

## Jaroslav Hroch: *Perspektivy hlubinné (archetypické) hermeneutiky*

Toto hermeneutické téma bylo rozpracováno v souvislosti s tvůrčími aktivitami občanského sdružení *Hermeneutický institut*, který by měl vytvořit prostor pro interdisciplinární oborovou spolupráci a umožnit tak zároveň vzájemnou konfrontaci, ale též inspirativní působení mezi jednotlivými interpretačními metodami v rámci humanitních i sociálních věd. Přiznávám však, že důležitým motivem vzniku *Hermeneutického institutu* byla i soudobá společenská a kulturní situace. Podle mého názoru ji charakterizují globální tendence směřující ve svých důsledcích k novým, sofistikovanějším formám odcizení člověka a atomizace společnosti.

Na druhé straně však můžeme v soudobém světě pozorovat intenzivní a mnohostranné snahy o *zduchovnění* lidského individuálního i společenského života. Je to pochopitelná reakce proti převládajícím koncepcím, jež pojmají lidskou společenskou skutečnost jako logický prostor, který lze popsat vyčerpávajícím způsobem pomocí přesně zachytitelných povrchových schémat. Uvedené tendence se z teoretického hlediska opírají o účelově přizpůsobený scientismus, který by měl poskytovat ideový základ společnosti založené na principu konzumu, výkonu a efektivity. Scientismus považuji - stejně jako například Anton Markoš - za „světový názor, podle kterého je metodologie přírodních věd jedinou, pravou metodologií, umožňující adekvátní poznání skutečnosti. Skutečnost je pro scientismus totožná s objektivní realitou a přírodní vědy vyvíjejí metody k objasnění podstaty této objektivní reality“. Scientismus proto charakterizuje „víra ve schopnost zavedených věd poskytnout vysvětlení všech jevů“. 1 Společnost by se tedy měla opřít o (přírodo)vědecké poznání a důsledně je aplikovat v každodenním, politickém a duchovním životě, neboť - jak je přesvědčen například P. Atkins - „nepřetržitý vývoj vědy nám dává důvod věřit, že věda je všemocná“. 2 V soudobém světě, v globálním měřítku, pak účelová a manipulující aplikace těchto trendů vycházejících z ideje všemocné vědy vede ke ztrátě hloubky, *duchovní dimenze* lidského života.

V jiné historické situaci, v poslední třetině 19. století, avšak také v době převládajícího scientismu, hledá zakladatel moderní hermeneutiky Wilhelm Dilthey - obdobně jako později u nás F. X. Šalda - cestu k nalezení *duše* filosofického a uměleckého díla. Znamená to

konkrétně, že geneze filosofického, historického a uměleckého textu je chápána jako výsledek působení skrytých duchovních sil jeho tvůrce. V tomto kontextu pojímá pak Dilthey rozumění na podkladě „normálnej súvislosti medzi životným prejavom a duchovným, ktoré sa v nom vyjadruje“<sup>3</sup> K rozumění můžeme tedy dospět cestou *rekonstrukce souvislostí psychického života*, jeho vyjádření v prožitku a v jazykovém výrazu, a to prostřednictvím tzv. vcítění („*Einfühlung*“). Kategorii vcítění zakládá totiž Dilthey na schopnosti rozumějícího subjektu „přenést se“ do vnitřního duševního života tvůrčí osobnosti, které je třeba porozumět. Vznik filosofické hermeneutiky tedy souvisel se vznikem hermeneutiky psychologické, a předjímal tak hermeneutiku hlubinnou.

Jak Diltheyovi současníci (např. Max Weber), tak i představitelé soudobé analytické filosofie podrobují Diltheyovu psychologicky orientovanou hermeneutiku kritice, která je jistě v mnohých aspektech oprávněná. Například metoda vcítění („*Einfühlung*“), na jejímž podkladě by měl historik vytvořit a rekonstruovat svůj poznatek o tom, co vedlo nějakou historickou osobnost k určitému jednání, není ovšem verifikovatelná prostředky exaktních věd. Jak správně ukazuje ve své kritice psychologicky orientovaných metodologických přístupů například Tatiana Sedová, teorie vcítění „je len myšlienkovým experimentom, pričom historik často sa neraz dopúšťa omylov identifikujúcej projekcie. Tento postup vedie k získaniu psychologických hypotéz, ktoré plnia funkciu vysvetľujúceho argumentu, ale vcítienie nám neposkytuje nijaké záruky ani prostriedky ovčerenia, že takto generované hypotézy sú aj správne“.<sup>4</sup>

