

Hroch, Jaroslav

Hermeneutika a evropská filosofie 20. století

In: Hroch, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*.
2. vyd. V Brně: Masarykova univerzita, 2003, pp. 38-106

ISBN 8086251187 (Georgetown)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123417>

Access Date: 16. 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.

2. HERMENEUTIKA A EVROPSKÁ FILOSOFIE

20. STOLETÍ

2.1 Martin Heidegger

Na rozdíl od Diltheje, který svou koncepci rozumění zakládal na transpozici vnitřního duchovního života v jiný subjekt, a uvažoval o hermeneutické problematice z metodologického hlediska, řeší Heidegger tuto problematiku především z hlediska ontologického. Proto se východiskem jeho základního díla *Sein und Zeit* (1927) stala otázka po smyslu bytí, která je také součástí problematiky tzv. fundamentální ontologie. Na rozdíl od tradiční substancionální ontologie, jež se zabývala otázkami podstaty předmětné skutečnosti, měla by fundamentální ontologie podle Heideggera především zkoumat smysl bytí a jeho nejzákladnější předpoklady na podkladě analýzy tzv. pobytu („Dasein“) člověka ve světě: „Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako pobyt [Dasein].“¹

V Heideggerově pojetí – na rozdíl od Husserlovy koncepce pospolitého světa, jehož smysl je zakládán transcendentální subjektivitou – se člověk ve světě již nachází, je do něho „vržen“ (odtud známý pojem *vrženosti* [„Geworfenheit“]). Jednou z podstatných vlastností lidského pobytu je přitom to, že mu jde o bytí samo, jemuž chce porozumět: „K tomuto bytostnému rozvržení pobytu potom ale náleží, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah.“ [...] „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“²

Rozumění tedy podle Heideggera patří k ontologické charakteristice lidského pobytu, neboť „pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou být či sebou samým nebýt.“³ Poněvadž pobyt se vyznačuje tou základní funkcí a původní vlastností, že je také schopen porozumět nejen sobě, nýbrž právě také tomu bytí všeho jsoucna, jež nemá charakter pobytu, představuje vlastně pobyt onticko-ontologickou podmínku všech ontologií. Pobyt přitom nemůže být postížen prostřednictvím vědeckého poznání, ani tradičními filosofickými kategoriemi, které se vztahují k předmětnému jsoucnu mimo člověka, nýbrž tzv. existenciály, jež vytvářejí existenciální strukturu lidského bytí: jsou to například *starost* („Sorge“), *zapomenutost* („Vergessenheit“), *úzkost* („Angst“) aj. Existenciály tak podle Heideggera postihují podstatné rysy existenciality, ze které se určují tzv. explikáty, tj. to,

¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2, Frankfurt am Main 1977, s. 10.

² Tamtéž, s. 16.

³ Tamtéž, s. 17.

k čemu dojdeme explikací při analytice pobytu. Přitom „všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence“.⁴

Ve svých úvahách o hermeneutické problematice poukazuje Heidegger na tezi Tomáše Akvinského, že porozumění bytí je vždy již spoluobsaženo ve všem, co kdo na jsoucnu chápe.⁵ V tomto kontextu prokazuje podle autora *Sein und Zeit* zásadní nutnost opakování otázky po bytí právě to, že už žijeme v jistém porozumění bytí, a přitom „smysl bytí přitom zůstává zahalen v temnotě“.⁶ Právě proto, že se již vždy v nějakém porozumění bytí vyskytujeme, vzniká z tohoto předběžného porozumění otázka po smyslu bytí a tendence k postižení jeho pojmu. Heideggerovi jde tedy především o existenciální porozumění, které má předreflexivní charakter, a je realizováno nikoliv v dimenzi vědomí, nýbrž jako způsob bytí člověka.

Tato existenciální otázka a předběžné porozumění bytí mají zároveň předpredikativní charakter, neboť když se ptáme na to, co je bytí, pohybujeme se již v jistém porozumění tomuto „je“, aniž bychom mohli pojmově fixovat, co toto „je“ znamená, neboť neznáme ani horizont, v němž bychom měli tento smysl uchopit a postihnout. V našem úsilí o dosažení existenciálního, předreflexivního a předpredikativního ontologického porozumění se proto setkáváme s vágním, průměrným porozuměním bytí, které často kolísá a ztrácí se v neurčitosti. Neurčitost tohoto porozumění je však sama o sobě pozitivním fenoménem, neboť nás vede k tomu, abychom tuto neurčitost vyjasnili: „Nutné vodítko pro interpretaci průměrného porozumění bytí získáme teprve vypracováním pojmu bytí.“⁷

Již v díle *Sein und Zeit* tedy Heidegger rozpracoval nové pojetí rozumění a jeho ontologických základů, které bylo později inspirativní především pro filosofickou hermeneutiku H.-G. Gadamera. Inspirativnost tohoto nejznámějšího Heideggerova díla pro Gadamerovo hermeneutické myšlení totiž tkvěla v tom, že je zde problém porozumění bytí spojován s *tázáním*, s otázkou, která má vlastně přednost před odpovědí.

K nejpodstatnější ontologické charakteristice pobytu podle Heideggera patří, že tento pobyt se táže na své bytí, že svému bytí vždy nějak rozumí a že si vždy již určitým způsobem své bytí nějak vykládá. To však neznamená, že by takový předontologický výklad sebe sama mohl být adekvátním vodítkem, které by nás vedlo k postižení nejvlastnějšího ontologického rozvržení lidského pobytu. Pobyt totiž projevuje výraznou tendenci rozumět svému vlastnímu bytí z toho jsoucnu, ke kterému se stále a především vztahuje, tj. ze světa. V pobytu a v jeho úsilí o porozumění bytí tak spočívá to, co může být nazváno

⁴ Tamtéž, s. 59. K Heideggerovu pojetí hermeneutiky srov. též J. Cibulka: „Hermeneutika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera)“, *Filosofický časopis* 42, 1994, č. 4, s. 583 – 597.

⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main 197, s. 4.

⁶ Tamtéž, s. 6. K tomu srov. J. Schreiter: *Hermeneutik – Wahrheit und Verstehen. Darstellung und Texte*. Berlin 1988, s. 167.

⁷ M. Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main 1977, s. 8.

ontologickým odrazem. Tímto termínem chce zřejmě Heidegger zdůraznit, že výklad pobytu („Dasein“) je vždy již ovlivňován jeho porozuměním světu. Poněvadž samotný proces rozumění se utváří zároveň s určitými způsoby bytí pobytu a tedy porozumění bytí přímo k pobytu patří, může pobyt disponovat velkou škálou výkladů, k nimž například patří psychologie, antropologie, etika, politika, básnictví, biografie, historie aj.⁸ Ne vždy však mohou takové způsoby interpretace – jak Heidegger uvádí – podpořit existenciální analytiku pobytu, napomoci tomu, aby pobyt porozuměl sobě samému.

Skutečného, hlubokého porozumění lze proto podle Heideggera dosáhnout pouze tehdy, budeme-li schopni vytvořit si horizont pro nejpůvodnější výklad bytí. Po získání tohoto horizontu bude možné realizovat analytiku pobytu na vyšší základně, která již má nikoliv ontický, nýbrž ontologický charakter. Z tohoto základu můžeme postihnout smysl lidského pobytu, kterým je časovost. Tato časovost – jak Heidegger ukazuje – je právě tím, „z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí a z čeho něco takového vykládá [...]“.⁹ Čas je tedy základním horizontem pro porozumění bytí a proto je ve fenoménu času zakotvena centrální problematika veškeré ontologie.

V návaznosti na své pojetí existenciální struktury pobytu zdůrazňuje Heidegger, že časovost souvisí především se starostí („Sorge“), která je též základní existenciálou fundamentální ontologie. V Heideggerově pojetí je starost – podle výkladu J. Peška – určena třemi základními aspekty časové charakteristiky lidského bytí ve světě: 1. Pobyt předbíhá („vorlaufen“) sama sebe v úsilí o porozumění své existence ve světě, 2. v tomto světě se již nachází, je do něho vržen, 3. nacházet se ve světě znamená vždy „bytí u“ („sein bei“) nějakého jsoucná.¹⁰ Jednotlivé intence (směřování, zaměření) času nepojímá Heidegger v jejich izolovanosti, ani je nechápe z hlediska sukcesivní posloupnosti nebo kauzální kontinuity. Smyslem starosti je podle Heideggera budoucnost, jež stávajíc se minulostí, „vydává ze sebe přítomnost“.¹¹

Souvislost jednotlivých časových intencí, a tedy i časovost vůbec, se totiž podle autora *Sein und Zeit* vyznačuje bytím „mimo sebe“ („ausser sich“), tedy tzv. *extaticností*.¹² Tento původně emocionální pojem dostává tak v existenciální analytice lidského pobytu zřejmý ontologický charakter. Extaticnost jakožto výraz jednoty všech tří extází času (tj. minulosti, přítomnosti a budoucnosti) má tak poukazovat k dialektickému vztahu lidského jednání a časovosti. Jak ukazuje Heidegger i ve své nástupní profesorské přednášce na univerzitě ve Freiburgu *Co je metafyzika?* (kterou lze chápat také jako komentář a pokus o vysvětlení některých tezí díla *Sein und Zeit*) má tedy i starost ve své časovosti

⁸ Srov. tamtéž, s. 20–24.

⁹ Srov. tamtéž, s. 24.

¹⁰ Srov. J. Pešek: *Dialektika dělby práce, sebestrukturace a perspektivnost člověka*. Praha 1966, s. 59–60.

¹¹ Tamtéž, s. 63.

¹² Srov. M. Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main 1977, s. 329.

extatický charakter a pouze v této extatické dimenzi jí můžeme porozumět: „Ekstatické bytování pobytu je myšleno ze starosti, tak jako na druhé straně starost je možno dostatečně pochopit jen v jejím ekstatickém bytování.“¹³ V tomto kontextu můžeme proto podle mého názoru považovat za adekvátní interpretaci gruzínského filosofa G. I. Cincadzeho, že ontologickým základem Heideggerova pojetí rozumění je „časovost („Zeitlichkeit“), ve které tři horizonty („extáze“) – budoucí, minulé, přítomné – existují ve znamení budoucího, jež vytváří z minulého přítomné“.¹⁴ Tato existenciální, dějinná časovost není pouze jednou z možností porozumění lidské existenci, nýbrž se stává „způsobem bytí rozumění samého“.¹⁵

Heideggerova filosofická reflexe dějinnosti a časovosti usiluje zároveň prokázat ontologickou nedostatečnost tradičního pojetí subjektivity a vědomí, které údajně nemůže postihnout problém porozumění bytí v jeho hloubce a komplexnosti. Záměrům Heideggerovy fundamentální ontologie nemohl v této souvislosti také vyhovovat Husserlův racionálně analytický přístup k problematice času, který svým založením časovosti člověka v přítomnosti¹⁶ neumožňoval rozvíjet existenciálně-eschatologické koncepte konečnosti lidského pobytu. V protikladu k Husserlově koncepci časovosti – i když zároveň Heidegger proklamativně usiluje o transcendentálně fenomenologickou analytiku pobytu člověka ve světě – je dílo *Sein und Zeit* postaveno na tezi, že otázka reálnosti času nemůže být zodpovězena z hlediska jeho konstituování jakožto objektu vědomí.

Zatímco Husserlova koncepte času vycházela z kategorie tzv. retencionálního vědomí, na jehož výkonu spočívá všechno vědomí času a vědomí o jsoucím čase, zdůraznil totiž Heidegger původní *ontologickou* dimenzi časovosti, odvozenou z dynamického charakteru pobytu („Dasein“). Na rozdíl od Husserlova pojetí, které se snažilo interpretovat časovost z hlediska přítomné existence („gegenwärtiges Vorhandensein“), má tedy čas u Heideggera své bytí nikoli v nynějším („Jetzt“) nebo v posloupnosti nynějšího („Jetztfolge“), nýbrž v *budoucnostním* charakteru lidského bytí.

Z hlediska problematiky sepětí časovosti a starosti je třeba uvažovat i o jině, konkrétnější a „realističtější“ Heideggerově koncepci rozumění, která by nebyla založena pouze na spekulativních úvahách o vztahu pobytu („Dasein“) k bytí, ale spíše na analýze aktivity člověka ve světě, jeho účelově zaměřené činnosti spjaté s obstaráváním („Besorgen“). Je zajímavé, že náběhy k této koncepci se u Heideggera objevují již před vydáním díla *Sein und Zeit*, a to v jeho marburských přednáškách v zimním semestru 1925–1926. Zde totiž není východiskem úvah o časovosti především lidský pobyt, z jehož časových a pro-

¹³ Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Praha 1993, s. 21.

¹⁴ G. I. Cincadze: *Metod ponimaniaja v filosofii i problema ličnosti* (ruské resumé připojené k originálu knihy v gruzínském jazyce, Tbilisi 1975, s. 338.

¹⁵ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 2. vyd. rozšířené o dodatek. Tübingen 1965, s. 118.

¹⁶ Srov. E. Husserl: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha 1970, s. 15.

storových intencí („sich vorweg“, „schon sein in einer Welt“, „sein bei“) získává starost jakožto existenciální kategorie své podstatné komponenty, nýbrž časové charakteristiky lidského bytí ve světě jsou odvozovány právě z ontologického charakteru starosti. Podle Heideggera určuje totiž starost základní modus bytí lidského pobytu a vytváří jeho ontologickou strukturu. Časovost starosti nelze ovšem přitom chápat v tom smyslu, že je na čase závislá jako na něčem, co se nachází mimo ní, neboť je vlastně sama časem, jeho faktitou.

V tomto kontextu také Heidegger zdůrazňuje, že čas nemůže být považován pouze za nějaký specifický ontologický modus, neboť je podstatnou a primární podmínkou bytí: „Čas není druhem bytí něčeho jiného, nýbrž čas času je“.¹⁷ Z toho ovšem vyplývá, že právě časový charakter starosti zakládá potenciální možnost realizace jejích různých struktur. Starost tedy představuje autentické bytí, z něhož je teprve odvozeno tzv. *obstarávání* („Besorgen“). Jeho vznik je způsoben tím, že lidský pobyt jakožto bytí-ve-světě je na tento svět odkázán a při svém zacházení s věcmi se v něm ztrácí.

Obstarávání je tak třeba chápat jako důsledek ulpívání člověka na věcech předmětného světa, kdy dochází k úpadku do každodennosti, anonymity („Man“) a spolu s tím také k odcizení původní, autentické časovosti. Přitom však Heidegger zdůrazňuje, že toto upadávající obstarávání („verfallendes Besorgen“), jež se vyznačuje neautentickou časovostí, je pouze odvozenou modifikací celkové struktury starosti. Primárním opěrným bodem interpretace časovosti může tedy být pouze starost, jejíž časové charakteristiky („schon“, „vor“) „nejsou vůbec určeními jsoucího, nýbrž bytí“.¹⁸ Z toho pak ovšem vyplývá, že podstatu časovosti je třeba hledat v bytí, a nikoliv v lidském pobytu. Na takovou koncepci vztahu bytí a časovosti navazuje – jak bude podrobněji rozebráno v další části této kapitoly – teorie ontologických základů rozumění H.-G. Gadamera, která usiluje také o nalezení východiska z tragických a destruktivních momentů existencialistické koncepce smrtelnosti člověka a jeho determinace časem. H.-G. Gadamer v této souvislosti tvrdí, že pravá, původní časovost netkví pouze v subjektivitě lidského pobytu, jeho projektovém charakteru a směřování do budoucnosti, nýbrž především v bytí samém, jež má charakter *dění*: „Čas je, poněvadž se děje bytí.“¹⁹ V této své snaze o odvození časovosti z tzv. *události bytí* („Ereignis des Seins“) pokouší se totiž Gadamer zbavit Heideggerovu fundamentální ontologii výtky subjektivismu a jednostranného absolutizování lidské existenciality.

Je však třeba uvést, že i v Heideggerově koncepci fundamentální ontologie z konce 20. let našeho století lze nalézt tendence k rozpracování objektivněji, praktičtěji a racionálněji orientovaného pojetí rozumění a jeho ontologických

¹⁷ M. Heidegger: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt am Main 1976, s. 410.

¹⁸ Tamtéž, s. 242–243.

¹⁹ H.-G. Gadamer: „Über leere und erfüllte Zeit“. In: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1972, s. 227.

základů, které by nestavělo tolik do popředí subjektivistickou a individualistickou dimenzi lidského pobytu („Dasein“) i jeho existenciality, nýbrž by především vycházelo z aktivity člověka v životním světě („Lebenswelt“). Taková koncepce se objevuje ve třetí kapitole díla *Sein und Zeit*, kde Heidegger spojuje rozumění s teorií znaku a vysvětluje podstatu znaku v souvislosti s nástrojem („Zeug“) a s již analyzovaným fenoménem obstarávání. Znak je podle Heideggera prostředek, jehož specifický prostředekový charakter spočívá v ukazování, poukazování (jedná se například o milníky, mezníky, vlajky aj.). Znak se obrací ke specificky „prostorovému ‚bytí na světě‘.“²⁰

K „bytí na světě“ patří podle Heideggera fenomén poukazování, který se projevuje ve znacích, v jejichž struktuře můžeme najít ontologické východisko pro charakteristiku naší orientace ve veškerém jsoucnu. Podstatnou vlastností znaku je jeho příručnost, neboť znak – jak uvádí autor *Sein und Zeit* – je prostředkem, který „do zorného pole praktického ohledu výslovně vyzvedává celek prostředků, takže zároveň s ním se ohlašuje světový ráz toho, co je po ruce.“²¹ Tato schopnost obsahové orientace je nutná pro účelově orientovanou činnost člověka, k níž potřebuje prostředky. Znak se tak u Heideggera stává – jak ukazuje J. Kudrna – nositelem významovosti každodenního života: „Znak znamená něco, v čem žijeme.“²²

Na jedné straně tedy Heidegger v díle *Sein und Zeit* usiluje o fundamentálně ontologické založení hermeneutické problematiky (jde o jistou bytostnou tendenci pobytu [„Dasein“] k tomu, aby porozuměl svému bytí), na druhé straně však Heideggerova koncepce rozumění vychází také z lidské účelové činnosti (k níž patří i „obstarávání“) v životním, přirozeném světě. Přirozený svět však Heidegger chápe jako soubor věcí, s nimiž jsme ve styku, přičemž tyto věci jsou obdařeny smyslem a významem.

V pojetí třetí kapitoly díla *Sein und Zeit* (*Světskost světa*) vychází proto hermeneutický proces – v jisté návaznosti na Diltheyovu koncepci vyššího typu rozumění – z obsahové orientace člověka ve světě věcí, které jsou při ruce, aby v každodenním zacházejícím obstarávání bylo možné postihnout a identifikovat tyto věci přirozeného světa, jak k sobě poukazují, a tím také tomtu světu porozumět. Heidegger byl tak koncem 20. let našeho století schopen poskytnout své hermeneutické teorii konkrétnější charakter, a to tím, že ji – pod zřejmým vlivem Husserlovy fenomenologie, ale i jiných podnětů (T. Akvinský, F. Brentano) – opíral o teorii znaku. Poněvadž přitom spojuje znakovost s účelovou, praktickou činností, dostává se ve své sémantické teorii dále než například tradiční duchovědné koncepce v německé poklasické filosofii 19. století nebo dokonce (ve 20. století) i mnohé strukturalistické koncepce. Na druhé straně je však třeba zdůraznit, že i tuto koncepci sepětí rozumění se

²⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main 1977, s. 106.

²¹ Srov. tamtéž, s. 107.

²² Srov. J. Kudrna: „K některým otázkám pojetí znaku u Diltheye, Freyera a Heideggera“, *Filosofický časopis* 12, 1964, č. 5, s. 640–656.

znakovostí nestaví do rozporu se základní tezí díla *Sein und Zeit*, že fundamentální ontologie musí usilovat o postižení smyslu bytí.

Tohoto svého základního přesvědčení, že porozumět bytí znamená porozumět jeho smyslu, se Heidegger nevzdává ani v pozdějším období svého filosofického vývoje, jak ukazují jeho freiburské přednášky z roku 1935, vydané později – v roce 1953 – pod názvem *Einführung in die Metaphysik*: „Bytí má, pokud je mu vůbec porozuměno, smysl. Zakoušet a uchopovat bytí jakožto to nejproblematictější, výslovně se ptát po bytí, neznamená potom nic jiného než: ptát se po smyslu bytí.“²³ Tázání je proto pro Heideggera „opravdovým, správným a jediným“ způsobem ocenění toho, co je nejcennější v lidském pobytu.²⁴

Je zajímavé, že o rozumění uvažuje Heidegger i v polovině 30. let jako o základní ontologické podmínce existence člověka: „To, že rozumíme bytí, není pouze skutečné, nýbrž je to nutné. Bez takového otevření bytí bychom vůbec nemohli být lidmi.“²⁵ V této souvislosti je to pak právě řeč („Sprache“), která je považována – a to ve zřejmé, byť i neproklamované kontinuitě s filosoficko-antropologickými koncepcemi W. von Humboldta – za další základní ontologický předpoklad existence člověka: „Nebot být člověkem znamená: být mluvícím [„ein Sager sein“]. Člověk je pouze proto někým, kdo říká ano a ne, poněvadž v základu svého bytí je někým, kdo hovoří, tím, kdo hovoří [„ein Sager, der Sager ist“]. V tom je jeho přednost a zároveň jeho bída.“²⁶ V jisté odlišnosti od díla *Sein und Zeit*, kde je porozumění bytí reflektováno především z hlediska pobytu („Dasein“), je v *Einführung in die Metaphysik* porozumění bytí zakládáno na řečovém procesu tázání a tím i pochybování.

Přibližně od druhé poloviny 30. let našeho století začíná však být Heideggerův postoj k problematice rozumění stále více ovlivňován hledáním zdrojů evropské kultury v mytickém myšlení a ve filosofii předsókratiků. Podle jeho názoru musí myšlení vycházející z otázky po pravdě bytí zároveň usilovat o postižení dimenze *posvátného* („das Heilige“), jejíž skrytostí se vyznačuje současná doba.²⁷ Heidegger se přitom stále více přiklání k přesvědčení, že o problematice bytí, jež je též spjata s božskostí („Gottheit“), nelze hovořit běžným jazykem, neboť toto bytí se projevuje pouze v poetickém jazyce velkých básníků tragického osudu (Sofoklés, F. Hölderlin, R. M. Rilke, G. Trakl).²⁸

V tomto období dochází také k Heideggerovu *obratu* („Kehre“) k tzv. existenciálně mytickému myšlení, jež v úsilí o překonání tradiční metafyziky nacházelo své inspirativní zdroje nejen ve starořecké mytologii a – jak již bylo

²³ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe* II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Bd. 40. Frankfurt am Main 1983, s. 89.

²⁴ Tamtéž, s. 89.

²⁵ Tamtéž, s. 90.

²⁶ Tamtéž, s. 87–88.

²⁷ Srov. M. Heidegger: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt am Main 1976, s. 351.

²⁸ Srov. *Současná buržoazní filozofie*. Red. A. S. Bogomolov, J. K. Melvil, I. S. Narskij. Nakladatelství Svoboda, Praha 1977, s. 481.

uvedeno – v poezii F. Hölderlina, nýbrž i v interpretaci zen buddhismu v díle D. T. Suzukiho.²⁹ Primárním ontologickým a gnoseologickým principem se Heideggerovi stává mytopoetický jazyk, neboť za nejvhodnější východisko filosofických reflexí považuje tzv. „naslouchání“ („Hören“) bytí, které mluví k člověku jazykem filosofického myslitele nebo básníka. Toto zdůraznění ontologického charakteru jazyka jakožto „domova bytí“ nepovažoval ovšem Heidegger za výraz úplného přerušení vztahu k původní problematice tzv. fundamentální ontologie, nýbrž za pokus o hlubší promyšlení své ontologické otázky po smyslu bytí: „Tento obrat není změnou stanoviska ‚Sein und Zeit‘, nýbrž v něm se pokus o myšlení teprve dostává do dimenze, kterou zakoušel ‚Sein und Zeit‘, a sice ze základní zkušenosti o zapomenutosti bytí.“³⁰ Kontinuita Heideggerova filosofického myšlení se projevuje především v tom, že se v období po „obratu“ stává východiskem nikoliv pouhá reflexe *Dasein* o bytí, nýbrž právě bytí samo, chápané ve své odlišnosti od jsooucího. Heideggerův existenciálně mytický jazyk nemá být proto projevem nějakého mystického osvícení, ale údajně „přirozeným“ výsledkem důsledného filosofického myšlení, jež usilovalo překonat jistou nedostatečnost původního transcendentálně fenomenologického pojetí v *Sein und Zeit*. Z metaforického a mnohovýznamového charakteru mytického poetického jazyka se proto Heidegger pokouší postihnout *proměnlivost, skrytost a neuchopitelnost* bytí, tedy ty ontologické charakteristiky, které jsou podle jeho názoru obtížně zachytitelné metodologickými prostředky transcendentální fenomenologie.

Problém rozumění jakožto „naslouchání bytí“ je nejvýrazněji exponován v Heideggerových studiích o německém romantickém básníku Friedrichu Hölderlinovi. Hermeneutická problematika by totiž měla – jak naznačují jeho esoterické úvahy o Hölderlinově básnickém díle, v němž údajně dochází ke svébytnému zprostředkování mezi „pokyny bohů“ a „hlasem lidu“ – zřejmě především vycházet z toho, že [...] „bytí člověka je založeno v řeči“. Podstatou řeči je však podle Heideggera *rozhovor* („Gespräch“), který ve své pravé podobě „spočívá v pojmenování bohů“ a v tom, že se svět stává slovem („Wort-Werden der Welt“).³¹ Bytí hovoří prostřednictvím Hölderlina tak jako Bůh hovořil prostřednictvím věšce Kalchása v *Íliadě*. Porozumět dílu velkého básníka, uchovat jeho odkaz, znamená Heideggerovi – jak ukazuje Paul de Man – pouze mu naslouchat, a to zcela pasívně, kdy interpret prostě ví, že básnický jazyk tohoto díla je absolutně a jednoznačně pravdivý. Využívaje básnického obrazu Hölderlinova, Heidegger srovnává básnické dílo se zvonem, kdy se subjekt procesu rozumění a interpretování pokouší toto dílo ozvučit tak jako zvon – proto je zřejmě u Heideggera používán termín „Erläuterung“ ve smyslu interpretace. Jde ovšem o takovou interpretaci, která nám uvolňuje cestu

²⁹ Srov. D. T. Suzuki: *Mysticism Christian and Buddhist*. 2. vyd., London 1970, s. 3-75.

³⁰ M. Heidegger: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt am Main 1976, s. 328.

³¹ M. Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung. Gesamtausgabe*. Bd. 4. Frankfurt am Main 1981, s. 38, 40, 46-47.

k pravdě, a zároveň jde o interpretaci samotného bytí, které k nám promlouvá. Proces rozumění u pozdního Heideggera je tedy založen na součinnosti bytí, básníka a lidského pobytu („Dasein“), který naslouchá. Poněvadž bytí může být odhaleno prostřednictvím jazyka básnického díla, vlastně tím, že „myslíme o“ („an-denken“) básnickém díle, jsme připraveni pobývat v přítomnosti bytí, tedy „básnický pobývat na zemi“ [...] („dichterisch wohnet der Mensch“).³² Heidegger usiluje o nalezení jazyka, který by byl schopen překonat pojmové prostředky tradiční metafyziky a vyjádřit výmluvnými pojmy „nevyjádřitelné“, přičemž se této snaze podle jeho názoru stavějí do cesty navyknutá myšlenková schémata dosavadní filosofie.

