

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

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

Schleiermacher však přitom zdůrazňuje, že v tzv. psychologické interpretaci je třeba odlišovat dvě stránky, "čistě psychologickou" a "technickou".⁴⁶ V prvním případě jde o porozumění celku osobnosti autora v jeho svobodné tvůrčí umělecké produkci prostřednictvím "divinatorického" charakteru interpretace, kdežto v druhém případě usilujeme

postihnout autorovu individualitu cestou empiricky pojaté kritické metody srovnání a kontrastu, postižením "techniky" uměleckého díla, jeho výstavby a kompozice jakožto záměrně koncipovaného celku.

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

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

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

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

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

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

vcítění ("*Einfühlungshermeneutik*") a přitom byly podceněny jeho zřejmé podněty pro strukturálně orientovanou interpretaci textu.

Významný podnět pro další systematické rozpracování teorií rozumění v německé poklasické filosofii a historiografii představoval nástup pozitivismu, doprovázený procesem rozpadu evropské filosofie na scientickou a antropologickou linii. V mnoha gnoseologických koncepcích obou myšlenkových proudů vystupuje přitom jako významný charakteristický rys ztráta přesvědčení o neomezených možnostech lidského rozumu a vědeckého poznání.⁵¹ Tato krize klasického racionalismu a dosavadní teorie poznání vůbec byla v německém filosofickém a historickém myšlení druhé poloviny 19. století (J. G. Droysen, W. Dilthey) předpokladem vzniku hermeneutiky jakožto relativně uceleného metodologického a gnoseologického směru. Jedním z jeho inspirativních zdrojů se stává úsilí o nalezení svébytných cest k porozumění dějinně společenské skutečnosti, jež by nebyly závislé na metodologických koncepcích přírodních věd.

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

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

Přes jistý etizující idealismus této koncepce předmětu a metody historického zkoumání se však v ontologicko- gnoseologických základech Droysenovy hermeneutiky projevuje svébytný pokus o jisté "zracionálnění" a zempiričtění původního iracionalisticky a panteisticky chápaného pojmu rozumění v německé romantické historicko-filosofické tradici (J. G. Herder, F. Schlegel, Novalis, F. W. J. Schelling, částečně F. D. E. Schleiermacher). Na rozdíl od některých romanticky orientovaných mystizujících a extrémně iracionalistických koncepcí totiž Droysen zdůrazňuje, že se *rozumění* sice navenek projevuje v podobě "bezprostřední intuice" a okamžitého "tvůrčího aktu", v tomto procesu však působí "logický mechanismus", který si noetický subjekt neuvědomuje.⁵⁴ Rozumění je podle Droysena podmíněno tím, že v důsledku "duchovně-smyslové" ("geistig-sinnlich") povahy člověka se v každém vnitřním procesu jeho psychického života objevuje tendence ke "smyslové vnímatelnosti" v podobě vnějších životních projevů ("Äusserungen"). Poněvadž se při vnímání tyto vnější projevy "promítají do nitra vnímajícího", způsobují u rozumějícího stejné vnitřní procesy jako u toho, komu má být porozuměno.

V Droysenově nástinu hermeneutické metodologie, který reaguje na dobové pozitivistické koncepce, se projevuje zřejmé úsilí o syntézu mezi senzualisticko-empirickými a racionalistickými gnoseologickými teoriemi. Autor díla *Historik* vychází z teze o zkušenostním původu poznání, avšak zároveň poukazuje na důležitou funkci přetvářející myšlenkové aktivity lidského subjektu v procesu rozumění. V kategoriální výstavbě Droysenovy metodologie historického zkoumání, v níž se projevují tendence vytvořit

zárodečné teoretické východisko sémanticky orientované hermeneutiky, mají proto základní místo pojmy *projev*, respektive *výpověď* ("*Äusserung*"), *výraz* ("*Ausdruck*"), i *znak* ("*Zeichen*"). Podle Droysena spočívá totiž "veškerá empirie" na "specifické energii" nervové soustavy, "prostřednictvím jejíhož podráždění přijímá duch ("*Geist*") nikoliv odrazy, nýbrž znaky vnějších věcí".[...] "Rozvíjí tak systémy znaků, v nichž se mu vnější věci znázorňují odpovídajícím způsobem."⁵⁵

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

Zřejmý subjektivismus této teorie rozumění se přitom Droysen pokouší překonat svou tezí, že člověka je třeba chápat ve vztahu s druhými, v pospolitě tvůrčí aktivitě lidí, národů a historických epoch, která je však výrazem dění a proměn etických sil. Člověk je mu tak svébytnou celistvostí, relativní totalitou, neboť je součástí a zároveň výrazem tzv. mravních pospolitostí, na jejichž podstatě a dění se podílí.