Nejvýznamnější představitel filosofické hermeneutiky Hans-Georg Gadamer - právě v konfrontaci s Diltheyovou duchovědou - odmítá zvláště ve svém díle *Wahrheit und Methode* subjektivisticky a psychologicky orientovanou koncepci hermeneutiky. Je třeba si uvědomit, že v Gadamerově pojetí (ovlivněném Husserlovou fenomenologií) je poznání vždy poznáním nějakého obsahu a „dialog vždy zůstává dialogem o věci“.<sup>5</sup> V souladu s fenomenologickou kritikou psychologismu, jíž byl ovlivněn až do počátku šedesátých let 20. století, se Gadamer snaží charakterizovat postupy filosofické hermeneutiky jako myšlenkový proces, který cestou „rozvíjení věci v jejích vlastních souvislostech“ usiluje o postižení pravdy. Pravdu tedy chápe jako „konání věci samé“ („*Tun der Sache selbst*“).<sup>6</sup> Přes tyto námitky jsem však přesvědčen, že moderní hermeneutika se již nemůže vyhýbat psychologické dimenzi svého zkoumání s odkazem na údajnou nevědeckost psychologických přístupů. Tuto psychologickou dimenzi nelze ovšem redukovat pouze na osobní prožitky a na vnitřní psychický život člověka usilujícího o porozumění svého bytí. Povědomí o tom, že je nutné na jedné straně překonat subjektivistické momenty duchovědné metodologie prožitku a

vcítění, a přitom se vyhnout návratu do neplodného scientismu, je v soudobé hlubinné hermeneutice charakterizováno úsilím o hledání cest k vlastnímu sebeporozumění člověka v širokém kulturním a společenském kontextu. Co spojuje filosofickou a hlubinnou hermeneutiku, je přesvědčení, které pregnantně formuloval Hans-Georg Gadamer: „Niemand kennt sich selbst“. („Nikdo nezná sám sebe“). 7. Je tedy hlubokým omylem, že můžeme být sami sobě (jak v individuální, tak i společenské dimenzi) průhlední, *transparentní*. K vlastnímu sebeporozumění se můžeme pouze přiblížit, a to prostřednictvím *životní zkušenosti* (v nejširším slova smyslu) a tradice. Taková je koncepce Gadamerova, ale i hlubinné hermeneutiky, jejíž základy položil C. G. Jung.

Pokusíme se proto rozebrat, jaké koncepce *tradice* zastávají tito filosofové, tj. Hans-Georg Gadamer a Carl Gustav Jung. Podle Gadamera proces rozumění a sebeporozumění je vždy zprostředkován tradicí, kterou ztotožňuje s otevřeností vůči nároku pravdy. Tradici proto Gadamer pojímá jako ontotvornou kategorii, v níž je postižen, slovy Jiřího Černého, neustálý proces zhodnocování a zpřítomňování minulosti. Právě tradice umožňuje, aby „hermeneutika nacházelo svou legitimitu, své oprávnění ve zkušenosti o dějinách.“ 8.

Z hlediska teorie interpretace má tradice důležitou úlohu při porozumění textu. Předpokladem tohoto porozumění je totiž tzv. *anticipace smyslu*. Tato *anticipace* není projevem subjektivity, je určena vzájemností, která nás propojuje s tradicí. Podle Gadamera však „tato vzájemnost, tento náš vztah k tradici je něco, co je v procesu neustálého vytváření. Tradice nepředstavuje trvalý předpoklad, kterému jsme stále podřízeni, naopak my sami ji stanovujeme do té míry, do jaké jí rozumíme, do jaké jsme schopni účastnit se na jejím vývoji, a tím tento vývoj dále určovat“. 9

Tradici však Gadamer chápe také institucionálně. V této souvislosti Gadamer oceňuje historickou roli a mravní autoritu těch institucí, jejichž vznik je spojen s postupným formováním demokratického politického života a které kladou důraz na význam křesťanské tradice v životě západní společnosti. V souladu se svou pozorností věnovanou tradici Gadamer přitom oceňuje historickou a gnoseologickou funkci mýtu a mytického myšlení jakožto důležité součásti našeho povědomí o tradici.<sup>10</sup> Obdobný důraz na sepětí tradice s mýtem můžeme najít u významného představitele hermeneutického myšlení a zakladatele analytické psychologie Carla Gustava Junga 1875-1961.

Je zajímavé, že C. G. Jung charakterizuje kolektivní vědomí jakožto „souhrn tradic, konvencí, zvyků, pravidel a norem lidského společenství, které poskytují povědomí určité skupiny jakožto celku jeho směr. Přitom jednotlivé osobnosti vědomě, avšak zcela nereflktovaně žijí podle tohoto kolektivního vědomí“. Ve svém hlubinně hermeneutickém

myšlení postihuje C.G. Jung podstatné spojitosti mezi pojmy tradice, mýtu, kolektivního vědomí a kolektivního nevědomí. V tomto kontextu se ukazuje, že Jung je velmi blízký Gadamerově hermeneutice svým poukazem na velký význam tradice pro realizaci a udržení společenské a kulturní kontinuity lidstva. V Jungově pojetí je tradice schopna harmonizovat a kompenzovat nevyhnutelnou jednostrannost pokroku a jeho extrémních důsledků a zabránit tak osudovým katastrofám. Stojí za to zamyslet se nad touto Jungovou myšlenkou: „Pokud se drží tradičních zákonů, je retardující ideál vždy jednodušší, přirozenější (v dobrém i špatném smyslu) a „morálnější“. Progresivní ideál je vždy abstraktnější, méně přirozený a méně „morální“, neboť vyžaduje porušení věrnosti tradici. Vůlí vynucený pokrok je vždy *křeč*. ... Čím diferencovanější je vědomí, tím větší je nebezpečí oddělení od kořenů. 11.