Jak ukazuje úvodní studie z roku 1949 k 5. vydání přednášky *Was ist Metaphysik?*, zakládá Heidegger i v pozdním období vývoje svého filosofického myšlení koncepci rozumění na tezi, že pohyb lidského pobytu nese s sebou neustálé vnitřní napětí mezi osvětlením („Erhellung“) a zahalením („Verhüllung“), skrytostí („Verborgenheit“) a neskrytostí („Unverborgenheit“).³³ To ukazují i Heideggerovy interpretace uměleckého díla a jeho ontologického charakteru. Zároveň je zřejmé, že rozumění Heidegger neodvozuje – jak tomu bylo v tradici karteziánské metafyziky – z principu autonomie myšlení, kdy lidský rozum projektuje vztahy mezi součástmi, na něž rozložil poznávanou a zkoumanou objektivní realitu, nýbrž z toho, jak se nám vyjevuje, manifestuje a otvírá bytí: „Tento z metafyziky pocházející poměr, na jehož místo nastupuje vazba pravdy bytí k bytnosti člověka, je pojat jako ‚rozumění‘. Avšak rozumění je zde zároveň myšleno z neskrytosti bytí. Je to ekstatický, tj. uvnitř oblasti otevřeného vytrvávající vržený rozvrh. Oblast, jež se v rozvrhování dostavuje jako otevřená, aby se v ní něco (zde míněno bytí) vykávalo jako něco (zde míněno bytí jako ono samo ve své neskrytosti), se nazývá smysl (srv. Bytí a čas, str. 151). ‚Smysl bytí‘ a ‚pravda bytí‘ znamená totéž.“³⁴

Pokud bychom se v této souvislosti tedy pokusili o charakteristiku základních historicko-ontologických východisek Heideggerovy teorie rozumění nejen v jejích vývojových proměnách, ale i v kontinuitě, vidíme na jedné straně, že rozumění je u Heideggera pojímáno – v jistém souladu se starší metafyzickou tradicí jdoucí od Platóna k Tomáši Akvinskému – především jako funkce bytí, postižení „řádu“ bytí a jeho pravdy. Na druhé straně však Heidegger ve své koncepci rozumění navazuje i na jinou linii filosofického myšlení v podobě

³² Srov. tamtéž, s. 38–50. K tomu srov. P. de Man: *Blindness and Insight. Essays on the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Second edition, revised. University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 253–254. (1. vyd. Oxford University Press, Oxford 1971.)

³³ Srov. M. Heidegger: „Úvod k přednášce ‚Co je metafyzika?‘ (1949)“, in: M. Heidegger: *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík. Praha 1993, zvláště s. 7, 27. K Heideggerově koncepci skrytosti jsoucňho srov. J. Cibulka: „Hermeneutika vznikajícího bytí (O Figalově interpretaci Heideggera)“, *Filosofický časopis* 42, 1994, č. 4, zvláště s. 585 – 587.

³⁴ M. Heidegger: *Co je metafyzika?*, l. c., s. 27. K tomu srov. M. Sobotka: „Descartes a metafyzika“, in: M. Sobotka, M. Znoj, M. Moural: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Praha 1993, s. 9–11.

novoplatónské a křesťanské mystiky, teologického spiritualismu a tzv. metafyziky světla, která vytvářela skryté předpoklady k překonání substanciální ontologie. (Z této tradice vychází i jeho pojem světlna [„Lichtung“], který má poukazovat ke schopnosti člověka porozumět bytí, jak „prosvítá“ předmětným jsoucím.) Z celkového hlediska lze hovořit také o dialektickém charakteru ontologických základů Heideggerovy teorie rozumění, v nichž se projevuje svěbytná antinomie vrženosti a projektu, bytí a nicoty, a především vzájemná souvislost a protikladnost pravdy a omylu, odkrytosti („Unverborgenheit“) a skrytosti („Verborgenheit“). Na tyto tendence Heideggerovy hermeneutiky, zvláště pak na její pojetí „nepředmětné“ ontologie a na tezi o podstatné spjatosti rozumění s tázáním, pak mohla navázat filosofická hermeneutika Hanse-Georga Gadamera.

2.2 Hans-Georg Gadamer. Diskuse o hermeneutice v 60. a 70. letech našeho století

Na podněty Heideggerovy fundamentální ontologie navázal ve svém úsilí o nové rozpracování základů filosofické hermeneutiky jeden z nejvýznamnějších představitelů hermeneutického myšlení 20. století *Hans-Georg Gadamer* (narozen 11. února 1900 v Marburku). S Heideggerovou filosofií se totiž mohl Gadamer seznámit již během svých studií na marburské univerzitě v letech 1919 až 1923, kde také na něho měli velký vliv znalec dějin antické filosofie Paul Friedländer, teolog Rudolf Bultmann a historik umění Richard Hamann. Jak Gadamer později zdůraznil, byla to kromě Husserlovy fenomenologie především fundamentální ontologie M. Heideggera, která mu umožnila překonat závislost jak na „všeobsáhlých systémových konstrukcích“ představitele novokantovství Paula Natorpa, tak i na „naivním objektivismu N. Hartmanna“.³⁵ Přitom je ovšem zřejmé, že Gadamerův zájem o Heideggerovu existenciální filosofii byl motivován do velké míry jeho negativním vztahem k těm noetickým koncepcím, které spojovaly poznání s předmětnou lidskou aktivitou nebo vycházely z ideálu vědecké objektivity. V Heideggerově fundamentální ontologii tak Gadamer zároveň nacházel mnohá teoreticko-metodologická východiska své teorie rozumění, kterou však podrobněji rozpracoval až v padesátých letech dvacátého století.

Na rozdíl od extrémně iracionalistických teorií rozumění, které směřovaly ke svěbytné mytologizaci rozporuplného charakteru společensko-historického životního světa a zcela jim chyběl smysl pro jeho konkrétní racionální analýzu,³⁶ projevilo se však již v prvních Gadamerových studiích z přelomu dvacá-

³⁵ H.-G. Gadamer. *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III., ed. L. J. Pongratz. Hamburg 1977, s. 66.

³⁶ Srov. F. Novosad: *Premeny buržoáznej filozofie*. Bratislava 1986, s. 84-85. K tomu srov. P. Horák: „L. Ferry – A. Renaut. Heidegger et Modernes“, *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 5, s. 677.

tých a třicátých let našeho století úsilí využít podnětů Platónovy dialektiky, Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy fundamentální ontologie k vytvoření *nového typu racionality*. Ta by pak měla být údajně schopná postihnout subjektivní stránku tvořivé činnosti člověka jakožto součásti složité a proměnlivé sociální reality a přitom uchovat některé základní momenty racionálního přístupu ke společenské skutečnosti, vycházejícího z principů a tradic evropské kultury, na nichž je podle Gadamera založen soudobý demokratický společenský systém i mechanismus fungování jeho parlamentárních politických forem.

Pozornost, kterou Gadamer věnoval již v prvním období svého filosofického vývoje E. Husserlovi a M. Heideggerovi, pramenila zároveň z úsilí těchto významných představitelů německého myšlení o překonání dosavadní „metafyzické“ filosofie, jež redukovala mnohotvárnou životní realitu na abstraktní princip spekulativně racionálního charakteru. Heideggerova radikální kritika tradiční metafyziky v jeho přednáškách na univerzitě v Marburku vedla u mladého Gadamera ke zpochybnění jak pozitivistického, tak i novokantovského pojetí vědeckosti filosofie. Na podkladě Heideggerovy kritiky scientistického objektivismu nacházel Gadamer ve dvacátých letech našeho století svébytné východisko k překonání pozitivistické a novokantovské metodologie v nové, fenomenologicky a existenciálně orientované interpretaci Platónova a Aristotelova filosofického odkazu.

Z hermeneutického myšlení M. Heideggera (a ze studií P. Friedländera o antické filosofii) vycházela po metodologické stránce již Gadamerova habilitační práce o Platónovi, kterou obhájil na marburské univerzitě v roce 1928. V této studii, knižně vydané v roce 1931 pod názvem *Platos dialektische Ethik*, usiloval Gadamer postihnout základní hybné principy Platónovy dialektiky, jejíž vznik a podstatu správně odvozoval z tzv. *sókratovsko-platónského dialogu*. Zaměřil se proto především na problematiku etického smyslu platónských dialogů a základních obsahových i formálních principů Platónova dialektického myšlení, které stavěl do protikladu k novověkým scientistickým koncepcím vědecké racionality.

Ve své práci o Platónově dialektické etice snažil se Gadamer prokázat svou základní tezi o podstatném sepětí gnoseologického jádra Platónovy filosofie s jejími humanistickými a etickými aspekty. K dosažení tohoto cíle měla sloužit metodologie Gadamerova rozboru Platónových dialogů, v níž se kromě vlivu dosavadních teorií rozumění v rámci německé hermeneutické tradice (F. D. E. Schleiermacher, J. G. Droysen) především projevovala snaha o svébytnou syntézu kulturně filologických koncepcí německé duchovně s některými aspekty esteticko-uměleckého přístupu k antickým filosofickým textům (F. Nietzsche, E. Singer, E. Salin).³⁷ Zároveň však autor práce *Platos dialektische Ethik* usiloval o nalezení styčných bodů mezi metodou fenomenologické deskripce a mezi tradicí antického dialektického myšlení, která podle jeho názoru vycházela z principu jednoty slova a věci, řeči a skutečnosti.

³⁷ Srov. K. Singer: *Platon der Gründer*. München 1927.

Znalost fenomenologie a jejích metod si Gadamer osvojil již v polovině dvacátých let na podkladě Husserlových přednášek ve Freiburgu a zvláště pak – jak jsme se již zmínili – pod vlivem Heideggerových přednášek a konzultací na marburské univerzitě. Právě Gadamerova práce o Platónovi měla prokázat, že metoda fenomenologické deskripce je i při zkoumání antických textů nejen zcela oprávněná a použitelná, ale dokonce i přínosnější a produktivnější než metoda geneticko-historická. Metoda fenomenologické deskripce, usilující o postižení vztahu jednotlivých výpovědí v rozhovoru k „dialogické skutečnosti“, by měla podle Gadamera prostřednictvím „analýzy skutečných životních fenoménů“ i „pojmové a názorné síly jazyka, v němž žijeme“, vést k postižení harmonie činu a řeči, ergonu a logu, který je podstatným „životním zákonem sókratovského dialogu“.³⁸

Ve svém úsilí o tzv. mimetické čtení sókratovsko-platónského dialogu, které položilo základy jeho pozdější teorii rozumění, navazoval Gadamer do jisté míry na interpretaci platónského způsobu myšlení a jeho tradic v díle německého kulturního historika W. Gundolfa. Ten totiž zastával názor, že platónské dialogy je třeba chápat jako specifickou uměleckou formu zachycení rozporů mezi lidmi, která „nachází své ztělesnění v dramatu“.³⁹ V této souvislosti Gadamer usiloval především o postižení základních strukturních a dynamických prvků Platónovy dialektiky. Její výchozí princip nachází ve *filosofickém tazání*, které jednoznačně preferuje otázku před odpovědí. Základním vůdčím motivem svébytné dialektiky otázky a odpovědi v platónském dialogu je podle Gadamera především úsilí o dorozumění mezi partnery rozhovoru, v němž se lidské poznání zakládá na „neohraničitelné připravenosti pro ospravedlnění a odůvodnění všeho řečeného“.⁴⁰ Protikladná stanoviska jednotlivých mluvčích sókratovsko-platónského dialogu tak mají především rozvíjet a umožňovat proces hledání pravdy, který vede k věcnému porozumění.⁴¹

V tomto Gadamerově názoru se nepochybně projevuje jeho úsilí nalézt v sókratovské představě o dialogické povaze pravdy a lidského myšlení⁴² nové inspirativní podněty pro překonání soudobé krize teorie poznání, a to zvláště její novokantovské varianty, která se především snažila opírat o výsledky exaktních věd. Proti strohým a abstraktním logickým a gnoseologickým kon-

³⁸ H.-G. Gadamer: *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III, ed. L. J. Pongratz, Hamburg 1977, s. 72.

³⁹ W. Gundolf: *Goethe*. Berlin 1916, s. 488.

⁴⁰ H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983, s. 40.

⁴¹ Tamtéž, s. 40.

⁴² Je možné, že Gadamerovo dialogické pojetí pravdy mohlo být nepřímou ovlivněno i jeho velkým zájmem o dílo F. M. Dostojevského, které bylo velmi oblíbené u nonkonformní inteligence v období po porážce Německa v první světové válce. V románech F. M. Dostojevského – jak ukázal M. M. Bachtin – byl totiž vytvořen nový typ polyfonního uměleckého myšlení, které usilovalo postihnout všestrannost a složitost lidského vědomí, jakož i mnohotvárnost psychického a duchovního života člověka a dialogickou sféru jeho existence. Srov. M. M. Bachtin: *Dostojevskij umělec. K poetice prózy*. Československý spisovatel, Praha 1971, s. 149, 359 - 360.

strukcím novokantovské filosofie snaží se Gadamer postavit konkrétnější pojetí filosofické pravdy, která podle něho vzniká jako výsledek společného lidského úsilí v dialogické výměně názorů. V sókratovsko-platónském pojetí pravdy nejde proto údajně o vědění, které jeden má a druhý nemá, nýbrž o takové vědění, které je třeba stále hledat. Podle Gadamerova existenciálně orientovaného výkladu skrytého smyslu Platónovy filosofie znamená tedy snaha o dosažení pravdivého poznání vlastně totéž jako „být na cestě“ („unterwegs“), jejíž směr určuje tzv. logos, tj. dialektická podstata řeči a zároveň prostředek smíření mezi partnery rozhovoru.⁴³

Ve své interpretaci metodologického významu dialektických hybných momentů sokratovsko-platónského dialogu vychází Gadamer z dvojího významového obsahu slova logos v antické tradici. V řeckém filosofickém myšlení měl totiž logos jakožto sjednocující princip veškeré proměnlivé skutečnosti a zákon vztahů mezi lidmi i mezi člověkem a světem dva základní významy: rozhovor a rozum.⁴⁴ Podle výkladu autora knihy *Platos dialektische Ethik* znamená proto logos jak schopnost dosáhnout prostřednictvím dialogu vzájemného porozumění, tak i znázornění a vysvětlení věci, odkrytí pravdy jejího bytí.

Tento Gadamerův rozbor problematiky logu svědčí sice o jeho úsilí navázat na antickou tradici jednoty myšlení a bytí, jazyka a skutečnosti, avšak zároveň vychází i z iracionalistických předpokladů. Pokud totiž chceme prostřednictvím logu dosáhnout pravého vědění a tím i sjednocení protikladných stanovisek, vede nás podle Gadamera Platónův dialog k tomu, abychom se oddali a otevřeli živelné moci a svěbytnému „postupujícímu pohybu řeči“.⁴⁵

Zdá se, že některé problematické momenty Gadamerovy koncepce dialektického charakteru sókratovsko-platónského dialogu spočívají v jeho poněkud jednostranné existenciálně etizující interpretaci, která je pak neoprávněně aplikována i na další vývoj antického filosofického myšlení a přitom zcela staví do pozadí význam a funkci rozporů samotné skutečnosti pro rozvoj antické dialektiky. Základní inspirativní teoretické zdroje této své snahy odkrytí skryté etické principy platónského dialogu nachází přitom Gadamer především v Heideggerově hermeneuticky orientované existencialistické filozofii. To se ukazuje například v Gadamerově interpretaci etického smyslu Platónova dia-

⁴³ Srov. H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983, s.72.

⁴⁴ Mnohovýznamovost pojmu logos, který je výrazem snahy vyjádřit mnohostrannost a proměnlivost skutečnosti v jednom principu, ukazuje i sémantický rozbor jeho významu například v kontextu Hérakleitových zlomků. Zatímco například George Thompson rozeznává tři základní významy tohoto pojmu: rozmluva, rozum a ratio (ve smyslu kvantitativního poměru), Július Špaňár uvádí celkem osm významů: 1. shromažďování, sbírání 2. počítání, počet, 3. míra, poměr, 4. zákon, 5. formule, vzorec, definice, 6. důvod, příčina, 7. řeč, slovo, 8. pověst, sláva, hodnota, význam. (Srov. G. Thomson: *První filosofové. O staré řecké společnosti II*. Praha 1958, s. 266. K tomu srov. J. Špaňár: „Význam slova Logos u Hérakleita z Efezu“, *Slovenský filozofický časopis* 13, 1958, s. 140 – 149.

⁴⁵ Srov. H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983, s.15.

logu *Filébos*, podle níž může být nalezení dobra skutečně prostřednictvím dialektického pohybu „sebeporozumění lidské existence“.⁴⁶ Východiskem a jistým metodologickým předpokladem tohoto hermeneutického procesu je tzv. předporozumění („Vorverständnis“), které je založeno na všeobecném úsilí všech partnerů dialogu o dosažení dobra. Primární gnoseologickou podmínkou dialektických a etických zkoumání rozvíjených v Platónových dialozích musí být proto podle Gadamera „starost o jednotu a totožnost toho, o čem je řeč“.⁴⁷

Obecný a pospolitý charakter etické dimenze tzv. předporozumění je tak primárním základem a zárukou možnosti „porozumět dobru v jeho bytí“. Gadamer přitom dochází k závěru, že v Platónově pojetí neznamena již idea dobra žádné jsoucí, nýbrž ontologický princip, který je podstatným východiskem bytí a tím i schopnosti člověka porozumět sobě samému.

O další etapě utváření filosofických a kulturněhistorických základů teorie rozumění svědčí Gadamerova nástupní přednáška na univerzitě v Lipsku, nazvaná *Hegel und der geschichtliche Geist* (1938). Projevuje se v ní autorovo úsilí o sepětí svébytně interpretovaného humanistického odkazu antiky s křesťansky orientovanou filosofií života, jejíž teoretická východiska hledal především v tzv. Hegelových teologických spisech z mládí (*Hegels theologische Jugendschriften*). Podle Gadamera mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohoválnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v „duchu lásky a smíření“ prostřednictvím „pohybu ducha k sobě samému“, který tak získává svou plnost a dějinnou konkrétnost.⁴⁸

Předjímaje některé pozdější interpretace (například v práci J. Habermase *Theorie des kommunikativen Handelns*),⁴⁹ vidí Gadamer v Hegelově učení o lásce významný podnět pro snahy soudobé filozofie překonat odcizení vyznačené protikladem mezi Já a Ty i rozpor mezi teoretickou reflexí a praktickou životní skutečností. V Hegelových raných spisech hledal Gadamer v třicátých letech našeho století zároveň smysluplnou alternativu k mechanistickému pojetí racionality, která chápe poznávanou životní realitu ve smyslu ovladatelných, zpracovatelných a exploovatelných předmětů. Jde mu o vytvoření takové gnoseologické koncepce, která by – na rozdíl od abstrakt-

⁴⁶ Tamtéž, s. 49.

⁴⁷ Tamtéž, s. 51. K problematice dobra v dialogu *Filébos* a v Platónově a Aristotelově filosofii vůbec srov. H.-G. Gadamer: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Oikúmené, Praha 1994, zvláště s. 69-82.

⁴⁸ H.-G. Gadamer: „Hegel und der geschichtliche Geist“, in: H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. Tübingen 1972, s. 124. K dalšímu vývoji Hegelova vztahu k náboženství srov. J. Kudrna: „Hegels historische Ansichten in der Philosophie der Religion“, Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity, B 39, 1992, s. 49-63. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. J. Patočka: „Hegelův filosofický a estetický vývoj“. In: G. W. F. Hegel: *Hegel: Estetika*. Svazek první. Praha 1966, s. 9-56, zvláště s. 16-29. K tomu srov. M. Znoj: *Mladý Hegel na prahu moderny*. Univerzita Karlova, Praha 1990.

⁴⁹ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main 1981, Bd. 1, s. 518-519, Bd. 2, s. 501 – 502.

ního spekulativního rozumu, tzv. rozvažování („Verstand“) – pojímala tyto předměty v jejich konkrétnosti a životnosti („Lebendigkeit“), tj. v bytostném spojení a sjednocení s podstatou poznávajícího subjektu. V této souvislosti nepřekvapuje Gadamerův názor, že mladý Hegel chápal pojem lásky jako něco analogického s rozumem. V Gadamerově religiozně etizující koncepci – nepochybně ovlivněné některými myšlenkami M. Bubera – je tak láska důležitým eticko-gnoseologickým předpokladem rozumění a zároveň se stává základním prostředkem, jak překonat odcizení a navrátit člověka (tj. u Hegela dějinného ducha) k sobě samému.⁵⁰

Je zřejmé, že v Hegelově pojetí lásky jako překonání odcizenosti předmětu se Gadamer pokoušel nalézt inspirativní podněty pro svou pozdější koncepci hermeneutické racionality ve smyslu komunikativní sounáležitosti a mezilidské solidarity, která umožňuje sjednocení praxe a teorie, gnoseologické a etické dimenze lidské životní skutečnosti.

V návaznosti na tuto svébytně pojímanou tradici evropské filosofie a duchovní kultury usiluje Gadamer od počátku 50. let dvacátého století rozpracovat základy filosofické hermeneutiky, která by údajně mohla překonat abstraktní ontologické principy tradiční metafyziky i mechanistické a scientistické teorie vědecké racionality.

Ve své práci *Wahrheit und Methode* (1. vydání Tübingen 1960) vychází Gadamer – ve zřejmé kontinuitě s Heideggerovou fundamentální ontologií i s tradicí sokratovsko-platónského dialogu – z teze o dějinném a řečovém charakteru procesu rozumění („Verstehen“), který je založen na tzv. dialektice pravdy a omylu. Proti ideálu platné vědecké metody vyzdvihuje proto filosofická hermeneutika ty způsoby zkušenosti, které údajně existují „mimo vědu“ (tj. zkušenost filosofie, umění a dějin) a nemohou být proto „verifikovány“ jejími „metodickými prostředky“. Přitom však Gadamerovi nejde o vytvoření systematické metodologie společenských věd nebo o stanovení všeobecné teorie významové interpretace, respektive pravidel rozumění, nýbrž především proklamuje svou snahu o postizení toho, „čím vpravdě jsou duchovní vědy nad jejich metodické sebeuvědomění a co je spojuje s celkem naší zkušenosti o světě“.⁵¹

V návaznosti na fundamentální ontologii M. Heideggera považuje Gadamer rozumění („Verstehen“), pojímané ve smyslu „způsobu realizace dějinnosti lidského pobytu“,⁵² za ontologický základ života člověka: „Rozumění je původní charakter bytí lidského života samého“.⁵³ Struktura rozumění má proto podle Gadamera charakter projektu, tj. poukazuje k budoucnosti tak jako ontologická dimenze „Dasein“: „Způsob bytí lidského pobytu je nyní ontologicky

⁵⁰ Srov. H.-G. Gadamer: „Hegel und der geschichtliche Geist“, I. c., s. 123 – 126.

⁵¹ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. rozšířené o dodatek, Tübingen 1965, s. XXVI, XXVII.

⁵² H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I*. Tübingen 1967, s. 73.

⁵³ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, s. 246.

pozitivně určen. Není to pobyt v přítomnosti, nýbrž do budoucnosti“.⁵⁴ V souladu s Heideggerovým odvozením smyslu bytí z času považuje tedy Gadamer za ontologický základ rozumění abstraktně pojímanou existenciální dějinnou časovost, jež prostřednictvím starosti a tzv. předbíhání k smrti („Vorlaufen zum Tode“) determinuje lidský pobyt. V důsledku své závislosti na uvedených existenciálních kategoriích je však otázkou, zda Gadamerova koncepce rozumění může adekvátně a komplexně postihnout skutečnou dimenzi lidské aktivity v dějinách, jež člověk vytváří, neboť v poměrně malé míře přihlíží k přírodním, materiálně technickým a sociálním předpokladům intersubjektivní společenské komunikace.

V této souvislosti zdůraznil Gadamer svou tezi o významné funkci tzv. *předsudku* („Vorurteil“) v hermeneutickém procesu rozumění. (Pojem předsudku se totiž – na rozdíl od jeho interpretace v dějinách filosofického myšlení od osvícenství až do současnosti – nevyznačuje ve filosofické hermeneutice dominantním pejorativním, respektive negativním vymezením. Předsudky – ať „správné“ či „nesprávné“ – předcházejí podle Gadamera každému myšlenkovému soudu a úsudku, představují prý tedy nezbytné východisko každého poznávacího procesu.) Za základní příčinu selhání tradičního historismu v jeho úsilí o překonání novodobého racionalismu proto Gadamer považoval především jeho závislost na osvícenské zásadě zdůrazňující nutnost úplného negování všech předsudků: „Tímto základním předsudkem osvícenství je předsudek proti předsudkům vůbec, a tím zbavení tradice [„Überlieferung“] moci.“⁵⁵ Tradiční historismus tak podle Gadamera vlastně zastával navzdory své kritice racionalismu a mechanistického přírodovědného myšlení názory a předsudky novověkého osvícenství, aniž je podrobil kritickému rozboru.

Naproti tomu Gadamer zdůraznil, že hermeneutická problematika nabyla vlastního smyslu svým poznatkem, že předsudky jsou podstatnou součástí kategorie rozumění. Přitom poukázal na Heideggerův přínos pro pochopení významu předsudku v dějinách filosofie. Tak například Descartův pojem vědomí a Hegelův pojem ducha byly podle Heideggera ovlivněny řeckou substanciální ontologií.

Heideggerovo odvození bytí z časovosti vedlo také Gadamera k přesvědčení, že vzhledem k dějinnosti lidského pobytu mají předsudky pozitivní význam pro historický charakter tzv. *hermeneutického kruhu*. Ve srovnání se schematickým hypostazováním subjektu a objektu v tradiční gnoseologii spočívá údajně přednost hermeneutického kruhu podle Gadamera v tom, že je zachována stálá koexistence poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání tak, že jeden patří nezbytně k druhému. (Východiskem tohoto pojetí je noetická teorie korelace subjektu a objektu, popírající v té nebo oné podobě ty koncepce, které ztotožňují poznání se zobrazením či odrazem skutečnosti.) Při adekvátním procesu rozumění na podkladě tzv. *působících, činných dějin*

⁵⁴ Tamtéž, s. 500.

⁵⁵ Tamtéž, s. 255.

(„Wirkungsgeschichte“) bychom se tedy neměli pouze zbavovat svých před-
sudků a anticipací, nýbrž si je především uvědomovat, aby mohly být kontro-
lovány a tím získáno správné a věcné porozumění. Gadamerova koncepce
hermeneutického kruhu se tak vědomě staví proti tradici novověkého vědecké-
ho myšlení s jeho požadavkem jasného a zřetelného poznání bez před-
sudků.⁵⁶

Na podkladě Heideggerova pojetí dialektického vztahu kategorií *vrženosti*
a *projektu*, uplatňovaných ve filosofické reflexi lidské existence, charakterizo-
val Gadamer hermeneutický kruh jakožto proces vytváření projektů, které
umožňují najít cestu ke stanovení jednotného smyslu interpretovaného historič-
kého textu. Hermeneutický kruh tedy umožňuje prostřednictvím existenciály
vrženosti dosáhnout pochopení dějinné tradice. Je proto vlastně podmínkou
procesu, v němž stále vytváření nových projektů umožňuje dialektický pohyb
rozumění.

Tento dialektický pohyb je založen na osvojování správných před-
sudků a tzv. *předmínění* („Vormeinungen“) gnoseologickým subjektem, který je ote-
vřen názorům druhého a tím je schopen zpřístupnit si odlišnost („Andersheit“) textu,
aniž se tím eliminuje jeho individualita interpreta: „Proto musí být her-
meneuticky školené vědomí už předem přístupno odlišnosti textu.“⁵⁷ Proces
neustálého vytváření anticipací, před-
sudků a předmínění tak konstituuje tzv.
předporozumění („Vorverständnis“). Ve svém pojetí hermeneutického kruhu
tedy Gadamer navázal na Heideggerovo pojetí tzv. dialektiky pravdy a omylu
na podkladě vytváření přiměřených projektů, jejichž správnost musí rozumějí-
cí ověřit na věcech samých. Tato dialektika vlastně tvoří jádro hermeneutické
gnoseologie, jež má být – na rozdíl od scientistně požímané vědecké metody
opírající se o kritéria empirie a rozumového poznání – založena na tezi o nut-
nosti vyjít „z věcí samých“ na podkladě tzv. předstruktury rozumění, která
údajně představuje nejspolehlivější základ poznávacího procesu.⁵⁸

Základní problematický moment těchto Gadamerových úvah nespočívá jistě
pouze v tom, že na jejich podkladě musí hermeneutická teorie rozumění
dospět k jistému zrovnoprávnění pravdy a omylu, což ji přibližuje gnoseologi-
ckému relativismu. Jde však také o to, že zřejmé iracionalistické a konzervativní
tendence hermeneutické gnoseologie – přes její úsilí o svébytnou symbiózu
iracionálních a racionálních složek poznávacího procesu – vynikají velmi vý-
razně například ve srovnání s dialektickým pojetím poznávacího procesu u G.
W. F. Hegela, na jehož filosofické myšlení Gadamer v mnohém navazuje. He-
gel – jak známo – chápal poznání jako neustálý vývojový proces sebepozná-
vání myslícího ducha, který dialekticky rozvíjí a překonává svá pojmová urče-
ní, aby je obohatil a tím zároveň uchoval na vyšších stupních. Na rozdíl od
této dynamické vývojové koncepce klade Gadamerova filosofická hermeneuti-

⁵⁶ Srov. G. Radnitzky: *Contemporary Schools of Metascience*. Volume II., Göteborg 1970, s. 26.