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

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

V tomto kontextu je zřejmé, že Droysen vlastně předjímá soudobou hermeneuticky orientovanou *estetiku recepce* (Hans Robert Jauss), která své pojetí historického charakteru umělecké literatury nezakládá na dodatečně vytvářených vztazích mezi literárními fakty, nýbrž usiluje postihnout literární dílo z hlediska zkušenosti jeho čtenáře. V návaznosti na podněty Droysenovy koncepce *působícího vztahu* ("*Wirkungszusammenhang*") je v této estetice - jak se o tom podrobněji zmíníme ve druhé kapitole naší práce - proces recepce

pojímán jako komplex vztahů mezi účastníky estetické komunikace, při kterých dochází ke svébytnému dialogu mezi autorem a příjemcem literárního díla. Tento *dialogický vztah*, a nikoliv "literární fakta", má být tedy z hlediska estetiky recepce východiskem dějin literatury.⁵⁹

Na podněty metodologických koncepcí J. G. Droysena a jeho teorie rozumění navazovala ve druhé polovině 19. století filosofie života *Wilhelma Diltheye* (1833 - 1911), který se již ve svých prvních studiích věnoval otázkám dějin hermeneutiky. Zároveň systematicky rozebral některé pojmy německé historické školy a poukázal na jejich filosofický dosah a metodologickou funkci. Již v roce 1860 vypracoval studii *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, jejíž shrnutí obsahující zároveň další směr jeho úvah bylo publikováno až v roce 1900. Problematiku hermeneutiky spojoval Dilthey také s otázkou *gnoseologických základů duchovních věd*. Tento základ z počátku nacházel v tzv. popisné psychologii, které - na rozdíl od analytické psychologie - nejde o kauzální vysvětlování psychických jevů, nýbrž usiluje o porozumění neopakovatelných individuálních souvislostí psychického života (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, Berlin 1894).

Ve své teorii poznání podrobil Dilthey kritice jak spekulativní racionalismus tradiční metafyziky, tak i ty gnoseologické koncepce pozitivismu 19. století, které ve svém zkoumání sociální a historické skutečnosti uplatňovaly metodologické postupy přírodních věd, a nebyly proto podle Diltheye schopny postihnout specifčnost dějinně společenských procesů. V souladu s prohlubujícím se historickým relativismem bylo Diltheyovo empirické východisko při řešení gnoseologické problematiky podmíněno jeho asubstancionální ontologií, která kladla důraz na proměnlivost a neopakovatelnost skutečnosti, jež nemůže být postižena pouze racionálním poznáním a s ním spjatými filosofickými kategoriemi.⁶⁰ Na rozdíl od mechanisticko-racionalistických teorií považoval Dilthey za základní ontologické a

gnoseologické východisko světového názoru tzv. *životní zkušenost*. V Diltheyově koncepci měla totiž kategorie *života* postihnout proces neustálého vzestupu a změny, který je ovšem nemyslitelný bez dějinné aktivity lidského subjektu. Vzhledem k tomu, že život tedy vlastně představuje primární ontologický princip, může být podle Diltheye teprve ze vztahů a souvislostí života odvozena vnitřní struktura forem a kategorií myšlení.⁶¹ Duchovní vědy proto podle Diltheye nevycházejí z pojmového procesu, nýbrž ze zpřítomnění určitého psychického stavu v jeho celistvosti. Tento určitý, konkrétní psychický stav si můžeme zpřítomnit opětovným prožíváním.