Ze své koncepce tradice odvozuje Gadamer své pojetí specifčnosti humanitních a sociálních věd. Tyto vědy mají stejné duchovní dědictví jako filosofie. Mohou být charakterizovány nejen prostřednictvím svých postupů, ale i předběžným vztahem, který mají ke svému tématu. Totiž humanitní vědy se podílejí na duchovním dědictví, které je nám předáváno, a toto duchovní dědictví neustále ožívují a obnovují. *Nejde tedy u nich o adaptaci na skutečnost, ve které žijeme a o kontrolu této skutečnosti*. Avšak přírodní vědy podle Gadamera poskytují takové poznání, které nám umožňuje, abychom prostřednictvím měření, výpočtů, pozorování, záznamů a myšlenkových konstrukcí ovládali okolní svět.12

Položme si otázku, co dále - kromě již zmíněné tradice, která je podmínkou sebeporozumění v nejširším slova smyslu - spojuje filosofickou a hlubinnou hermeneutiku. Stručně řečeno: je to *dialektická* koncepce zkušenosti. Ať už jde o Junga, Heideggera a Gadamera, nebo o hlubinnou hermeneutiku (J. Hillman) a nebo o americký neopragmatismus (R. Rorty, H. Bloom, S. Cavell), všechny tyto směry kladou důraz na *hlubinný, imaginativní a projektující* charakter lidské zkušenosti. To znamená, že zkušenost nelze zakládat na procesech pouhého *vnímání*, vidění, respektive odrážení a zobrazování světa. V tomto smyslu Rortyho kniha *Filosofie a zrcadlo přírody*, poprvé vydaná v roce 1979, ztělesňuje hermeneutický obrat v americké filosofii.

Zaměříme se nyní na Gadamerovo pojetí *zkušenosti*. V podstatě lze říci, že Gadamerova základní koncepce zkušenosti, ovlivněná Heideggerem, má existenciální a dialektický charakter. Co tím Gadamer myslí? Existenciální charakter zkušenosti souvisí s podstatnou konečností člověka. A dialektický charakter zkušenosti je dán podle Gadamera tím, že pravá hermeneutická zkušenost znamená neustálou *otevřenost* („Offenheit“) vůči zkušenostem novým. Tento druh otevřenosti „má strukturu otázky“, a je svobodně rozehráván prostřednictvím zkušenosti samé 13 Podle Gadamera je totiž dáno samou podstatou otázky,

že na ni mohou být různé odpovědi. Otázka má tedy dialektický charakter, neboť se vyznačuje otevřenými možnostmi.

V tomto kontextu Gadamer - a ještě před ním Heidegger - navazuje na Hegelovo pojetí zkušenosti jakožto dialektického procesu, v němž vědomí shledává rozpor mezi svým věděním o předmětu a předmětem samým. Skutečnost, že vědomí neodpovídá svému předmětu, vede pak k tomu, že musí své vědění o něm změnit, avšak se změnou tohoto vědění „mění se ... i předmět sám.“ Tyto proměny vědění a s ním spjatého předmětu mají proto podle Hegela charakter posloupnosti stále nových podob vědomí, odlišujících se ve svém podstatném obsahu 14 Gadamer nazývá tento proces „obratem vědomí“, a sama hermeneutická zkušenost má podle něho charakter dialektického pohybu 15 V koncepcích hlubinné a filosofické hermeneutiky zkušenost neznamena, že člověk něco ví již navždy a proto se stal se rigidním ve svém poznání, nýbrž právě naopak - že člověk je stále otevřen novým, často i protikladným zkušenostem z hlediska svého dosavadního poznání. Hermeneutická zkušenost je samozřejmě něco jiného než zkušenost získaná tzv. empirickými vědami, neboť naše životy - jak Gadamer zdůrazňuje - nežijeme podle vědecky ověřených a vědou garantovaných programů.