⁵⁷ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 2. vyd. rozšířené dodatek, Tübingen 1965, s. 253.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 254.

ka – v souladu se svým již uvedeným noetickým relativismem a limitujícím až skeptickým přístupem k možnostem vědy – důraz především na samé prapočátky poznání, na jeho vývojově nejnižší a vlastně nerozvinuté stupně. Tato jistá „archaizace“ gnoseologie pak mohla Gadamerovi poskytnout myšlenkový základ pro jeho tezi o primárním noetickém významu mravních zvyklostí, tradice, mýtu, náboženství a tzv. *praktického zkušenostního vědění* („praktisches Erfahrungswissen“), v nichž se ovšem především projevují iracionální složky poznávacího procesu.

Heideggerova analýza hermeneutického kruhu poukazuje podle Gadamera také na pozitivní úlohu *časového odstupu* („Zeitenabstand“), který „neznamená umrtvení vlastního zájmu o předmět“,⁵⁹ nýbrž umožňuje kontinuitu minulosti a přítomnosti. V této souvislosti se Gadamer staví proti tzv. naivnímu historismu, který zastává tezi, že podmínkou správného historického rozumění je dějinná reflexe prostřednictvím pojmů a představ poznávaného historického období. Právě časový odstup má podle Gadamera velký gnoseologický význam, neboť má umožňovat adekvátní postižení vztahu dějinného subjektu nejen k minulosti, nýbrž i k současnosti: „Nyní už čas není původně propastí, která musí být přemostěna, poněvadž odděluje a oddaluje, nýbrž je vpravdě nosným základem dění, ve kterém má své kořeny přítomné. Časový odstup není tedy něčím, co musí být překonáno.“⁶⁰

Své pojetí dialektického, dějinného a projektového charakteru hermeneutického rozumění zakládá přitom Gadamer na jeho ontologickém sepětí s *řečovým děním* („sprachliches Geschehen“). Proces rozumění, založený na tzv. hermeneutickém rozhovoru a vycházející z tradice sókratovského dialogu, umožňuje proto na podkladě rozvíjení „věcných souvislostí“ nalézt cestu k pravdě a zároveň zachovat prostřednictvím „otevřenosti“ pro druhého partnera vzájemné komunikace stálou koexistenci poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání.

Proti pokusům pozitivismu aplikovat scientistický objektivismus v metodologických koncepcích společenských věd Gadamer zdůrazňuje, že pochopení významu se musí zakládat – na rozdíl od objektivního poznání v přírodních vědách – na interpersonální komunikaci a dorozumění („Verständigung“) o určitých věcných problémech. Porozumění významu a smyslu textu spočívá tedy ve schopnosti klást otázky, které vyvstávají při jeho interpretaci a odpovídat na ně jak v individuální reflexi, tak i ve filosofickém, respektive vědeckém dialogu. Proces rozumění nemůže být tedy podle Gadamera ztotožňován s vysvětlením, respektive s reprodukcí psychických a myšlenkových procesů, které vedly například ke vzniku historického pramene nebo uměleckého díla.

V Gadamerově pojetí vychází proto smysl textu – jak ukazuje E. D. Hirsch – „z nevyčerpatelného a nekonečného prostoru možných významů, očekávajíc-

⁵⁹ Tamtéž, s. 282.

⁶⁰ Tamtéž, s. 282.

cích nekonečné množství interpretů“.⁶¹ Gadamer ovšem klade velký důraz na řečový a historický charakter rozumění, a v tomto kontextu – na podkladě podnětů Husserlovy fenomenologie – operuje s kategorií *horizontu*. Kategorii horizontu v jeho antropologické a dějinné dimenzi věnoval Husserl pozornost zvláště ve svém díle *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Pro pozdější hermeneutické teorie, které pojímaly rozumění jako splynutí horizontů v rámci řečové komunikace, měla inspirativní význam ta skutečnost, že Husserl považoval za důležitou součást horizontu lidstva především jazyk: „Právě k takovému horizontu lidstva náleží všeobecný jazyk. Lidstvo je uvědoměno předem jako společenství jazyka, bezprostřední nebo zprostředkované. Horizont lidstva může být otevřeně nekonečný, jak tomu ve vědomí lidí vskutku jest, zřejmě jen zásluhou jazyka a jeho rozsáhlé dokumentace jako nositelky možných sdělení.“⁶² Zároveň ve své koncepci horizontu usiloval Husserl poukázat na skutečnost, že objekt zkoumání není nikdy zcela izolován, nýbrž vždy existuje uvnitř souvislosti: „Svět je nám bdělým a vždy nějak prakticky interesovaným subjektům bezprostředně a předem dán nikoli příležitostně, nýbrž neustále a nutně jako univerzální pole veškeré skutečné a možné praxe, jako horizont.“⁶³ Hubert Hohl interpretuje tuto tezi z gnoseologického hlediska tak, že se tedy každý akt myšlení odehrává v nějakém horizontu, například v podobě tzv. *pole vnímání* („Wahrnehmungsfeld“). Obdobně také lidský subjekt jakožto sebeobjektivace transcendentálního života se vždy nachází v určitém dějinném horizontu, v horizontu pospolitě životní zkušenosti lidstva.⁶⁴ K horizontu života člověka, k jeho okolí („Umgebung“) patří reálné objekty, skutečné nebo možné činnosti. Zvláštní část tohoto horizontu tvoří svět ostatních lidí, se kterými lze vejít do přímé nebo nepřímé komunikace.

Husserl chápal tedy horizont jako specifickou, ovšem v širším smyslu „prostorovou“ kategorii. Ta má, jak ukázal L. Landgrebe, své centrum i obvod, jenž vlastně tvoří „hranici viditelného, která se vždy posouvá podle toho, kde stojí pozorovatel“.⁶⁵ Horizont však není zcela uzavřen, neboť jako souhrn poznávaného a prožívaného v praktickém zkušenostním životě nepředstavuje pouhou sumu reálných vztahů, nýbrž je to především komplex všech skutečných a možných vztahů, tj. horizont potencialit. Souhrn horizontů pak vytváří celek světa, tj. univerzální ontologický horizont. Přitom však i v díle *Krise evropských věd* odpovídá základní funkce pojmu *horizont* celkové intenci zakladatele transcendentální fenomenologie: horizont především zde představuje důležitou gnoseologickou kategorii, na níž jsou založeny Husserlovy analýzy konstituování světa prostřednictvím vědomí.

⁶¹ E. D. Hirsch: *Validity in Interpretation*. Yale University Press, New Haven 1967, s. 244.

⁶² E. Husserl: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972, s. 389.

⁶³ Tamtéž, s.165.

⁶⁴ K Husserlovu pojetí horizontu srov. H. Hohl: *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*. Freiburg – München 1962, zvláště s. 36–42.

⁶⁵ L. Landgrebe: *Filosofie přítomnosti. Německá filosofie 20. století*. Praha 1968, s. 59.

Do výrazné hermeneutické dimenze transponoval však kategorii horizontu – jak jsme již naznačili – až H.-G. Gadamer, neboť v jeho koncepci proces rozumění může být dovršen až splnutím horizontu minulosti a horizontu současnosti, což umožňuje zprostředkování mezi textem a interpretem. Porozumět dějinné skutečnosti v jejím pravém bytí, adekvátní struktuře i smyslu je podle autora *Wahrheit und Methode* možné pouze prostřednictvím rekonstrukce tzv. historického horizontu. Máme-li jej dosáhnout, je třeba napřed splnit jeden ze základních požadavků hermeneutické teorie rozumění. Musíme se totiž přemístit do druhého, abychom mu porozuměli, tj. musíme dobře poznat jeho vlastní stanovisko a horizont dějinné životní situace, v níž se nachází.⁶⁶ V tomto procesu sebezpřemístění do horizontu druhého, kdy máme jeho životní a dějinnou situaci před očima, jsme schopni respektovat cizí individualitu, aniž odhlížíme od vlastního noetického subjektu. Obdobným způsobem si také podle Gadamera vytváří historické vědomí adekvátní horizont tím, že se přemísťuje do situace minulosti.

Vytvoření historického horizontu je ovšem pouze dílčí složkou v celém procesu rozumění. Tento proces však může být zcela realizován teprve překonáním historického horizontu na podkladě rekonstrukce tzv. „otázky“, jejíž odpověď může být například historický text.⁶⁷ V této své koncepci byl Gadamer významně inspirován pokusem britského historika a filosofa dějin R. G. Collingwooda vytvořit na podkladě *logiky otázky a odpovědi* novou, adekvátnější metodologii historického zkoumání. Collingwood totiž zdůrazňoval – v jisté návaznosti na Platónovo pojetí myšlení jakožto „dialogu duše se sebou samou“ –, že nelze říci, co propozice znamená, pokud neznáme otázku, na niž má odpovědět. Collingwood přitom činí rozdíl mezi odpověďmi „pravdivými“ a odpověďmi „správnými“. Právě tzv. „správné odpovědi“ hrají podle Collingwooda významnou roli při rozpracování skutečně adekvátního teoretického základu metodologie kulturních a společenskohistorických věd: „Správná odpověď na otázku je ta odpověď, která umožňuje, abychom se dostali dále v procesu tázání a odpovídání.“⁶⁸

Na rozdíl od Collingwooda však Gadamer více zdůrazňuje tezi, že je dáno samou podstatou otázky, že na ni mohou být různé odpovědi. Otázka má dialektický charakter, neboť se vyznačuje otevřenými možnostmi. (Získat hermeneutický horizont znamená tedy získat horizont otázky. Protože existuje těsný vztah mezi tázáním a porozuměním – čímž získává hermeneutická zkušenost dimenzi pravdy –, umožňuje horizont otázky, jímž je historický horizont obklopen, zcela dovršit a uskutečnit hermeneutický proces.)⁶⁹

Při aplikaci na interpretování textu je si proto třeba podle Gadamera uvědomit, že každé setkání s minulostí se odehrává ve zkušenosti o vztahu napětí

⁶⁶ Srov. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, s. 286.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 352.

⁶⁸ R. G. Collingwood: *An Autobiography*. Oxford University Press, London 1967, s. 37.

⁶⁹ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, s. 343–359.

mezi historickým pramenem a současností. Filosofická hermeneutika však nemůže podle Gadamera zakrývat toto napětí nějakým naivním pokusem o asimilaci obou prvků uvedené antinomie, nýbrž by právě měla jejich napětí pozitivně rozvíjet, a to tak, že se odliší historický horizont od horizontu současnosti, tj. horizontu interpreta. To, čemu interpret rozumí, je podmíněno svébytným splynutím a prostoupením jeho vlastní historické situace s historickou situací vzniku textu. Splynutí historického horizontu textu a horizontu interpreta („*Horizontverschmelzung*“) je tak podle Gadamera – který zde navazuje na již uvedené podněty Husserlovy fenomenologie – podstatným momentem procesu rozumění.⁷⁰

Gadamerova koncepce splynutí horizontů, do jisté míry upřednostňující mimovědecké formy poznání, se však sama o sobě nemohla stát gnoseologickým východiskem konkrétní metodologie vedoucí k adekvátnímu porozumění dějinně společenských procesů, respektive výtvorů kultury a umění. I když tedy Gadamer zakládá po pojmové stránce svou hermeneutickou koncepci na termínu horizontu jakožto na kategorii strukturní povahy, jež by měla postihnout jak gnoseologickou a dějinnou omezenost poznávajícího subjektu, tak i projektový charakter dějinného lidského bytí, bývá často konstatována jistá vágnost a neurčitost jeho koncepce rozumění. V této souvislosti pak některé nedořešené problémy Gadamerova pojetí hermeneutické interpretace, k nimž patří například otázka postižení původního smyslu zkoumaného uměleckého díla nebo historického pramene, vedly v hermeneutickém filosofickém myšlení a v metodologii vědy 60. a 70. let našeho století k dlouhodobým diskusím a polemikám.

Pro první etapu diskuse o hermeneutice (1960–1965) bylo charakteristické, že Gadamerovu základní práci přijali kladně především religiózně a konzervativně orientovaní představitelé německého filosofického myšlení 60. let. Například evangeličtí teologové G. B. Möller a W. Pannenberg ocenili úsilí autora *Wahrheit und Methode* o rehabilitaci autority a tradice a o sepětí hermeneutické tematiky s problémem tzv. univerzálních dějin.⁷¹

Jinou koncepci hermeneutiky, zbavené vlivu Heideggerovy existenciálně orientované fundamentální ontologie, rozpracoval italský filosof a metodolog společenských věd *Emilio Betti*, který v návaznosti na koncepcí F. E. D. Schleiernachera a W. Diltheye pojímá proces rozumění jako metodu adekvátního postižení objektivací duchovní a kulturní skutečnosti. Betti především evidentně popírá tezi, že teorie rozumění, pokud by měla respektovat individualitu a subjektivitu interpreta, musí z metodologického hlediska směřovat k rezignaci na možnost pochopení původního objektivního významu textu. Podle Bettiho sice dochází při našem úsilí o vysvětlení tvůrčího procesu, který

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 343–344.

⁷¹ Srov. J. B. Möller: „Wahrheit und Methode“ (recenze), *Tübinger Theologischer Quartalschrift*, 1961, s. 467–471. K tomu srov. W. Pannenberg: „Hermeneutik und Universalgeschichte“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, 1963 (August), s. 90–121.

předcházel vzniku zkoumaného textu, k určitému posunutí jeho smyslu z hlediska původní perspektivy autora, v dalších fázích procesu rozumění může však být tento nedostatek způsobený subjektivitou interpreta korigován.

Ve zřejmém úsilí prokázat objektivní charakter svého pojetí hermeneutiky a distancovat se od některých – byť i skrytých – subjektivistických rysů Gadamerovy koncepce rozumění zdůrazňuje E. Betti, že hermeneutika může prostřednictvím historické strukturní analýzy údajně postihnout objektivní význam uměleckých děl, „ekonomických systémů, sociálních a náboženských forem, organizace společnosti a pospolitosti“.⁷² Bettiho teorie rozumění tak usiluje – v analogii s koncepcí W. Diltheye – navrátit hermeneutiku zpět k jejímu „klasickému“ pojetí, a to ve smyslu metody interpretace tzv. objektivací ducha.⁷³

Druhá, podstatná fáze diskuse o hermeneutice začala druhým vydáním Gadamerovy *Wahrheit und Methode* v roce 1965 a pokračovala i v sedmdesátých letech našeho století. V tomto období jsou vypracovány významné teorie rozumění (J. Habermas, K.-O. Apel, P. Ricoeur, H. R. Jauss) a zároveň dochází k názorovému střetnutí mezi představiteli tradiční hermeneutiky (H.-G. Gadamer, G. Ebeling), frankfurtské školy (J. Habermas) a tzv. kritického racionalismu. Jeho významný představitel Hans Albert zdůraznil zvláště ve svých pracích *Traktat über kritische Vernunft* (1968), *Konstruktion und Kritik* (1972) a *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (1973), že proklamovaný antinaturalismus a antiscientismus teorií rozumění ovlivněných německou hermeneutickou tradicí znamená ve skutečnosti odmítnutí vědecké metody jakožto východiska analýzy dějinně společenských procesů a nevede k ničemu jinému než k „metodologickému separatismu duchovních věd“.⁷⁴ Zvláště práce H.-G. Gadamera a G. Ebelinga představují pro H. Alberta vyvrcholení hermeneutického idealismu, který se podle něho vyznačuje těmito základními rysy: 1. lingvistickou orientací a tím i důrazem na problematiku jazykového smyslu; 2. transcendentálně filosofickou tendencí, tj. ústupem od zkoumání ontologické struktury skutečnosti ve prospěch apriorismu jazyka, respektive řečového dění, jakožto transcendentálního faktoru; 3. důrazem na metodologickou autonomii duchovních věd, což bylo charakteristické již pro německý historismus 19. století.⁷⁵

Je zajímavé, že H. Albert zároveň odmítl snahy o konstituování racionálnější linie filosofické hermeneutiky (K.-O. Apel), která by vycházela z koncepce rozumění jakožto alternativy k vědeckému vysvětlení. Pokusy o „obohacení“ metody vědeckého vysvětlení některými principy hermeneutické koncepce ro-

⁷² E. Betti: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1962, s. 55.

⁷³ Srov. J. Černý: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filozofii – její rozchod i smířování s vědou“, *Filozofický časopis* 29, 1981, č. 3, s. 359.

⁷⁴ H. Albert: *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburg 1972, s. 29-30.

⁷⁵ H. Albert: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. 3. vyd., München 1973, s. 110.

zumění mohou mít podle H. Alberta za následek pouze značnou „konfúzi v metodologických otázkách“.⁷⁶ Tyto názory H. Alberta však nebyly všeobecně akceptovány a zvláště od sedmdesátých let našeho století se postupně prosazují teorie zdůrazňující jak metodologickou tezi o komplementaritě rozumění a vysvětlení, tak i potřebu dále rozpracovat *sociální* a *komunikativní* dimenzi hermeneutické problematiky. Právě z toho důvodu je podle mého názoru třeba věnovat pozornost reflexi sociální a komunikativní dimenze procesu rozumění ve filosofii šedesátých a sedmdesátých let našeho století, a to zvláště v hermeneutickém myšlení J. Habermase, K.-O. Apela a P. Ricoeura.

2.3. Jürgen Habermas

Proti snahám pozitivismu a kritického racionalismu považovat vysvětlení („Erklären“) za jedinou adekvátní vědeckou metodu vystoupil v druhé polovině šedesátých let Jürgen Habermas, který se zároveň pokusil o překonání tradicionalistických a konzervativních rysů Gadamerovy hermeneutiky z pozic kritické teorie společnosti, obohacené o podněty psychoanalýzy, teorie komunikativního jednání a teorie komunikativní kompetence. Ve své teorii rozumění a interpretace usiluje Habermas o svébytnou návaznost na tu hermeneutickou tradici, která by na jedné straně vycházela z principu dialogu a svobodného uplatňování veřejného mínění, a na druhé straně z úsilí o řešení společenských problémů cestou „beznátlakové komunikace“. V této souvislosti se Habermas již na počátku šedesátých let věnoval filosoficko-sociologické kritické reflexi problematiky společenského dialogu v historických podmínkách utváření moderních politických institucí. Ve své práci *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) ukázal, že formování dosud nezmanipulovaného veřejného mínění bylo možné pouze v historicky specifických podmínkách vzniku demokratických společenských struktur, kdy se vytváří svébytný společenský konsensus, založený na schopnosti prakticko-etického komunikativního jednání a na působivosti k sociálnímu dorozumění.⁷⁷

Princip konsensu se Habermas pokouší uplatnit nejen ve společenské, ale i v gnoseologické dimenzi, jak ukazuje například jeho monografie *Erkenntnis und Interesse* (1. vyd. 1968). Pojetí konsensu jako důležité podmínky procesu rozumění Habermas postupně vypracovává v souvislosti se svou kritikou gnoseologických teorií pozitivismu a jeho koncepcí vědy. V této souvislosti mu poskytl zvláště inspirativní podněty teorie poznání i vědecké metodologie v díle amerického pragmatického filosofa Ch. S. Peirce. Peirce totiž – byť i v zárodečné teoretické podobě – zastával názor, že vlastně neexistuje žádný neotřesitelný základ, na němž by mohly být postaveny interpretativní procesy v rámci vědeckého bádání, a že koncept pravdy, související s všeobecně přijatelnými podmín-

⁷⁶ H. Albert: *Konstruktion und Kritik*. Hamburg 1972, s. 29 – 30.

⁷⁷ Srov. J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2. přehlédnuté vyd., Neuwied am Rhein und Berlin 1968.

kami a předpoklady uznání, respektování a přijetí vědeckých teorií, je též závislý na specifickém konsensu v rámci vědecké komunity.⁷⁸

Peirce se tak podle Habermase svým pojetím východisek poznání a jeho vztahu k vědecké komunitě přibližuje základním tezím hermeneutické teorie rozumění a tím i zároveň do jisté míry překonává pozitivismus: „Od starého pozitivismu, stejně jako od nového, odlišuje Peirce názor, že metodologie má vysvětlovat nikoliv logickou výstavbu vědeckých teorií, nýbrž logiku postupu, s jehož pomocí docházíme k vědeckým teoriím.“⁷⁹ V Habermasově interpretaci totiž tento zakladatel moderní znakové teorie dospívá k závěru, že „neexistuje žádné poznání, jež by nebylo zprostředkováno předchozím poznáním“.⁸⁰ Předjímá moderní a postmoderní gnoseologické teorie, vychází Ch. C. Peirce z teze, že poznávací procesy mají v každé své fázi diskurzivní charakter, takže lze hovořit o řetězu zdůvodňování, kdy přitom není možné rozlišit začátek a konec tohoto řetězu.⁸¹

To, co Peirce odděluje jak od raného, tak i od moderního pozitivismu, je podle Habermase ten poznatek, že úkolem metodologie vědy není verifikace logické struktury vědeckých teorií, nýbrž postižení logiky samotného postupu, s jehož pomocí k těmto vědeckým teoriím docházíme: „V tomto smyslu se dá jeho vědecká teorie chápat jako pokus osvětlit logiku vědeckého pokroku.“⁸² Přitom si Peirce uvědomuje, že informaci můžeme označit za vědeckou tehdy a jen tehdy, jestliže je dosaženo stálého a nevynuceného konsensu o její platnosti. Tyto své inspirativní myšlenky však Peirce podle Habermase nerozpracoval do všech důsledků, neboť komunikaci v rámci společenství badatelů stále pojímal jako účelově racionální činnost. Habermas v této souvislosti ukazuje, že skutečná sebereflexe společenství badatelů, z jejichž vzájemných komunikativních aktů se vlastně realizuje vědecký i společenský pokrok, vytváří *nový typ intersubjektivní*, která celým svým charakterem překračuje transcendentální rámec instrumentálního jednání.

Komunikace mezi badateli si totiž vyžaduje použití takového jazyka, který by nebyl vázán a omezován hranicemi pouhého technicistního ovládnání, řízení a kontroly vědecky zobjektivizovaných procesů v přírodě. Podle Habermase tato komunikace vzniká při specifickém procesu vzájemného ovlivňování a působení mezi zespolečněnými subjekty, který má přitom symbolický charakter. V rámci procesu vzájemného porozumění a poznávání se tyto subjekty navzájem respektují a tím uznávají jeden druhého jakožto svébytné, nezpochybnitelné individuality. Tento proces komunikativního jednání je tedy sy-

⁷⁸ Srov. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, s. 118.

⁷⁹ Tamtéž, s. 116.

⁸⁰ Tamtéž, s. 124.

⁸¹ Tamtéž, s. 124. J. Habermas: *Knowledge and Human Interests*. Beacon Press, Boston 1971, s. 97. K tomu srov. Ch. C. Peirce: *Collected Papers*. Vol. VII. Ed. Ch. Hartshorne and P. Weiss, Harvard University Press 1931-1935, s. 337.

⁸² J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main 1968, s. 119.

stémem vztahů, které nemohou být simplifikovány a redukovány na jednání instrumentální, jak k tomu často směřují pozitivisticky orientované tendence tzv. sociálního inženýrství.⁸³

Právě *symbolický* charakter vztahů v rámci procesu rozumění podle Habermase ukazuje, že termíny význam a fakt mají odlišný charakter v empiricko-analytických vědách na jedné straně a ve vědách duchovně-kulturních na straně druhé. Empirická přesnost hypotetických dedukcí je v empirických vědách následně kontrolována prostřednictvím propozic vztahujících se k empirické zkušenosti, které vyjadřují výsledky systematického pozorování nezávislého na teorii. Právě v té míře, v jaké mají vztah k empirii, tzv. „čisté“ jazyky vědy v principu vyžadují oddělit porozumění logickým vztahům od pozorování empirické skutečnosti – je tedy třeba klást důraz na zásadní odlišnost faktu a významu: „Tak jako je monologické porozumění významu definováno vyloučením faktických, reálných vztahů, tak je řízené pozorování definováno vyloučením symbolických vztahů.“⁸⁴

Podle Habermase překonává hermeneutické rozumění hranici mezi významy a fakty, mezi symbolickými a reálnými vztahy. Právě v duchovních vědách má totiž „význam, nehledě na své symbolické vyjádření, status faktu, něčeho empiricky daného. Hermeneutické rozumění proto nikdy nemůže analyzovat strukturu svého objektu až k tomu bodu, v němž by mohlo vyloučit veškerou nepředvídatelnost („alles Kontingente“).“⁸⁵ Pokud by tomu tak skutečně bylo, změnilo by se hermeneutické rozumění v rekonstrukci, tj. vlastně v porozumění významům formálních vztahů. Poznávací procesy tohoto typu ovšem využívají formalizovaných jazyků. Ty pak mají k dispozici metajazyková pravidla vlastního generování, s jehož pomocí můžeme rekonstruovat každý výrok, který je možný v tomto jazyce, tj. můžeme jej reprodukovat. Poněvadž však nemáme k dispozici taková pravidla rekonstrukce pro základní, původní významové struktury přirozeného jazyka, vyžadují si jeho významové struktury hermeneutický typ porozumění, které pojímá symbolické vztahy jako vztahy mezi fakty. Habermas proto zdůrazňuje, že hermeneutika může být chápána nejen jako forma zkušenosti, ale zároveň i jako analýza gramatických struktur.

Skutečné porozumění významům v kulturních vědách musí však být podle Habermase spjato s praktickým poznávacím zájmem, což pomíjí například Diltheyova duchovědná hermeneutika. Ve své práci *Erkenntnis und Interesse* totiž nevěnuje pozornost tomu, že Dilthey klade důraz na sepětí tzv. elementárního rozumění s konkrétní praktickou činností účelového charakteru, čímž se do jisté míry blíží poznatku o sepětí poznání a zájmu. Habermas však Diltheyovi

⁸³ Srov. tamtéž, s. 195–198.

⁸⁴ J. Habermas: *Knowledge and Human Interests*. Boston 1971, s. 161.

⁸⁵ J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main 1968, s. 205.

vytýká, že jej zřejmý protiklad mezi životem a vědeckou objektivitou dovedl až k závislosti na skrytém pozitivismu.⁸⁶

Dilthey chtěl proto osvobodit hermeneutické rozumění od zájmové struktury, do níž je včleněno, a posunout je do kontemplativní dimenze, odpovídající přitom ideálu čisté deskripce. Obdobně jako Ch. S. Peirce zůstává také Dilthey závislý na pozitivismu do té míry, že chce odstranit sebereflexi kulturních věd právě v tom bodě, kde by byl praktický poznávací zájem pochopen jako východisko a základ hermeneutického porozumění, a nikoliv jako jeho potenciální ohrožení a rozklad. S tímto poznávacím zájmem také podle Habermase souvisí, že naše porozumění významům je svým charakterem zaměřeno k získání možného konsensu mezi účastníky hermeneutického procesu, a to na podkladě rámce sebeporozumění získaného z tradice.