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

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

Diltheyovo základní pojetí primárního *ontologického charakteru života* jej chápe jako tvůrčí sílu nepostižitelnou pouhým rozumem, která je v neustálém pohybu a vzrůstu, neboť je spjata s iracionálními složkami lidské psychiky, s její neomezenou fantazií a významotvornou schopností. Taková koncepce vede však nutně k tezi, že poznání dějinně společenské skutečnosti není možné prostřednictvím vědeckého vysvětlení ("*Erklären*"), nýbrž cestou

rozumění ("Verstehen"). [...] rozumění není pouze jednoduchou operací myšlení. [...] V tomto procesu rozumění spoluúčinkuje život v celé své totalitě. [...]. Ve veškerém rozumění je tedy i něco iracionálního, tak jako i život sám je iracionální, není možné jej reprezentovat žádnými formulami logických operací."⁶³

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

Principy Diltheyovy hermeneutiky nebyly tedy jednoznačně a radikálně postaveny proti tzv. objektivitě vědy, nýbrž měly především umožňovat kontinuitu filosofie života s epochou klasicismu a romantismu v německé kultuře a umění. V návaznosti na kladné ocenění funkce a významu vědy byla Diltheyova kritika metafyziky zvláště ve druhém období jeho filosofického vývoje výrazně ovlivněna pozitivismem. *Metafyziku* Dilthey chápe jako snahu přivést jednotlivá fakta zkušenosti do vztahu příčiny a důsledku. Tato snaha byla vlastně ztělesněním logického ideálu metafyziky, která podle Diltheye vychází ze základní teze, že veškeré jsoucí je orientováno na logos. Z tohoto ideálu vyplývá myšlenka - kritizovaná již Kantem - o logickém charakteru všech vztahů ve světě, jakož i pojetí skutečnosti jako "korelátu logického souzení",⁶⁶ které mnohdy vedlo až k názoru, že elementy logického, kategorie našeho myšlení, jsou zároveň elementárními ontologickými pojmy. Dilthey hovoří o metafyzickém předpokladu logismu, který se uplatňuje jak ve světovém univerzu, tak i v myšlení, a o korespondenci mezi oběma. Pojem metafyziky proto Diltheyovi do velké míry splývá s pojmem spekulativismu a nevědeckosti, což ovšem nebylo v rozporu s duchem jeho

historismu, usilujícího o vypracování takových interpretačních postupů, jež by se daly prakticky aplikovat a zároveň by odpovídaly jistým požadavkům vědecké objektivity.

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

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

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

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

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

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

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

Také *vyšší typ rozumění* se podle Diltheye uplatňuje v každodenním praktickém životě a vychází z "potřeby samostatně posuzovat charakter a schopnosti jednotlivých lidí".⁷¹ Základem tohoto procesu je porozumění významům, vyplývajícím ze vztahu mezi životním projevem a vnitřním duchovním životem člověka, který se v tomto projevu vyjadřuje. Zde je již třeba postihnout celkovou strukturu a *vnitřní souvislosti* rozmanitých životních projevů, které poukazují k jejich autentickému duševnímu základu. V Diltheyově pojetí tak vlastně tento vyšší typ rozumění odpovídá obecnému procesu *obsahové orientace člověka* v lidském světě.⁷² Vyšší typ rozumění se přitom zakládá na schopnosti porozumět souvislostem jednotlivých projevů duchovního života, tj. tzv. souvislosti působení ("Wirkungszusammenhang"), která má teleologický charakter a odlišuje se tedy "od kauzální souvislosti přírody tím, že utváří podle struktury psychického života hodnoty a účely".⁷³

Dilthey tak chápe rozumění na vyšším stupni jako tvůrčí myšlenkovou reprodukci strukturovaných celků na podkladě postižení vzájemných souvislostí objektivních významů utvářených životem. Veškeré rozumění je vlastně interpretací znaků fixovaných v textu, respektive v jiných objektivacích lidské činnosti, například v uměleckých dílech. Ani v této koncepci nebyl však Dilthey schopen - jak je zřejmé - dospět k myšlence sociální podmíněnosti rozumění.⁷⁴ Základní podmínkou rozumění je stále pro Diltheye i v jeho pozdním období neopakovatelná individualita lidského rozumějícího subjektu, který je neoddělitelnou součástí života. Hermeneutický proces je tedy založen na možnosti porozumět druhému člověku cestou transpozice vnitřního duchovního života v jiný subjekt. Dilthey

přítom - obdobně jako později H.-G. Gadamer - vychází z předpokladu, že možnost porozumění se zakládá nikoliv na předmětném charakteru druhé osoby, které máme porozumět, nýbrž na podstatné identitě ontologické struktury obou partnerů hermeneutického procesu.