Obdobnou koncepci *dialektického charakteru zkušenosti* můžeme najít u C. G. Junga. Ve své práci *Psychologie nevědomého* zdůrazňuje, že „přechod od rána k večeru znamená přehodnocení dosavadních hodnot. Dochází k naléhavé potřebě docenit hodnotu protikladu našich předchozích ideálů, pocítit omylnost našich předchozích přesvědčení“ 16

Je zřejmé, že Jungovo pojetí zkušenosti, tak jako Gadamerovo, je *dialektické*, poukazuje k momentu dialektické negace ve zkušenosti. Ovšem Jungova koncepce dialektiky nebyla v první řadě ovlivněna Hegelem, nýbrž především řeckým filosofem Hérakleitem. Byl to Hérakleitos, který stanovil důležitý princip hlubinné hermeneutiky, totiž regulativní funkci protikladů. Tuto regulativní funkci protikladů nazývá *enantiodromie*. Tento termín má původ ve starořeckém jazyce a znamená *proti* (enantio) *běh* (dromia). V Hérakleitově filosofii enantiodromie vlastně znamená: když jdete v jakémkoli pohybu dost daleko, začne působit protipohyb. V pojetí hlubinné hermeneutiky je enantiodromie v podstatě projevem nedostatečné (jednostranné) a značně neúplné, respektive nezdařené integrace protikladů. Dochází k ní v individuálním vědomí jedince, často se jedná o konvertity (např. Pavel z Tarsu), tak i ve sféře společenského vědomí.

V enantiodromii se objevuje i další, a to složitější a hůře zkoumatelný a ilustrovatelný jev, projevující se zvláštní souhrou, respektive vztahem mezi procesy vědomí a nevědomí. Termín enantiodromie označuje zde vystoupení nevědomého protikladu, k němuž v časovém sledu

dochází všude tam, kde je vědomý život jak jedince tak i společnosti ovládan nějakým krajně jednostranným zaměřením. Promyšlení enantiodromie a jejích projevů vede C. G. Junga k formulování jeho vlastní, hermeneuticky orientované *dialektické koncepce světa a lidského bytí*: „Všechno lidské je relativní, neboť všechno spočívá na vnitřní polaritě, neboť všechno je fenoménem energie. Energie nutně spočívá na předem existující polaritě, bez které by nebylo energie. Vždy musí být vysoké a nízké, horké a studené atd., takže může docházet k vyrovnávacímu procesu, kterým je energie.“ 17

Dialektický charakter světového dění nachází svůj výraz také v hermeneutických koncepcích časovosti a konečnosti lidského bytí. Problém časovosti je pro filosofickou i hlubinnou hermeneutiku velmi důležitý, je totiž spjat se základní otázkou smyslu života. Jsem v této souvislosti přesvědčen, že hlubinná hermeneutika může být velice přínosná k rozvoji filosofické antropologie, jinak řečeno: k *filosofii člověka*.

Ve svém pojetí *času* Gadamer - v jisté odlišnosti od Heideggera - 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. V Gadamerově interpretaci je tedy v centru pozornosti především objektivní bytí času, které je primární vůči tomu, jak prožívá čas tzv. lidský pobyt, tj. člověk ve svém předbíhání-ke-smrti („Vorlaufen-zum-Tode“).

Z tragické dimenze Heideggerova pojetí zkušenosti člověka o čase hledá Gadamer východisko v koncepci tzv. organického času, která by dokázala překonat vrženost člověka do vlastní subjektivity, tedy smířit jej s jeho konečností a smrtelností, avšak zároveň ho začlenit do „dějin bytí“. (Tady se projevuje další charakteristický rys filosofické hermeneutiky - její snaha ukázat, v čem mohou být živé zdánlivě archaické a iracionální filosofické koncepce). Totiž Gadamer pro své pojetí tzv. *organického času* hledá základní inspirativní zdroj v novoplatónské filosofické tradici, v jejím pojmu *aionu* jakožto časové struktury toho, co zůstává ve všech životních proměnách jedním a tímtéž, tj. životností ve smyslu identity života se sebou samým. 18 *Aion* je principem života, v něm se projevuje duchovní síla světové duše. Zde se znovu uplatňuje *archetyp kruhu*, poněvadž podle novoplatoniků je duše charakterizována dokonalým kruhovým pohybem.

Svou koncepci organického času zakládá Gadamer na cyklickém procesu koloběhu života, neustálého obnovování rovnováhy a rytmicky se opakujícího návratu k počátku, omlazení a znovuzrození. Jenže právě proces individualizace, jehož důsledkem je ztráta identity s tímto koloběhem života, vede sice k získání vlastní časovosti, avšak na druhé straně vylučuje možnost cyklických návratů k původnímu stavu. Problém smrtelnosti člověka byl proto podle

Gadamerova názoru hluboce vystižen v tomto výroku Alkmaiónově ... „lidé proto hynou, ježto nemohou připojit počátek ke konci.“ 19

Vyčlenění z cykličnosti životních procesů ovšem podle Gadamera znamená, že člověk je osudovou bytostí, jejíž vlastní jistota života nese s sebou zároveň jistotu smrti 20 V tomto kontextu - na podkladě skutečnosti, že omlazení a znovuzrození je nemožné ve sféře lidského života - snaží se Gadamer problém smrtelnosti člověka a jeho touhy po opětovném návratu transponovat do archaické sféry mýtu, náboženství, kulturních a mravních zvyklostí. Překonání odcizujícího charakteru časovosti může být podle Gadamerovy filosofické hermeneutiky dosaženo v náboženské a sakrální dimenzi, kde je představa opakování času prožívána prostřednictvím cyklického střídání křesťanských svátků, které naplňuje život člověka.