V této souvislosti je zřejmé, že Habermasova kritika Diltheye vychází z poněkud odlišných teoreticko-filosofických podnětů než kritiky a analýzy Diltheyovy koncepce rozumění z hlediska existenciálně a konzervativně orientované hermeneutiky 20. století (M. Heidegger, H.-G. Gadamer). Zatímco Habermas u Diltheyovy hermeneutické teorie kritizuje jisté podcenění komunikativních vztahů jakožto základu a východiska možnosti objektivního charakteru rozumění,⁸⁷ vytýká na druhé straně například H.-G. Gadamer Diltheyovi, že jeho teorie rozumění byla poznamenána vnitřním sekularizačním procesem, který se pokoušel překonat „tradici morálky, náboženství a pozitivního práva“.⁸⁸ Přitom je však Habermasovi v souvislosti s jeho kritikou Diltheyovy hermeneutiky dosti blízký Gadamerův názor, že Diltheyova teorie rozumění byla poznamenána nevyřešeným rozporem mezi racionalistickou vědou a tzv. filosofií života. Zároveň však byl Dilthey podle Gadamera příliš ovlivněn novověkým ideálem poznání, což jej vedlo ke svéráznému metodologickému objektivismu, který prý nebyl schopen postihnout, *jak lze přejít od empirického individuálního prožitku k dějinné zkušenosti.*

Podle Habermase je proto – na rozdíl od pozitivistických koncepcí – významným přínosem hermeneuticky orientovaných teorií interpretace, že kladou důraz na zprostředkovanost hermeneutického rozumění tzv. *předporozuměním* (*Vorverständnis*), které je odvozeno z výchozí situace interpreta. Předjímaje hermeneutické koncepce P. Ricoeura z přelomu šedesátých a sedmdesátých let, zdůrazňuje Habermas, že svět kulturních významů zprostředkovaných tradicí se otvírá interpretovi pouze v té míře, jak reflektuje a chápe svůj vlastní svět. Subjekt procesu rozumění tedy vlastně zároveň ustanovuje komunikaci mezi světem kulturních významů na jedné straně a světem interpreta na straně druhé. Je tak schopen postihnout podstatný obsah tradice právě tím, že aplikuje tradici na sebe samého i na situaci, v níž se nachází.

⁸⁶ Srov. tamtéž, s. 228–233.

⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 227.

⁸⁸ Srov. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, s. 224.

Jestliže tedy podle Habermase metodologická pravidla procesu hermeneutického rozumění sjednocují uvedeným způsobem interpretaci a aplikaci, pak to naznačuje, že hermeneutické zkoumání odkrývá skutečnost vztaženou k poznávajícímu zájmu tím, že udržuje a rozšiřuje intersubjektivitu možného vzájemného porozumění orientovaného na možné jednání. Zatímco jsou totiž empiricko-analytické vědy zaměřeny k tomu, aby odkryly a postihly skutečnost z „transcendentálního hlediska možného technického disponování“, usilují hermeneutické postupy podle Habermase „zabezpečit intersubjektivitu porozumění v každodenní komunikaci a v jednání podle společných norem“.⁸⁹

V této souvislosti je zajímavé, že Habermas problematiku transcendentality transponuje do oblasti empiricko-analytických věd, kdežto v oblasti sociálních a duchovně-kulturních věd používajících hermeneutických metod rozumění jakoby se mu zdál problém zdůvodňování a jeho transcendentálního základu („Letzbegründung“) vyřešen intersubjektivitou a komunikací. Habermas se v této problematice odlišuje od koncepcí K.-O. Apela, který zvláště od druhé poloviny sedmdesátých let usiloval založit svou diskurzivní etiku na principu transcendentálního zdůvodnění.⁹⁰

Svou teorii rozumění zakládá však Habermas v polovině 60. let především na *podstatné souvislosti poznání a zájmu*. Podle něho však ani tradiční koncepce rozumění, ani pozitivistické sociální vědy zabývající se společenským jednáním nejsou schopny tuto souvislost reflektovat. Kritická sociální věda však musí podle Habermase vycházet z principu těsného sepětí interpretace a praktických zájmů, které usměrňují poznání. Rozumění sociálním procesům pak předpokládá, že jsme schopni reflektovat zájmy spojené s fungováním konkrétního lidského subjektu, který se přizpůsobuje vnějším životním podmínkám, vpravuje se do komunikačních souvislostí sociálního prostředí a utváří svou identitu v konfliktu „mezi nároky svých pudů a proti nim působících společenských omezením“.⁹¹

Teprve při splnění těchto předpokladů může kritická sociální věda adekvátně vymezit, kdy teoretické výpovědi skutečně postihují reálné invariantní pravidelnosti sociálního jednání, a kdy tyto výpovědi pouze vyjadřují zakonzervované vztahy závislosti. Právě v této souvislosti kritika ideologie, stejně jako psychoanalýza, mohou vzít v úvahu informace o zákonitých vztazích, které způsobují reflektující procesy ve vědomí těch, o jejichž jednání tyto zákonitosti platí. Tato kritická hermeneutika by měla mít svůj metodologický základ v kategorii sebereflexe, neboť podle Habermase právě kritická sebereflexe osvobozuje subjekt poznání a rozumění od jeho závislosti na hypostazovaných mocenských silách. Sebereflexe je přitom determinována emancipujícím

⁸⁹ J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, I. c., s. 221.

⁹⁰ K problematice Apelova transcendentalismu srov. T. Machalová: *Diskurzivna etika ako etika zodpovednosti. Kritická analýza transcendentálnej pragmatiky K. O. Apela* [Disertační práce]. Masarykova univerzita – Právnická fakulta, Brno 1996.

⁹¹ J. Habermas: „Poznání a zájmy“ (přel. S. Sousedík), *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 2, s. 197.

poznávacím zájmem, a proto kriticky orientované společenské vědy sdílejí tento zájem s filosofií.⁹²

Z pozic této kritické hermeneutiky – kladoucí důraz na komunikativní jednání a na sepětí poznání a zájmu – se Habermas pokusil překonat některé tradicionalistické momenty Gadamerovy teorie rozumění, a to nejen ve své knižní práci *Erkenntnis und Interesse* (1968), ale zvláště ve studii *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).⁹³ Obecně lze říci, že podstata sporu mezi Gadamerovou koncepcí filosofické hermeneutiky a Habermasovou kritickou teorií společnosti netkví tolik v oblasti metodologické, neboť jak Gadamer, tak i Habermas – na rozdíl od původních názorů představitelů kritického racionalismu (například H. Alberta) – považují rozumění za oprávněnou a adekvátní metodu společenských věd. Analogicky s Gadamerem zakládá také Habermas proces rozumění na interpretaci promluv realizovaných běžným jazykem, dále na interpretaci textů předávaných tradicí a uznává významnou roli tzv. předporozumění ve struktuře hermeneutického procesu.

Primární rozdíl mezi Gadamerovou a Habermasovou koncepcí hermeneutiky však spočívá v jejich odlišném vztahu k problematice společenských a sociálních zdrojů jednotlivých složek procesu rozumění (jedná se o pojmy tradice, autority, předsudku aj.) Z toho pak vyplývají i jejich jisté názorové diference při řešení gnoseologických, metodologických a terminologických aspektů celé hermeneutické problematiky. Ve svém rozboru Gadamerovy hermeneutiky kritizuje Habermas především její přeceňování funkce a významu autority a tradice v procesu rozumění. Podle Habermase stává se Gadamerovo přesvědčení o racionálním charakteru autority společenským a gnoseologickým východiskem jeho dogmatického pojetí tradice, které nijak nezpochybňuje její údajný samozřejmý nárok na pravdu. Na rozdíl od Gadamerova pozitivního a v podstatě nediferencovaného přístupu k úloze autority (byť i pojmávané nikoliv z mocenského hlediska), klade Habermas důraz na *odlišení legitimní a nelegitimní autority* v životě komunikativního společenství.⁹⁴ K narušování možností beznátlakového rozumění dochází podle Habermase především tehdy, když se opíráme o tradiční, hierarchické a jiné neautonomní hodnoty.⁹⁵ Tradice se tak – jak uvádí Habermas – může stát výrazem deformované komunikace v důsledku neustálého nátlaku společenských a politických institucí.

Řešení problému adekvátního porozumění společenským procesům netkví tedy podle Habermase pouze v jazykové nebo sémantické oblasti, natož pak v „oddání se tradici“ („Hingabe an die Tradition“), nýbrž musí vycházet z im-

⁹² J. Habermas: *Knowledge and Human Interests*. Boston 1971, s. 310.

⁹³ Srov. J. Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“. In: *Hermeneutik und Dialektik* I. Ed. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, Tübingen 1970, s. 73 – 103.

⁹⁴ J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 10-15.

⁹⁵ K tomuto Habermasovu názoru srov. M. J. Matušík: „Moc a identita. K debatě mezi postmodernou Michela Foucaulta a kritickým modernismem Jürgena Habermase“, *Filosofický časopis* 39, 1991, č. 2, s. 194.

plicitního poznání podmínek systematicky narušované komunikace.⁹⁶ Tuto poznávací funkci může splnit pouze tzv. *hlubinná hermeneutika* („Tiefhermeneutik“), která představuje synkretické sjednocení tradiční filosofické hermeneutiky, psychoanalýzy (S. Freud, A. Lorenzer) a teorie komunikativní kompetence, tj. „schopnosti přirozeného mluvčího rozumět a hovořit při komunikování běžným hovorovým jazykem („umgangssprachliche Kommunikation“)“. Svěbytnou konkretizaci procesu rozumění při *beznátlakové komunikaci* představuje v Habermasově koncepci hlubinné hermeneutiky rozhovor mezi lékařem a pacientem v rámci psychoanalytické diagnostiky a terapie, který by měl vést k odkrytí a porozumění smyslu a původu symptomatických projevů neuróz. Využití některých principů psychoanalýzy tak může postihnout podstatné momenty a zdroje narušování komunikace uvnitř moderní industriální společnosti, které se projevuje zhroucením „běžné kongruence mezi symbolikou jazyka, jednáním a výrazem, jež je doprovází“.⁹⁷ Onto-gnoseologickým a metodologickým základem teorie rozumění v hlubinné hermeneutice má být proto interpretace tzv. projevů života („Lebensäusserungen“), tj. především jazykových výrazů a komunikativního jednání v jejich sociální dimenzi.

Svou koncepci rozumění Habermas dále rozpracoval v práci *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), kde se mimo jiné zabývá hermeneutickou problematikou v sociálních vědách. V pojmové a kategoriální výstavbě svých teoretických reflexí využívá podnětů fenomenologicko-hermeneutických koncepcí životního světa a horizontu i Gadamerovy interpretace pojmu *sensus communis* ve smyslu společenské solidarity a způsobilosti k sociálnímu dorozumění.⁹⁸ Zároveň se u Habermase projevuje originální syntéza témat lingvistické filosofie (J. L. Austin, N. Chomsky), etnometodologie (H. Garfinkel) a rozumějící sociologie (H. Mead).⁹⁹ V kontextu německého sociologického myšlení nelze též pominout vliv fenomenologických koncepcí A. Schutze, který zdůrazňoval, že při našem přístupu k symbolicky předstrukturované sociální skutečnosti musíme především usilovat o porozumění jejímu smyslu.

Habermas v knize *Theorie des kommunikativen Handelns* opírá svou koncepci hermeneutického rozumění o komplexně rozpracovanou teorii komunikativního jednání, jejíž zárodečný teoretický základ se objevuje již v jeho práci *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Jestliže chce badatel v oblasti sociálních věd porozumět významu interakcí, které vznikají mezi bezprostředními účastníky komunikativního jednání, a dále postihnout problém platnosti postojů, které tyto účastníky spojují s jejich vyjadřovanými promluvami, musí ve svém sociálním zkoumání používat podle Habermase vlastní odborné pojmy

⁹⁶ J. Habermas: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“. In: *Hermeneutik und Dialektik* I. Tübingen 1970, s. 92.

⁹⁷ Tamtéž, s. 86.

⁹⁸ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr. Tübingen 1965, s. 21–24. H.-G. Gadamer: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main 1976, s. 47.

⁹⁹ Srov. k tomu P. L. Bourgeois, S. Rosenthal: *Thematic Studies in Phenomenology and Pragmatism*. B. R. Grüner, Amsterdam 1983, s. 77–80, 123–125.

a kategorie stejným způsobem, jak to činí laikové ve své každodenní komunikativní praxi. Do popředí se tak dostává problém komunikace, její základní struktury, jakož i problém dynamiky fungování těchto struktur.

Tyto nejobecnější struktury komunikace – ovládané „subjekty, které jsou schopny řeči a jednání“ – otvírají nejen přístup ke konkrétním kontextům komunikativního jednání, nýbrž zároveň vytvářejí různé formy kritického vědomí, jež umožňují proniknout a transcendovat tyto kontexty, revokovat omyly, korigovat nedorozumění a dospět ke konsensu. Podle Habermase tedy tyto struktury komunikace také zajišťují „možnost reflexivní sebekontroly procesu porozumění“.¹⁰⁰ V každodenní komunikaci nestojí totiž řečová výpověď sama o sobě, neboť její významový obsah se rozvíjí z toho kontextu, jehož porozumění posluchačem předpokládá mluvčí. Momenty vědecké racionality, spjaté s metodou vysvětlení, nelze přitom oddělit od té dimenze komunikačního procesu, která v sobě obsahuje tvůrčí, konstruktivní momenty a je zároveň zaměřena k tomu, aby bylo dosaženo konsensu. Poněvadž vědecký pozorovatel sociálního dění nemá žádný privilegovaný přístup ke sféře objektivity, samotné sociální zkoumání může platit pouze „jako jedna partikulární životní forma mezi jinými životními formami“¹⁰¹.

Habermas ve své koncepci rozumění chce vycházet z hlubšího pojetí vztahu řeči a komunikace na jedné straně a racionality na straně druhé, než jaké například nacházíme v hermeneutických teoriích Heideggerových a Gadamerových. Na rozdíl od Gadamera, který v podstatě bez hlubší reflexe zastává tezi, že „řeč je vlastně řečí samotného rozumu“,¹⁰² zdůrazňuje Habermas, že interpret jako účastník sociální komunikace sice vychází ze sdíleného předpokladu účastníků komunikace o „rozumnosti řeči“ („Vernünftigkeit der Rede“), zároveň však tuto racionalitu v rámci komunikačních vztahů, jichž je sám součástí, podrobuje zásadnímu kritickému zkoumání. Problematika racionality je tak prohlubována a radikalizována „na cestě, která se v principu otevírá všem zúčastněným“¹⁰³ v komunikativním procesu a v komunikativním jednání. Přitom tato cesta od komunikativního jednání k diskursu je podle Habermase v mnoha směrech blokována, avšak je již vytyčena ve struktuře jednání, jež je orientováno k porozumění.

Habermas chce v této souvislosti poukázat na jisté odlišnosti mezi koncepcemi rozumění a interpretace v etnometodologii a v hermeneutice. Etnometodologie totiž pojímá interpretaci v podobě kooperativního jednání, vyjasňování situací a zabezpečování konsensu uvnitř jednotlivých společenství. V rámci sociálních procesů dosahují proto jejich účastníci snadno a bez velké námahy

¹⁰⁰ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 176.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 183.

¹⁰² H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, s. 350.

¹⁰³ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 188.

porozumění nových a nových situací, na které pružně reagují. Z tohoto mikro-sociologického pohledu jeví se však každé porozumění jako příležitostné a křehké. Naproti tomu filosofická hermeneutika reflektuje interpretační kompetenci účastníka komunikace především z hlediska toho, do jaké míry dokáže učinit své výpovědi srozumitelnými, a to jakožto subjekt schopný nejen řeči, nýbrž i komunikativního jednání v cizím prostředí.

Hermeneutika tedy pojímá interpretaci jako ne zcela běžný, ba dokonce vyjimečný výkon. Ten je nutný a potřebný pouze v tom případě, když jsou zproblematizovány a zpochybňovány určité závažné a konstituující faktory našeho životního světa, nebo když jsou jistoty tkvící v kulturních základech určité konkrétní pospolitosti narušeny, a přitom selhávají normální prostředky dorozumění. Význam hermeneutiky, jejíž hledisko je především makroskopické, se proto výrazně projevuje například v ne zcela běžných případech našeho úsilí proniknout v cizí řeč, neznámou kulturu, respektive vzdálenou historickou epochu. Tuto problematiku nemůže proto podle Habermase zcela postihnout tzv. rozumějící sociologie ani etnometodologie.

Habermasova vlastní koncepcí rozumění v díle *Theorie des kommunikativen Handelns* využívá především těch kategorií a pojmů, které zavedl do svého nového pojetí filosofické hermeneutiky H.-G. Gadamer. Jedná se zejména o kategorie *horizontu a životního světa*. Životní, přirozený svět („Lebenswelt“) vytváří okolí, v němž se pohybují, rozšiřují nebo zužují situační horizonty. Podle Habermase životní svět „vytváří horizont procesů porozumění, v jejichž rámci se účastníci na něčem objektivním, pro ně společném sociálním nebo právě teď zrovna subjektivním světě sjednocují nebo střetávají“. Strukturální komponenty životního světa (kultura, společnost, osobnost) jsou vytvářeny *kulturní reprodukcí, sociální integrací a zespolečenštěním*.¹⁰⁴

Kulturní reprodukce přispívá k legitimitě stávajících institucí, vytváří vzory chování i výkladová schémata umožňující konsensus v podobě platného vědění („gültiges Wissen“). Sociální integrace umožňuje morální závazky a legitimně uspořádané mezilidské vztahy sociální sounáležitosti a solidarity. Zespolečenštění („Sozialisation“) zevšeobecňuje schopnosti jednání, které je konformní k platným normám a umožňuje procesy interpretace.¹⁰⁵ Podstatným měřítkem platnosti našeho porozumění v rámci životního světa tedy nejsou kritéria racionality, nýbrž kritéria *solidarity* příslušníků tohoto životního světa a kritéria spjatá s problémem individuality zespolečenštěného individua.

Z hlediska textové interpretace – v jisté návaznosti na koncepcí M. Webera – se Habermas ve své teorii rozumění zaměřuje k otázce motivací a důvodů, jež vedly ke vzniku textu, k určitým postojům a prožitkům jeho autora. Inter-

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 189-190. K tomu srov. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, s. 209.

¹⁰⁵ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, s. 212-218.

pret nemůže porozumět významovému obsahu textu, pokud není schopen uvést důvody, které by jeho autor uváděl za určitých okolností. Interpretovi se napřed zdá, že porozuměl větám autora, v dalším průběhu interpretačního procesu však dochází ke znepokojující zkušenosti, že ještě tak textu neporozuměl, aby mohl po případě odpovídat jeho autorovi na otázky. Tuto skutečnost pojímá interpret jako příznak toho, že text pojal v jiné rovině, a vychází proto z jiných otázek než samotný autor. Úloha interpretace proto spočívá v tom, že se interpret musí naučit rozlišovat svůj *vlastní kontext* porozumění, o němž původně věřil, že ho sdílí s autorem, od *skutečného kontextu* porozumění autora. Interpret tedy skutečně „rozumí významu textu v té míře, jak chápe, proč se autor cítí oprávněn zastávat určitá tvrzení (jako pravdivá), uznávat určité hodnoty a normy (jako správné) a vyjadřovat určité prožitky jako opravdové [„wahrhaftig“]“. V této souvislosti je pak interpret schopen odkrýt definice situací, jež jsou předpokladem předávaného textu, z životního světa autora a jeho adresáta.¹⁰⁶

V této souvislosti usiluje Habermas postihnout, v čem spočívá zásadní přínos dosavadních hermeneutických teorií interpretačního procesu: 1. interpret může odkrýt význam symbolických výrazů pouze jako účastník procesu porozumění tomu, čeho se bezprostředně účastní. 2. Performativní postoj interpreta jej sice svazuje s předporozuměním hermeneutické výchozí situaci, avšak toto sepětí nepoškozuje platnost jeho interpretace, neboť se opírá o racionální vnitřní struktury jednání orientovaného na porozumění a přitom uznává posuzovací kompetenci zodpovědného účastníka komunikačního procesu. 3. Interpret systematicky vztahuje svůj vlastní životní svět k životnímu světu autora textu a jeho současníků. 4. Význam toho, co je interpretováno, lze pojímat zároveň jako věcný obsah toho, co je podrobováno kritické reflexi.¹⁰⁷

Koncepce filosofické hermeneutiky chce však Habermas obohatit o *teorii komunikativního jednání*, které se podle něho zakládá na kooperativním *ozřejmujícím procesu* („Deutungsprozess“), v němž se jeho účastníci vztahují k něčemu v objektivním světě, sociálním světě a subjektivním světě, i když ve svých vyjádřeních zdůrazňují tematicky pouze jednu z těchto tří složek. Vztahové systémy objektivního, sociálního a subjektivního světa pojímají účastníci komunikačního procesu jako interpretační rámce, v nichž mohou jak mluvíci, tak i posluchač rozpracovávat definice svých vlastních jednacích situací. Nevztahují se tedy přímo sami na něco v nějakém světě, nýbrž relativizují své výpovědi tou možností, že do problému platnosti určité výpovědi zasáhne druhý účastník procesu komunikace. Teprve tehdy mohou účastníci hermeneutického procesu dosáhnout skutečného *dorozumění* („Verständigung“) a *srozumění* („Einverständnis“). Přitom dorozumění znamená, že se účastníci komunikace sjednotili na platnosti („Gültigkeit“) nějaké výpovědi, kdežto

¹⁰⁶ Srov. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main 1981, s. 190, 189.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 194.

srozumění znamená intersubjektivní uznání nároku na platnost, a tento nárok vznáší mluvčí na intersubjektivní uznání.

Habermas totiž chápe komunikativní akty jako prostředky uplatňování různých typů „nároků platnosti“ („Geltungsanspruch“). Interpret tedy musí vědět, za jakých podmínek je nárok na platnost určitého „řečového jednání zaměřeného k rozumění“ („verständigungsorientierte Sprachhandlung“) akceptovatelný: v návaznosti na teorii mluvních aktů je podstatnou podmínkou (a zároveň formou kulturní zakotvenosti) rozumění schopnost správně začlenit promluvu podle jejích aspirací (podle typu nároku platnosti).¹⁰⁸

Komunikativní jednání však není pouze procesem dorozumění a srozumění, je zároveň procesem sociální integrace a zespolečenštění („Sozialisation“). Právě zespolečenštění subjektů životního světa zabezpečuje podle Habermase pro další generace zevšeobecněné schopnosti jednání a dokáže také zharmonizovat individuální životní dráhy a kolektivní životní formy.¹⁰⁹

Jak Habermas uvádí, dostává se však Gadamer do rozporu s eticko-komunikativní dimenzí hermeneutiky, neboť zároveň s tím, jak upřednostňuje model interpretace kanonizovaných textů, který vychází z duchovědné tradice, prosazuje velmi problematickou koncepci dogmatického výkladu sakrálních textů. Gadamer je podle Habermase příliš závislý na tradici dogmatické hermeneutiky, která nepřihlížela k podstatné diferenci mezi textem a aktuální situací interpreta, a právě proto porozumění („Verständnis“) podstatě ztotožňovala se srozuměním („Einverständnis“). Gadamer jako by využíval dogmatickou tradici výkladu posvátných textů, kdy určitá náboženská komunita předeem považuje tento text za posvátný, a proto jej nepodrobuje kritické reflexi.¹¹⁰

Zkoumání základních pojmů teorie jednání i metodologie porozumění smyslu sociokulturních procesů Habermasovi ukázalo, že problematika racionality není něčím, co by se z vnějšku dostávalo do sociologických zkoumání, nýbrž že vyvstává teprve ze sociologie samotné a soustřeďuje se k problému dorozumění („Verständigung“), který zároveň představuje základní metateoretický a metodologický pojem. Ten má samozřejmě vztah ke koordinaci jednání a k takovému přístupu ke sféře objektů, kdy usilujeme o porozumění jejich smyslu. Procesy dorozumění směřují ke konsensu, který je založen na intersubjektivním uznání nároku obou partnerů komunikačního procesu. Habermas touto koncepcí vlastně usiluje podtrhnout základní hermeneutický důraz na *jednotu gnoseologického a etického*, svým pojetím etické dimenze komunikace

¹⁰⁸ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt am Main 1981, s. 183–184. K tomu srov. též *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main 1981, s. 168. Za upozornění o Habermasově analýze komunikativních aktů vděčím Dr. Petru Kofátkovi, CSc.

¹⁰⁹ Srov. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Frankfurt am Main 1981, s. 184, 211–213.

¹¹⁰ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main 1981, s. 195.

podtrhuje svou morální kritiku moci a snahu adekvátně identifikovat deformace v procesu porozumění.

Jeho koncepce komunikativního jednání má zároveň umožnit hlubší filosofickou reflexi úlohy racionality v hermeneutickém procesu, kde hrají tak důležitou roli – jak jsme již ukázali – dorozumění („Verständigung“) a srozumění („Einverständnis“) Tím, že se subjekty komunikativního jednání se svými výroky vztahují k něčemu ve světě, předem předpokládají formální pospolitosti („Gemeinsamkeiten“), které jsou konstitutivní pro dorozumění. I když je třeba v sociologických teoriích jednání pracovat s pojmem racionality, je nutné si zároveň podle Habermase uvědomit, že pokud chceme charakterizovat například praktickou činnost institucí a sociální procesy jako racionální či iracionální, znamená to vždy, že je hodnotíme. Jestliže má být chápáno porozumění smyslu jakožto komunikativní zkušenost, a tato komunikativní zkušenost je možná pouze v performativním postoji komunikativního jednání, je zkušenostní báze tzv. rozumějící sociologie pouze tehdy adekvátní ke svému nároku na objektivitu, jestliže se hermeneutické jednání může alespoň intuitivně opřít o dalekosáhlé a obecné struktury racionality. Z metateoretického ani z metodologického hlediska nemůžeme podle Habermase očekávat objektivitu poznávacích procesů v oblasti společenské teorie, jestliže by navzájem korespondující pojmy komunikativního jednání a interpretace měly mít pouhou partikulární perspektivu racionality, vázanou na určitou kulturní tradici.¹¹¹

Habermasovu pokusu o překonání tradiční konzervativně orientované hermeneutiky prostřednictvím aplikace některých principů psychoanalýzy jak v teorii rozumění a komunikativní kompetence, tak i v kritické sociální teorii, bývá často vytykán utopismus, neboť vycházejí z předpokladu možnosti vytvořit společnost založenou na nedeformované a beznátlakové komunikaci. Je však třeba uvést, že Habermas i ve své koncepci komunikativního jednání bere v úvahu podmíněnost společenských hodnot a ideálů sociální realitou a právě v této souvislosti poukazuje na skutečnost, že v důsledku absence komplexní teorie společnosti není tradiční heideggerovsko-gadamerovská hermeneutika schopna postihnout klamná ideologická schémata zahrnutá ve výpovědích o svobodě, rovnosti a vlastnických vztazích. Zároveň však můžeme pozorovat při sledování vývojových proměn Habermasových teorií rozumění, že ve svých společenskohistorických východiscích vždy zdůrazňovaly svou kontinuitu s evropskou tradicí demokracie, tolerance, veřejnosti a respektování diferentního. Habermas si tak připravil teoretické základy své koncepce komunikativní etiky (komplexně však rozpracované až na přelomu osmdesátých a devadesátých let) i teoretická východiska své kritiky postmodernistických a dekonstruktivistických koncepcí.¹¹²

¹¹¹ Tamtéž, s. 196–198.

¹¹² Srov. např. J. Habermas: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main 1991. J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992. J. Habermas: „Moderne

2.4 Karl-Otto Apel

V návaznosti na kritickou hermeneutiku J. Habermase, její rozpracování problematiky komunikativní kompetence i vztahu poznání a zájmu, koncipoval svou koncepci rozumění na přelomu 60. a 70. let našeho století *Karl-Otto Apel*, pozdější představitel tzv. diskurzivní etiky. Obdobně jako Habermas zakládá také K.-O. Apel svou koncepci rozumění na komunikativní racionalitě, tj. na racionalitě ztělesněné – ve shodě s hermeneutickou tradicí – *dialogickým rozumem*, v němž je tematizována dimenze *intersubjektivity*. Apelova hermeneutická koncepce vychází v mnohém z kritické hermeneutiky J. Habermase, dále pak z podnětů Ch. C. Peirce, L. Wittgensteina, J. Royce aj. Nelze ovšem pomíjet i tradici německého existenciálně hermeneutického myšlení, reprezentovaného především koncepcemi M. Heideggera a H.-G. Gadamera.