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

Poznámky:

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

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

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

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 470, 569.

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

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

- 52 J. G. Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopedie und Methodologie der Geschichte*. München und Berlin 1937, s. 330.
- 53 K Droysenovu pojetí tzv. mravních sil ("sittliche Mächte") srov. J. Kudrna: *Ke kritice pozitivismu v současné německé, francouzské a italské historiografii 19. a 20. století*. Brno 1983, s. 82-83.
- 54 J. G. Droysen: *Historik*, I. c., s. 26.
- 55 Tamtéž, s. 326.
- 56 K problematice překonávání psychologismu v sémantických teoriích srov. O. Sus: "K počátkům sémantiky umění v české estetice. (Zichova teorie významové představy a sémantická typologie)", *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, řada uměnovědná (F 8)*, roč. XIII, 1964, s. 279.
- 57 J. G. Droysen: *Historik*, I. c., s. 26.
- 58 Tamtéž, s. 34.
- 59 Srov. H. R. Jauss: *Literaturgeschichte als Provokation*. 6. Auflage. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1979, s.171. K tomu srov.: F. Miko, A. Popovič: *Tvorba a recepcia. Estetická komunikácia a metakomunikácia*. Bratislava 1978, s. 239-240, 353-356.
- 60 J. Střítecký: *Dějiny a dějinnost*. Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta. Brno 1985, s. 15 -28.
- 61 Srov. *Současná buržoazní filozofie*. Red. A. S. Bogomolov, J. K. Melvil, I. S. Narskij. Praha 1977, s. 120.
- 62 G. I. Cincadze: *Metod ponimanija v filosofii i problema ličnosti*, I. c., s.321.

- 63 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*. Leipzig - Berlin 1927, s. 218. Při překladech citátů z Diltheye bylo též využito překladu do slovenštiny M. Žitného. Srov. W. Dilthey: *Život a dejinné vedomie*. Bratislava 1980, s. 324-325.
- 64 J. Střítecký: *Wilhelm Dilthey. Historické a filozofické zdroje duchovédné metodologie* (strojopis kandidátské disertační práce). Filosofická fakulta UJEP, Brno 1980, s. 92-93.
- 65 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*, I. c., s. 225, 227.
- 66 K pojetí metafyziky srov. M. Sobotka: "Descartes a metafyzika". In: M. Sobotka, M. Znoj, J. Moural: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*, I. c., s. 9-22.
- 67 Srov. J. Střítecký: *Wilhelm Dilthey*, I. c., s. 103.
- 68 J. Střítecký: "Wilhelma Diltheye Založení vědy duchovní a pozitivismus Johna Stuarta Milla". In: Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity, řada sociálněvědná (G 17), Brno 1973, s. 48-49.
- 69 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*, I. c., s. 200, 207. K tomu srov. W. Dilthey: *Život a dejinné vedomie*, I. c., s. 311, 313.
- 70 J. Kudrna: "K některým otázkám pojetí znaku u Diltheye, Freyera a Heideggera", *Filosofický časopis* 12, 1964, č. 5, s. 644-645.
- 71 W. Dilthey: *Život a dejinné vedomie*, I. c., s. 315.
- 72 Srov. H. Nagl-Docekal: *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*. R. Oldenbourg Verlag, Wien - München 1982, s. 43.
- 73 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften VII*, I. c., s. 153.
- 74 F. Novosad: *Premeny buržoáznej filozofie*. Bratislava 1986, s. 91.

