru v přírodě a v dějinách spojovala s přesvědčením o vnitřní nutnosti historického vývoje, který je založen na přirozeném systému „živoucích sil“ („lebendige Kräfte“). Herderova idea humanismu a konečné spravedlnosti světových dějin se proto nedostává do rozporu s tezí, že historie je předurčena boží prozřetelností, neboť Bůh jakožto „všezahrnující síla“ („Allkraft“) se pro-

¹⁵ Ch. Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 370–380.

¹⁶ K romantickému pojetí přírody srov. též J. Cetl, S. Hubík, J. Šmajš: *Příroda a kultura*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1990, s. 178–180.

¹⁷ J. G. Herder: *Vývoj lidskosti*. Laichter, Praha 1941, s. 305.

¹⁸ Srov. J. Kudrna: *Kapitoly z dějin historiografie a filosofie dějin*. Filosofická fakulta UJEP, Brno 1980, s. 127.

jevuje ve vzájemném působení dějinných sil, které vytvářejí národní individualitu.¹⁹

Pro další rozvoj teorií rozumění v německém filosofickém myšlení mělo totiž zásadní význam to, že Herder v souladu se svým dynamickým panteismem zavádí do filosofie dějin a společnosti pojem *síly* („Kraft“), převzatý z původního karteziánského učení o pohybu, a dějinně společenskou skutečnost, historické světové univerzum proto chápe jako strukturu sil v jejich vzájemném působení, v němž se ukazuje zřejmý záměr boží prozřetelnosti. V této souvislosti neznamena proto humanismus v Herderově pojetí nějaký abstraktní ideál postavený nad společenskou skutečnost, ke kterému by měl člověk směřovat jako k vnějškově danému účelu, nýbrž – jak ukázal například H.- G. Gadamer – podstatu a „souhrn lidské přirozenosti, tj. sílu, která působí ze sebe samé“, a je umožněna podstatným sepětím člověka a přírody.²⁰ Zároveň Herder pojímá přírodu jakožto neustálý *proces sympathie*, který prochází všemi věcmi. Člověk je přitom jedinou bytostí, jež je svým vnitřním hlasem schopna postihnout tento sympatetický charakter přírody a stát se proto jakýmsi opatrovníkem jejích tvůrčích procesů, a to i z toho důvodu, že je sám ztělesněním přírodního systému v jeho zákonitosti i harmonii, tedy představuje svébytný mikrokosmos.²¹

Je zřejmé, že se v Herderově pojetí uplatňují biologizující teorie rozvoje a růstu, které jsou spjaty s odmítnutím mechanistické koncepce přírody. Herder byl též nepochybně ovlivněn Aristotelovými ontologickými koncepcemi, na jejichž podkladě dochází k názoru, že příroda je schopna aktualizovat svou potencialitu, své potenciální možnosti. Na druhé straně můžeme však pozorovat podstatný rozdíl mezi Aristotelovou a Herderovou koncepcí přírody. Zatímco Aristotelés pojímá přírodu jako entitu směřující ke své dokonalé formě, Herder vidí přírodní procesy rozvoje a vzrůstu jako vyjádření vnitřní síly („Kraft“) přírody, která směřuje k tomu, aby se projevila i vnějšně.²² Zároveň je tato vnitřní síla něčím, co spojuje člověka s přírodou a umožňuje, aby jí porozuměl.

V této souvislosti je podle Herdera základním předpokladem procesu rozumění naše vnitřní schopnost naslouchat a slyšet hlasy přírody. Jak uvádí, „člověk pouze prostřednictvím naslouchání řeči učící přírody vnímá a bez něho by nemohl vynalézt řeč, a tak je naslouchání v jistém způsobu zprostředkovatelem smyslu řeči, vlastní branou k duši a sjednocujícím poutem běžného smyslu“.²³ Toto naslouchání jakožto „zprostředkující smysl“ a zároveň „smysl

¹⁹ H.-G. Gadamer: *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt am Main 1942, s. 15.

²⁰ Tamtéž, s. 16.

²¹ Srov. J. G. Herder: *Vývoj lidskosti*. Laichter, Praha 1941, zvláště s. 14, 65, 296–297. K tomu srov. J. Patočka: „J. G. Herder a jeho filosofie humanity“. In: J. G. Herder: *Vývoj lidskosti*, I. c., s. 453, 458–459.

²² Srov. Ch. Taylor: *Sources of the Self*, I. c., s. 375.

²³ J. G. Herder: „Über den Ursprung der Sprache“ (1770). In: J. G. Herder: *Zur Philosophie der Geschichte. Eine Auswahl in zwei Bänden*. Erster Band. Berlin 1952, s. 378.

řeči“²⁴ je možné proto, že člověk vládne slovem, které v sobě všechno obsahuje, obdobně jako v sobě všechno obsahuje rozum ztotožněný s jazykem. (Přitom je zřejmé, že Herderova koncepce *naslouchání* [„Hören“] přírodě vlastně předjímala a zřejmě i inspirovala Heideggerovu koncepci tzv. „naslouchání bytí“.)

Rozumění je tedy u Herdera chápáno jako vcítění, které vychází z panteistického pocitu sjednocení všech živých sil přírody, přitom však nemá výrazně iracionalistický a mystizující charakter, neboť základní komponenta Herderovy koncepce rozumění – tzv. *naslouchání*, má jako zprostředkovatel smyslu především garantovat jeho *zřetelnost* („Deutlichkeit“) a *jasnost* („Klarheit“).²⁵ Herderovo panteistické pojetí rozumění, i když kladlo důraz na moment svébytné sympatie (kongeniality) v hermeneutickém procesu, tedy v sobě nesporně obsahovalo racionalistické prvky, vzhledem ke svému panteistickému charakteru muselo však z ontologického hlediska vycházet z principu kvalitativní stejnorodosti jednotlivých individualit, mezi nimiž probíhá hermeneutický proces.

Jiné pojetí zastávají proto ty směry v německém romantickém myšlení, které vycházely z principu mnohostrannosti individuálních forem. K hlavním představitelům těchto ideových proudů patří významný německý lingvista, zakladatel srovnávací jazykovědy *Wilhelm von Humboldt* (1767-1835). Na Humboldta měla nepochybný vliv klasická teorie vzdělávání („Bildung“) a umění F. Schillera, J. W. Goetha, J. G. Herdera, soudobá historiografie (B. G. Niebuhr) a filologie (Friedrich August Wolf). Nelze však také pominout inspirativní momenty německého hermeneuticky orientovaného romantického myšlení, které se projevují v tom, že Humboldt staví proti kantovskému a priori poznávacích schopností rozumu „skutečné a priori“ tzv. lidských sil („menschliche Kräfte“), tedy princip výrazně antropologického charakteru. Zároveň se však Humboldtova filosofie distancuje od úsilí o systematické vysvětlení světa cestou metafyzické dedukce. Filosofie je tak podle Humboldta spíše rozumějící vědou, a nikoliv metafyzikou, která by operovala s pojmy na základě jejich odvozování z prvních principů. Filosofii však také nelze ztotožňovat s pouhým shrnováním poznatků empirických věd, jak se to začíná do jisté míry projevovat v pozitivismu nastupujícím ve vrcholném období Humboldtova filosofického vývoje, tj. na počátku třicátých let devatenáctého století. Jeho koncepce hermeneuticko-kritické filosofie proto vychází z teze, že porozumění dějinné skutečnosti v jejím trvání a proměnách může zabránit „jednostrannému lpění na zkušenosti, i na pouhém logickém rozboru pojmů“.²⁶

²⁴ Tamtéž, s. 380, 381.

²⁵ Tamtéž, s. 379.

²⁶ W. von Humboldt: „Über die Bedingungen, unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 7, hrsgb. von M. Riedel. Stuttgart 1981, s. 34.

Humboldtova koncepce filosofie jakožto antropologicky orientované rozumějící vědy má ve svém úsilí o překonání jednostranností jak empirismu, tak i metafyzického racionalismu zřejmý syntetizující charakter. Toto úsilí o syntézu se projevuje nejen v jeho obecném pojetí filosofie, ale i v dílčích filosofických disciplínách, jimiž se hlavně zabýval, tj. v jeho filosofii jazyka, jakož i ve filosofii dějin, respektive v metodologii historického zkoumání, které budeme v dalším výkladu věnovat pozornost.