Je zajímavé, že Gadamer ve svých úvahách o časovosti a dějinnosti člověka často pracuje se symbolickým motivem *kruhu*. Jeho hermeneutické filosofické myšlení pracuje s takovými motivy, pojmy a termíny, jako jsou *koloběh*, *kruh*, *cyklické* pojetí času, *cyklické* střídání křesťanských svátků. Tyto pojmy nepochybně odkazují k archetypu *mandaly*, používané v analytické psychologii, i když se samozřejmě Gadamer o mandalách přímo nezmiňuje. Podle C. G. Junga se „mandaly podle empirie vyskytují v situacích, jež se vyznačují zmatkem a bezradností“. 20 V tomto kontextu můžeme najít obdobu v hermeneutické filosofii H.-G. Gadamera, který spatřuje - jak již bylo uvedeno - v *cyklickém* pojetí času východisko z krizových a bezperspektivních momentů existencialistické koncepce časovosti.

Podle Junga mandala, tedy archetyp kruhu, „představuje jakési schéma řádu, které ...se do jisté míry rozprostře nad psychickým chaosem, čímž každý obsah získává své místo a celek rozplývající se různými směry do neurčitosti je držen pohromadě kruhem, který ho hájí a chrání“. 21 „Mandala znamená kruh, speciálně magický kruh. Mandaly jsou rozšířeny nejen po celém Východě, nýbrž jsou bohatě dosvědčovány u nás také od středověku. Zvláště křesťanské mandaly se dají prokázat z raného středověku, většinou s Kristem ve středu a čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech. Toto pojetí musí být velmi staré, neboť takto znázorňovali Egypťané i Hóra s jeho čtyřmi syny.“ 22 Mandala představuje nástroj meditace, koncentrace a realizování vnitřní zkušenosti člověka, zároveň je symbolickým výtvozem kolektivního nevědomí, zvláštní kategorií symboliky struktury vesmíru, vyjádřené psychokosmogramem. 23

Samozřejmě, jak filosofická, tak i hlubinná hermeneutika kladou důraz na kritický přístup k pojmům a k jejich výkladu. Proto je samozřejmě třeba v této souvislosti přistupovat

obezřetně a s jistým odstupem k Jungově tezi, že kruh (mandala) je symbolem bytostného Já, že kruhové obrazce jsou pokusem o sebeléčbu. Tento názor je podložen úzkým lingvistickým spojením slov *heal* (léčit), *hale* (zdravý), *Heil* (německy zdraví a spása). Co se týká archetypu kruhu, tzv. mandaly, hermeneutický přístup vždy musí přihlížet ke kontextu, jak historickému, tak i geografickému. Jak ukazuje např. J. Hillman, „mandala patří do psychické geografie Tibetu, do jeho náboženství podsvětního mystéria a do kultury založené na tomto náboženství. V tibetském náboženství je bytostné Já zobrazené v mandale vlastně vzorec polyteistických osob a míst a nikoliv jednoduchý monoteistický kruh, prstenec nebo okruh odpovídající západním touhám po unitářském monoteismu“. 24 V náboženství Tibetu obraz mandaly může být adekvátně pochopen pouze z podsvětí perspektivy, tedy mandala symbolizuje též smrt, která je však chápána jako součást života. Univerzálnost archetypu kruhu se však zde projevuje v tom, že i v Gadamerově koncepci *časovosti* a *dějinnosti* člověka je smrt nutnou a neoddelitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života. Přitom rozloučení se životem je třeba podle Gadamera chápat jako analogii k dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou.

Problematice časovosti poskytuje Gadamer - obdobně jako před ním C. G. Jung - dialektický charakter. Časovost přitom Gadamer zakládá na tzv. zkušenosti o dějinách. Ta podle něho ukazuje, že dění dějin není možné měřit podle periodických proměn v přírodě, nýbrž z hlediska počátku a konce historické epochy. Čím je - z hlediska časového - vyznačena tato historická epocha? Je to dějinná událost („Ereignis“), v níž nezávisle na člověku dochází k výraznému oddělení starého a nového. 25 Zkušenost o čase („Zeiterfahrung“), tj. zkušenost o dějinné události, v níž nastupuje nová epocha, je tak z hlediska strukturace dějinného procesu určena charakterem tzv. přechodu („Übergang“). Tento přechod jakožto „pravé bytí času“ umožňuje pak vzhled do nutnosti zániku, neboť je založen na svébytné dialektice vzájemné souvislosti a protikladnosti konce a počátku, starého a nového, rozloučení s minulostí a „otevřeností“ pro příchod očekávané budoucnosti. 26 Rozloučení se životem je proto třeba podle Gadamera chápat jako analogii dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou. 27 Smrt je proto podle Gadamera nutnou a neoddelitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života.