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

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 pobyť [*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 "pobyť 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 postižen 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, 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 neznámá, že by takový předontologický výklad sebe sama mohl být adekvátním vodítkem, které by nás vedlo k postizení nejvlastnějšího ontologického rozvržení lidského pobytu. Pobyt totiž projevuje výraznou tendenci rozumět svému vlastnímu bytí z toho jsoucna, 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 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 bytí 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 jsoucna.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. *extatičností*.¹² Tento původně emocionální pojem dostává tak v existenciální analytice lidského pobytu zřejmý ontologický charakter. Extatičnost 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 *extatický* charakter a pouze v této extatické dimenzi jí můžeme porozumět: "Ekstatické bytí 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 koncepce 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 koncepce 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 jiné, 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 prostorových 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 fakticitou.

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 časuje".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 určenými 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 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 *přiručnost*, 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* (*Světскost 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 tomuto 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 duchovně-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 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: "Neboť 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 předsofistiků. Podle jeho názoru musí myšlení vycházející z otázky po pravdě bytí zároveň usilovat o postižení dimenze *posvátného* ("*das Heilige*"), jejíž *skrytost* se vyznačuje současná doba.²⁷ Heidegger se přitom stále více přiklání k přesvědčení, že o problematice bytí, jež je též spjato 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 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 jsoucího. Heideggerův existenciálně mytický jazyk nemá být proto projevem nějakého mystického osvětlení, 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 mytický poetického jazyka se proto Heidegger pokouší postihnout *proměnlivost, skrytost a neuchopitelnost bytí*, tedy ty ontologické charakteristiky, které jsou podle jeho názoru obtížně zachytitelné metodologickými prostředky transcendentální fenomenologie.

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 věštce Kalcháse 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 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 odkryto prostřednictvím jazyka básnického díla, vlastně tím, že "myslíme o" ("*an-denken*") básnickém díle, jsme připraveni pobývat v přítomnosti bytí, tedy "básnicky 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 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 svébytná 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 Hans-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 filozofie 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 "všeobšáhlych systémových konstrukcích" představitele novokantovství Paula Natorpa, tak i na "naivním objektivismu N. Hartmanna".³⁵ Přitom je ovšem zřejmé, že Gadamerův zájem o Heideggerovu existenciální filozofii byl motivován do velké míry jeho negativním vztahem k těm noetickým koncepcím, které spojovaly poznání s předmětnou lidskou aktivitou nebo vycházely z ideálu vědecké objektivitě. 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 svébytné 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 dvacátých 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 filozofického vývoje E. Husserlovi a M. Heideggerovi, pramenila zároveň z úsilí těchto významných představitelů německého myšlení o překonání dosavadní "metafyzické" filozofie, 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 filozofie. 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 filozofického 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 duchovědy s některými aspekty esteticko-uměleckého přístupu k antickým filozofickým 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*.

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 *filozofickém tázání*, 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 konstrukcím 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 sókratovsko-platónského dialogu vychází Gadamer z dvojího významového obsahu slova *logos* v antické tradici. V řeckém filozofickém 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 svébytnému "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 odkrýt 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 dialogu *Filébos*, podle níž může být nalezení dobra uskutečněno 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 mnohotvárnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v "duchu a 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 snahu 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 exploatovatelných předmětů. Jde mu o vytvoření takové gnoseologické koncepce, která by - na rozdíl od abstraktního 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 religiózně 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" jejich "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 postižení 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 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. *předbívání 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 poměrně v 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 filozofické 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* ("*Wirkungsgeschichte*") bychom se tedy neměli pouze zbavovat svých předsudků a anticipací, nýbrž si je především uvědomovat, aby mohly být kontrolovány a tím získáno správné a věcné porozumění. Gadamerova koncepce hermeneutického kruhu se tak vědomě staví proti tradici novověkého vědeckého myšlení s jeho požadavkem jasného a zřetelného poznání bez předsudků.⁵⁶