V Humboldtově koncepci metodologie historického zkoumání a porozumění dějinám se svébytným způsobem prolínají osvícensko-racionalistické a romantické tendence. Podle něho *historické znázornění* („historische Darstellung“), stejně jako znázornění v umění, je vlastně nápodobou přírody. Historické zkoumání a znázornění dějinného světa v jeho stálosti a dění si však vyžaduje u historiografa schopnost dějinného rozumění, jež mu umožňuje ve spleti historických událostí postihnout základní působící a tvůrčí síly, jež vedly k jejich vzniku. Přitom východiskem interpretování a znázorňování („Darstellung“) jak v poezii, tak i historiografii musí být „poznávání pravého tvaru, nalézání nutného, a odloučení, izolování („Absonderung“) náhodného“.²⁷ Přes toto své formové a v náznacích i strukturální pojetí jak dějinné, tak i přírodní skutečnosti neklade však Humboldt (např. na rozdíl od Kanta nebo i mladého Schellinga) tak velký důraz na sepětí imanentní účelovosti a reálné struktury předmětu, spíše se zde objevuje zárodečný teoretický základ těch koncepcí, jež zdůrazňovaly genetické založení formy na původních, *tvůrčích silách* („schaffende Kräfte“). Humboldt jakoby zde do jisté míry anticipoval teoretické koncepce českého strukturalismu v díle J. Mukařovského, který ve vrcholné fázi svého filosoficko-estetického vývoje (první polovina čtyřicátých let dvacátého století) pojímal strukturu jakožto „proud sil existujícího kolektivního povědomí, procházející časem, bez ustání se přeskupující, ale nepřetržitý“.²⁸

V Humboldtově pojetí můžeme tak pozorovat zřejmou anticipaci pozdějších strukturálně orientovaných hermeneutických koncepcí, neboť východiskem rozumění je podle něho především naše schopnost postihnout vnitřní, imanentní strukturu zkoumaných útvarů. Svěbytné sepětí podnětů platonismu a Hegelovy filosofie se přitom projevuje v Humboldtově názoru, že „když chceme obrysu tvaru porozumět zevnitř, musíme se vrátit k formě vůbec, a k podstatě organismu, tedy k matematice a přírodovědě“. Forma je však u Humboldta východiskem procesu rozumění i z toho důvodu, že „čistá forma, jak je znázorňována v symetrii částí a v rovnováze vztahů, je tím nejpodstatnějším, a také nejranějším“ [...]. K formě a k podstatě organismu musí však

²⁷ W. von Humboldt: „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 7., hrsgb. von M. Riedel. Stuttgart 1981, s. 46.

²⁸ J. Mukařovský: „Pojem celku v teorii umění“. Přednáška v Pražském lingvistickém kroužku z r. 1945. Poprvé publikováno v časopise *Estetika* 5, 1968, č. 3, s. 173 – 181. Zde citováno dle J. Mukařovský: *Structure, Sign and Function*. Yale University Press, New Haven and London 1978, s. 79.

přistoupit něco třetího, „sjednocujícího, výraz duše, duchovního života“.²⁹ V Humboldtově pojetí rozumění je tedy možné postřehnout velký důraz na syntézu, a zároveň byla tato koncepce do jisté míry inspirativní pro pozdější konzervativně orientované existenciálně hermeneutické interpretace Hegelovy dialektiky, které její podstatu spatřovaly v syntéze, a nikoliv v boji protikladů (H.-G. Gadamer).

V jisté návaznosti na Herdera zdůrazňuje W. von Humboldt antropologický charakter historického rozumění, jež má být schopno postihnout především moment lidství a lidskosti v dějinách. S tímto momentem souvisí však také schopnost syntézy, neboť „každé uchopování „Begreifen“ nějaké věci předpokládá, jako podmínku její možnosti, předcházející, původní [„ursprüngliche“] shodu mezi subjektem a objektem“. „V dějinách je tento předcházející základ pochopení [„Begreifen“] velmi jasný, neboť zde vše, co je činné ve světových dějinách, se též děje v nitru člověka“.³⁰ V procesu rozumění mají proto důležitost nejen smyslové vnímání a logické operace rozumu, nýbrž především syntetické funkce, k nimž kromě předtuchy („Ahndung“), spjaté s neracionálními složkami lidské psychiky, patří především schopnost kombinování („Kombinationsfähigkeit“) a slučování („Verknüpfungsgabe“).³¹ S touto schopností slučování však také souvisí antropologický princip *solidarity, spolulidství* („*Mitmenschlichkeit*“), který je tou nejpodstatnější zárukou historického rozumění: „Čím hlouběji dějepisec chápe lidstvo a jeho působení prostřednictvím intelektu a studia, nebo čím lidštěji je naladěn prostřednictvím přirozené povahy [„Natur“] a okolností, a čím čistěji nechá vládnout své spolulidství [„Mitmenschlichkeit“], tím dokonaleji splní úkol svého oboru.“³²

V Humboldtově koncepci spolulidství, solidarity („*Mitmenschlichkeit*“) jakožto důležité komponenty historického rozumění nalézáme zřejmé podněty humanistické filosofie J. G. Herdera. Zároveň v ní ovšem nacházíme i svěbytnou obdobu k Schleiermacherově koncepci tzv. kongeniality jakožto ontologické příbuznosti mezi individualitou interpreta a individualitou interpretovaného. Více než u Schleiermachera můžeme však v Humboldtově koncepci rozumění postřehnout, že se zde mystizující a iracionalistické prvky vyskytují pouze v míře malé, oslabené a nevýznamné, a že v jeho hermeneuticky orientovaném filosofickém myšlení vystupují do popředí výrazné humanistické rysy, společně nejlepším dílům německého klasického idealismu.

Základní pojmy Humboldtovy filosofie, spjaté s interpretací dějinně společenské skutečnosti, jako jsou rozumění, individualita, forma, idea a síla („Kraft“), mohou být však podrobněji a komplexněji analyzovány, pokud budeme věnovat pozornost nejen Humboldtově filosofii dějin a člověka, ale především jeho filosofii jazyka. Právě ve svém filosofickém myšlení o jazyce již

²⁹ W. von Humboldt: „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“, l. c., s.48.

³⁰ Tamtéž, s. 52.

³¹ Srov. tamtéž, s. 42.

³² Tamtéž, s. 43.

Humboldt nechce usilovat o jakési nové obrození metafyziky rozumu v návaznosti na pozdního Fichta nebo na Hegela, nýbrž chce především využít podnětů svých vlastních jazykovědných teorií, kde řeč pojímá jako teleologicky orientovaný organický proces vytváření, v němž se spojuje lidské a přírodní. Do jisté míry byl zde Humboldt zřejmě inspirován některými myšlenkami Kantovy Kritiky soudnosti, která reflektovala procesy v přírodě jako procesy teleologické.³³

Jak ukazuje M. Sobotka, není však teleologie u Kanta ontologickým principem realizace božského světového řádu. Teleologii totiž Kant považoval především za princip zkoumání předmětu, především živého organismu, kde je vše účelné, tj. každá část je nutně spojena s druhou a jednotlivé části jsou si zároveň příčinou a účinkem.³⁴ Je třeba také připomenout, že se Kant do jisté míry přiblížil problematice rozumnění ve svých úvahách o transcendentálním principu formální účelnosti přírody.³⁵ Ke konstitutivním podmínkám formy přírody a její jednoty patří kromě transcendentálních idejí tzv. zásady („Grundsätze“), které představují princip syntetické činnosti rozvažování (jedná se např. o zásadu časové následnosti podle zákona kauzality, zásadu stálosti substance aj.). Těmto zásadám pak odpovídá každá zkušenost o objektivním světě přírody. Zkušenost o objektivní přírodě na podkladě aktivit rozvažování však nemusí vyhovovat požadavku *srozumitelnosti* pro poznávající subjekt. Forma přírody nemusí být proto z tohoto hlediska účelná, avšak místo ní může přispět k tomuto porozumění světu tzv. *soudnost* („Urteilkraft“) jakožto schopnost postihnout principy vnitřní uspořádanosti objektu. Tato soudnost nám také umožňuje pochopit jednotu, a tím i *srozumitelný* řád věcí, i když se ovšem jedná o subjektivní pochopení.³⁶ Také Humboldt chápe systém světových jazyků (kultur) a jejich vzájemné vztahy jako řád a organický celek, kterému lze porozumět.³⁷