V souladu s těmito tradicemi představuje například Apelova obsáhlá práce *Transformation der Philosophie* (1973) významný pokus o nalezení styčných bodů mezi tradiční duchovněnou hermeneutikou, metodologickými koncepcemi teorie řečové kompetence N. Chomského i podněty anglosaské postwittgensteinovské filosofie jazyka a teorie jazykových her (P. Winch). K.-O. Apel v tomto kontextu zdůrazňuje, že právě Heideggerova a Gadamerova existenciálně ontologická radikalizace hermeneutiky překonala tradiční koncepci rozumění jakožto konkurenční metody ke kauzálně analyticky pojímanému vysvětlení („Erklären“), tj. „postavení hypotézy zákona, pod který se daný jev podřazuje“.¹¹³ Zatímco neopozitivistická „logika vědy“ pojímala rozumění většinou jako empatii („empathy“), tedy jako pouhou psychologicko-heuristickou metodu ve smyslu „tematizace psychických procesů“, která má pouze pomáhat při vysvětlování hybných motivů a celkové struktury přírodních a společenských jevů, ukazuje podle Apela právě Heideggerova a Gadamerova hermeneutika, že rozumění jakožto způsob bytí člověka ve světě („in der Welt sein“) je základním předpokladem „pro konstituování zkušenostních dat“, a tím i umožňuje řešení problémů kauzality v obecné teorii poznání.¹¹⁴

K.-O. Apel dále uvádí, že Gadamerovo abstraktní pojetí funkce tzv. časového odstupu, který umožňuje v rámci procesu rozumění zachytit vztah interpreta nejen k minulosti, nýbrž i k současnosti, musí být konkretizováno postižením materiálních momentů, zájmů a motivací jak autora, tak i interpreta textu. Základní gnoseologické východisko této cesty ke konkrétnějšímu a racionálnějšímu pojetí rozumění vidí přitom K.-O. Apel ve využití některých momentů „dialektiky [...] metafyzického idealismu a materialismu“.¹¹⁵ V tomto

und postmoderne Architektur.“ In: Wolfgang Iser (Hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Akademie-Verlag, Berlin 1994, s. 110–120.

¹¹³ J. Černý: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filozofii – její rozchod i smiřování s vědou“, *Filozofický časopis* 29, 1981, č. 3, s. 360.

¹¹⁴ K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 26.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 52.

kontextu K.-O. Apel oceňuje, že Gadamer staví proti Schleiermacherovu a Diltheyovu pojetí rozumění jakožto reprodukce původních prožitků autora textu Hegelovu dialektickou koncepcí, založenou na principu sebereflexe a sebeproniknutí světového ducha. Na druhé straně však Gadamerovi vytýká, že jeho úsilí o hermeneutickou konkretizaci Hegelovy idealistické dialektiky vývojevých proměn sebepoznání a sebeuvědomění („Selbstbewusstsein“) světového rozumu vede pouze k její redukci na metodologicky neefektivní a obtížně aplikovatelný princip „zprostředkování tradice“. Tento princip však způsobuje, že koncepce rozumění u autora *Wahrheit und Methode* má výrazně konzervativní charakter. V Gadamerově snaze o rehabilitaci autority a tradice spatřuje totiž K.-O. Apel zřejmý rozpor s jeho důrazně proklamovanou tezí o nutnosti respektování individuality subjektu rozumění.

Podle K.-O. Apela totiž právě Hegelova koncepce sebeproniknutí ducha poukazuje na významnou hodnotící a gnoseologickou funkci interpreta textu v rámci hermeneutického procesu. Na druhé straně by však bylo třeba vzít v úvahu, zda u Hegela nebyla problematika rozumění především postižena v pojmu *Begreifen*, který měl v tradici německé klasické filosofie zřejmě racionalističtější charakter než pojem *Verstehen*, a v tomto směru vést další zkoumání hermeneutické problematiky v dějinách německého filosofického myšlení.

Jak jsem již uvedl, Apelova vlastní koncepce rozumění vychází v mnohém z teoretických koncepcí filosofické hermeneutiky, které jsou pak využity pro kritickou analýzu pozitivisticko-scientistních koncepcí společenských a humanitních věd. V návaznosti na Habermasovu koncepci intersubjektivní komunikativní jednání jakožto předpokladu poznání zdůrazňuje totiž Apel, že objekt humanitních věd, tj. lidská společnost jakožto komunikativní společenství, je zároveň jejich subjektem. Z toho důvodu je třeba řešit metodologické problémy humanitních věd právě z hlediska vztahu k *sociální praxi*.

Jak Apel ukazuje, postavila před nás v této souvislosti Diltheyova duchovněná hermeneutika základní otázku – zda totiž můžeme smysl, úkol a cíl humanitních věd ztotožnit s cílem věd přírodních, spočívajícím ve vysvětlení podle zákonů, jež jsou základnou vědeckých predikcí. Tato otázka je však podle Apela nyní zpřesněna a zkonkretizována otázkou novou: „Je v humanitních a společenských vědách vztah ke společenské praxi stejný jako ve vědách přírodních?“¹¹⁶ Apel přitom polemizuje s názorem pozitivistického scientismu o totožnosti tohoto vztahu, neboť tato koncepce by ve svých důsledcích vedla k takovému pojetí společnosti, které by ji rozdělovalo na manipulátory a manipulované. V tomto scientistním pojetí je pak například pedagogika chápána jako aplikovaná psychologie, a to ve smyslu technologie, která má produkovat podmínky vzdělávání.

¹¹⁶ K.-O. Apel: „The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities“. In: *Understanding and Social Inquiry*. Ed. by Fred R. Dallmayr and Thomas A. Mc Carthy, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1977, s. 293.

Podle Apela je zřejmé, že především technokratická společnost může představovat ideální východisko pro vznik objektivistické sociální vědy a sociální technologie, postavené na scientistickém redukcionismu. Tento scientistický a technologizující charakter sociálních věd může být však překonán právě humanistickou sociální vědou, která využívá metody rozumění a je přitom schopna postavit se proti aktuálnímu nebezpečí nadvlády technokracie.¹¹⁷

Scientistický redukcionismus vychází však také – jak Apel ukazuje – z pojetí poznání redukovaného na deskripci a explanaci zobektivizovaných údajů. Jedním ze základních východisek této gnoseologické koncepce je pak ovšem leibnizovský předpoklad ideálního jazyka, který může nedvojsmyslným, nepochybnitelným způsobem spojit zkušenostní fakty s matematickou logikou. Tato scientistická koncepce poznání je však podle Apela problematická již z hlediska filosofického pojetí člověka, neboť adekvátní metoda rozumění v sociálních a humanitních vědách by měla být založena na poznatku, že „lidské bytosti nemohou být redukovány na objekty deskripce a (nebo) explanace chování prostřednictvím formalizovaných jazyků“.¹¹⁸

Neopozitivistická „logika vědy“ přitom trpí jedním z největších předsudků tradiční teorie poznání. A to představou, že osamocený gnoseologický subjekt může v principu dospět k objektivnímu poznání celého světa. Taková scientistní koncepce ovšem nebere v úvahu, že předpokladem takového poznání je již poznání jiné, tedy poznání prostřednictvím intersubjektivního rozumění, kterému sice nemůže být poskytnut charakter objektivity, avšak které přitom může být metodicky korigováno a optimalizováno.

Apel chce totiž ukázat, že logický empirismus je již založen na určitých apriorních předpokladech, k nimž kromě logiky faktů a formalizovaného jazyka patří také konvence, které jsou vlastně předpokladem utváření sémantických systémů. Konvence by tedy měly být východiskem konstrukce tzv. sémantických rámců („semantical frameworks“), v nichž jsou interpretovány jazyky vědy. Konvence také potřebujeme k tomu, abychom mohli zavést observační věty, které fungují jakožto základní propozice pro potvrzení či vyvrácení hypotéz a teorií. Avšak v této souvislosti je podle Apela třeba položit si základní otázku: „Co to vlastně jsou konvence?“ Zde se objevuje problém předvědecké racionality sémantických konvencí v komunikativním společenství.

Všeobecně je totiž uznáváno za platné, že konvence nemohou být vyvozeny ze svých motivů, a tudíž nemohou být zdůvodněny logikou axiomatického systému. Na druhé straně však nesmí být koncipovány jakožto arbitrární akty osamocené vůle nebo jako události, které mohou být popsány a vysvětleny pouze z vnějšku, a přitom považovány za determinované mimoracionálními motivy jakožto příčinami.

117 Tamtéž, s. 309.

118 Tamtéž, s. 299.

To, že ve významových konvencích spatřujeme nikoliv mimoracionální motivy osamocené vůle, nýbrž předpoklad komunikativního společenství jakožto společné základny různých interpretací světa, a zároveň můžeme významové konvence korigovat a vylepšovat při procesu optimalizování těchto interpretací, je způsobeno – jak Apel zdůrazňuje – právě *srozumitelností* („intelligibility“) konvencí.¹¹⁹ Apel chce tedy vlastně ukázat, že formy intersubjektivní komunikace předcházejí onto-sémantickým systémům logického empirismu.

V tomto svém pojetí komunikativního charakteru konvencí byl Apel nepochybně ovlivněn podněty pozdního Wittgensteina. Ten totiž ve svém pojetí konvencionalismu vycházel ze základní teze, že o samotném individuuum mimo společenství nelze říci, že dodržuje pravidla. Podle Apela chtěl Wittgenstein touto tezí zdůraznit, že konvence jsou předpokladem jazykových her. Avšak jazykové hry nemohou být založeny na konvencích stejným způsobem jako umělé sémantické konstrukce. Tyto jazykové hry musí totiž svým vlastním způsobem poskytovat základy pro konvenční pravidla v komunikativním společenství. Konvence tak mohou být zprostředkovány racionalitou svébytného typu: „[...] nejedná se o vědeckou racionalitu operací s objekty, která může být opakovaně realizována vyměnitelnými lidskými subjekty, nýbrž spíše o pre- a meta-scientickou racionalitu intersubjektivního diskursu zprostředkovaného explikací pojmů a interpretací záměrů.“¹²⁰

V souvislosti s těmito úvahami o metascientické racionalitě je zřejmé, že se K.-O. Apel se ve své koncepci rozumění – na rozdíl od J. Habermase – zcela nevzdává transcendentalismu ve smyslu hledání apriorních předpokladů poznání a rozumění, které nachází v komunikativních procesech. (Tyto teoretické koncepce první poloviny 70. let našeho století pak později dopracoval ve své teorii posledního zdůvodnění [„Letzbegründung“] základů diskurzivní etiky.)

Tím, že logický pozitivismus podcenil ve své koncepci jazyka zásadní důležitost *komunikativního společenství*, dostává se podle Apela na pomezí metodologického solipsismu, který se domnívá, že objektivní poznání je možné bez intersubjektivního porozumění prostřednictvím komunikace. Při konstruování formalizovaných jazyků pro vědecké účely hraje proto údajně důležitou roli úsilí vyhnout se hermeneutickým problémům komunikace. Ve své teorii rozumění vychází Apel naopak z předpokladu, že například k tomu, abychom mohli interpretovat záměry někoho jiného, musíme si utvořit „rámec jazyka, který je a priori intersubjektivním jazykem a tak poskytuje podmínky možnosti objektivního poznání“.¹²¹ Tuto transcendentální podmínku a priori intersubjektivní komunikace však nemůže podle Apela splňovat formalizovaný,

¹¹⁹ Tamtéž, s. 296. K tomu srov. K.-O. Apel: *Towards a transformation of philosophy*. Translated by Glyn Adey and David Frisby. Routledge and Kegan Paul. London, Boston and Henley 1980, s. 155.

¹²⁰ Apel, K.-O.: „The A Priori of Communication and the Foundation of Humanities“. In: *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame-London 1977, s. 296.

¹²¹ Tamtéž, s. 299.

logicky rekonstruovaný jazyk neopozitivistického scientismu, a to z toho důvodu, že je zkonstruován pro popis a explanaci světa ryzích, „čistých“ objektů, není však vybaven k tomu, aby vyjadřoval komunikaci, která představuje intersubjektivní dimenzi jazyka v podobě promluv a řečových aktů.¹²²

K.-O. Apel zároveň připomíná, že tyto promluvy a řečové akty jakožto jednotky přirozeného jazyka nezískávají svůj význam pouze na podkladě pravidel syntaxe a sémantiky, nýbrž především z kontextu pragmatického používání jazyka v konkrétních životních situacích. Z hlediska pozitivistického scientismu, v logice formalizovaného „jazyka-věci“, jsou však takové promluvy, v nichž se osvědčuje lidská kompetence ke komunikaci, pouhým objektem deskripce verbálního chování. Tuto deskripci přitom provádí pozorovatel a „deskriptor“, který se přímo neúčastní komunikace.

Apel je tedy přesvědčen, že podceňování role komunikativního společenství vlastně podstatným způsobem překáží procesu směřujícímu k objektivnímu poznání. Intersubjektivní komunikaci proto považuje (v rámci svého filosofického vývoje v sedmdesátých letech dvacátého století) za jediný oprávněný základ transcendentální hermeneutiky.

V této souvislosti se K.-O. Apel přímo staví proti těm postwittgensteinovským behavioristicky orientovaným hermeneutickým koncepcím, které ztotožňují rozumění s deskripcí verbálního chování a jednání druhého. Zároveň pozitivistická koncepce zkušenosti, jejíž základy byly položeny D. Humem, J. S. Millem a E. Machem, zcela přehlíží tu skutečnost, že pokud vůbec usilujeme popsat zkušenostní údaje o světě jakožto o něčem – tj. snažíme se odpovědět na otázku, co je věc – musíme napřed předpokládat rozumění. Logičtí pozitivisté si však podle Apela neuvědomují, že funkce rozumění nespočívá v odpovídání na otázku „proč?“, nýbrž na otázku „co?“.¹²³

Toto primární porozumění údajům o světě, tedy porozumění tomu, „co je tato věc?“, je vnitřně spojeno s porozuměním lidskému jazyku a formám života. Taková okolnost může snad být podle Apela pomíjena v přírodních vědách, poněvadž zde většinou nepřichází v úvahu problém fundamentální interpretace světa, která předchází všechny explanace. Takový problém se ve vědách přírodních objevuje pouze v souvislosti s tzv. krizí věd a změnami paradigmatu. V případě humanitních věd je však taková krize podle Apela normální situací, poněvadž vždy je třeba rozumět výtvorům tvořivé aktivity člověka, jeho řeči a jednání právě z hlediska interpretace světa lidským subjektem.

Východiskem a ústředním bodem veškeré interpretace v humanitních vědách je však porozumění znakům a s ním spjatá komunikativní zkušenost. Hermeneutika musí proto podle Apela vycházet z „pragmatického porozumění“ znakům, lidskému jednání a okolnostem situací v rámci kontextu obecné sféry života, jak na to poukazoval Dilthey. Apel má zde zřejmě na mysli pragmatické rozumění ve smyslu Diltheyova důrazu na schopnost obsahové orientace

¹²² Tamtéž, s. 198.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 305.

lidského subjektu ve světě, zároveň by však tato Apelova koncepce měla být blízká Wittgensteinově myšlence o podstatném sepětí rozumění a jazykové hry.¹²⁴

O tomto intersubjektivním rozumění pragmatického charakteru však Apel uvažuje jakožto o rozumění v užším slova smyslu. Pod zřejmým Habermasovým vlivem si však také klade otázku *emancipujícího, osvobozujícího charakteru metodických postupů v oblasti sociálních věd*, jež jsou založeny na procesu rozumění („Verstehen“). Podle něho můžeme v tomto kontextu využít psychoanalýzy jakožto příkladu metody, jež ve své první fázi musí používat „kvazi-vysvětlení“, aby byla schopna vysvětlit chování pacienta a objektivně analyzovat jeho životní příběh. V této fázi psychoanalýzy je k tomuto chování a životnímu příběhu přistupováno jako ke „kvazi-determinované součásti přírody“ a psychoanalytik je oprávněn suspendovat intersubjektivní komunikaci v důsledku té skutečnosti, že pacient není schopen komunikovat o své nemoci, poněvadž je oddělen, respektive odcizen od svých pravých motivů.¹²⁵

V té míře, jak pacient například trpí neurotickými nutkáními ve svém chování, je třeba postihnout jejich příčiny, a toto pacientovo chování se stává objektem pro kauzální vysvětlení. Avšak přes tento kvazi-naturalistický přístup, využívaný k analýze jazyka, respektive pseudojazyka neurotických symptomů, musí se zároveň terapeut snažit porozumět reakcím pacienta a jeho personální biografii jakožto něčemu smysluplnému. Tento proces rozumění však nerealizujeme pouze v zájmu diagnózy a volby vhodných terapeutických postupů, nýbrž i v zájmu toho, aby byla navozena *sebereflexe* pacienta a tím i přeměněno, reorganizováno jeho *sebeporozumění*. Podle Apela se zde vlastně jedná o dialektické zprostředkování mezi komunikativním rozuměním (zvláště lidským sebeporozuměním) a přírodovědně orientovaným zobjektivněním a explanací lidského chování a personální biografie člověka. Skutečný úkol psychoanalýzy jakožto metody netkví proto v „nomologickém dedukování predikcí, které by mohly být potvrzeny pozorováním, nýbrž v obnovení komunikace mezi analytikem a analyzovaným na vyšší úrovni“.¹²⁶

Dialektické zprostředkování komunikativního rozumění metodami kauzální explanace se tak podle Apela může stát modelem filosoficky fundovaného rozumění ve všech typech a směrech sociální vědy, které mají vztah k životní praxi. Tento vztah k praxi však není chápán z hlediska sociálního inženýrství, tj. jako manipulování člověkem a společností, nýbrž jako podnět k veřejné sebereflexi a k emancipaci člověka jakožto subjektu. Apel tak založil metodologickou tradici zdůrazňující princip komplementarity rozumění a vysvětlení.

Z tohoto principu vychází Apel také na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let našeho století, na počátku *třetí etapy diskuse o hermeneutice*. Tehdy Apel usiloval o určité zprostředkování mezi existenciálně orientovanou hermeneutikou

¹²⁴ Srov. tamtéž, s. 304.

¹²⁵ Tamtéž, s. 311.

¹²⁶ Tamtéž, s. 311.

(M. Heidegger, H.-G. Gadamer) a postwittgensteinovskou analytickou filosofií jazyka (G. H. von Wright), která navazuje na anglosaské myšlení orientované k problematice sémantiky a sémiotiky (Ch. C. Peirce) a na jeho aplikaci v hermeneutice kulturní tradice (J. Royce). Ve svých úvahách o hlavních tendencích vývoje metodologických koncepcí filosofie 50. a 60. let dvacátého století ukazuje K.-O. Apel, že zatímco postwittgensteinovská analytická filosofie došla od logické sémantiky ideálního jazyka vědy k sémantice jazyka přirozeného (každodenního), vyvíjela se moderní hermeneutika od metodologie historicko-filosofické interpretace ke „quasitranscendentální filosofii komunikativního rozumění“.¹²⁷

Od sedmdesátých let našeho století dochází zároveň podle Apela k určitým proměnám původních stanovisek obou směrů, tj. hermeneutiky na jedné straně a analytické filosofie a kritického racionalismu na straně druhé. Gadamerova hermeneutika – v jisté analogii s francouzským strukturalismem – v podstatě eliminovala problematiku subjektivních intencí autora ve prospěch zaměření na jazyk textu jakožto autonomní prostředek a jediný původce utváření smyslu. Na druhé straně však jeden z nejvýznamnějších představitelů soudobé analytické filosofie G. H. von Wright zavádí znovu pojem intence, respektive záměru do své obecné teorie explanace a jednání.¹²⁸

Hermeneutická koncepce dějinného charakteru rozumění musí proto podle K.-O. Apela také brát v úvahu konvence používané v běžném jazyce, individuální (subjektivní) motivace interpreta a autora textu a „vztah k věcem v širokém slova smyslu“. Sémiotika Ch. C. Peirce a její aplikace například v hermeneutické filosofii kulturní tradice amerického neohegelovského filosofa J. Royce mohou tak přinést – jak Apel uvádí – nové podněty nejen pro tradici duchovědně orientovaných teorií rozumění (W. Dilthey, H. Freyer, E. Rothacker, E. Betti), ale i pro koncepcce rozumění založené existenciálně, respektive traditionalisticky (M. Heidegger, H.-G. Gadamer), a to z hlediska konečného konsensu o základních logických předpokladech sémantické interpretace a „jejího aplikování na sociální praxi“.¹²⁹

Podle K.-O. Apela může být touto cestou eliminována tradiční dichotomie mezi hermeneutikou a scientismem na podkladě jejich vzájemné komplementarity, která také v důsledku svého dialektického charakteru by měla být schopna překonat rozpor mezi materialismem a idealismem. Do jisté míry můžeme podle mého názoru považovat tento Apelův názor za oprávněný, poněvadž například koncepcce poznání v díle K. R. Poppera *Objective Knowledge* (1972) jakožto vytváření projektů je velmi blízká hermeneutickým koncepcím rozumění (M. Heidegger, R. G. Collingwood, H.-G. Gadamer).

¹²⁷ Srov. K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*. Band II. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt am Main 1973, s. 82–87.

¹²⁸ Srov. G. H. von Wright: *Erklären und Verstehen*. Frankfurt am Main 1974, s. 104–110, 137.

¹²⁹ K.-O. Apel: „Hermeneutic Philosophy of Understanding as a Heuristic Horizon for Dislaplaying the Problem-Dimension of Analytic Philosophy of Meaning“, *Philosophy and Social Criticism* 7, 1980, No 3/3, s. 255.

2.5 Paul Ricoeur

Na mnohé podněty Gadamerovy a Heideggerovy hermeneutiky i na Apelovu a Habermasovu koncepci emancipačního charakteru rozumění navazovala také hermeneutická teorie předního současného francouzského filosofa *Paula Ricoeura* (nar. 1913 ve Valence). Otázkami hermeneutiky jakožto teorie interpretace a rozumění se však Ricoeur zabýval především v šedesátých a sedmdesátých letech našeho století, kdežto v prvním období svého filosofického vývoje byl z hlediska metodologického i celkové duchovní orientace ovlivněn fenomenologií a existencialismem, jak o tom svědčí například monografie *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947) a *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (1948). Od osmdesátých let pak ve svých fenomenologicko-etických reflexích využívá ve větší míře podnětů analytické filosofie jazyka, respektive teorie řečových aktů (*Temps et récit*, 1983–1985; *Soi meme comme un autre*, 1990).

I když však Ricoeur věnoval pozornost hermeneutické teorii rozumění a interpretace pouze v určitém časovém období, nelze podle mého názoru popřít, že významně obohatil novodobé hermeneutické myšlení, a že fenomén řeči jako podstatný ontologicko-gnoseologický princip hermeneutické tradice měl vždy důležitou funkci právě v jeho filosofických reflexích etické problematiky. Například již Ricoeuovy práce z padesátých let (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950; *Finitude et culpabilité*: I. *L'homme faillible*. II. *La symbolique du mal*, 1960) nacházely své teoretické podněty také v úsilí významného představitele francouzské fenomenologie Maurice Merleau-Pontyho o adekvátní reflexi problematiky vztahu mezi tělesnostním charakterem vnímání na jedné straně a pojmovou strukturou jazyka na straně druhé. V tomto kontextu byl však pro Ricoeura především inspirativní rozpor mezi základními strukturami volní dimenze člověka v podobě jeho schopností motivace a projektu a mezi historickými podmínkami a zároveň omezeními lidské vůle, jejíž závislost na vášních a náchylnost ke zlu – postižitelná v konkrétních řečových promluvách¹³⁰ – je v hermeneuticko-teologické tradici mimo jiné považována i za specifický výraz hlubokého povědomí o podstatné konečnosti lidského subjektu.

V šedesátých letech zájem o problematiku jazyka u P. Ricoeura ještě vzrůstá a zároveň dochází k jeho kritickému vyrovnávání se strukturalismem, který byl v té době ve Francii především spjat se jmény R. Barthesa, C. Lévi-Strausse a L. Althussera. Svou kritiku zaměřil Ricoeur zvláště na lingvistický model strukturalismu a zdůraznil, že strukturální lingvistika v jistém směru nebere v úvahu samotný akt řeči, nikoli ovšem v podobě individuálního promluvového výkonu, nýbrž jako svobodnou spontánní tvorbu. I když Ricoeur vychází

¹³⁰ Srov.: „But the concept of fallibility includes the possibility of evil in a still more positive sense: man's disproportion is a power to fail, in the sense that it makes man capable of failing.“ (P. Ricoeur: *Fallible Man*. Revised translation by Charles A. Kelbley. Fordham University Press. New York 1986, s.145. Přeloženo z francouzského originálu P. Ricoeur: *L'Homme Faillible*. Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1960.)

ze Saussurovy koncepce dichotomie mezi *langue* a *parole*, která ovlivnila jeho tezi o zásadní odlišnosti mezi jazykem a diskursem, byl ve svém pojetí řeči jako *spontánního aktu tvorby* inspirován kromě humboldtovské tradice zejména francouzským lingvistou Emilem Benvénistem. Podle Benvénista je totiž jazyk celkem, který může být rozložen do různých rovin, přičemž každou z nich charakterizují distinktivní rysy a konstitutivní elementy. Zatímco fonémy, morfémy a sémantémy jsou považovány za znaky, které jsou definovány svými vzájemnými protikladnými vztahy, větu samotnou chápe Benvéniste jako spontánní, těžko postižitelný tvůrčí řečový proces bez hranic.

Zásadním východiskem složitého procesu vedoucího k vysvětlení a porozumění textu je však Ricoeurovi pojem *diskursu*, v němž tento představitel hlubinné hermeneutiky usiluje spojit tradici strukturální lingvistiky s tradicí existenciálně hermeneutickou. Ricoeur chápe totiž diskurs jako větu, výpověď, která má podobu tzv. řečové události: „Něco se děje, když někdo hovoří.“¹³¹

Diskurs ve smyslu konkrétní promluvy v prostoru a čase je třeba odlišovat od jazyka jakožto systému, který je pouhým inventářem jazykových prostředků a má mimočasový charakter. Na rozdíl od jazykového systému se však diskurs vyznačuje nejen časovostí, ale zároveň se v něm též projevuje osobnost a subjektivita mluvčího, jakož i jeho vztah ke světu a k druhému partnerovi v procesu komunikace: „Říci, že diskurs je událostí, znamená za prvé říci, že diskurs je realizován časově a v přítomnosti, zatímco systém jazyka je svébytný a mimo čas. Událostní charakter diskursu je spjat s osobou, která hovoří; událost spočívá ve skutečnosti, že někdo mluví, někdo vyjadřuje sebe sama, vstupuje do řeči.“¹³² Z toho důvodu dochází podle Ricoeura k prolínání doslovného významu konkrétní promluvy (diskursu) a subjektivního záměru mluvčího. Diskurs přitom nemá vztah pouze k subjektivním záměrům autora textu, neboť by měl postihnout nejen svět, v němž autor žije, nýbrž především ten svět, který projektuje a vytváří.

Ricoeur zároveň klade – a to zřejmě ještě více než představitelé francouzského strukturalismu – například M. Foucault – zvláštní důraz na spontánní a tvůrčí charakter diskursu jakožto zprostředkovatele rozumění. Foucaultovo pojetí diskursu je však oproti tomu v některých směrech širší, diskurs je u něho vztahován nejen ke konkrétní situaci mluvčího, nýbrž i k celému historickému období, neboť „formuje myšlení, poznání a vyjádření poznání určité historické epochy“.¹³³

Podle Ricoeura je diskurs realizován v podobě události, avšak rozumíme mu jako významu. V souladu se svým důrazem na tvůrčí a spontánní charakter diskursu spojuje pak diskurs s kategoriemi *tvorby* a *práce*, které mu představují

¹³¹ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. J. B. Thompson. Cambridge University Press 1981, s. 133.

¹³² Tamtéž, s. 133.

¹³³ P. Horák: *Struktura a dějiny. Ke kritice filosofického strukturalismu ve Francii*. Academia, Praha 1982, s. 58.

„praktické zprostředkování mezi iracionalitou události a intencionalitou významu“.¹³⁴ I když se diskurs projevuje ve formě události, kterou Ricoeur charakterizuje jako „příchod světa v řeči prostřednictvím diskursu“,¹³⁵ je ve skutečnosti plně realizován teprve tehdy, když význam utvářený intencionálně zaměřenou aktivitou člověka „překonává událost“ a diskurs sám se tak vlastně stává významem.