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

Tento dialektický pohyb je založen na osvojování správných předsudků a tzv. *předmínění* ("*Vormeinungen*") gnoseologickým subjektem, který je otevřen názorům druhého a tím je schopen zpřístupnit si *odlišnost* ("*Andersheit*") textu, aniž se tím eliminuje jeho individualita interpreta: "Proto musí být hermeneuticky školené vědomí už předem přístupno odlišnosti textu".⁵⁷ Proces neustálého vytváření anticipací, předsudků 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 rozumějící ověřit na věcech samých. Tato

dialektika vlastně tvoří jádro hermeneutické gnoseologie, jež má být - na rozdíl od scientistně pojímané vědecké metody opírající se o kritéria empirie a rozumového poznání - založena na tezi o nutnosti 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 gnoseologickému 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 výrazně například ve srovnání s dialektickým pojetím poznávacího procesu u G. W. F. Hegela, na jehož filosofické myšlení Gadamer v mnohém navazuje. Hegel - jak známo - chápal poznání jako neustálý vývojový proces sebepoznávání myslícího ducha, který dialekticky rozvíjí a překonává svá pojmová určení, aby je obohatil a tím zároveň uchoval na vyšších stupních. Na rozdíl od této dynamické vývojové koncepce klade Gadamerova filosofická hermeneutika - 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, očekávajících 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 zvláště 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 vsutku 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 souvislostí: "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 *Krize 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.

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 *splynutím horizontu minulosti a horizontu současnosti*, což umožňuje zprostředkovat mezi textem a interpretem. Porozumět dějinné skutečnosti v jejím pravém bytí, adekvátní struktury 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 sebepřemístění 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 odpovědí 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 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 postžení *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 koncepce F. E. D. Schleiermachera a W. Diltheye pojímá proces rozumění jako metodu adekvátního postžení 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 předcházal 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*, 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 rozumění 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, 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 způsobilosti 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 koncepce vědy. V této souvislosti mu poskytla 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 podmínkami 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 Předjímaje 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 intersubjektivitu*, 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 ovládnutí, 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 systémem 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 duchovněná hermeneutika. Je zajímavé, že Habermas ve své práci *Erkenntnis und Interesse* příliš 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 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, kdy 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 sebe porozumění 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.

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 usměřují 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 omezení".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 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 pojímané 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 v jazykové nebo sémantické oblasti, natož pak v "oddání se tradici" ("*Hingabe an die Tradition*"), nýbrž musí vycházet z implicitního 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. Lorenzen) a *teorie komunikativní kompetence*, tj. "schopnosti přirozeného mluvčího rozumět a hovořit při komunikování běžným hovorovým jazykem ("*umgangssprachliche Kommunikation*"). Svěbytnou konkretizací 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 koncepcí 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 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 objektivit, 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 porozumění nových a nových situací, na které pružně reagují. Z tohoto mikrosociologického 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 vyjímecný 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 koncepce 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 koncepcce 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. Interpret 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 situací, 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 mluvčí, 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 *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 Sprechhandlung") 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 duchovnědné 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 předem 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 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 vytýkán 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 propracované teoretické základy své koncepce komunikativní etiky (komplexně rozpracované však až na přelomu osmdesátých a devadesátých let) i pro svou kritiku postmodernistických a dekonstruktivistických teorií.¹¹²

Poznámky:

2. Hermeneutika a evropská filosofie 20. století

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

² Tamtéž, s. 16.

³ Tamtéž, s. 17.

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 1999, s. 4.

⁶ Tamtéž, s. 6. K tomu srov. J. Schreier: *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.

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.
- 13 Heidegger, M.: *Co je metafyzika* Praha 1993, s. 21.
- 14 G. I. Cincadze: *Metod ponimanija 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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 jsoícího 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?*, I. 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.
- 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.

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

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 dialektické pojetí pravdy mohlo být nepřímo 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.

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.

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.

⁵⁰ Srov. H.-G. Gadamer: "Hegel und der geschichtliche Geist", l. 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.
- 54 Tamtéž, s. 500.
- 55 Tamtéž, s. 255.
- 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.
- 59 Tamtéž, s. 282.
- 60 Tamtéž, s. 282.
- 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*. Freiburg - München 1962.
- 65 L. Landgrebe: *Filosofie přítomnosti. Německá filosofie 20. století*, Praha 1968, s. 59.
- 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.

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.

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 smiřování 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.

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. přešlédnuté vyd., Neuwied am Rhein und Berlin 1968.