Je proto charakteristické, že místo kategorie rozumu se postupně ve vývoji Humboldtovy filosofie dostává do popředí kategorie řeči („Sprache“). Tento obrat od rozumu k řeči je však zároveň obratem k hermeneuticky orientované filosofii. Ta již nechce být vysvětlující vědou na podkladě systematické a vyčerpávající dedukce principů a kategorií, jak byla pojímána v osvícenství, ani dialektikou, která zároveň s pojmem rozvíjí obsahy zkušenosti. Filosofie je pro Humboldta především tím, co by bylo ve 20. století označováno za filosofii jazyka a také, z jiného hlediska, za filosofickou antropologii. Humboldt totiž

³³ Srov. I. Kant: *Kritika soudnosti*. Odeon, Praha 1975, s. 34–46, 161–243.

³⁴ M. Sobotka: „Kantova Kritika soudnosti“. In: M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha 1993, s.172.

³⁵ I. Kant: *Kritika soudnosti*, I. c., s.34–37.

³⁶ V. Špalek: „Poznámky“ [ke Kantově Kritice soudnosti]. In: I. Kant: *Kritika soudnosti*, I. c., s. 257.

³⁷ W. von Humboldt: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“. In: *Geschichte der Philologie in Text und Darstellung*. Bd. 7., hrsgb. von M. Riedel. Stuttgart 1981, s. 70.

chápe filosofii jako disciplínu vycházející z možnosti sebezpoznání lidského subjektu, které se však může realizovat pouze v teleologicky strukturovaném živlu řeči. Filosofie je mu tedy v podstatě *rozumějící reflexí*, která vychází z metodické reflexe *řečových schopností* („Sprachfähigkeit“) člověka. Humboldt vlastně v této souvislosti hovoří o tom, co bylo o sto padesát let později – ve druhé polovině dvacátého století – nazváno americkým lingvistou Noamem Chomskym jazykovou kompetencí, tj. schopností lidského subjektu uplatnit a používat řeč. V řeči („Sprache“) se podle Humboldta propojuje sepětí člověka a světa, neboli – jinak řečeno – sepětí „jeho vlastní činnosti“ („Selbstätigkeit“) a „vnímavosti“ („Empfänglichkeit“) jakožto schopnosti vnímat objektivní skutečnost.³⁸ Řeč proto patří k antropologické konstituci lidského subjektu, souvisí se vším, co vyznačuje člověka jakožto člověka.

Humboldt zároveň usiluje o přesné postizení vztahu mezi myšlením a řečí. Po stránce ontologické vychází přitom ze základní teze, že existuje podstatná přiměřenost a sounáležitost mezi fyziologickými procesy tvoření hlásek a činnostmi, operacemi („Operationen“) ducha. Subjektivní činnost myšlení utváří představy, které nemají podle Humboldta pouze charakter objektu, „neboť žádný druh představy nemůže být pojímán jako pouhé vnímající prohlížení předmětu jsoucího po ruce“.³⁹ Činnost smyslů musí být synteticky spojena s vnitřním konáním ducha. Z tohoto jejich sepětí se však podle Humboldta vymaňuje představa, stává se vzhledem k vnitřní, subjektivní síle člověka objektem, a jako nově vnímaná se vrací zpět. Právě v tomto procesu se právě řeč ukazuje jako nepostradatelná, a to díky tomu, že dává představě navíc i objektivní charakter, aniž by jí odnímal její původní subjektivitu: „Neboť tím, že si duchovní usilování razí cestu skrze rty, produkt tohoto usilování se vrací zpět k našim uším. Představa se tím přemísťuje ve skutečnou objektivitu, aniž by se zříkala subjektivitě“.⁴⁰ Řeč je proto podle Humboldta základním předpokladem *sepětí subjektivity a objektivit*y a bez její existence by také nebylo možné utváření a konstruování pojmů. Řeč je tedy nutná pro mezilidskou komunikaci, je však zároveň i nezbytnou podmínkou myšlení jednotlivce i v jeho osamocení [„Einsamkeit“].

Řeč je však pro Humboldta především ontologicko-gnoseologickým médiem, které spojuje materiální a duchovní, lidské a přírodní, objektivní a subjektivní, společenské a individuální, a je proto schopno postihnout duchovní sílu a individualitu jak jednotlivce, tak i každého národa. Humboldt přitom zdůrazňuje dialektický, hybný, nespoutaný charakter řeči, který jako by odpovídal nespoutanému charakteru, proměnlivosti a mnohotvárnosti přírodních procesů – v tomto směru ovlivnil například francouzského lingvistu E. Benvénista. Řeč je stále snažení a usilování („Drang“), tento *Drang* se však neprojevuje v neoddělitelné jednotě svého usilování, nýbrž v jednotlivých působeních

³⁸ Tamtéž, s. 81.

³⁹ Tamtéž, s.81.

⁴⁰ Tamtéž, s.82.

(„Wirkungen“). Dialektický charakter řeči se však podle Humboldta ukazuje nejen v tom, že řeč je charakterizována dialektikou stálého a proměnlivého, ale i tím, že má charakter činnosti, práce. V kontinuitě se základními myšlenkami německé klasické filosofie a pod zřejmým Hegelovým vlivem Humboldt zdůrazňuje, že v práci ducha, který výslovované hlásky přetváří na výraz myšlení, je také pojata něco stálého a sjednocujícího: „Že je řeč prací ducha, je oprávněný poznatek, poněvadž o samotné jsoucnosti [Dasein] ducha lze uvažovat jako o činnosti [„Tätigkeit“].“⁴¹

Řeč tedy podle Humboldta není pouhým produktem („ergon“), nýbrž je něčím tvořivým a tvůrčím, je činností, nepřetržitým procesem vytváření („energeia“), který je realizován individuálními řečovými projevy. Poněvadž řeč má charakter tvorby, klade Humboldt v jazykovědě zvláštní důraz na morfolonii, a speciálně na tvoření slov. Z tohoto pojetí jazykovědy také vyvozuje svou koncepci tzv. formy řeči. Tím však nemyslí pouze gramatickou formu, neboť pojem tzv. formy řeči podle něho zahrnuje nejen gramatické formy, ale i procesy tvoření slov, logické kategorie působení („Wirkung“), jakož i kategorie substance a vlastností. Největší význam formy řeči však podle Humboldta tkívá v tom, že v sobě zahrnuje tvoření základních slov. Rozdíl mezi jazyky spočívá tedy v řečové formě, v níž se určitým způsobem odrážejí vztahy mezi duchovní silou lidského organismu, duchem národa a řečí, jejichž podstatná podoba a charakter jsou však nepostižitelné.

Analýza Humboldtova pojetí jazyka jakožto vnitřní formy prokazuje nepochybně některé vlivy Hegelovy filosofie jazyka. Hegela ovšem nezajímá jazyk sám o sobě, ani jej nechápe jako nějakou relativně svébytnou vnitřní formu, jak je tomu u W. von Humboldta. Hegel totiž pojímal jazyk ve spojitosti se subjektivním duchem, především jako vnější formu myšlení. Podle něho můžeme prostřednictvím jazykových útvarů zkoumat čisté formy myšlení, tzv. logické formy, které jsou formami samotné skutečnosti. Ve své *Wissenschaft der Logik* poukazuje Hegel na tzv. absolutní formy myšlení – kategorie. Tyto kategorie existují jako živé, aktivní formy činnosti myšlení, jež postihuje samo sebe, svou podstatu. Jazyk je tak Hegelovi, na rozdíl od Humboldtovy koncepce, formou vnějšího projevu, v jehož živlu myšlení počíná i končí proces sebepoznání.⁴² Hegelova filosofie svým pojetím řeči jako aktivní vnější formy proto poskytovala – a to více než filosofie Humboldtova – důležité podněty pro ty pozdější koncepce jazyka a rozumění, které tyto fenomény pojímaly v analogii s tvůrčí, pracovní činností.