Pod zřejmým vlivem poststrukturalistických koncepcí, zvláště prací J. Derridy ze šedesátých let (např. *L'écriture et la différence*, 1967; *De la grammatologie*, 1967) věnuje Ricoeur poměrně velkou pozornost písemné formě diskursu a textu vůbec. Využívá tak do jisté míry podnětů Derridovy kritiky evropské metafyziky, podle níž evropské myšlení spjaté s metafyzickou tradicí vždy podceňovalo psanou podobu textu a považovalo ji za pouhou náhražku mluveného jazyka: „Symptomatická forma návratu potlačeného: metafora psaní, která pronásleduje evropský diskurs, a systematické rozpory onto-teologického vyloučení stopy. Represe psaného jakožto represe toho, co ohrožuje přítomnost a zvládnutí nepřítomného.“¹³⁶

Znehodnocení psaného textu vycházelo totiž podle Derridy z důrazu na přítomnost, jenž charakterizuje západní metafyziku a kterému odpovídá mluvený diskurs, spjatý s přítomným časovým okamžikem. Proto Derridova grammatologie staví do popředí psané znaky vzhledem k jejich semiotické nezávislosti, která je chápána nejen jako nezávislost na konkrétním momentu promluvy, ale i jako nezávislost na jejich účastnících, ať již se jedná o spisovatele, autory, čtenáře či posluchače. V proklamovaném protikladu vůči tradici evropské metafyziky pojmající bytí jako přítomnost uplatňuje Derrida kategorii nepřítomnosti, absence, aby s její pomocí objasnil semiotickou nezávislost psaných znaků.¹³⁷ Ty totiž mohou existovat a fungovat i při nepřítomnosti jejich tvůrců. Termín psaní, *rukopis* („écriture“) používá pak Derrida pro označení toho, co je všeobecně chápáno jako znak. Rukopis („écriture“) je vlastně společným názvem pro znaky, které fungují dokonce i navzdory totální nepřítomnosti subjektu.¹³⁸ Pouze prostřednictvím psaných znaků („grammé“) nebo rukopisu („écriture“) může být adekvátně postižena struktura jazyka, která vlastně znamená strukturu označování. Semiologie jakožto všeobecná teorie znaků je tak podle Derridy redukovatelná na grammatologii (teorii psaných znaků).¹³⁹

¹³⁴ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press 1981, s. 137.

¹³⁵ Tamtéž, s. 133.

¹³⁶ J. Derrida: *Freud et la scene de l'écriture* (původně přednáška z roku 1966), citováno podle anglického překladu A. Basse – J. Derrida: *Writing and Difference*. The University of Chicago Press 1978, s. 197.

¹³⁷ Srov. J. Derrida: *Writing and Difference*. The University of Chicago Press 1978, s. 278–280.

¹³⁸ Srov. T. K. Seung, T. K.: *Structuralism and Hermeneutics*. Columbia University Press 1982, s. 129–130.

¹³⁹ Srov. J. Derrida: *Grammatologie*. Přel. H.-J. Rheinberger a H. Zischler. Frankfurt am Main

Na rozdíl od J. Derridy nezdůrazňuje však Ricoeur jednostranně psanou stránku diskursu oproti jeho mluvené podobě. Mluvení a psaní (rukopis) jsou podle něho alternativními a zároveň legitimními způsoby realizace diskursu. „Uskutečnění“ diskursu v psané podobě však v sobě zahrnuje sérii charakteristik, které účinně oddělují text od podmínek typických pro mluvený diskurs. Tím, že diskurs získává psanou podobu, překračuje svá původní omezení, jež vyplývala z jeho vázanosti na výpovědi pronesené v konkrétním prostoru a v konkrétním časovém okamžiku. Právě v důsledku toho, že má diskurs jak mluvenou, tak i psanou podobu, je charakterizován svébytnou *dialektikou časovosti a nadčasovosti*. Přitom emancipace textu z konkrétní situace promluvy vede podle Ricoeura zároveň k „otřesu“ vzájemného vztahu mezi jazykem na jedné straně a subjektivitami, jichž se týká, na straně druhé (subjektivita autora, subjektivita čtenáře). Adresátem psaného diskursu například v podobě filosofického nebo uměleckého díla již tedy není viditelný posluchač, nýbrž neznámý, neviditelný čtenář.

V této souvislosti Ricoeur zdůrazňuje, že sémantika diskursu osvětluje základní procesy tvorby, interpretace a rozumění v běžném jazyce. Podstatná podmínka tvořivosti daná mnohoznačností slov je tak postižena v sémantické dynamice diskursu. Text proto Ricoeur chápe jako „zpředmětnění diskursu v díle“.¹⁴⁰ Říci, že text je dílem, znamená též tvrdit, že je strukturovaným celkem. Tento celek je utvářen ve shodě se systémem pravidel, která definují literární žánr textu a tak proměňují diskurs například v báseň, román nebo divadelní hru. Diskurs může být proto také chápán jako posloupnost vět (propozic), které projektují specifickou strukturu tzv. světa textu.

Ve své koncepci „světa textu“ využívá totiž Ricoeur jak podnětů hermeneutické tradice, tak i analytické filosofie jazyka. Podle jeho názoru tato kategorie rozšiřuje původní pojetí pojmu denotace (reference) ve Fregeho jazykové teorii. Obdobně jako Frege rozlišuje také Ricoeur v každé propozici diskursu referenci a smysl. Smysl je u Ricoeura chápán jako ideální objekt, ke kterému směřují jednotlivé propozice, a je proto diskursu imanentní. Reference je pak „pravdivostní hodnotou propozice“,¹⁴¹ vyjádřením nároku na postižení skutečnosti „v její pravdě“, ovšem skutečnosti, která je ztotožněna se „světem textu“. Reference je však zároveň tím, čím se vyznačuje diskurs na rozdíl od jazyka, neboť jazyk sám (jako systém nebo v podobě slovní zásoby) nemá žádný vztah ke konkrétní realitě. Tedy nikoliv jazyk, nýbrž „diskurs směřuje k věcem, vztahuje se ke skutečnosti, vyjadřuje svět“.¹⁴² Ostenzivní funkce diskursu v podobě vztahu jeho propozic ke skutečnosti je podle Ricoeura pod stránce gramatické vyjádřena demonstrativy, osobními zájmeny, příslovecnými urče-

1979, s. 130–169.

¹⁴⁰ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 139.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 140.

¹⁴² Tamtéž, s. 140.

ními místa a času. V samotném aktu promluvy (diskursu) se tak smysl toho, co je řečeno, mění v referenci, tj. v to, o čem hovoříme. Sepětí diskursu s konkrétní skutečností a zároveň jeho schopnost překonat omezení daná závislostí na konkrétním prostoru a konkrétním časovém okamžiku jsou tedy zřejmě těmi vlastnostmi, kvůli nimž považuje Ricoeur diskurs za jednu z nejvýznamnějších kategorií svého pojetí interpretace a hermeneutického procesu vůbec.

Ricoeurovo rozpracování *dynamického, narativního* charakteru diskursu, jeho důraz na svébytnou dialektiku události a významu, jež se v něm skrývá, také ukazuje, že v této kategorii hledá adekvátnější metodologické východisko pro své pojetí vztahu vysvětlení, rozumění a interpretace, než tomu bylo v tradici francouzského strukturalismu. Vysvětlení smyslu textu na podkladě strukturální analýzy považuje totiž pouze za východisko procesu interpretace, avšak v žádném případě tento typ vysvětlení s interpretací neztotožňuje. Jakožto objektivovaná a autonomní entita může být text podroben metodám strukturální analýzy, aniž je tím vyloučena nutnost porozumění. Ricoeur to ukazuje ve své kritice Lévi-Strausovy teorie mýtů. Uznává přitom, že Lévi-Strauss postihl prostřednictvím strukturální analýzy – inspirované koncepcí binárních protikladů v lingvistice F. de Saussura – specifický charakter a svébytnou logiku principů, podle kterých se v mýtu spojují „protiklady za tím účelem, aby byly překonány“.¹⁴³ Taková analýza – například v podobě rozdělení oidipovského mýtu na čtyři vzájemně spjaté kategorie – sice tento mýtus podle Ricoeura vysvětluje, avšak vůbec neeliminuje potřebu jeho interpretace, a tím spjatou problematiku rozumění. (Obdobně také vytýká významný představitel postmodernistické estetiky recepce H. R. Jauss Lévi-Strausovi, že za mýtem nehledá nic jiného než strukturu v podobě „uzavřeného systému funkcionální logiky“).¹⁴⁴

Podle Ricoeura se v této Lévi-Strausově koncepci jazyka a struktury mýtu projevuje zřejmý vliv rousseauovského myšlení. Každý akt řeči je u Lévi-Strausse redukován na pouhou kombinaci prvků v rámci primárního souboru jazykových znaků. Všechny významy tak splývají do jakéhosi anonymního systému, který je charakterizován zřejmou prioritou přírodního řádu nad historickým procesem. Ricoeur přitom ukazuje, že „strukturní zákon mýtu“ není ovšem skutečným objektem četby, respektive naslouchání mytickému příběhu. Podmanivost a působivost mýtu tkví totiž v jeho narativním, *řečovém* charakteru. Zřetel k narativitě a řečovosti, využívající však metodologických postupů lingvistiky, musí být tedy podstatnou komponentou procesu vysvětlení v humanitních vědách: „Vysvětlení již není konceptem vypůjčeným z přírodních věd a přeneseným do odlišného oboru psaných artefaktů, nýbrž spíše vychází ze samotné řečové sféry, a to analogickým přechodem od malých jednotek

¹⁴³ Tamtéž, s. 155.

¹⁴⁴ H. R. Jauss: *Towards an Aesthetics of Reception*. Minneapolis 1982, s. 67.

jazyka (fonémy, lexémy) k jednotkám větším než je věta, jako jsou vyprávění, pověst, mýtus.“¹⁴⁵

Abychom proto skutečně mohli realizovat základní předpoklad adekvátní interpretace textu, tj. jeho vysvětlení, musíme postihnout vztah mezi textem-diskursem na jedné straně a *metaforou* na straně druhé. Při analýze textu je totiž možné využít jedné z podstatných vlastností metafory – její schopnosti poskytovat slovům další, nové významy, a to nejen podobné, ale i jiné, než je význam doslovný.

Metaforu Ricoeur pojímá jako „okamžité jazykové tvoření, sémantickou inovaci, která v jazyce nemá status něčeho již zavedeného, ať již jako designát nebo konotát“.¹⁴⁶ Metafora jakožto „sémantická událost“ a „sémantická inovace“ je proto podstatným prostředkem vysvětlení smyslu textu. Toto vysvětlení je podle Ricoeura založeno na naší schopnosti postihnout složitou strukturu vztahů mezi významy: „Rozhodujícím momentem vysvětlení je konstrukce sítě vzájemných vztahů, které utvářejí kontext jako aktuální a jedinečný. Pokud tak činíme, obracíme naši pozornost směrem k sémantické události, která vzniká v bodě průniku mezi několika sémantickými poli. Tato konstrukce je prostředkem, jímž všechna slova seskupená dohromady utvářejí smysl.“¹⁴⁷ Metafora se tak stává paradigmatem pro vysvětlení literárního díla, neboť podle Ricoeura rekonstruujeme smysl textu obdobným způsobem, jakým postihujeme smysl všech termínů v rámci metaforické výpovědi.

V pojmu metafory nachází Ricoeur zároveň klíč ke hlubší a komplexnější metodě interpretace, v níž může být adekvátně postiženo sepětí hermeneutické problematiky s odpovídajícím využitím poznatků z oblasti stylistiky, rétoriky a sémantiky. Metafora je však Ricoeurovi především prostředkem, který postihuje konkrétní umělecký text v určité zkratce, v miniatuře.¹⁴⁸ Porozumění metafoře se tak může stát vodítkem k porozumění delším textům než je slovo nebo věta. Na druhé straně porozumění slovesnému dílu jakožto celku poskytuje klíč k pochopení smyslu metafory.

Metaforický význam slovesného díla je možné ovšem postihnout pouze v rámci kontextového působení, které v sobě zahrnuje nejen vzájemné vztahy mezi slovy a větami diskursu, ale i jeho vztah k mluvčímu, adresátovi a světu, o němž vypovídá. Kontextové sémantické vztahy v rámci metaforické výpovědi vytvářejí nové významy, které mají podle Ricoeura charakter události, neboť primárně existují pouze v tomto zvláštním kontextu, i když mohou být opakovány a tudíž identifikovány jako stejný význam. Tyto nově utvářené významy lze považovat za výsledek pouhé jazykové kreaace, avšak jsou-li přijaty určitou

¹⁴⁵ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 157.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 174.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 174.

¹⁴⁸ Srovnej tamtéž, s. 179. Ke klasifikaci základních typů metaforických forem srov. zvláště J. Pavelka: *Anatomie metafory*. Blok, Brno 1982, s. 63–90.

jazykovou pospolitostí, stávají se součástí každodenního jazyka a přispívají tak k polysémii lexikálních jednotek. Zde tedy Ricoeur vlastně hovoří o lexikalizovaných metaforách.

Vysvětlení smyslu textu prostřednictvím metafory však předpokládá, aby-
chom tento smysl začlenili do širšího procesu významového sjednocení jedno-
tlivých složek slovesného díla. Ve svém pojetí metafory jako imanentního dy-
namického textového principu, v němž se při procesu rozumění a interpretace
ukazuje, jakým způsobem vytváří slovesné dílo svůj vlastní svět, blíží se vlastně
Ricoeur koncepci tzv. sémantického gesta, která byla rozpracována předním
představitelem českého literárněvědného strukturalismu Janem Mukařov-
ským.¹⁴⁹

Ricoeurova koncepce metafory jako řečové události a zároveň dynamické-
ho strukturního principu textu se však především opírá o jeho specifický vý-
klad Aristotelovy kategorie miméze, která není chápána jako pouhé napodo-
bení, nýbrž jako *poiesis*, tj. utváření, tvorba. „Síla metafory“ spočívá tedy podle
Ricoeura v tom, že postihuje nejen imanentní smysl uměleckého díla, nýbrž
i jeho intencionalitu, tj. vztah ke světu. Interpretace například literárního umě-
leckého textu je tak vlastně interpretací a zároveň spoluporbou světa, který je
utvářen uměleckým dílem a který metafora znázorňuje ve specifické zkratce.¹⁵⁰

Je zřejmé, že se u Ricoeura metafora stává zvláště v šedesátých a sedmdesá-
tých letech základním metodologickým prostředkem porozumění a interpreta-
ce textu, a to na rozdíl od předchozího období filosofického vývoje, kdy byla
důležitým předmětem jeho zkoumání především funkce a úloha symbolu
v mravních vztazích a v etické sebereflexi člověka (*Finitude et culpabilité. La
symbolique du mal*, 1960). Jak Ricoeur uvádí, šlo mu tehdy o fenomenolo-
gickou reflexi a interpretaci například „symbolů hanby, viny a hříchu“
i „symbolů a mýtů tragické zaslepenosti“, vášně a hněvu, které vyjadřují skryté
„doznání viny“ v tradici velkých světových kultur.¹⁵¹ Od šedesátých let a v le-
tech sedmdesátých znamená však analýza symbolů pro Ricoeura pouze jedno
z východisek ke konstituování nového, kritického hermeneutického myšlení.
Ricoeurovy studie z tohoto období (například *Essai sur Freud*, 1965; *Le conflit
des interprétations*, 1969; *La métaphore vive*, 1975) přitom ukazují, že se jejich
autor, využívající podnětů Freudovy psychoanalýzy, staví do ještě větší distan-
ce k onomu typu hermeneutiky, jenž je charakterizován úctou k symbolu ja-
kožto zjevení posvátného a výrazu tajemného, nadpozemského poselství, které
je předáváno interpretovi.

Jeho základní metodologická koncepce adekvátnosti a – ne zcela vhodně
řečeno – „pravdivosti“ symbolu vychází z přesvědčení, že onen specifický typ

¹⁴⁹ Srovnej J. Mukařovský: „Genetika smyslu v Máchově poezii“, in J. Mukařovský: *Kapitoly z české poetiky III*. Praha 1948, s. 239–310.

¹⁵⁰ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press 1981, zvláště 178–181.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 33.

směřování k pravdě v psychoanalýze je velmi odlišný od pojetí pravdy v empiricky a observačně zaměřených vědách.¹⁵² Důležitým předpokladem nároku na pravdu je podle Ricoeura moment *sebeporozumění*, kterého lze dosáhnout prostřednictvím narativního procesu, například v podobě rozhovoru mezi lékařem a pacientem v rámci psychoanalytické diagnostiky a terapie. Psychoanalýza je tak především interpretativní disciplínou, zabývající se vztahem mezi primordiálními instinkty a symboly, které je vyjadřují. Vlastností těchto symbolů však je, že spíše skrývají než odkrývají pravý charakter a smysl reziduí a stop zapomenutých zážitků z dětství, jež jsou uloženy v nevědomí a kterým chceme porozumět. Jistou analogií k tomuto procesu psychoanalytické interpretace slovních představ a výroků, jež mají symbolický charakter, je podle Ricoeurovy koncepce tzv. hlubinné hermeneutiky proces sebeporozumění interpreta na podkladě jeho schopnosti orientovat se ve světě znaků, symbolů a archetypů, a tím jakousi specifickou „oklikou“ dospět jak k porozumění interpretovanému textu, tak i k nalezení vlastní autentické životní orientace.¹⁵³

Vliv psychoanalýzy vede pak Ricoeura k jeho specifickému pojetí hermeneutické teorie rozumění jakožto „demystifikace významů předkládaných interpretovi ve formě diskursu“.¹⁵⁴ Tento typ hermeneutiky vychází totiž – jak uvádí J. B. Thompson – z obecného filosoficko-metodologického přístupu charakterizovaného podezřením, skepticismem vůči danému a je podněcován celkovou nedůvěrou vůči symbolu jako specifickému přestrojení a „přetvářce“ skutečnosti. Ricoeurova hlubinná hermeneutika tak přímo programově navazuje na „velké mistry podezření“¹⁵⁵ v dějinách filosofického myšlení, k nimž tento francouzský myslitel především řadí K. Marxe, F. Nietzscheho a S. Freuda.

Obdivuhodná schopnost syntézy umožňuje přitom Ricoeurovi využít jak metodologické podněty psychoanalytické interpretace, tak i Derridovy koncepce semiotické nezávislosti znaku pro další tvůrčí rozpracování původní hermeneutické kategorie *odstupu*, která v důsledku své schopnosti postihnout autonomii textu se stává jeho důležitou konstitutivní složkou umožňující proces interpretace a rozumění: „Odstup není produktem metodologie a tudíž něčím přebytečným a parazitickým, spíše je konstituantou fenoménu textu jakožto rukopisu [écriture].“¹⁵⁶ Pod vlivem Habermasových koncepcí chápe však Ricoeur pojem odstupu také v souvislosti s kritikou iluzí gnoseologického subjektu, která, jak uvádí, „musí být zahrnuta do procesu sebeporozumění. [...] Kritika ideologie je nezbytnou oklikou, kterou musí sebeporozumění učinit, jestliže je toto sebeporozumění formováno věčným charakterem textu a nikoliv předsudky čtenáře“.¹⁵⁷ Zásadní předpoklad adekvátního porozumění textu

152 Tamtéž, s. 24.

153 Tamtéž, s. 158.

154 J. B. Thompson: *Editor's Introduction*, in: P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 6.

155 Tamtéž, s. 6.

156 P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press 1981, s. 139.

157 Tamtéž, s. 144.

spočívá tedy v tom, že je interpret schopen kritického vztahu (tj. odstupu) jak k sobě samému, tak i ke společnosti, ve které žije.

V kontextu se svými úvahami o kategorii odstupu Ricoeur upozorňuje, že zatímco v mluveném diskursu se intence hovořícího subjektu často překrývají s významem toho, co je řečeno, necharakterizuje taková koincidence psaný diskurs. To, co psaný text označuje, se již neshoduje zcela s tím, co zamýšlel jeho autor, tj. – jak uvádí John B. Thompson – „význam textu a psychologický význam mají odlišné osudy“.¹⁵⁸ Ricoeur tak dochází k zásadnímu závěru, že objektivní význam textu nemůže být ztotožňován se subjektivními záměry jeho autora. V tomto svém názoru se přitom odlišuje od té linie soudobé analytické filosofie jazyka, která analyzuje význam výpovědi pomocí specifikace intencí mluvčího, čímž se do jisté míry vystavuje nebezpečí redukce sémantického na psychologické. Kromě odstupu mezi mluveným a psaným diskursem, jakož i mezi subjektivními záměry autora a objektivním významem textu poukazuje Ricoeur také na moment odstupu mezi proměnlivým charakterem samotné řečové události a identifikovatelným a opakovatelným významem, který lze postihnout v různých společenských procesech a institucích a zvláště ve výtvorech kultury a umění. Odstup je tak podle Ricoeura pozitivním a produktivním pojmem, který neznamená nějakou překážku, jež má být překonána, nýbrž nutnou podmínku a konstitutivní součást interpretace a procesu rozumění.

V tomto kontextu Ricoeur zdůrazňuje, že je možné uniknout strohé alternativě mezi odstupem a osvojením (*appropriation*). *Osvojení* – tuto další významnou kategorii svého pojetí hermeneutiky – pojímá Ricoeur jako výsledek procesu, kdy „interpretace textu kulminuje v sebeinterpretaci subjektu, který tudíž rozumí sobě lépe, rozumí sobě odlišně, čili jednoduše řečeno začíná sám sobě rozumět“.¹⁵⁹

Podle Ricoeura je tedy důležitým předpokladem osvojení schopnost porozumět sobě samému v konfrontaci s určitým textem. Interpretace textu je vlastně završena sebeinterpretací jeho čtenáře, tj. subjektu hermeneutického procesu. Ricoeur proto chápe pojmy osvojení a odstupu jakožto komplementární. Podle něho je totiž osvojení dialekticky spojeno s pojmem odstupem, který je charakteristický pro psanou podobu diskursu. Odstup tak není zrušen osvojením, nýbrž je jeho předpokladem a podstatnou komponentou, neboť právě odstup umožňuje, že osvojení není spojováno pouze se záměrem autora, nýbrž spíše umožňuje zprostředkování mezi autorskou intencí a horizontem životní zkušenosti čtenáře a interpreta textu.

V této souvislosti je charakteristické, že se Ricoeurova koncepce hermeneutiky v tomto aspektu výrazně odlišuje od tradiční hermeneutiky vycházející od Schleiermachera, která v podstatě – jak jsme již uvedli – považuje za základní

¹⁵⁸ J. B. Thompson: *Editor's Introduction*. In: P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 21.

¹⁵⁹ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, s. 158.

předpoklad interpretace schopnost interpreta „přemístit se“ do vnitřního duševního života autora textu.¹⁶⁰ Osvojení však podle Ricoeura představuje něco zcela protikladného současnosti a kongenialitě, tj. podstatné příbuznosti mezi individualitou interpreta a individualitou interpretovaného, neboť se jedná o porozumění a osvojení v odstupu a prostřednictvím odstupu.

Základní funkce hermeneutické interpretace spočívá proto nikoliv ve snaze o zevrubnou deskripci subjektivních záměrů autora textu, nýbrž o postižení „světa před textem“, který působí na interpreta. Podle Ricoeura nejde přitom v procesu porozumění o projekci subjektivity čtenáře do interpretovaného textu, ale o to, že se čtenář tomuto textu „vystaví“, tj. obohatí svou subjektivitu tím, že si „osvojí předložené světy, které odkrývá interpretace“.¹⁶¹ Interpretace textu musí proto směřovat k jeho zobjektivnění, obohatit individualitu interpreta o nové zkušenosti, vytvářet jeho kulturní obzor i kritický vztah ke světu. Teprve tehdy získává podle Ricoeura fenomén rozumění hlubší dimenzi, postihuje strukturu lidského bytí ve světě, který se odkrývá před textem, a umožňuje tak projekci našich nejautentičtějších možností do jádra situací, v nichž se nacházíme.

2.6 Situace filosofické hermeneutiky v 80. letech dvacátého století.

Polemika mezi H.-G. Gadamerem a J. Derridou.

Pokusy o dialektickomaterialistickou teorii rozumění

(V. S. Gorskij, G. I. Ruzavin aj.)

Jak ukázal rozbor Ricoeurovy hermeneutické koncepce, dosahuje v 70. letech našeho století filosofická reflexe fenoménu rozumění svého vrcholu. V 80. letech můžeme však v rámci evropského filosofického myšlení pozorovat jistou krizi dosavadních hermeneutických koncepcí rozumění, jež měla své příčiny gnoseologické, avšak i sociokulturní a historicko-filosofické (tím máme na mysli například zesílení vlivu postmoderny, vzrůst zájmu o fenomén rozumění v postanalytické anglo-americké filosofii aj.). Na jedné straně sice pokračují tendence ze 70. let, směřující ke sblížení hermeneutických a pozitivisticko-analytických, respektive strukturalistických koncepcí (K.-O. Apel, P. Ricoeur), na druhé straně však stále působí vliv existenciálně orientovaných hermeneutických teorií (H.-G. Gadamer, G. Ebeling), které po stránce gnoseologické vycházely ze svébytné syntézy racionálních a iracionálních prvků poznání, a proto se nemohly stát základem propracované metodologie sociálních a kulturních věd.

Toto podcenění metodologických prvků procesů rozumění, spjaté s přeceňováním jeho sémantických a jazykových aspektů, je však podle některých autorů (např. H. Albert, K. L. Pfeiffer) obecně charakteristické pro celou

¹⁶⁰ Srov. F. D. E. Schleiermacher: *Werke. Auswahl in vier Bänden*. Bd. 4. Leipzig 1927, s. 153-160.

¹⁶¹ P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press 1981, s. 94.

německou existenciálně orientovanou hermeneutiku 20. století (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, O. F. Bollnow). Jak totiž ukázal K. L. Pfeiffer ve své studii *Rettung oder Verabschiedung der Hermeneutik?* (1983), v souladu s touto existenciálně hermeneutickou a konzervativně religiozní tradicí směřující k ontologizaci jazyka předpokládá pak například H.-G. Gadamer ve svém základním díle *Wahrheit und Methode* u rozumějícího subjektu – přes svůj proklamovaný antipsychologismus – především *psychologické* schopnosti: „Podle Gadamera potřebuje rozumějící pouze psychologické kvality (otevřenost, vnímavost), nikoliv však metodický repertoár, aby jej zasáhla věcná problematika textu.“¹⁶²

Psychologicky orientovaný iracionalismus a tradicionalismus konzervativně orientovaných koncepcí hermeneutiky se přitom spojuje – jak uvádí K. L. Pfeiffer – se zřejmým dogmatismem. Tento dogmatismus vychází ze skutečnosti, že mnohé pojmy, zvláště spjaté s Gadamerovou koncepcí rozumění (například *kontinuita, tradice, dějinnost, kulturní jednota*) – jež byly zdánlivě překonány francouzským strukturalismem, avšak prošly novou renesancí od konce 60. let – jsou sice na jedné straně intuitivně evidentní a zároveň z teoretického hlediska těžko odmítnutelné, na druhé straně se však vyznačují obtížnou použitelností při aplikaci v konkrétní metodologii určité společenské vědy. K. L. Pfeiffer tak dochází ke dvěma základním tezím, které charakterizují podstatné problémy hermeneutických teorií rozumění v jejich vývoji až do 80. let našeho století: 1. Porozumění soudobé společenské skutečnosti a lidské praxi nemůže být založeno na principech a pravidlech vytvořených „klasickou“ hermeneutikou (F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey); 2. Moderní hermeneutika vykazuje nízkou metodologickou efektivitu a aplikovatelnost, zaměřuje se totiž výlučně na vytváření metateoretických systémů (ontologických, transcendentálních atd.), které mají poskytnout základy pro obecnou koncepci rozumění, avšak není schopna rozpracovat metodologické postupy konkrétního výzkumu společenských a kulturních procesů.

Pfeifferovy názory o nízké metodologické efektivitě a aplikovatelnosti moderní hermeneutiky však nejsou zcela oprávněné. Teorie rozumění v rámci duchovědné (F. D. E. Schleiermacher, W. Dilthey) i existenciální hermeneutiky (M. Heidegger, H.-G. Gadamer) – ovšem ve svébytném sepětí s marxistickými, fenomenologickými a strukturalistickými koncepcemi – byly v mnohém podnětné pro pokusy o nastolení nových koncepcí například v oblasti metodologie literární vědy (H. R. Jauss), jakož i při řešení metodologických problémů interpretace historických pramenů, cizích kultur, uměleckých i filosofických textů.