Stejně tak se dívá na problematiku smyslu života C. G. Jung. Ve své studii *Duše a smrt* (1934) se táže: „Vzestupu života přiznáváme cíl a smysl, proč bychom ho neměli přiznat sestupu? Zrození člověka je obtěžkáno významem, proč by jím neměla být obtěžkána smrt?“ 28 Obdobně jako později Gadamer poukazuje Jung na podstatné sepětí života a smrti, z cyklického charakteru života reflektuje problém smíření člověka s jeho smrtelností,



konečností a podstatnou ontologickou omezeností: „Křivka života je jako parabola střely. Vyrušena ze svého klidového stavu stoupá střela vzhůru a vrací se opět do stavu klidu. ... Život druhé poloviny života neznamena vzestup, rozvoj, rozmnožení, životní rozmach, nýbrž smrt, neboť jeho životním cílem je konec. Nechtít svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít. Nechtít žít znamená totéž co nechtít zemřít. Vznikání a zanikání je táž křivka. .. Živnou půdou duše je přirozený život. Kdo se jím nedá vést, zůstává viset ve vzduchu a ustrne. Proto taková spousta lidí ve zralém věku zkostnatí, hledí zpět a lpí na minulosti, v srdci tajnou hrůzu ze smrti.“ 29 Jaké je podle Gadamera východisko z této tragické situace člověka, trpícího strachem z konečnosti, nesmyslnosti, bezcílnosti a nezakotvenosti vlastního života? Kde je východisko z univerzální neurózy naší doby, kdy jako by většinu lidstva zachvátila úplná duchovní, společenská a kulturní dezorientace? Je zajímavé, že Gadamerovo řešení, stejně tak jako Jungovo, je prospektivní. Gadamer klade důraz na hlubinný pohled vzhledem ke zkušenosti o čase a vzhledem k vlastnímu životnímu příběhu: „Pouze ten, kdo dokáže nechat za sebou, co leží za ním nebo co bylo odstraněno z jeho dosahu, kdo úporně nelpí na tom, co je minulé, jako na něčem, čeho se nemůže vzdát, je vůbec schopen mít budoucnost.“ A dále Gadamer pokračuje: „Se stejným poznatkem nás seznamuje teorie neuróz v moderní hlubinné psychologii, která nás učí, že jestliže je osobnost na něco vázána, není na tom nezávislá, není volná, je jí zakázáno, aby se stala svobodnou v zájmu svých potenciálních možností.“ 30

Je zřejmé, že v Gadamerově studii *Über leere und erfüllte Zeit* můžeme najít jisté zárodečné teoretické východisko pozdějších koncepcí hlubinné hermeneutiky. Z jakých historickofilosofických základů tato hermeneutika vychází? Právě kvůli pozornosti, kterou věnuje hlubinná hermeneutika - řečeno metaforicky - vztahu lidské duše a světa, je v popředí jejího zájmu antický dialektický myslitel Hérakleitos. Interpretací jeho duchovního odkazu se z významných německých filosofů především zabývali G. W. F. Hegel, M. Heidegger a H.-G. Gadamer. Dále je však třeba uvést Carla Gustava Junga, který hledal v Hérakleitově myšlení filosofická východiska svého pojetí analytické psychologie. V současné době je Hérakleitova filosofie zvláště inspirativní pro představitele hlubinné, archetypické hermeneutiky Jamese Hillmana a významného reprezentanta soudobé americké postanalytické filosofie Stanleyho Cavella.

Po stránce metodologické je totiž pro hlubinnou hermeneutiku velmi přínosné Hérakleitovo myšlení v tom, že dává do souvislosti *psýché* (duši), *logos* (rozum, řeč) a *bathun* (hlubinu). Duše není totiž u Hérakleita něčím, co je „uvnitř“ člověka, ani tím, co má „prostor“ v pojetí běžného vědomí. Hérakleitos totiž praví: „Kráčejce nenalezl bys hranic duše, i kdyby

ses ubíral každou cestou, tak hluboký má logos.“ (zl.B 45 z Diogena). 31 Jak zdůrazňuje Bruno Snell, „u Hérakleita má tento obraz hlubiny vrhnout světlo na výjimečný rys duše a její říše: a sice že má svůj vlastní rozměr, že se nerozprostírá v prostoru.“ 32 Od Hérakleita se tedy cílem, vlastností a rozměrem psýché stala hlubina.