Různé jazyky tedy podle Humboldta nepředstavují – tak jako u Hegela – vnější formy myšlení, nýbrž vnitřní formy, v nichž nachází svůj konečný výraz

⁴¹ Tamtéž, s.71.

⁴² Srov. K. Löwith: „Hegel a jazyk“, *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 2, s. 297-310. K tomu srov. E. V. Iljenkov: „Hegel a hermeneutika. Problém vztahu jazyka a myšlení v Hegelově koncepci“, *Filosofický časopis* 23, 1975, č. 2, s. 297-310. Srov. též G. W. F. Hegel: *Malá logika*. Praha 1992, s. 107-117, 134, 237-245.

obecný princip historicko-antropologické individuace člověka. Jednotlivé jazyky se proto již neprojevují pouze jako vlastní formy utváření a sdílení idejí, nýbrž zároveň jako realizace své individuální ideje řeči. Jazyky tak dohromady utvářejí kruh individualit, v nichž se odráží idea. Možnost rozumění spočívá proto také v tom, že veškeré individuální řečové akty nenáleží pouze jednotlivci v jeho svébytné individualitě, nýbrž také náležejí řečovému národu, tj. tomu, co lze v návaznosti na interpretaci Manfreda Riedela nazvat socialitou životní formy: „V projevení se řeč rozvíjí pouze společensky, a člověk rozumí sám sobě pouze tehdy, když zkusil srozumitelnost svých slov na druhém.“⁴³ Humboldt tedy do jisté míry anticipuje Wittgensteinovu koncepci formy života jakožto sociálně řečové činnosti lidí.⁴⁴

Je zřejmé, že Humboldtova filosofie rozpracovává a precizuje historicko-antropologickou problematiku, tj. otázky individuality, svébytnosti jak člověka, tak i národů tím způsobem, že ji přemísťuje do lingvistické dimenze, do sféry řeči jakožto východiska a základu možnosti porozumění. Tento svébytný obrat k jazyku však zároveň vyznačuje Humboldtův přechod od transcendentální filosofie k teorii rozumění a k rozpracování teoretických základů řečové komunikace člověka jakožto hermeneutického problému. O otázkách odlišnosti různých jazyků a jejich historické svébytnosti uvažuje ovšem Humboldt také v rámci hermeneutické problematiky, totiž při řešení otázky, jak je možné porozumět řečovým výrazům. Tuto problematiku řeší na základě teze, že každá řeč má svou individuální formu a každý člověk svou vlastní řeč. Z tohoto poznatku pak podle Humboldta vyplývá, že z hlediska našeho zkoumání je jazyk jak empirickým fenoménem, tak i něčím, co můžeme přesněji analyzovat prostřednictvím rozumu. To, že mluvčí sám sobě rozumí a také jemu samotnému může porozumět jeho partner v procesu komunikace, představuje anticipaci ideje řeči, a tato idea je základním faktem, na němž je postavena možnost porozumění.

Otázka, jak je možné rozumění a jak je možné přejít od porozumění jednotlivého k porozumění všeobecnému, může však být podle Humboldta vyřešena pouze tehdy, pokud budeme schopni postihnout samotné základy řeči. Ty však tkví – jak již bylo ukázáno – v dialektické jednotě subjektivního a objektivního, konkrétního a abstraktního, a proto je řeč syntézou empirie a ideje, sjednocením něčeho původně odlišného a odděleného (zjevné – nezjevné, zvláštní – obecné, látka – forma). S tímto *dialektickým* charakterem řeči, která sjednocuje protikladné principy, z nichž nejvýznamnější je dialektický rozpor subjektu a objektu, je těsně spjat samotný proces rozumění. Ten je podle Humboldta realizován především v individuálním řečovém aktu, jehož základní podmínkou je uznání svébytnosti jednotlivých individuálních subjektů a tím

⁴³ W. von Humboldt: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues [...]“, I. c., s. 82.

⁴⁴ Srov. M. Riedel: „Von der Vernunft zur Sprache: Wilhelm von Humboldt“. In: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 7., I. c., s. 65.

i uznání odlišnosti řečových forem. Hermeneutickou problematiku je proto třeba podle Humboldta pojímat v rámci svébytné *dialektiky rozumění a neporozumění*. „Teprve v individuu získává řeč svou poslední určenost. Nikdo nemyslí slovem přesně to, co druhý, a zatím ještě tak malá odlišnost se prodírá celou řečí, tak jako kruhy na vodě. Rozumění je proto vždy také neporozuměním, veškerá shoda v myšlení a cítění je zároveň rozporem [„Auseinandergehen“].“⁴⁵

Rozumění je tedy u Humboldta chápáno v analogii s individuálními řečovými akty, spočívá ve vnitřní svébytné schopnosti člověka hovořit, v jeho řečové kompetenci. V rozumění lze přitom rozeznat tyto podstatné složky: a) porozumění smyslu řečového výrazu („Ausdruck“), b) uznání odlišnosti řečových forem, c) uznání druhého, d) uznání pospolitosti. Hermeneutika je v jeho koncepci zároveň filosofií řeči a dějin, konkretizuje se ve vzájemných činnostech rozhovoru, naslouchání („Hören“) a rozumění.

Rozbor Humboldtovy teorie rozumění, rozpracovávané od počátku 19. století, umožňuje zároveň alespoň v hrubých rysech charakterizovat i celkové vývojové směřování jeho filosofie. Humboldtovo hermeneuticky orientované filosofické myšlení nesměřuje ani k nábožensky zaměřenému iracionalismu pozdního Schellinga, avšak ani ke spekulativní metafyzice rozumu, jež charakterizovala pozdní období Hegelovy filosofie. Návaznost na některé antropologizující momenty Kantovy *Kritiky soudnosti*, spolu s využitím poznatků z vlastních lingvistických zkoumání, mu totiž umožnily, aby anticipoval ve svých teoriích tzv. lingvistický obrat („linguistic turn“) od rozumu k jazyku, který se plně realizuje až v rámci filosofického myšlení druhé poloviny 20. století.

Z tradic filologické hermeneutiky, kterou však usiloval obohatit o podněty romantické estetiky, vycházel německý filosof a vlivný představitel protestantské liberální teologie *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768–1834). Schleiermacherova hermeneutika usilovala o překonání dosavadního jednostranného zaměření hermeneutické interpretace buď na filologický rozbor děl především z období antiky, anebo na výklad náboženských textů, zvláště Starého a Nového zákona. Zároveň Schleiermacher formuloval základní hermeneutický princip interpretace – tzv. hermeneutický kruh, podle něhož porozumění řečovému textu, například literárnímu uměleckému dílu, vychází z porozumění významu jednotlivých slov, přičemž na druhé straně porozumění jednotlivému slovu již předpokládá porozumění celku. Hermeneutický rozbor však Schleiermacher nechápal jako pouhou mechanickou aplikaci ustálených pravidel výkladu, nýbrž zároveň jako nutný předpoklad schopnosti interpreta „přemístit se“ do vnitřního duševního života autora zkoumaného historického pramene nebo uměleckého díla. Hermeneutika se tak ve Schleiermacherově pojetí stává uměním jak *gramatické*, tak i *psychologické* interpretace textu, který je chápán jako životní projev individuality a osobnosti tvůrčího subjektu.

⁴⁵ W. von Humboldt: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues [...]“, I, c., s. 93.

Gramatická interpretace se podle Schleiermachera zaměřuje na obecné, je spjata s lingvistickou analýzou, jež se orientuje na postižení objektivního významu slov a zcela odhlíží od tvůrčí osobnosti původce rozebíraného textu. Základní metodou hermeneutiky má však být především tzv. *psychologická interpretace*, pro kterou je jazyk prostředkem k pochopení tvůrčí individuality autora. Tato interpretace má pozitivní charakter, neboť usiluje o postižení myšlenkového procesu, který vedl k vytvoření zkoumaného textu.