Počátkem osmdesátých let dvacátého století dochází také k polemice mezi H.-G. Gadamerem a nejvýznamnějším představitelem francouzského postmo-

¹⁶² K. L. Pfeiffer: „Rettung oder Verabschiedung der Hermeneutik? Funktionsgeschichte und Wirkungspotential neuerer hermeneutischer Denkfiguren“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 14, 1983, No. 1, s. 49.

derního myšlení J. Derridou. 25. března 1981 pronesl Gadamer v Paříži zásadní přednášku o filosofické hermeneutice s názvem *Text und Interpretation*. V ní mimo jiné zdůraznil, jaký význam měla Heideggerova fundamentální ontologie pro nové pojetí hermeneutiky, a to právě svým důrazem na neustálý proces, nedovršenost („Unvollendbarkeit“) a nemožnost úplné realizace každé zkušenosti o smyslu jsoucna či veškerého bytí vůbec. Tím, že vyzdvihl základní roli pojmu *konečnosti* („Endlichkeit“) jak v jeho ontologické, tak i gnoseologické dimenzi (tedy podstatných mezi lidského bytí i poznání vůbec), položil Heidegger podle Gadamera základy nové hermeneutiky 20. století, která mohla překonat dosavadní filosofické koncepte založené na tradiční metafyzice.¹⁶³

V tomto kontextu, při své reflexi francouzského postmoderního myšlení, nemohl Gadamer souhlasit s názorem J. Derridy, že Heidegger ani ve svém pozdním myšlení po tzv. obratu („Kehre“) ve skutečnosti nepřekonal *logocentrismus* tradiční metafyziky. Pokud totiž Heidegger usiluje postihnout podstatu pravdy, respektive smysl samotného bytí, mluví podle Derridy stále jazykem metafyziky, která pojímá smysl („Sinn“) jako něco, co je předem dané, a co tedy má být objeveno. Nietzsche se však – jak Derrida tvrdí – dostal dále ve svém úsilí o překonání tradiční metafyziky právě díky tomu, že jeho vlastní pojetí interpretace nespočívá v „nalezení předem daného smyslu“, nýbrž v tom, že tento smysl je dán do služby principu „vůle k moci“. Jestliže tedy pro Heideggera představovalo Nietzscheho filosofické myšlení extrémní příklad procesu *zapomenutosti na bytí* („Seinsvergessenheit“), který vrcholil v pojmu hodnoty, respektive přehodnocení všech hodnot, pro Derridu znamená Nietzscheho filosofie skutečné překonání metafyziky, pod jejímž vlivem ve skutečnosti zůstala Heideggerova fundamentální ontologie.

Proti tomuto Derridovu názoru Gadamer ve své přednášce namítnul, že Heideggerův pokus přemýšlet o samotném bytí, o zkušenosti tohoto bytí, ve své hluboké radikálnosti daleko přesahuje Nietzscheho pokus překonat metafyziku reflexí o hodnotách, respektive přehodnocení všech hodnot. Tím, že se Heidegger dostává za samotnou metafyziku, je zároveň schopen se „vrátit zpět“, aniž by si vystačil s extrémní Nietzscheho koncepcí „konce metafyziky“ prostřednictvím jejího sebezrušení. Jak Gadamer ve své pařížské přednášce zdůraznil, Heideggerova otázka po původu metafyziky sice zcela nepřekonává pojem *logos* a metafyzické důsledky, které z něho vyplývají, avšak takové tázání bylo schopno překonat jednostrannost a tedy i povrchnost tohoto pojmu.¹⁶⁴

Gadamer přitom věnoval pozornost kritickým výhradám J. Derridy (i pozdního Heideggera) vůči svému pojetí filosofické hermeneutiky, podle nichž „se ve skutečnosti nevymanil z dráhy fenomenologického imanence,

¹⁶³ H.-G. Gadamer: „Text und Interpretation“. In: P. Forget (Hrsg.): *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greitsch und F. Laruelle*. Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 27.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 28.

kteřé se konsekventně držel Husserl¹⁶⁵. K tomu prý přispěly i vlivy novokantovství charakterizující počátky jeho filosofického vývoje. (Gadamer totiž studoval na univerzitě v Marburku, tedy v centru tzv. marburské školy novokantovství). Tuto imanentnost však Gadamer chápe jako prostý popis toho, co vlastně znamená hermeneutický kruh. Usiluje přitom prokázat, že jeho pojetí hermeneutického kruhu mu mělo umožnit dále rozpracovat a postihnout dialektický charakter řeči.

Toto postižení *dialogického* charakteru řeči (překonávající subjekt-objektové schéma) umožňuje totiž překonat koncepcce tradiční metafyziky, která vidí východisko své filosofické reflexe v subjektivitě subjektu, obdobně jako při interpretaci textu v subjektivitě mluvčího při jeho zaměření (intenci) na smysl. Gadamer je tak i v první polovině osmdesátých let přesvědčen, že se mu podařilo pokračovat v heideggerovské kritice fenomenologického pojmu imanence, který vyplývá z Husserlova úsilí najít možnost transcendentálního konečného zdůvodnění („Letztbegründung“).

Při diskusi následujícího dne vznesl Derrida otázky směřující ke zpochybnění Gadamerovy teze – údajně inspirované Kantem – že předpokladem hermeneutického procesu je *dobrá vůle k porozumění*. Derrida obrátil svou pozornost především k samotnému pojmu vůle („Wille“), a tomto v kontextu položil Gadamerovi první otázku: [...] „co je vůle, když – jak Kant tvrdí – neexistuje nic bezpodmínečně dobrého kromě dobré vůle?“¹⁶⁶ Gadamer je proto (obdobně jako Kant) závislý na těch typických koncepcích tradiční metafyziky, které pojmají – jak sám Heidegger uvedl – bytí jsoucího jakožto volní subjektivitu. Takový způsob vyjadřování patří ovšem podle nejvýznamnějšího představitele postmoderního myšlení do minulé epochy, spjaté s metafyzikou vůle. Derrida je přitom přesvědčen, že nic nebrání tomu, abychom tezi o „dobré vůli k porozumění“ nahradili tezí o „dobré vůli k moci“.

V této souvislosti také Derrida klade druhou otázku: Co vlastně „znamená dobrá vůle v psychoanalýze [...] nebo v diskursu, který počítá právě s něčím takovým, jako je psychoanalýza“? [...] Bude zde stačit pouhé rozšíření interpretačního vztahu? Je totiž otázkou, co vůbec znamenají termíny jako *vztah* („Zusammenhang“) a rozšíření vztahu.¹⁶⁷ Derrida totiž tvrdí – a to ve shodě s koncepcemi dekonstruktivismu – že v případě psychoanalýzy nelze vycházet z předpokladu úplnosti, dokonalosti, koherentnosti a konzistentnosti textu. Její metodologické přístupy totiž nemohou vystačit s pouhým rozšířením interpretačních vztahů, neboť psychoanalytická interpretace si naopak vyžaduje zásadní *zvrát, zlom, roztržku* (*rupture, Bruch*), nové strukturování a přestrukturování kontextu, a nikoliv princip textové konzistentnosti, kontinuity a koherence. Gadamerovské pojetí hermeneutiky postavené na koncepci živoucího

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 29.

¹⁶⁶ J. Derrida: „Guter Wille zur Macht“. In: P. Forget (Hrsg): *Text und Interpretation*. Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 57.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 57.

dialogu a životního vztahu („Lebenszusammenhang“) se však podle Derridy opírá o podstatný předpoklad systematické, či nesytematické koherentnosti textu. Takový přístup se pak ukazuje zvláště problematickým při našem pokusu osvojit si či vůbec „definovat literární, poetické nebo ironické texty“.

Třetí Derridova otázka – navazující na jeho úvahy o nietzschovském a psychoanalytickém pojetí interpretace a na předchozí kritiku termínu dobrá vůle *k porozumění* – pak dále směřuje ke zpochybnění pojmové výstavby podstatných předpokladů Gadamerova hermeneutického myšlení (jakož i tradice německé hermeneutiky vůbec) a jeho základních kategorií (vztah [„Bezug“], *zprostředkování* [„Vermittlung“], *rozumění* [„Verstehen“], rozumění druhému [„Verstehen des anderen“], *rozumět si navzájem* [„sich miteinander verstehen“], *zkušenost* [„Erfahrung“], *sebeznázornění* [„Selbstdarstellung“]). Proti koncepcím Heideggerovy a hlavně Gadamerovy hermeneutiky – údajně ovlivněné tradiční metafyzikou – Derrida namítá, zda vlastně nejsou základní podmínkou jak porozumění, tak i neporozumění nikoliv kontinuálně se rozvíjející vztahy, nýbrž právě *zlom*, *roztržka* („Bruch“) těchto vztahů, kontinuity a koherence.¹⁶⁸

Ve své odpovědi, nazvané později v knižním vydání *Und dennoch: Macht des guten Willens* („A přece: moc dobré vůle“) Gadamer zdůraznil, že jeho pojetí základních předpokladů filosofické hermeneutiky nemá nic společného s epochou metafyziky, ani údajně s Kantovým pojetím pojetím dobré vůle. V Gadamerově vlastní koncepci dobrá vůle znamená totéž jako Platónovo „eumeneis elenchoi“ – tj. člověk „není s to vlastnit, mít (‚behalten‘) pravdu“, a chce proto postihnout chyby druhého. Na druhé straně se však člověk snaží učinit výpovědi svého partnera ve skutečném dialogu co možná nejsilnějšími, takže tyto výpovědi získávají důležitý moment zřejmosti, evidentnosti. Takové chování je podle Gadamera podstatné pro jakékoliv porozumění. Zde se prý jedná o pouhé konstatování, které nemá co činit s nějakým apelem nebo dokonce i s etikou, neboť i nemorální bytosti usilují o to, aby si porozuměly.¹⁶⁹ Tento Gadamerův názor je poněkud problematický, neboť celé pojetí jeho filosofické hermeneutiky je postaveno na skrytém principu jednoty etického a gnoseologického.

Dále Gadamer zdůraznil, že mu nikdy nešlo o integraci psychoanalyticky orientovaných koncepcí rozumění do všeobecné, „klasické hermeneutiky“, naopak chtěl ukázat, že „psychoanalytická interpretace jde zcela jiným směrem, neboť neusiluje o porozumění tomu, co chce někdo říci, nýbrž tomu, co neříká nebo není chopen říci“.¹⁷⁰ Obdobně jako Derrida též Gadamer soudí, že v případě psychoanalytické interpretace nejde o jinou hermeneutickou metodu, nýbrž o *zlom* („rupture“). Avšak Gadamer si klade právě podstatnou otázku,

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 58.

¹⁶⁹ H.-G. Gadamer: „Und dennoch: Macht des Guten Willens.“ In: P. Forget (Hrsg): *Text und Interpretation*. Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 59.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 59–60.

kdy a proč dochází k takovému zlomu. V souladu s koncepcemi Paula Ricoeuira (který dokonce považoval interpretaci založenou na principu nedůvěry a tzv. objektivní interpretaci za dvě metody, které usilují porozumět tomu stejnému), pak nepovažuje tento zlom za něco, co je radikálně odlišné od principu rozumění, a co má tento princip negovat.

Zároveň Gadamer ukazuje, že každé slovo, které se projevuje v psané podobě, znamená vždy zlom, což platí pro literární text, pro každou řeč uměleckého díla, které je vždy jistým zlomem, převratem naší dosavadní zkušenosti a našich horizontů očekávání. Obdobně i Heidegger ukázal, že setkání s uměleckým dílem znamená zlom, náraz („Stoss“), a v žádném případě neznamená potvrzení uklidňující, naprosté shody. Podle Gadamera totiž neexistuje takové rozumění, které by bylo dokonalé, zbavené přitom momentů neporozumění, diskontinuity, zvratu. Solidarita, která spojuje lidské bytosti, nemá za svůj cíl, aby došlo k porozumění všem věcem a aby bylo dosaženo úplné shody a souhlasu. Mezi lidmi totiž dochází k nekončícímu a neukončitelnému dialogu. Ale to, že vždy narážíme na překážky, že někdy nemluvíme k věci, neznamená, že nedokážeme tyto překážky společně odstraňovat, což je základním předpokladem skutečné solidarity.

Přes tento respekt k principu roztržky a zlomu („rupture“) snaží se však Gadamer ukázat, že nás filosofické, literární a umělecké texty nezasahují jen v podobě nárazu, diskontinuity a zlomu, nýbrž jsou také přijímány se souhlasem („Zustimmung“), který „představuje počátek dlouhého, čas od času se opakujícího pokusu o porozumění“.¹⁷¹ Každé čtení, v němž zároveň usilujeme o porozumění, je tak jedním krokem na cestě, která nevede k nějakému definitivnímu, absolutnímu konci.

Je zřejmé, že Gadamer usiluje o jistý kompromis mezi hermeneutickým filosofickým myšlením a koncepcemi postmodernismu, které nachází ve vzájemném vztahu kontinuity a diskontinuity, v dialektice rozumění a nerozumění (koncepti této dialektiky zastával již F. D. E. Schleiermacher). Derrida však nemůže jeho kompromisní koncepci přijmout, neboť – jak již bylo uvedeno – postmodernismus a poststrukturalismus se ve vztahu k textové interpretaci zásadně distancují od principů konzistentnosti a koherentnosti textu, proti kterým stavějí hledisko zlomu a diskontinuity.

Při zřejmém vlivu Nietzscheovy filosofie a v souladu s postmoderním důrazem na nepominutelnou úlohu mocenských struktur při fungování institucí odmítá proto Derrida nejen liberální optimismus moderny, postavený na projektu lidské emancipace a kantovském pojetí mravního sebeurčení člověka, ale i základní hermeneutickou tezi o podstatné jednotě gnoseologického a etického. Nepřijatelný je pro něho i Gadamerův velký důraz na podstatnou „živoucnost“ („Lebendigkeit“) dialogu, neboť taková koncepce je údajně spojená

¹⁷¹ Tamtéž, s. 61.

s evropskou metafyzickou tradicí, která vždy kladla neadekvátní důraz na mluvené slovo a podceňovala psanou podobu textu.¹⁷²

Je zajímavé, že přes ideologické překážky byly podněty moderní západoevropské hermeneutiky v mnohém využívány ve filosofickém myšlení, historiografii a ve vědách o kultuře v bývalém Sovětském svazu 80. let našeho století. Bylo to zřejmě umožněno v důsledku přetrvávajícího vlivu domácí strukturalistické a existenciálně fenomenologické tradice (M. M. Bachtin, F. Losev), na niž byly ústrojně i neústrojně napojeny elementy marxistického myšlení. V této souvislosti se začínají objevovat pokusy o využití marxistického historismu a materialistické dialektiky pro vzájemné zprostředkování mezi analyticko-sémantickými a hermeneutickými metodami. Tyto tendence se přitom zakládaly na tezi o komplementaritě rozumění a vysvětlení a zároveň chtěly dospět k novému pojetí objektivitě zkoumání historických a kulturních procesů.

Například autoři V. A. Štoff a J. M. Šilkov ve studii *O vztahu vysvětlení a rozumění v metodologii společenských věd* (1984) zastávají názor, že „objektivita společenských zákonů se neprojevuje v jednotě logických forem vysvětlení (pozitivistické hledisko) nebo psychologických forem rozumění (hermeneutické hledisko), nýbrž v jednotě předmětně-praktické aktivity lidí, v materiálním charakteru společenskohistorického vývoje“.¹⁷³ Vycházejíce z Marxova názoru o vývoji „ekonomické společenské formace“ jakožto „přírodně historickém procesu“,¹⁷⁴ autoři zdůrazňují, že zákony rozvoje společenskoeconomické formace se mohou realizovat pouze prostřednictvím lidské předmětné výrobní, sociální i kulturní aktivity, v mnohostrannosti a bohatosti jejich různých forem. Gnoseologická funkce vysvětlení spočívá proto podle V. A. Štoffa a J. M. Šilkova v tom, že umožňuje postihnout jak objektivní charakter procesů a vztahů v oblasti přírody, tak i objektivní stránku předmětné praktické činnosti člověka. Z tohoto zřetele lze pak konstatovat, že „logické formy vysvětlení jsou jedny a tytéž v přírodních a společenských vědách“.¹⁷⁵ Z metodologického hlediska je však dále třeba vzít v úvahu, že pro úplné a komplexní postižení historických událostí nestačí ulpívat na pouhé aplikaci obecných principů, nýbrž uplatňovat konkrétní analýzu každé zvláštní historické situace.

Při zkoumání společenskohistorických procesů musíme proto – jak uvádějí V. A. Štoff a J. M. Šilkov – přihlížet k individuálním kvalitám jak objektu, tak i subjektu historického poznání (sociální postoje, osobní zkušenosti, профе-

¹⁷² J. Derrida: *Freud et la scene de l'écriture* (původně přednáška z roku 1966). Citováno podle anglického překladu A. Basse – J. Derrida: *Writing and Difference*. The University of Chicago Press 1978, s. 197.

¹⁷³ V. A. Štoff, J. M. Šilkov: „O sootnošenii ob'jasnenija i ponimanija v metodologii obščestvennyh nauk“, *Naučnyje doklady vysšej školy. Filosofskije nauki* 1984, č. 2, s. 61.

¹⁷⁴ Marx, K.: *Kapitál*. I, Praha 1953, s. 19–20.

¹⁷⁵ V. A. Štoff, J. M. Šilkov: „O sootnošenii ob'jasnenija i ponimanija v metodologii obščestvennyh nauk“, l. c., s. 62.

sionální, kulturní a světonázorová podmíněnost rozhodování v konkrétní historické situaci). Vzhledem ke své subjektivní funkci umožňuje tak rozumění zkoumat specifické a individuální rysy historických epoch, národů, států, výtvořů kultury a umění i dalších sociálních jevů z hlediska záměrů a jednání jak jednotlivých osobností, tak i sociálních skupin a společenských vrstev. Správnost našeho porozumění dějinnému procesu musí být však ověřována cestou zobecnění jeho individuálních osobnostních momentů.¹⁷⁶

Tento proces je ovšem třeba realizovat nejen prostřednictvím kontroly rozumění metodou vědeckého vysvětlení, jak navrhuje významný gruzínský znalec hermeneutiky G. I. Cincadze,¹⁷⁷ ale i pomocí komplexní interpretace údajů, které předmět zkoumání o sobě podává v rámci širokého společenského a kulturního kontextu (ústní svědectví, kulturní památky, historické prameny). V této souvislosti zdůrazňuje kulturní historik a filosof V. S. Gorskij, že při řešení otázek objektivity a adekvátnosti rozumění musí metodologie společenských věd rozpracovat problematiku *komplexní interpretace* filosofického textu. Výsledkem této interpretace by měl být nejen „popis a vysvětlení historicko-filosofického fenoménu, který je objektem analýzy“,¹⁷⁸ nýbrž i pochopení jednotlivých filosofických koncepcí autora v kontextu celé jeho tvorby. Přitom je třeba podle V. S. Gorského zvláště brát v úvahu sociálně historicky determinované situace, které podmiňovaly charakter přístupu a řešení aktuálních problémů doby, v níž působila zkoumaná historická osobnost, umělec nebo filosof.

Interpretace na podkladě komplexní *situační analýzy* tedy umožňuje pochopit nejen motivaci a smysl filosofického díla, ale i specifické rysy světového názoru jeho autora. Prostřednictvím situační analýzy lze tak postihnout podstatný vztah mezi filosofem, textem a publikem, jemuž je filosofické dílo určeno. Podle V. S. Gorského ukazuje zároveň tato situační analýza, že „charakter filosofického poznání, materializovaného v textu, je ve významné míře určen strukturou čtenářské veřejnosti, k níž se autor filosofického textu obrací“.¹⁷⁹

Obdobně jako jiní historikové, uměnovědci a metodologové sociálních a kulturních věd zdůrazňuje také V. S. Gorskij, že interpretace historického pramene, uměleckého nebo i filosofického díla musí vycházet z celkového porozumění jeho společenskému, světonázorovému a také kulturnímu kontextu. Z toho důvodu nelze podle Gorského popřít některé pozitivní momenty hermeneutické koncepce tzv. *časového odstupu*, a to zvláště při interpretaci děl historicky vzdálených nebo spjatých s odlišnou kulturní tradicí. Významný ruský literární vědec M. M. Bachtin v této souvislosti připomíná, že hlubokého porozumění jiné, cizí kultuře nedosáhneme tím, že se při interpretaci jejich

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 63–64.

¹⁷⁷ G. I. Cincadze: *Metod ponimaniya v filosofii i problema ličnosti* (ruské resumé připojené k originálu knihy v gruzínském jazyce). Tbilisi 1975, s. 347.

¹⁷⁸ V. S. Gorskij: *Istoriko-filosofskoje istolkovanie teksta*. Kijev 1981, s. 196.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 183.

produktů zcela vzdáme hodnot, významů a kategorií své vlastní kultury: „Tvořivé rozumění se nezřídka sebe, svého místa v čase, své kultury a nic nezapomíná. [...] Cizí kultura se pouze v očích jiné kultury odhalí plněji a hlouběji (ale ne v celé své úplnosti, protože přijdou i jiné kultury, které uvidí a pochopí ještě více) [...]. Kládeme cizí kultuře nové otázky, které si ona sama sobě nekládla, a cizí kultura nám odpovídá, odhaluje nám své nové stránky, nové významové hloubky.“¹⁸⁰

Gnoseologickou, metodologickou a sémantickou dimenzi procesu rozumění se pokusil na počátku 80. let rozpracovat ve studii *Rozumění jako komplexní metodologický problém* (1983) G. I. Ruzavin. Podle něho je výchozím základem procesu rozumění interpretace, která (s výjimkou těch případů, kdy jsou předem zadána pravidla), vychází z domněnky, předpokladu nebo hypotézy. Tyto předpoklady, respektive hypotézy mohou být ověřovány, neboť v každém procesu interpretace usilujeme postihnout a objasnit smysl a význam určitých faktů prostřednictvím jejich vzájemného srovnávání. Z toho je pak podle Ruzavina zřejmé, že „proces interpretace a tím i rozumění v přírodovědném poznání se ve svých hlavních rysech nemůže principiálně odlišovat od interpretace a rozumění v humanitních a společenských vědách“.¹⁸¹ G. I. Ruzavin přitom zdůrazňuje, že otázky využití metody rozumění ve společenských vědách představují komplexní metodologický problém, který je třeba analyzovat nejen z hermeneutického, ale i ze semiotického a teoreticko-systematického hlediska, a to zvláště tehdy, pokud se proces rozumění neohraničuje na intuitivně psychologické poznání a zahrnuje do sebe logicko-racionální a gnoseologickou analýzu. *Semiotická analýza* procesu rozumění vychází z interpretace znakového systému a usiluje o objasnění jeho smyslu a významu. A tento význam je vytvářen člověkem jako výsledek jeho vědeckokulturní a společensko-historické činnosti. Z toho podle Ruzavina vyplývá, že nelze hovořit o bezprostředním (nezprostředkovaném) rozumění předmětům přírody, neboť tyto předměty samy o sobě nemají žádný cíl nebo smysl. Na druhé straně je však zcela oprávněné hovořit o porozumění přírodovědným hypotézám, zákonům a teoriím, které odrážejí vzájemné vztahy procesů a jevů v přírodě. Přitom platí, že jestliže je rozumění spjata s procesem utváření významu a význam je vytvářen lidmi, tak možnost komunikace mezi nimi je podmíněna jejich praktickou a vědecko-kulturní aktivitou. Zároveň G. I. Ruzavin ukazuje, že semiotická analýza je příliš abstraktní a racionální, než aby mohla postihnout všechny aspekty porozumění textům a jiným sémantickým systémům. Semiotická interpretace se projevuje jako málo efektivní zvláště při úsilí o pochopení cílů a motivací lidského jednání v konkrétních situacích.¹⁸²

¹⁸⁰ M. M. Bachtin: *Problémy poetiky románu*. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1973, s. 287.

¹⁸¹ G. I. Ruzavin: „Ponimanija kak kompleksnaja metodologičeskaja problema“. In: *Problemy ponimanija i ob'jasnenija v naučnom poznanii*. Moskva 1983, s. 6.

¹⁸² Tamtéž, s. 12.

Na rozdíl od semiotické analýzy je podle G. I. Ruzavina význačným rysem *hermeneutické* interpretace, že se neohraničuje pouze na analýzu lexikálně významových a logicko-gramatických struktur textů, tj. na objektivní faktory rozumění. Na rozdíl od Gadamerova podcenění subjektivity tvůrce historického pramene či filosofického nebo uměleckého díla zdůrazňuje G. I. Ruzavin, že pochopení významu textu je často umožněno prostřednictvím odhalení motivací jeho autora. Z toho důvodu je nutné věnovat také pozornost intuitivně empirickým a subjektivně psychologickým faktorům. V mnoha případech, například v uměleckém poznání nebo přímo při recepci uměleckého díla, dostačuje pro naši potřebu intuitivní postížení významu. Intuitivní rozumění má tak významnou roli nejen při interpretaci textu, ale zvláště jako předběžná podmínka dosažení hlubšího teoretického porozumění společenských procesů nebo výtvorů kultury a umění.

Tuto intuitivní stránku rozumění odmítají představitelé pozitivismu a analytické filosofie. Na druhé straně se mnoho zastánců hermeneutických koncepcí domnívá, že intuitivní poznání a rozumění vycházející z popisu subjektivních zážitků a názorů čtenářů při recepci textu, je zcela dostatečné pro postížení historických a sociálně kulturních jevů. To má ovšem za následek, že z metodologie porozumění kulturně historických procesů je zcela vylučováno vysvětlení, a pak se hermeneutická teorie nemůže ubránit jednostrannému psychologismu.

Velký význam pro analýzu hermeneutického procesu má podle G. I. Ruzavina Schleiermacherova teze o rozumění jakožto rekonstrukci, jejíž pozitivní úlohu H.-G. Gadamer podceňuje. Interpretace totiž vždy vyžaduje takovou rekonstrukci jednotlivých vět textu, která by umožnila porozumět jejich smyslu a tím i myšlenkovým procesům a subjektivním záměrům autora.

Při řešení metodologických problémů rozumění nelze v žádném případě pomíjet jejich analýzu z hlediska *systematicko-teoretického*. G. I. Ruzavin zdůrazňuje, že sám proces rozumění má systémovou povahu a uskutečňuje se jako výsledek vzájemného působení částí a celku v rámci určité znakové struktury. Systémový charakter rozumění se nejzřetelněji projevuje ve vědecké teorii. Každá vědecká teorie usiluje podle Ruzavina obsáhnout celý okruh jevů, ke kterým se vztahuje a zároveň dát těmto jevům jednotný výklad. Proces rozumění tak může být realizován prostřednictvím nejjobecnějších principů neboli fundamentálních zákonů, které vytvářejí základ vědecké teorie. Z hlediska systémového přístupu představuje pak rozumění „celostní, integrální charakteristiku znakového systému“.¹⁸³ Když analyzujeme vzájemné vztahy a působení mezi různými elementy takového systému, vznášíme jednotlivé hypotézy, jejichž pomocí usilujeme pochopit smysl textu nebo výsledky a fakta přírodovědeckého zkoumání nebo experimentu.