Právě po stránce metodologické otevírá velké možnosti naše čtení Hérakleita jazykem psychologie a hlubinné hermeneutiky. Podle J. Hillmana Hérakleitos naznačuje, že „pravdivé se rovná hlubinnému, a razí tak cestu hlubinné psychologické hermeneutice. Hlubinná dimenze je totiž jediná, která může proniknout do toho, co je skryto. A protože jen to, co je skryto, je skutečná podstata všech věcí včetně samotné přírody, pak jedině cesta duše může vést k hlubokému porozumění podstaty skutečnosti“.<sup>33</sup>

Z uvedeného je zřejmé, že naše snaha o komplexní, historické a skutečně adekvátní pojetí procesu rozumění, která bere v úvahu i jeho mytickou dimenzi, musí směřovat k ontogeneticky starším, základním vztahovým strukturám. Taková interpretace duchovní, kulturní a psychické skutečnosti, která se projevuje v našem vědomí a nevědomí také v mnohotvárných, proměnlivých a na první pohled těžko pochopitelných obrazech, často charakterizovaných značnou emocionální hloubkou, si vyžaduje *symbolický, metaforický, obrazný* jazyk připomínající jazyk Hérakleitův. Tento jazyk je „temný“, avšak obsahuje ostré obrazy a vyznačuje se brilantní záhadností, paradoxem, symbolem, a mnohovýznamovostí. Přitom reflexe podstatné souvislosti antické mytické tradice a Hérakleitovy dialektiky naznačuje, že při sdružování více významů se nemůžeme omezit pouze na „sémantiku vědomého“, a naše úsilí o porozumění nevyhnutelně zasahuje do sféry tušeného, citového, nenázorného a archetypického, tedy do sféry nevědomí. Ovšem verbální řeč vědomí i obrazná řeč nevědomí, pokud se zpředmětní například v uměleckém textu, ale i ve filosofickém díle, mají tutéž strukturu, totiž *strukturu jazykovou*.<sup>34</sup> Proto se i v hlubinné hermeneutice jedná o významovou analýzu: a právě v tomto důrazu na možnost *adekvátní interpretace významu* se současné strukturálně orientované hlubinné hermeneutické myšlení liší od těch koncepcí postmodernismu, které směřují k absolutnímu relativismu a představě o libovolnosti interpretace.

Hermeneutické pojetí skutečnosti, která se - v hérakleitovském smyslu - současně skrývá i vyjevuje - v sobě inherentně obsahuje kategorii *nevědomí*, které je pro psychologicky orientovanou *hlubinnou hermeneutiku* přirozenou a nezbytnou součástí struktury světa a procesu jeho poznání. Teorii kolektivního nevědomí rozpracoval, jak známo, C. G. Jung. Ten na podkladě *strukturního* zkoumání vnitřních rozporů a protikladů psychického života, jakož i složitých spojitostí personálních a *mytologických* vytváří na podkladě ověřitelné empirie také

*teorii archetypů*, která může být podle mého názoru velmi inspirativní pro utváření hlubinně hermeneutické, nespekulativní a skutečně soudobé filosofické antropologie. Podle Junga „archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se uvědoměním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho kterého individuálního vědomí, v němž se objevuje.“ 35. Přitom „instinkty a archetypy [...] tvoří *kolektivní nevědomí*. Označuji toto nevědomí proto jako kolektivní, poněvadž v protikladu k výše definovanému nevědomí nemá obsahy individuální, tj. vyskytující se více méně jednou, nýbrž obsahy všeobecně a stejnoměrně rozšířené.“ 36 *Kolektivní nevědomí* se tak stává komplementárním pojmem k pojmu *kolektivní vědomí*, který je velmi frekventovaný právě ve filosoficko-estetickém strukturálním myšlení Jana Mukařovského.

Pokud velmi zjednodušeně shrneme Jungovy nejdůležitější charakteristiky archetypu, jedná se a) o apriorně dané, autonomní struktury psychické činnosti, b) „prapůvodní obrazy“, vyjadřující jednak formu činnosti, jednak typickou situaci, v níž se odehrává, c) obrazy mytologické povahy, většinou s určitým symbolickým významem, d) věčné ideje v platónském smyslu. 37 Přitom se ukazuje, že archetypy mají své specifické místo především v humanitních vědách (filosofie, historie, religionistika, hlubinná psychologie, literární věda), kde je pracováno metodou rozumění. Archetypy nemohou být ztotožňovány s motivy lidského jednání, jsou totiž něčím hlubším, co není vázáno pouze na sociální dimenzi, a co zároveň nemůže být postiženo prostřednictvím metodologické kategorie vysvětlení. Kategorii archetypu nemůžeme nahradit kategorií motivu, se kterou se pracuje v sociálních vědách. Sami odborníci v sociálních vědách se totiž shodují v tom, že motivy „neumožňují pochopit do hloubky chování určitého aktéra, ve skutečnosti jen potvrzují společensky již ustálenou představu o „určitém typu lidí“. 38