Schleiermacher však přitom zdůrazňuje, že v tzv. psychologické interpretaci je třeba odlišovat dvě stránky, „čistě psychologickou“ a „technickou“.⁴⁶ V prvním případě jde o porozumění celku osobnosti autora v jeho svobodné tvůrčí umělecké produkci prostřednictvím „divinatorického“ charakteru interpretace, kdežto v druhém případě usilujeme postihnout autorovu individualitu cestou empiricky pojaté kritické metody srovnání a kontrastu, postižením „techniky“ uměleckého díla, jeho výstavby a kompozice jakožto záměrně koncipovaného celku.

Psychologickou interpretaci Schleiermacher nechápe jako pouhý sémantický výklad, který by měl k napsanému slovu přiřazovat adekvátní význam, neboť technikomorfologický rozbor textu má být zároveň doprovázen *vcítěním*, bezprostředním sympatickým uchopením tvůrčí osobnosti jeho autora. Schleiermacherova hermeneutika tak v sobě spojuje filologicko-kritickou tradici, zaměřenou na rozpracování univerzálních pravidel rozumění, s romantickým pojetím autora jako svobodně produkujícího génia, který si sám vytváří vzory a pravidla své tvorby.

Ve Schleiermacherově pojetí je proto předpokladem rozumění schopnost nápodoby tvořivého procesu, který předcházel vzniku zkoumaného řečového projevu. Samotný proces rozumění chápe tedy Schleiermacher jako *reprodukcii* původní svobodné tvořivé produkce, jako *dobřečnou konstrukci* („Nachkonstruieren“)⁴⁷, která má na podkladě filologického rozboru a iracionálně pojaté vnitřní zkušenosti, soucítění a svébytné sympatie („kongeniality“) vést k postižení myšlenkového typu, osobnosti a individuality autora textu.

Pro pozdější vývoj teorií rozumění založených na principu dialogu byla však také inspirativní Schleiermacherova koncepce *dialektiky*. Schleiermacher totiž pojímal dialektiku v jejím tradičním antickém pojetí, jako „výklad pravidel pro [...] vedení rozhovoru v oblasti čistého myšlení“ a zdůrazňoval, že je „dialektika nezbytně podmíněna identitou řeči“.⁴⁸ Schleiermacher přitom poukazuje na podstatnou analogii mezi dialektickým charakterem řeči a rozhovoru na jedné straně a dialektickým charakterem uměleckého myšlení na straně druhé. Útvary myšlenek, kterým rozumíme jako řeči nebo jako textu, jsou tedy pojímány nikoliv pouze ze svého věcného obsahu, nýbrž také jako estetické

⁴⁶ F. D. E. Schleiermacher: *Werke. Auswahl in vier Bänden*. Band 4. Leipzig 1911, s. 153–154.

⁴⁷ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 46.

⁴⁸ F. D. E. Schleiermacher: *Dialektik* (ed. R. Odebrecht). Leipzig 1942, s. 5, 50.

ké útvary, jako umělecké dílo nebo umělecké myšlení. Toto umělecké myšlení je podle Schleiermachera, který zde navazuje na Kantovu estetiku, „momentální akt subjektu“, přitom však má i tu vlastnost, že je projevováno a vyjadřováno. Podle Schleiermacherova názoru jsou v uměleckém myšlení ztělesněny ty významné motivy života, v nichž máme tak velké zalíbení („Wohlgefallen“), že sice pronikají do výrazů („Äusserungen“) a v nich jsou ztělesněny, avšak zároveň si podržují charakter individuálního myšlení, a nejsou tedy komunikací, která je vázána a determinována především objektivním jsoucím, bytím. Právě tento individuální charakter odlišuje básnické texty od vědeckých.⁴⁹

Schleiermacherovo pojetí analogie mezi rozhovorem a uměleckým myšlením a zvláště jeho koncepce jazyka jakožto „svobodného konání“ předjímá jednu ze základních koncepcí moderní filosofické hermeneutiky, že řeč je ontologickým základem a východiskem procesu rozumnění. V iracionalistických prvcích Schleiermacherova pojetí dialektiky přitom tradicionalisticky orientovaná hermeneutika (H.-G. Gadamer) nachází inspirativní podněty pro svůj „umírněný“ lingvistický mysticismus, který hypostazuje řeč na svébytnou ontologickou skutečnost, z níž může být teprve odvozena „lidská zkušenost o světě“ („menschliche Welterfahrung“).

Přes tyto iracionalistické prvky ve svém filosofickém myšlení uznává však Schleiermacher významnou úlohu kategorie *struktury* při našem diferencujícím porozumění společenským, kulturním a historickým procesům. Jak ukazuje Manfred Frank, Schleiermacher chápal pojem struktury jako systém vztahů mezi elementy, z nichž každý získává svůj význam prostřednictvím jednoznačného odlišení od ostatních elementů. Tato diferencující aktivita konstituuje podle Schleiermachera různá uspořádání („Ordnungen“) v podobě kultury, společnosti, ekonomiky a zvláště jazyka, tedy vlastně diskurzivní uspořádání, která zprostředkovávají intersubjektivní komunikaci.⁵⁰ Schleiermacher byl však svými pokračovateli většinou považován za představitele iracionalisticky orientované *hermeneutiky vcítění* („Einfühlungshermeneutik“) a přitom byly podceněny jeho zřejmé podněty pro strukturálně orientovanou interpretaci textu.

Významný podnět pro další systematické rozpracování teorií rozumnění v německé poklasické filosofii a historiografii představoval nástup pozitivismu, doprovázený procesem rozpadu evropské filosofie na scientickou a antropologickou linii. V mnoha gnoseologických koncepcích obou myšlenkových proudů vystupuje přitom jako významný charakteristický rys ztráta přesvědčení o neomezených možnostech lidského rozumu a vědeckého poznání.⁵¹ Tato krize klasického racionalismu a dosavadní teorie poznání vůbec byla v němec-

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 470, 569.

⁵⁰ Srov. M. Frank: *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main 1984, s. 14.

⁵¹ Srov. J. Popelová: *Rozpad klasické filosofie (vznik soudobého filosofického schizmatu)*. Praha 1968.

kém filosofickém a historickém myšlení druhé poloviny 19. století (J. G. Drpysen, W. Dilthey) předpokladem vzniku hermeneutiky jakožto relativně uceleného metodologického a gnoseologického směru. Jedním z jeho inspirativních zdrojů se stává úsilí o nalezení svébytných cest k porozumění dějinně společenské skutečnosti, jež by nebyly závislé na metodologických koncepcích přírodních věd.

Proti názoru pozitivistického scientismu o jednotě vědy vystoupil ve svých přednáškách o metodě historického zkoumání německý historik *Johann Gustav Droysen* (1808–1884), který v jisté návaznosti na J. G. Fichta vycházel z pojetí přírody a dějin jako „životní skutečnosti vědomí“, zároveň se však pokusil o systematické pojmové rozpracování některých tezí německé historické školy, zvláště jejího důrazu na specifičnost a individualitu jednotlivých historických období. Ve svém odmítnutí pozitivistických snah o vytvoření univerzálně platné metodologie dochází Droysen k názoru o zásadní svébytnosti a osobitosti předmětu zkoumání historických věd, a v souvislosti s tím i k přesvědčení o specifickém charakteru historické metody. Ta spočívá v tzv. *rozumění* („Verstehen“), které je nutno diferencovat nejen od *vysvětlení* („Erklären“), jež je spjato s „fyzikalistickou“ metodou přírodních věd, ale i od *poznávání* („Erkennen“) jakožto podstaty „spekulativní metody“, uplatňované ve filosofii a v teologii.⁵²

Východiskem historického rozumění je podle Droysena *lidský svět* („Menschenwelt“), jehož specifická odlišnost od přírodního světa tkví především v tom, že má historický charakter. Poněvadž se v dějinném lidském světě uplatňuje jako jeden z jeho hlavních principů mravní vůle člověka, považuje Droysen za základní předmět historického rozumění tzv. *mravní síly* („sittliche Mächte“).⁵³

Přes jistý etizující idealismus této koncepce předmětu a metody historického zkoumání se však v ontologicko-gnoseologických základech Droysenovy hermeneutiky projevuje svébytný pokus o jisté „zracionálnění“ a zempiričtění původního iracionalisticky a panteisticky chápaného pojmu rozumění v německé romantické historicko-filosofické tradici (J. G. Herder, F. Schlegel, Novalis, F. W. J. Schelling, částečně F. D. E. Schleiermacher). Na rozdíl od některých romanticky orientovaných mystizujících a extrémně iracionalistických koncepcí totiž Droysen zdůrazňuje, že se rozumění sice navenek projevuje v podobě „bezprostřední intuice“ a okamžitého „tvůrčího aktu“, v tomto procesu však působí „logický mechanismus“, který si noetický subjekt neuvědomuje.⁵⁴ Rozumění je podle Droysena podmíněno tím, že v důsledku „duchovně-smyslové“ („geistig-sinnlich“) povahy člověka se v každém vnitřním

⁵² J. G. Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*. München und Berlin 1937, s. 330.