Hlubší rozumění vždy potřebuje racionální, teoretické základy, které se realizují prostřednictvím konstruování různých konceptuálních systémů, počí-

¹⁸³ Tamtéž, s. 18.

naje od systému hypotéz a konče vědeckými teoriemi a disciplínami. K těmto racionálním základům a východiskům však můžeme dospět pouze na podkladě dialektického přístupu jak k rozumění, tak i k poznání v celku. Dialektický charakter procesu rozumění vyplývá podle G. I. Ruzavina ze skutečnosti, že při interpretaci textů, znakových systémů a produktů lidské společenské a kulturní činnosti vycházíme sice z vnějších, empiricky zjištěných daností, avšak od těchto empirických daných faktů neexistuje přímá logická cesta k odhalení jejich celkového smyslu nebo významu. Proto vznik hypotézy nebo teorie, s jejíž pomocí usilujeme objasnit existující fakta, představuje samo sebou dialektický skok, tj. vznik nové kvality, díky které můžeme porozumět jak lidskému jednání, tak i výtvorům kulturní a společenské aktivity člověka.¹⁸⁴

2.7 Exkurs. Estetika recepce a teorie rozumění Hanse Roberta Jausse

K nejvýznamnější aplikaci hermeneutické teorie rozumění, jejímu dalšímu rozpracování a konkretizaci v oblasti interpretace děl duchovní a umělecké kultury dochází v tzv. estetice recepce, která se formuje ve druhé polovině šedesátých let našeho století. Její čelný představitel *Hans Robert Jauss* (1921), profesor literární vědy a estetiky na univerzitě v Konstanci, využil ve své teorii interpretace a rozumění jak podnětů německé hermeneutiky a fenomenologie (J. G. Droysen, E. Husserl, H.-G. Gadamer), tak i českého strukturálně orientovaného estetického a filosofického myšlení (J. Mukařovský, F. Vodička, K. Kosík). V Jaussově pojetí by měla *estetika recepce* („Rezeptionsästhetik“) usilovat o zprostředkování mezi hermeneutikou jakožto teorií rozumění na jedné straně a poetikou jakožto disciplínou vycházející z formálního rozboru literárního textu na straně druhé.

Ve své teorii interpretace a rozumění vychází Jauss z procesu tzv. *konkretizace*, tj. vztahu čtenáře k literárnímu textu, který se realizuje v procesu četby. Pojem konkretizace zavedl a rozpracoval hlavní představitel polské fenomenologické filosofie Roman Ingarden ve své knize *Das literarische Kunstwerk* (1931).¹⁸⁵ Poněvadž však Ingarden chápal strukturu uměleckého díla do jisté míry staticky a izolovaně (v jeho pojetí je například literární dílo strukturou nezávislou na časových proměnách literární normy), nebral v úvahu ani dynamický charakter interpretovaného textu, ani změny společenské struktury v různých obdobích jeho recepce. Na rozdíl od statického Ingardenova pojetí oceňuje proto Jauss teoretické rozpracování problematiky konkretizace především u českého estetického strukturalismu v díle J. Mukařovského a F. Vodičky, které se vyznačovalo schopností spojit synchronní a diachronní hledisko a překonat tak dogma o nesmiřitelnosti strukturálně sémantické a historické analýzy. Byly to právě podněty českého strukturalismu, které Jaussovi umožni-

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 20–21.

¹⁸⁵ Srov. Ingarden, R.: *Umělecké dílo literární*. Přel. Antonín Mokrejš. Odeon, Praha 1989, s. 334 – 352.

ly, aby postihl souběžné momenty mezi strukturalistickou sémiotikou na jedné straně a teorií estetické recepcce na straně druhé. Toto poznání bylo umožněno metodologickým zaměřením nikoliv pouze na znak sám, nýbrž na samotný proces označování, utváření sémantické výstavby uměleckého díla.

Pro Jaussovo pojetí vztahu mezi textem a jeho interpretem měla základní inspirativní význam především ta teorie konkretizace, která byla rozpracována již ve 40. letech tohoto století ve studii F. Vodičky *Literární historie, její problémy a úkoly* (1942). Proces konkretizace zde Vodička pojímal jako obraz uměleckého díla „v povědomí těch, pro které je dílo estetickým objektem“, tedy jako konkrétní formu a podobu, kterou nabývají literární díla v procesu jejich recepcce čtenářskou veřejností.¹⁸⁶ Vodičkova teorie konkretizace byla tak historicko-teoretickým východiskem základní teze Jaussovy estetiky recepcce, že skutečné porozumění dílům kultury a umění je neodlučitelné od procesu jejich vnímání a recipování čtenářem. Svůj historický charakter získávají proto různé texty spjaté s určitou uměleckou kulturou pouze tehdy, „když posloupnost děl je zprostředkována nejen prostřednictvím produkujícího subjektu, nýbrž také prostřednictvím subjektu konzumujícího – cestou interakce mezi autorem a publikem“.¹⁸⁷ Dějinné bytí literárního díla nespočívá proto podle Jausse – který byl v tomto názoru ovlivněn i teorií rozumění J. G. Droysena – ve znázorňující nebo expresivní funkci, nýbrž především v jeho samotném působení („Wirkung“).

Filosofické základy své teze, že rozumění literárním textům je neodlučitelné od jejich procesuálního charakteru a vzájemné interakce mezi nimi a lidstvem, odvozuje H. R. Jausse především z té koncepce bytí uměleckého díla, která byla rozpracována ve studiích českého filosofa Karla Kosíka, zvláště pak v jeho knize *Dialektika konkrétního* (1. vyd. 1963). Podle Kosíkova názoru tkví totiž ontologická a společenská dimenze uměleckých děl v jejich schopnosti být nejen svědectvím doby, nýbrž i konstitutivním prvkem lidského společenského bytí, neboť život uměleckého díla „je založen na ‚životu‘ lidstva jako produkujícím a vnímajícím subjektu“.¹⁸⁸ „Přežíváním poměrů a podmínek svého vzniku prokazuje dílo svou životnost. Dílo žije potud, pokud působí.“¹⁸⁹

V knize *Dialektika konkrétního* postihl tak Kosík problematiku recipování a životnosti uměleckého díla, respektive filosofického textu, která tkví v jejich schopnosti být zdrojem nových interpretací, pokusů o nový způsob porozumění v různých historických obdobích. Přitom Kosíkova úvahy přispěly nejen k rozvoji estetiky recepcce, ale zároveň ukázaly, jak mohou být při dalším rozpracování vzájemně inspirativní hermeneutické a strukturalistické koncepce působení děl umění, literatury i filosofie. Aktuálnost a životnost uměleckého

¹⁸⁶ F. Vodička: *Struktura vývoje*. Praha 1969, s. 199.

¹⁸⁷ H. R. Jausse: *Toward an Aesthetics of Reception*. Přel. Timothy Bahti. Theory and History of Literature, Vol.2. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 15.

¹⁸⁸ K. Kosík: *Dialektika konkrétního*. 3. vyd. Academia, Praha 1966, s. 97.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 96.

díla tkví podle Kosíka v jeho dialektické povaze, spočívá na obdobnosti, analogii mezi společenskými, kulturními a individuálně psychologickými rozpory a konflikty v různých etapách dějinného vývoje a pochopitelně i na neustálém obohacování uměleckého a teoretického poznání, dějinně i každodenní zkušenosti prostřednictvím předmětné praktické aktivity člověka.

Na Kosíkovu koncepci dialektického charakteru dějinné praxe a její podněty pro hermeneuticky orientovanou estetiku recepce poukázal H. R. Jausse již ve své nástupní přednášce na univerzitě v Konstanci dne 13. dubna 1967. (Vyšla pod názvem *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* ve sborníku *Konstanzer Universitätsreden* [ed. G. Hess, Konstanz 1967].) Pod Kosíkovým vlivem zdůrazňuje H. R. Jausse, že dějiny umění je třeba pojímat jako proces tvorby a recepce, v němž „dialogické struktury otázky a odpovědi“ zprostředkovávají mezi minulostí a přítomností.¹⁹⁰ Na druhé straně však – na rozdíl od Kosíka – nezdůrazňuje tolik Jausse dialektický charakter uměleckých děl a proces jejich interpretace a rozumění nespojuje v té míře jako autor *Dialektiky konkrétního* s praktickou aktivní činností člověka.

Ve své teorii interpretace a rozumění využil Jausse také podnětů Husserlovy fenomenologie, a to zvláště v tom směru, že dále rozpracoval gnoseologickou a metodologickou dimenzi kategorie horizontu. O horizontu však Jausse neuvažuje pouze z ontologicko-gnoseologického hlediska, jako o univerzálním poli veškeré skutečnosti a možné praxe, nýbrž především vychází z jeho pojetí jakožto rámce pospolitě životní zkušenosti, která se specifickým způsobem projevuje v kulturním, uměleckém a literárním povědomí čtenáře a interpreta, a to jak v jeho individuální, tak i v kolektivní podobě. Termín *horizont* umožňuje přitom Jaussovi postihnout specifický stav vědomí rozumějícího a poznávajícího subjektu, kdy historicko-sociální i gnoseologicko-estetické podmínky samotné existence a fungování tohoto vědomí, v němž se projevuje jak životní zkušenost recipienta, tak i intersubjektivní kulturní kódy, nejsou dostupné subjektu procesu rozumění v uvědomované podobě.

Na podkladě podnětů Husserlovy teorie percepce, které byly aplikovány na poznávací procesy vědomí, zavádí také Jausse specifičtější termín tzv. *horizontu očekávání* („Erwartungshorizont“), jehož existence je základním, výchozím předpokladem procesu rozumění a interpretace. Podle něho totiž každý nový text, „evokuje pro čtenáře (posluchače) horizont očekávání a pravidel známých z předchozích textů, která jsou potom dále diferencována, korigována, měněna nebo dokonce přímo reprodukována“.¹⁹¹ Východiskem rekonstrukce horizontu očekávání je podle Jausse analýza *literární zkušenosti*, která popisuje recepci a vliv díla v rámci určitým způsobem uspořádaného systému

¹⁹⁰ K tomu srov. H. R. Jausse: *Literaturgeschichte als Provokation*. 6. vyd. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 171-185. Ke vlivu Kosíkova filosoficko-estetického myšlení na Jaussovu teorii interpretace uměleckého díla srov. tamtéž, s. 162-164.

¹⁹¹ H. R. Jausse: *Toward an Aesthetics of Reception*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 23.

různých očekávání, která se před každým dílem utvářejí v historickém okamžiku jeho vzniku.

Jde tedy o to, abychom objasnili transsubjektivní horizont rozumění, který vůbec podmiňuje vliv a působení textu. Tento horizont je utvářen již předtím vzniklými a přitom známými texty, jejich formou a tématy; dále pak předpo- rozuměním („Vorverständnis“) v rámci určitého žánru, jakož i napětím mezi poetickým a běžným jazykem. Z hlediska gnoseologického však přitom Jaus – ve zřejmé návaznosti na Husserla – ukazuje, že obdobně jako proces vědomé pozornosti je možný pouze na podkladě určitého pozadí, horizontu, který tento proces do určité míry rozptyluje, tak také horizont očekávání, spjatý s určitým interpretovaným uměleckým textem, není dostupný v té „objektivní“ nebo „objektivizovatelné“ formě, která by například mohla být vyjádřena v podobě propozic s jasně určeným a neměnným významem.

Na rozdíl od většiny předchozích fenomenologicko-hermeneutických koncepcí – například od Gadamerovy, v níž je vlastně v kategorii horizontu postižena jak podstatná omezenost, tak i potencialita lidského bytí – poskytuje však Jaus svému pojetí kategorie horizontu také významnou *sociální* dimenzi, a to svébytným propojením původních fenomenologických a formalistických koncepcí se sémantikou sociálních a humanitních věd rozpracovanou K. Mannheimem. Při aplikování těchto koncepcí na problematiku interpretace literárních děl jejich čtenářem dochází Jaus k poznání, že se sociální funkce literatury „projevuje ve své specifické možnosti pouze tam, kde čtenář vstupuje do horizontu očekávání své žité praxe, přetváří své porozumění světu, a tím též působí na své sociální chování“.¹⁹² Horizont očekávání je tedy pojímán jako horizont možností spjatých s životní zkušeností a životní praxí interpreta, kdy se specifickým způsobem prolíná jeho kulturní a estetická zkušenost s praktickou životní zkušeností. Z metodologického hlediska tento důraz na sociální dimenzi horizontu pak Jausovi umožňuje realizovat jeho záměr, směřující k překonání podstatné dichotomie mezi historickým a sociologickým zkoumáním literatury.

Ve svém rozpracování poznávací funkce a dimenze horizontu byl Jaus ovlivněn gnoseologicko-metodologickými koncepcemi K. R. Poppera, který zvláště v posledním období svého filosofického vývoje zakládá formování vědecké teorie také na předvědecké zkušenosti životní praxe. Podle Poppera mají totiž pokrok ve vědě a předvědecká zkušenost společný ten charakteristický rys, že každá hypotéza – tak jako každé pozorování, domněnka nebo dohad – vždy *předpokládá* očekávání. Přitom jde zvláště o takové hypotézy, které činí tato očekávání signifikantní a tím jim poskytují status pozorování. Pro pokrok vědy má tak zvláštní význam moment zklamání v našem očekávání, neboť podle tohoto významného představitele kritického racionalismu právě falzifikací našich domněnek získáváme skutečně kontakt s realitou.¹⁹³ Takový model

¹⁹² Tamtéž, s. 23.

¹⁹³ K obdobám mezi Popperovou koncepcí falzifikovatelnosti a hermeneutickými teoriemi

nemůže sice — jak Jauss zdůrazňuje — dostatečně vysvětlit proces formování vědecké teorie, avšak dobře postihuje produktivní charakter a význam negativní zkušenosti.

Obdobným způsobem nás také podle Jausse osvobozuje tzv. *zkušenost četby* od schematického přizpůsobování a předsudků spjatých s naší životní praxí, a to tím, že nás podněcuje k novému vnímání věcí. Avšak horizont očekávání v literatuře se odlišuje od horizontu očekávání v historické životní praxi tím, že si nejenom uchovává získané zkušenosti, ale též anticipuje nerealizované možnosti, „rozšiřuje omezený prostor sociálního chování pro nová přání, nároky a cíle, čímž otevírá cestu pro budoucí zkušenosti“.¹⁹⁴

Nové literární dílo je tedy posuzováno z hlediska horizontu jiných uměleckých děl, ale i z hlediska každodenní životní zkušenosti jeho čtenáře. K významné součásti funkce horizontu očekávání patří proto podle Jausse schopnost zprostředkovat mezi individuálně orientovaným primárním čtenářským vjemem uměleckého textu na jedné straně a jeho recepcí literárním publikem na straně druhé. Na podkladě již uvedených myšlenkových podnětů českého strukturalismu, zvláště pak Vodičkovy teorie konkretizace a Kosíkova pojetí životnosti uměleckého díla proto Jauss zdůrazňuje, že z metodologického hlediska umožňuje horizont očekávání překonat dichotomii mezi do sebe uzavřenou strukturou literárního textu a jeho vnějším působením („Wirkung“) na čtenářskou veřejnost.

Funkce horizontu očekávání tkví také podle Jausse v jeho schopnosti postihnout umělecký charakter díla a stupeň jeho vlivu na předpokládanou literární veřejnost. Jestliže je estetický odstup charakterizován nerovností, nestejností mezi daným horizontem očekávání a objevením se nového díla (jehož recepce může vést ke „změně horizontu prostřednictvím negace známých zkušeností“, respektive prostřednictvím nově vyjadřovaných zkušeností), pak tento estetický odstup může být historicky zpředmětněn v souvislosti se spektrem reakcí veřejnosti a hodnocením kritiky. Taková recepce literární veřejností získává pak například podobu spontánního úspěchu, odmítnutí nebo šoku, případně částečného souhlasu, postupného nebo opožděného porozumění.¹⁹⁵ Je zřejmé, že Jaussova koncepce horizontu usiluje o postžení dialektického charakteru vztahu soukromého a veřejného, individuálního a kolektivního v procesu rozumění výtvořům umělecké a literární kultury. Tento veřejný, kolektivní charakter mají též ona podvědomá a před-vědomá očekávání, která jsou však sama výsledkem specifického typu recepce. A to takové, jejímž prostřednictvím se určitý konkrétní text stává součástí prostředí, v němž se „vynořují“ texty nové. To, že jsme rekonstruovali horizont očekávání (tj. jsou nám známy literární konvence, témata a ideje, jež jsou v povědomí literární

rozumění srov. K. R. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Clarendon Press, Oxford 1979, s. 162 – 190.

¹⁹⁴ H. R. Jauss: *Toward an Aesthetics of Reception*. Minneapolis 1982, s.41.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 25.

veřejnosti), znamená, že je možné *rekonstruovat otázky*, které v rámci tohoto horizontu mohly vzniknout. Tímto způsobem můžeme také zjistit, jak čtenář (interpret) v určitém historickém období rozuměl konkrétnímu literárnímu dílu. Takový přístup podle Jausse koriguje často neuvědomované, avšak používané normy spjaté s klasicistním nebo naopak modernizujícím pojetím umění, a zabraňuje tak pokusům o návrat k těm koncepcím, které vysvětlovaly a interpretovaly umělecký text z tzv. ducha doby. Metoda rekonstrukce horizontu očekávání tedy zabraňuje interpretovi, aby ve své interpretaci děl z minulých dob, – i při vědomé snaze abstrahovat od vlastního interpretujícího subjektu – nepromítal své individuální estetické před-koncepce do zkoumaného textu a tím jej, byť i neuvědoměle, modernizoval.

Je zřejmé, že Jaussova koncepce utváření horizontu směřuje zároveň k požití skutečného historického charakteru děl kultury a umění. Tato snaha o rekonstrukci historického charakteru horizontu však nespočívá na dodatečném uspořádání literárních faktů post festum, nýbrž se spíše snaží – v souladu s požadavkem britského historika a filosofa dějin R. G. Collingwooda – vycházet z postulátu, že „historie není ničím jiným než opětovným ustanovením („re-enactment“) myšlení minulosti v historikově vědomí“.¹⁹⁶ Podmínkou tvorby historického horizontu je tedy překonání pozitivistického pojetí historie jako série událostí v izolované minulosti a zavedení *dialogického* přístupu k textu. Z toho důvodu musí být podle Jausse filologické rozumění utvářeno v neustálé konfrontaci s textem, a nemůže být redukováno pouze na znalost faktů.

Rekonstrukce horizontu očekávání a jeho historického charakteru, tedy horizontu, v jehož prizmatu je dílo utvářeno a později recipováno, umožňuje také klást otázky, jejichž odpovědi má být interpretovaný text. Charakter textu jakožto odpovědi, v níž je vyjádřeno sepětí mezi minulostí a přítomností, zároveň ukazuje, do jaké míry mu mohl čtenář porozumět.¹⁹⁷

To, že je literární text primárně pojímán jako odpověď, však nikterak nesignaluje, že autor tento text formuloval v podobě odpovědi zcela jednoznačných a explicitních. *Odpověď* je totiž způsobem struktury textu, který je vždy pojímán z hlediska jeho recepce, není to tedy konstantní hodnota literárního díla. Odpověď očekávaná interpretujícím čtenářem může být v původním díle ambivalentní nebo neurčitá. Ve shodě se strukturalistickými a formalistními literárněvědnými koncepcemi přitom H. R. Jausse zdůrazňuje, že právě ambivalentnost a neurčitost uměleckého díla ovlivňuje jeho estetickou účinnost.

Otevřenost struktury textu, spjatá se splněním nebo nesplněním očekávání čtenáře, umožňuje utvářet nové otázky a tím zároveň uvádět do pohybu nové procesy porozumění. Tyto procesy se podle Jausse zřetelně ukazují v dějinách interpretace významných filosofických, kulturních a uměleckých děl, kdy již

¹⁹⁶ R. G. Collingwood: *The Idea of History*. New York and Oxford 1956, s. 228.

¹⁹⁷ H. R. Jausse: *Toward an Aesthetics of Reception*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 28.

interpret není spokojen s konvenčně pojímanými odpověďmi, respektive interpretacemi a hledá odpovědi nové.¹⁹⁸

V souladu s koncepcemi soudobého postmoderního myšlení a v návaznosti na některé podněty Husserlovy fenomenologie, filosofie dějin R. G. Collingwooda a Gadamerovy filosofické hermeneutiky pojímá tedy Jausse interpretační postupy spjaté s fenoménem porozumění dílům kulturní skutečnosti jako komunikativní proces střídání otázek a odpovědí, v němž jsou tyto „odpovědi“ neustále překonávány v důsledku pohybu uměleckého poznání. Na rozdíl od „tradicionalistické“ Gadamerovy hermeneutiky dochází však v sedmdesátých a osmdesátých letech postmodernisticky orientovaná Jaussova estetika recepce k zásadní tezi, že ve vztahu k textu není vlastně prioritní naše úsilí o porozumění, nýbrž samotný *proces čtení*, který je již vlastně zároveň procesem interpretace.

Ve svých studiích z osmdesátých let spatřuje Jausse podstatný problém literární hermeneutiky v tom, jak uplatnit hermeneutickou trojici *rozumění, interpretace a aplikace* při výkladu poetického textu. V poetickém textu je podle Jausse porozumění jeho estetické dimenzi primárně zaměřeno na proces vnímání (percepce). Toto estetické vnímání je tedy vlastně první fází procesu rozumění a vztahuje se k horizontu očekávání spjatém s první, perceptivní četbou poetického textu. Zvláště v případě historicky vzdálených textů nebo tzv. hermetické lyriky může však být tento horizont očekávání „zviditelněn“ ve své plnosti a vyostřené koherenci teprve prostřednictvím dalších, opakovaných čtení. Explicitní interpretace v rámci druhého a každého dalšího čtení se také vztahuje k horizontu očekávání spjatém s prvním (tj. perceptivním) čtením. A to zvláště tehdy, pokud interpret skutečně zamýšlí zkonkretizovat a postihnout specifickou soudržnost, koherentnost („coherence“) smyslu („significance“) vzházejícího z horizontu významu poetického textu, a nechce například využít možností, které poskytuje alegorie, k tomu, aby přeložil význam textu do cizího kontextu, tj. poskytl mu smysl přesahující horizont původního významu textu a tím i jeho intencionalitu.¹⁹⁹ Interpretace poetického textu však musí vždy předpokládat estetickou percepci jakožto jakési předporozumění předcházející této interpretaci, tj. může konkretizovat pouze ty významy, které se objevily nebo mohly objevit před interpretem v rámci horizontu předcházejícího čtení.

Základní teze filosofické hermeneutiky, že rozumět něčemu znamená rozumět odpovědi na otázku, má přitom podle Jausse pouze omezenou platnost ve vztahu k poetickému textu. Může se týkat pouze sekundárního aktu interpretativního rozumění, které konkretizuje a redukuje specifický smysl textu do podoby odpovědi na otázku. Nemůže se však týkat úvodního, primárního aktu *perceptivního rozumění (estetické percepce)*, které utváří a konstituuje estetickou zkušenost spjatou s poetickým textem. Je sice pravda, že estetická percepce

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 69.

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 121-144.

vždy v sobě zahrnuje rozumění, toto rozumění však není spjato s běžnou, každodenní percepcí, která má v jisté míře schematický, utilitární charakter, degradující a omezující možnosti této percepce podle určité, byť i neuvědomované normy. Na rozdíl od běžné percepce se však estetická percepce vyznačuje komplexností a mnohovýznamovostí, která zvláštním způsobem obnovuje a omlazuje vizuální poznávání a vnímání („aisthesis“).

V procesu perceptivního vnímání vlastně spontánně dochází k tomu, co Husserl nazýval eidetickou redukcí, která v jakési specifické zkratce postihuje všechny podstatné rysy interpretovaného objektu, a v případě uměleckého díla je schopna též postihnout jeho mnohovýznamovost. Právě pro tento svůj specifický charakter nemůže být porozumění v rámci estetické percepce (perceptivního vnímání) chápáno jako výsledek procesu interpretace a tedy ztotožňováno s interpretativním porozuměním. Interpretativní porozumění totiž už samotným faktem, že něčemu je porozuměno jako odpovědi na otázku, redukuje mnohovýznamovost textu na jednu z možných odpovědí.

V době, kdy je realizována estetická percepce, jež může být z fenomenologického hlediska charakterizována jako eidetická redukce, je tedy suspendována reflexivní redukce, spjata s reflektujícím, interpretativním porozuměním. Právě toto vyřazení reflektujícího porozumění umožňuje interpretovi, aby v procesu estetické percepce mohl „zakoušet“ jazyk poetického textu „v jeho síle a tím i svět v plnosti jeho smyslu“.²⁰⁰

Oddělení *reflektujícího, interpretativního rozumění* od rozumění perceptivního není přitom podle Jausse něčím umělým, jak by se na první pohled zdálo. Toto oddělení je umožněno prostřednictvím horizontální struktury zkušenosti spjaté s opětovným čtením. Přitom zkušenost prvního čtení se stává horizontem druhého: co čtenář získal v progresivním horizontu estetické percepce, může být vyjádřeno jako téma pro retrospektivní horizont interpretace. Jausse přitom poukazuje na zřejmé souvislosti svého pojetí vztahu estetické percepce a interpretativního rozumění s fenomenologickou koncepcí subjektivní zkušenosti spjaté s životním světem („Lebenswelt“). Ve fenomenologickém pojetí – jak bylo dále rozpracováno A. Schutzem – totiž podmiňují utváření a konstituci subjektivní zkušenosti životního světa především tyto tři horizonty relevance – tematický, interpretativní a motivační.²⁰¹ Jak však Jausse ukazuje, těmto třem horizontům odpovídá triadická jednota rozumění, interpretace a aplikace, spjatá s hermeneutickou tradicí.

Tato fenomenologicko-hermeneutická koncepce je svébytným způsobem potvrzována při interpretaci literárního díla, kdy lze hovořit o tom, že se jeho interpretace stává základem aplikování tohoto textu v současnosti. To znamená, že text z minulosti je pro nás zajímavý nejen tehdy, když odkazujeme na

²⁰⁰ Tamtéž, s. 142.

²⁰¹ K otázkám pojetí rozumění a zkušenosti o druhém u A. Schutze srov. A. Schutz: *The Phenomenology of the Social World*. London 1972, s. 99-115. Srov. též A. Schutz: *Collected Papers*. Vol. 1. Haag 1962-1966, s. 68-79.

jeho původní, primární kontext, nýbrž také tehdy, když odkrýváme jeho potenciální možnosti smyslu pro současného čtenáře.

Je zřejmé, že Jaussova koncepce vztahu rozumění, interpretace a aplikace, jakož i jeho pojetí estetické percepce a interpretativního rozumění, usilují adekvátně postihnout historický charakter uměleckého díla, aniž by byla pominuta jeho estetická hodnota, a zároveň se snaží překonat klasicizující, konzervativní koncepce, které podrobují umělecká díla klasicizujícím normám a jednoznačně upřednostňují *tradici* jako základní kritérium soudobé sociokulturní orientace a umělecké tvorby. Jauss v této souvislosti zdůrazňuje – a to v přímé i nepřímé polemice s M. Heideggerem a H.-G. Gadamerem – že vliv i těch nejvýznamnějších literárních děl nemůže být srovnáván ani se sebe-zprostředkující událostí, ani (v nějaké svěbytné analogii) s neoplatónskou emanací: Tradice v umění předpokládá dialektický vztah k minulosti, kdy minulé dílo nám může odpovídat a „něco říci“ pouze tehdy, když jeho interpret mu položí takovou otázku, která toto dílo vymaní z jeho osamění, z jeho „odtrženosti“ od současnosti.

Jauss tedy odmítá Gadamerovo jednostranné oceňování tradice jako ontotvorné kategorie neustále zhodnocující a zpřítomňující minulost i jeho koncepci porozumění dílům kultury a umění. Tato Gadamerova koncepce je však založena na úplném oddání se tradici („Hingabe an die Überlieferung“), kdy se interpret „umísťuje do procesu tradice, v němž je minulé a přítomné konstantně zprostředkováváno“.²⁰² Takové pojetí tradice klade překážky právě oněm tvůrčím a pozitivním momentům rozumění, neboť podle Jaussova názoru rozumění v sobě také zahrnuje „kritiku předchozí tradice i její zapomínání“.²⁰³

Je nepochybné, že Jaussova teorie estetické recepce dokázala postihnout dialektiku subjektivního a kolektivního, soukromého a veřejného, minulého a přítomného v procesu rozumění dílům kultury a umění. A to i přes některé nevyřešené otázky, jako je například problém relace a vzájemné komplementarity lingvistického a fenomenologického přístupu k interpretaci textu. Jauss se však podle mého názoru dokázal při konkrétní aplikaci své teorie rozumění v oblasti literární vědy vyhnout některým kontemplativně spekulativním momentům fenomenologické metody a tvůrčím způsobem také využít podnětů hermeneutiky, marxistické teorie umění i českého strukturalismu.

²⁰² H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 2. vyd. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965, s. 225.

²⁰³ H.R. Jauss: *Toward an Aesthetics of Reception*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, s. 32.