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.
- 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.
- 86 Srov. tamtéž, s. 228-233.
- 87 Srov. tamtéž, s. 227).
- 88 Srov. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, s. 224.
- 89 J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, I. c., s. 221.
- 90 K problematice Apelova transcendentalismu srov. T. Machalová: *Diskurzívna etika ako etika zodpovednosti* (Príspevok k analýze diskurzívnej etiky K. O. Apela [Disertační práce]. Masarykova univerzita - Právnická fakulta, Brno 1997.
- 91 J. Habermas: "Poznání a zájmy" (přel. S. Sousedík), *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 2, s. 197.
- 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.

- 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).
- 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.
- 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.
- 106 Srov. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1. Frankfurt am Main 1981, s. 190, 189.
- 107 Tamtéž, s. 194.

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 Kořátkovi, 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.

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 und postmoderne Architektur*. In: Wolfgang Welsch Hrsgb. : *Wege aus der Moderne*. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Akademie-Verlag, Berlin 1994, s. 110-120.

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 intersubjektivní. 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

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 vývojových 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 jejím 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 duchovědná 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 taková 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.

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 zobjektivizovaných údajů. Jedním ze základních východisek této gnoseologické koncepce je pak ovšem leibnizovský předpoklad ideálního jazyka, který může nedvojsmyslným, nezpochybnitelným 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 objektivnosti, 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.

To, že ve významových konvencích spatřujeme nikoliv mimoracionální motivy osamocené vůle, nýbrž předpoklad komunikativního společenství jakožto společné základny interakce a interpretace světa, a zároveň můžeme významové konvence korigovat a vylepšovat při procesu optimalizování těchto interakcí a interpretací světa, je způsobeno - jak Apel zdůrazňuje - právě *srozumitelností* ("intelligibility") konvencí.¹¹⁹ Apel chce tedy vlastně

ukázat, že formy intersubjektívni 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 individuu 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 intersubjektívniho 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 diskurzívni 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 intersubjektívniho 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 a komunikace* však nemůže podle Apela splňovat formalizovaný, 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 kauzalisticky orientovaná 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 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 společnostmi, 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 (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 koncepce rozumění založené existenciálně, respektive tradicionalisticky (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 koncepce 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).

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 Ricoeurovy 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 schopnosti *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. Barthes, 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 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 "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 gramatologie 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 jejích účastnících, ať již se jedná o spisovatele, autory, čtenáře či posluchače. V proklamovaném protikladu vůči tradici evropské metafyziky pojímající 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 *gramatologii* (teorii psaných znaků).¹³⁹

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, příslovečnými určeními 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 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 paradigmatickým prostředkem 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 kreace, avšak jsou-li přijaty určitou 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, abychom tento smysl začlenili do širšího procesu *významového sjednocení* jednotlivých složek slovesného díla. Ve svém pojetí metafory jako imanentního dynamického 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 Mukařovským.¹⁴⁹

Ricoeurova koncepce metafory jako řečové události a zároveň dynamického strukturního principu textu se však především opírá o jeho specifický výklad Aristotelovy kategorie *miméze*, která není chápána jako pouhé napodobení, 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 uměleckého textu je tak vlastně interpretací a zároveň *spoluvorbou 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 sedmdesátých letech základním metodologickým prostředkem porozumění a interpretace 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 fenomenologickou 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 letech 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 distance k onomu typu hermeneutiky, jenž je charakterizován úctou k symbolu jakožto 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 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 *sebe porozumění*, 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 sebe porozumění 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 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 výtvořech kultury a umění. Odstup je tak podle Ricoeura pozitivním a produktivním pojmem, který neznamena 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 odstupu,

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 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.

POZNÁMKY:

¹⁶³ 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.
- 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.
- 117 Tamtéž, s. 309.
- 118 Tamtéž, s. 299.
- 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.
- 122 Tamtéž, s. 198.
- 123 Srov. tamtéž, s.305.
- 124 Srov. tamtéž, s. 304.
- 125 Tamtéž, s. 311.
- 126 Tamtéž, s. 311.
- 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 Displaying the Problem-Dimension of Analytic Philosophy of Meaning", *Philosophy and Social Criticism* 7, 1980, No 3/3, s. 255.

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.)

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.

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 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.
- 143 Tamtéž, s. 155.
- 144 H. R. Jauss: *Towards an Aesthetics of Reception*. Minneapolis 1982, s. 67.
- 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 metafor*. Blok, Brno 1982, s. 63-90.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.