⁵³ K Droysenovu pojetí tzv. mravních sil („sittliche Mächte“) srov. J. Kudrna: *Ke kritice pozitivismu v současné německé, francouzské a italské historiografii 19. a 20. století*. Brno 1983, s. 82–83.

⁵⁴ J. G. Droysen: *Historik*, I. c., s. 26.

procesu jeho psychického života objevuje tendence ke „smyslové vnímatelnosti“ v podobě vnějších životních projevů („Äusserungen“). Poněvadž se při vnímání tyto vnější projevy „promítají do nitra vnímajícího“, způsobují u rozumějícího stejné vnitřní procesy jako u toho, komu má být porozuměno.

V Droysenově nástinu hermeneutické metodologie, který reaguje na dobové pozitivistické koncepcce, se projevuje zřejmé úsilí o syntézu mezi senzualisticko-empirickými a racionalistickými gnoseologickými teoriemi. Autor díla *Historik* vychází z teze o zkušenostním původu poznání, avšak zároveň poukazuje na důležitou funkci přetvářející myšlenkové aktivity lidského subjektu v procesu rozumění. V kategoriální výstavbě Droysenovy metodologie historického zkoumání, v níž se projevují tendence vytvořit zárodečné teoretické východisko sémanticky orientované hermeneutiky, mají proto základní místo pojmy projev, respektive *výpověď* („Äusserung“), *výraz* („Ausdruck“), i *znak* („Zeichen“). Podle Droysena spočívá totiž „veškerá empirie“ na „specifické energii“ nervové soustavy, „prostřednictvím jejíhož podráždění přijímá duch („Geist“) nikoliv odrazy, nýbrž znaky vnějších věcí“.[...] „Rozvíjí tak systémy znaků, v nichž se mu vnější věci znázorňují odpovídajícím způsobem.“⁵⁵

Z uvedeného citátu je zřejmé, že Droysenova teorie rozumění je hybridní, osciluje mezi senzualisticko-materialistickou psychologií, idealistickou duchovědou a empiricky zaměřenou sémantikou a nemohla ještě dospět k překonání psychologismu, ke kterému dochází až u pozdního Diltheye a v Husserlově fenomenologii.⁵⁶ Pro pozdější hermeneutické koncepcce bylo však inspirativní, že Droysen považoval rozumění za specifickou *významotvornou a znakovitou lidskou aktivitu*, podstatnou vlastnost člověka, která představuje „základnu veškerého mravního bytí“.⁵⁷ Možnost velké poznávací hodnoty a plné realizace rozumění vyplývá především z kvalitativní stejnorodosti různých projevů duševního života jednotlivých individuí a jejich podstatné vzájemnosti. Droysen proto zakládá schopnost člověka porozumět druhému i sobě samému na totožnosti a konstantním charakteru lidské přirozenosti. Rozumění v Droysenově pojetí není proto podmíněno v první řadě sociálně-historickou skutečností, nýbrž ontologickou strukturou hermeneutického procesu, vyplývá z příbuznosti mezi individualitou interpreta a individualitou interpretovaného.

Jistý subjektivismus této teorie rozumění se přitom Droysen pokouší překonat svou tezí, že člověka je třeba chápat ve vztahu s druhými, v pospolitě tvůrčí aktivitě lidí, národů a historických epoch, která je však výrazem dění a proměn etických sil. Člověk je mu tak svébytnou celistvostí, relativní totali-

⁵⁵ Tamtéž, s. 326.

⁵⁶ K problematice překonávání psychologismu v sémantických teoriích srov. O. Sus: „K počátkům sémantiky umění v české estetice. (Zichova teorie významové představy a sémantická typologie)“, *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity*, řada uměnovědná (F 8), roč. XIII, 1964, s. 279.

⁵⁷ J. G. Droysen: *Historik*, I. c., s. 26.

tou, neboť je součástí a zároveň výrazem tzv. mravních pospolitostí, na jejichž podstatě a dění se podílí.

V tomto etizujícím pojetí společenské skutečnosti předjímá Droysen Diltheyovu tezi, že vlastní historický proces probíhá v jednotlivých „souvislostech působení“. V Droysenově metodologii historického zkoumání, která především operuje s pojmy vztah („Zusammenhang“) a působení („Wirkung“) se objevují – byť i v zárodečné podobě – určité náznaky strukturálního přístupu k problematice porozumění historické skutečnosti. Ve zřejmé polemice nejen s pozitivismem, ale i s objektivistickými tendencemi rankovského historismu podrobuje Droysen zásadní kritice tezi o tzv. historických faktech jakožto východisku dějinného zkoumání a zdůrazňuje, že adekvátní porozumění dějinám je „něco zcela jiného než vytváření objektivního faktu nebo vnější reality toho, co kdysi ve své současnosti stálo v tisíceru jiných vztahů, než které se nás historicky dotýkají“.⁵⁸ Při aplikování na dějiny umění pak tento jednostranně historizující přístup staví umělecká díla do vztahů, které v době jejich vzniku neexistovaly a zároveň mezi nimi konstituuje fiktivní historickou kontinuitu, jíž si sami tvůrci uměleckých děl nebyli vědomí.

To, co v minulosti probíhalo, nemůžeme podle Droysena postihnout prostřednictvím pojmu historického faktu, nýbrž jako *souvislostní proces*, komplex příčiny a účinku, účelu a realizace, který může být chápán odlišnými subjekty historického rozumění v odlišných vztazích. Metoda historického rozumění tedy vyžaduje, abychom postihli strukturu a vzájemné vztahy mezi jednotlivými dějinnými fakty (respektive výtvoři lidské kultury) především z hlediska jejich významu a vlivu v té době, kdy skutečně působily.

V tomto kontextu je zřejmé, že Droysen vlastně předjímá soudobou hermeneuticky orientovanou estetiku recepce (Hans Robert Jauss), která své pojetí historického charakteru umělecké literatury nezakládá na dodatečně vytvářených vztazích mezi literárními fakty, nýbrž usiluje postihnout literární dílo z hlediska zkušenosti jeho čtenáře. V návaznosti na podněty Droysenovy koncepce *působícího vztahu* („Wirkungszusammenhang“) je v této estetice – jak se o tom podrobněji zmíníme ve druhé kapitole naší práce – proces recepce pojímán jako komplex vztahů mezi účastníky estetické komunikace, při kterých dochází ke svébytnému dialogu mezi autorem a příjemcem literárního díla. Tento dialogický vztah, a nikoliv „literární fakta“, má být tedy z hlediska estetiky recepce východiskem dějin literatury.⁵⁹

Na podněty metodologických koncepcí J. G. Droysena a jeho teorie rozumění navazovala ve druhé polovině 19. století filosofie života *Wilhelma Diltheye* (1833 – 1911), který se již ve svých prvních studiích věnoval otázkám dějin hermeneutiky. Zároveň systematicky rozebral některé pojmy německé

⁵⁸ Tamtéž, s. 34.

⁵⁹ Srov. H. R. Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation*. 6. Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 171. K tomu srov.: F. Miko, A. Popovič: *Tvorba a recepcia. Estetická komunikácia a metakomunikácia*. Bratislava 1978, s. 239–240, 353–356.

historické školy a poukázal na jejich filosofický dosah a metodologickou funkci. Již v roce 1860 vypracoval studii *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, jejíž shrnutí obsahující zároveň další směr jeho úvah bylo publikováno až v roce 1900. Problematiku hermeneutiky spojoval Dilthey také s otázkou gnoseologických základů duchovních věd. Tento základ z počátku nacházel v tzv. popisné psychologii, které – na rozdíl od analytické psychologie – nejde o kauzální vysvětlování psychických jevů, nýbrž usiluje o porozumění neopakovatelných individuálních souvislostí psychického života (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Berlin 1894).

Ve své teorii poznání podrobil Dilthey kritice jak spekulativní racionalismus tradiční metafyziky, tak i ty gnoseologické koncepce pozitivismu 19. století, které ve svém zkoumání sociální a historické skutečnosti uplatňovaly metodologické postupy přírodních věd, a nebyly proto podle Diltheye schopny postihnout specifičnost dějinně společenských procesů. V souladu s prohlubujícím se historickým relativismem bylo Diltheyovo empirické východisko při řešení gnoseologické problematiky podmíněno jeho asubstancionální ontologií, která kladla důraz na proměnlivost a neopakovatelnost skutečnosti, jež nemůže být postížena pouze racionálním poznáním a s ním spjatými filosofickými kategoriemi.⁶⁰ Na rozdíl od mechanisticko-racionalistických teorií považoval Dilthey za základní ontologické a gnoseologické východisko světového názoru tzv. *životní zkušenost*. V Diltheyově koncepci měla totiž kategorie života postihnout proces neustálého vzestupu a změny, který je ovšem nemyslitelný bez dějinné aktivity lidského subjektu. Vzhledem k tomu, že život tedy vlastně představuje primární ontologický princip, může být podle Diltheye teprve ze vztahů a souvislostí života odvozena vnitřní struktura forem a kategorií myšlení.⁶¹ Duchovní vědy proto podle Diltheye nevycházejí z pojmového procesu, nýbrž ze zpřítomnění určitého psychického stavu v jeho celistvosti. Tento určitý, konkrétní psychický stav si můžeme zpřítomnit opětovným prožíváním.

Nejfundamentálnější projev společenskohistorického dění a duchovní dimenze lidského života nepředstavuje proto racionální myšlení, nýbrž tzv. *prožitek* („Erlebnis“). Ten je z hlediska času charakterizován přítomností, tj. není pouhým bodem přechodu od minulosti k budoucnosti bez časového prodlévání, nýbrž naopak existuje v něm jak minulé, tak i budoucí ve své posloupnosti i trvání.⁶² V Diltheyově pojetí má tedy prožitek teleologický a historický charakter, neboť jedním z jeho podstatných znaků je směřování od minulosti k budoucnosti.

⁶⁰ J. Strátecký: *Dějiny a dějinnost. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno 1985, s. 15–28.

⁶¹ Srov. *Současná buržoazní filozofie*. Red. A. S. Bogomolov, J. K. Melvil, I. S. Narskij. Praha 1977, s. 120.

⁶² G. I. Cincadze: *Metod ponimanija v filosofii i problema ličnosti*, l. c., s. 321.

Důraz na život, prožitek a životní zkušenost však u Diltheye neznamená, že by prosazoval subjektivistické přístupy v duchovních vědách. Ve všech obdobích svého filosofického vývoje kladl totiž důraz na objektivitu vědeckého poznání. Duchovní vědy se podle něho neliší od přírodních věd tím, že by byly méně objektivní, méně kritické než vědy přírodní, jejich význam však tkví v tom, že více než přírodní vědy působí zpětně na život a společnost.

Diltheyovo základní pojetí primárního ontologického charakteru života jej chápe jako tvůrčí sílu nepostizitelnou pouhým rozumem, která je v neustálém pohybu a vzrůstu, neboť je spjata s iracionálními složkami lidské psychiky, s její neomezenou fantazií a významotvornou schopností. Taková koncepce vede však nutně k tezi, že poznání dějinně společenské skutečnosti není možné prostřednictvím vědeckého vysvětlení („Erklären“), nýbrž cestou rozumění („Verstehen“). [...] rozumění není pouze jednoduchou operací myšlení. [...] V tomto procesu rozumění spoluúčinkuje život v celé své totalitě. [...] Ve vškerém rozumění je tedy i něco iracionálního, tak jako i život sám je iracionální, není možné jej reprezentovat žádnými formulemi logických operací.“⁶³

Diltheyovu teorii rozumění nelze ovšem charakterizovat ve smyslu vágního antiscentistního iracionalismu, neboť jí totiž jde o vypracování takové gnoseologické koncepce, jež by se při svém empirickém východisku zároveň vyznačovala hloubkou teoretické reflexe, přičemž by „prožitá skutečnost nebyla obětována objektivačnímu procesu“.⁶⁴ „Forma rozumění: indukce, která z jednotlivostí určuje celek.“ [...] „Rozumění se tak stává intelektuálním procesem nejintenzívnějšího usilování, který přesto nemůže být nikdy realizován.“⁶⁵

Principy Diltheyovy hermeneutiky nebyly tedy jednoznačně a radikálně postaveny proti tzv. objektivitě vědy, nýbrž měly především umožňovat kontinuitu filosofie života s epochou klasicismu a romantismu v německé kultuře a umění. V návaznosti na kladné ocenění funkce a významu vědy byla Diltheyova kritika metafyziky zvláště ve druhém období jeho filosofického vývoje výrazně ovlivněna *pozitivismem*. Metafyziku Dilthey chápe jako snahu přivést jednotlivá fakta zkušenosti do vztahu příčiny a důsledku. Tato snaha byla vlastně ztělesněním logického ideálu metafyziky, která podle Diltheye vychází ze základní teze, že veškeré jsoucí je orientováno na logos. Z tohoto ideálu vyplývá myšlenka – kritizovaná již Kantem – o logickém charakteru všech vztahů ve světě, jakož i pojetí skutečnosti jako „korelátu logického souzení“,⁶⁶ které mnohdy vedlo až k názoru, že elementy logického, kategorie našeho myšlení, jsou zároveň elementárními ontologickými pojmy. Dilthey hovoří

⁶³ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* VII. Leipzig – Berlin 1927, s. 218. Při překladech citátů z Diltheye bylo též využito překladu do slovenštiny M. Žitného. Srov. W. Dilthey: *Život a dějinné vedomie*. Bratislava 1980, s. 324–325.

⁶⁴ J. Střítecký: *Wilhelm Dilthey. Historické a filozofické zdroje duchovědné metodologie* (strojopis kandidátské disertační práce). Filosofická fakulta UJEP, Brno 1980, s. 92–93.

⁶⁵ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* VII, I. c., s. 225, 227.

⁶⁶ K pojetí metafyziky srov. M. Sobotka: „Descartes a metafyzika“. In: M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, I. c., s. 9–22.

o metafyzickém předpokladu logismu, který se uplatňuje jak ve světovém univerzu, tak i v myšlení, a o korespondenci mezi oběma. Pojem metafyziky proto Diltheyovi do velké míry splývá s pojmem spekulativismu a nevědeckosti, což ovšem nebylo v rozporu s duchem jeho historismu, usilujícího o vypracování takových interpretačních postupů, jež by se daly prakticky aplikovat a zároveň by odpovídaly jistým požadavkům vědecké objektivnosti.

Paralelně s pozitivismem vychází také Diltheyova filosofie z přesvědčení, že celek světa je zvládnutelný vědou, která má usilovat o postižení objektivní reality tak, „jak se skutečně jeví“.⁶⁷ Východiskem rozumění je tedy u Diltheye specificky vyložená zkušenost lidského subjektu, v zásadě však redukovaná na *posloupnost prožitků*, jež vlastně vytvářejí základ pozitivního vědění.

Ve své reakci na pozitivismus usiluje Dilthey poskytnout duchovním vědám takovou metodologii a teorii poznání, která by mohla být stejně respektována jako metodologie přírodních věd. Podle Diltheye musí vědy zkoumající společenskou dějinnou skutečnost vycházet z reálných výsledků dosavadního bádání historiografických a filologických disciplín a skutečný vědní přínos těchto zkoumání oddělit od metafyzických teorií, založených na pouhých rozumových konstrukcích nebo – na druhé straně – na nereflektovaných obecných představách.

Ve třetím období svého filosofického vývoje byl Dilthey ovlivněn jak Husserlovou kritikou psychologismu, tak i Hegelovou teorií objektivního ducha. Jak ukázal J. Strátecký, neměl tento Diltheyův přechod ke koncepci výstavby dějinného světa v duchovních vědách pouze gnoseologické příčiny, nýbrž byl také podmíněn celkovou proměnou společenské, politické a kulturní situace v období zesilování imperialistických tendencí ve vilémovském Německu.⁶⁸ V souvislosti s rozkladem německého liberalismu opouští Dilthey svou tezi o pozitivní vědě jako základu poznání a porozumění společenské skutečnosti a využívá některých podnětů Husserlových logických zkoumání, aby s jejich pomocí mohl rozpracovat kategorie významu, struktury a zvláště pak – byť i v návaznosti na J. G. Droysena – tzv. *souvislosti působení* („Wirkungszusammenhang“), která se mu stává prostředkem pro interpretaci celku historického dění.

Významovost totiž Dilthey pojímá jako účinné působení na základě souvislostí. Podle Diltheye vede přitom samotná dynamika života k tomu, že se jeho jednotlivé výrazy seskupují v celky, které nejsou výsledkem posloupnosti příčinných vztahů, nýbrž vytvářejí objektivní struktury. Proces rozumění se tedy nezaměřuje pouze na postižení jednotlivých prožitků a psychického života lidského subjektu v jeho bezprostředních projevech, nýbrž na strukturované

⁶⁷ Srov. J. Strátecký: *Wilhelm Dilthey*, I. c., s. 103.

⁶⁸ J. Strátecký: „Wilhelma Diltheye Založení vědy duchovní a pozitivismus Johna Stuarta Milla“. In: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity, řada sociálněvědná (G 17)*, Brno 1983, s. 48–49.

„objektivace“ života, tj. na objektivní smyslové útvary, historické hodnoty a zpředmětněné objektivní výtvořiny člověka.

V tomto vrcholném období své duchovědné filosofie charakterizoval proto Dilthey kategorií prožitku prostřednictvím pojmu struktury, kterou v podstatě ztotožnil s významem. Dějinný životní proces se podle něho projevuje v podobě strukturovaných celků, které existují především jako formy lidské pospolitosti (stát, národ, rodina atd.) nebo kulturní systémy (filosofie, náboženství, umění, věda). Historické formy života, stejně jako prožitky, jejichž nositelem je lidský subjekt, tvoří smysluplné významové celky, které mají strukturální charakter. Z toho důvodu může život prostřednictvím prožitků porozumět sobě samému. V tomto smyslu lze také říci, že prožitek má *hermeneutickou strukturu*, neboť vzhledem k této své zvláštní povaze nám například umožňuje pochopení velkých historických období. Historičnost prožitku – důležitého pojmu a východiska Diltheyovy teorie rozumění – je tak podstatnou podmínkou adekvátního porozumění dějinnému procesu.

Ve své práci *Výstavba dějinného světa v duchovních vědách* (1910) rozlišuje Dilthey elementární formy rozumění od jeho vyšších forem. Tzv. *elementární formy rozumění* vyrůstají podle Diltheye ze zájmů praktického života a představují vlastně interpretaci jednotlivých životních projevů na základě jejich vnitřního rozčlenění, „které je ulehčené tím, že objektivní duch je vnitřně strukturovaný“. Elementárním formám rozumění odpovídá proto tzv. analogický úsudek, který se „opírá o pravidelný vztah mezi projevem a tím, co je v něm vyjádřeno“.⁶⁹

Právě ve svém pojetí elementárního rozumění dostává se Dilthey – jak ukazuje J. Kudrna – ke koncepci sepětí rozumění s konkrétní účelovou činností: „Podle Diltheye můžeme např. porozumět dopadu kladiva, řezání dříví, a to proto, že se v těchto úkonech realizují určité účely, přičemž samo „porozumění“ těmto úkonům vylučuje příčinné vysvětlení“.⁷⁰

Také vyšší typ rozumění se podle Diltheye uplatňuje v každodenním praktickém životě a vychází z „potřeby samostatně posuzovat charakter a schopnosti jednotlivých lidí“.⁷¹ Základem tohoto procesu je porozumění významům, vyplývající ze vztahu mezi životním projevem a vnitřním duchovním životem člověka, který se v tomto projevu vyjadřuje. Zde je již třeba postihnout celkovou strukturu a vnitřní souvislosti rozmanitých životních projevů, které poukazují k jejich autentickému duševnímu základu. V Diltheyově pojetí tak vlastně tento vyšší typ rozumění odpovídá obecnému procesu *obsahové orientace člověka v lidském světě*.⁷² Vyšší typ rozumění se přitom zakládá na schop-

⁶⁹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*, I. c., s. 200, 207. K tomu srov. W. Dilthey: *Život a dejinné vedomie*, I. c., s. 311, 313.

⁷⁰ J. Kudrna: „K některým otázkám pojetí znaku u Diltheye, Freyera a Heideggera“, *Filosofický časopis* 12, 1964, č. 5, s. 644–645.

⁷¹ W. Dilthey: *Život a dejinné vedomie*, I. c., s. 315.

⁷² Srov. H. Nagl-Docekal: *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*. R. Oldenbourg Verlag, Wien –

nosti porozumět souvislostem jednotlivých projevů duchovního života, tj. tzv. souvislosti působení („Wirkungszusammenhang“), která má teleologický charakter a odlišuje se tedy „od kauzální souvislosti přírody tím, že utváří podle struktury psychického života hodnoty a účely“.⁷³

Dilthey tak chápe rozumění na vyšším stupni jako tvůrčí myšlenkovou reprodukci strukturovaných celků na podkladě postižení vzájemných souvislostí objektivních významů utvářených životem. Veškeré rozumění je vlastně interpretací znaků fixovaných v textu, respektive v jiných objektivacích lidské činnosti, například v uměleckých dílech. Ani v této koncepci nebyl však Dilthey schopen – jak je zřejmé – dospět k myšlence sociální podmíněnosti rozumění.⁷⁴ Základní podmínkou rozumění je stále pro Diltheye i v jeho pozdním období neopakovatelná individualita lidského rozumějícího subjektu, který je neoddelitelnou součástí života. Hermeneutický proces je tedy založen na možnosti porozumět druhému člověku cestou transpozice vnitřního duchovního života v jiný subjekt. Dilthey přitom – obdobně jako později H.-G. Gadamer – vychází z předpokladu, že možnost porozumění se zakládá nikoliv na předmětném charakteru druhé osoby, které máme porozumět, nýbrž na podstatné identitě ontologické struktury obou partnerů hermeneutického procesu.

I když tedy Dilthey – jak bylo ukázáno – spojoval v jistém smyslu rozumění s činností, chápal je především jako účelový proces postihování významů. Přitom vlastně ani v pozdním období svého filosofického vývoje nepřekonává zcela psychologismus. Také v jeho práci *Výstavba dějinného světa v duchovních vědách* (1910) je zastáván názor, že rozumění probíhá též v psychických aktech vcítění v duchovní objektivace jednotlivých projevů života a především se uskutečňuje v tzv. *znovuprožívání* („Nacherleben“) jednotlivých prožitků, které představují nejspolehlivější cestu k pochopení smyslu a významu produktů tvořivé duchovní činnosti člověka. Diltheyova teorie rozumění v podobě duchovědné hermeneutiky života se tak mohla stát významným inspirativním zdrojem lebensfilosoficky orientované filosofické antropologie (G. Misch, H. Plessner, O. F. Bollnow).⁷⁵

München 1982, s. 43.

⁷³ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*, I. c., s. 153.

⁷⁴ F. Novosad: *Premeny buržoáznej filozofie*. Bratislava 1986, s. 91.

⁷⁵ Srov. E. S. Kim: *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in der Schriften von G. Misch, H. Plessner und O. F. Bollnow* [disertační práce]. Ruhr – Universität Bochum 1985, zvláště s. 40–72.