Zároveň je třeba zdůraznit, že v rozporu s běžnými názory o údajné nevědeckosti a vágnosti Jungova psychologického a filosofického myšlení má i jeho teorie archetypu strukturálně formální charakter. V této souvislosti není vůbec přesná běžná charakteristika Jungova pojetí archetypu jakožto obsahové entity. Podle C. G. Junga nejsou totiž archetypy „určeny obsahově, nýbrž pouze *formálně*, a to nakonec jen velmi podmíněným způsobem. Obsahově je určen praobraz prokazatelně jen tehdy, je-li vědomý, a tudíž naplněn materiálem vědomé zkušenosti“. 39 Protože archetypy jsou jako všechny numinózní obsahy relativně autonomní, nemohou být integrovány prostě racionálně, nýbrž vyžadují dialektický postup, to znamená vlastní vyrovnávání, jež je prováděno formou dialogu, který v něčem připomíná alchymickou definici meditace jako „vnitřního rozhovoru se svým dobrým andělem“. 40 Současné teorie hermeneutické interpretace, vycházející z podnětů Jungovy analytické

psychologie, zdůrazňují mimo jiné *mnohovýznamovost* symbolů a archetypů a jejich schopnost shrnout „v *jednom* obraze [...] heterogenní, ba nesouměřitelné faktory“. 41

Současné teorie hermeneutické interpretace, vycházející z podnětů Jungovy analytické psychologie, zdůrazňují mimo jiné *mnohovýznamovost* symbolů a archetypů a jejich schopnost shrnout „v *jednom* obraze [...] heterogenní, ba nesouměřitelné faktory“. 41 Tyto koncepce hlubinné hermeneutiky potvrzují zkoumání českého estetika a literárního vědce Zdeňka Mathausera, který mimo jiné zdůrazňuje dynamičnost, mnohovýznamovost, ambivalentnost, zpětnovazebnost a syntetičnost symbolu. 42 Mytické prvky, často spíše skryté v uměleckých i filosofických dílech, představují *symbolon*, vytvářející most mezi časným a věčným, profánním a sakrálním, mezi každodenní existencí člověka a hlubším smyslem bytí.

Vzhledem ke složitosti a jakési neprůhlednosti archetypu a symbolu jak v oblasti filosofie, kultury, náboženství, psychického života člověka a společnosti, literatury a umění, mělo by být podle mého názoru naším prvním skutečně oprávněným vědeckým stanoviskem *přiznání našeho neporozumění*. V další fázi je však třeba usilovat o *významovou interpretaci* symbolů a archetypů, ovšem toto odkrytí hlubšího smyslu a funkce symbolů není samozřejmě jednorázovou záležitostí. Je to způsobeno, jak jsme již naznačili, právě tou základní vlastností symbolů, která je odlišuje od alegorie, totiž jejich *mnohovýznamovostí*, kterou však nelze v žádném případě ztotožňovat s arbitrérností a libovolností.

Specifický charakter této mnohovýznamovosti, tohoto „dění smyslu“, můžeme postupně odhalovat jak prostřednictvím analýzy „textu“ uměleckého nebo filosofického díla, tak i cestou *aktivní imaginace*, v níž jsme schopni postihnout, jaké základní hodnoty lidského života znázorňují zvláště archetypické symboly. Přitom naše filosoficko-estetická reflexe sepětí těchto symbolů s archetypy, které vyjadřují, je doprovázena estetickým a emocionálním zážitkem. 43

V kontextu těchto úvah o metodologii humanitních věd je třeba vzít v úvahu princip dvojí interpretace, jak to navrhuje například J. Derrida ve své studii „Remarks on Deconstruction and Pragmatism.“ První, základní typ interpretace by měl podobu komentáře, v němž se odráží minimální konsensus vztahující se ke srozumitelnosti textů. Tím je stanoveno, co daný text v širokém slova smyslu znamená pro komunitu čtenářů, respektive interpretů. Tento typ interpretace charakterizuje snaha postihnout základní, podstatné rysy zkoumaného filosofického nebo uměleckého díla, respektive dějinného období. Druhé čtení, druhá interpretace si však klade za cíl postihnout něco nového, co dosud běžné čtení neobjevilo, co často ani nebylo vědomě vytvořeno autorem a v mnohém je to protikladné základnímu

zaměření jeho textu, avšak je to nesmírně inspirativní. Tento druhý typ interpretace je schopen směřovat jinam, než kam je zaměřena základní pojmová výstavba autorova textu. A právě taková interpretace má podle mne nesmírně inspirativní charakter.

V obou pojetích druhého typu interpretace, tj. jak v Derridově dekonstruktivismu, tak i v hlubinné hermeneutice, jde o to, abychom našli ta místa, ve kterých byl text doveden ke své mnohovýznamovosti a protikladnosti, do jistého rozporu se sebou samým. To znamená, že nemůžeme ulpívat pouze na filosofické nebo logocentrické konceptualitě, nýbrž musíme najít bod jinakosti, odlišnosti, který umožní otevřít původní zamýšlený význam textu do proměny.<sup>44</sup> Derrida vlastně klade důraz na *dialektický*, ale i *imaginativní* charakter interpretace. Obdobně také Gadamer vyslovuje přesvědčení, že zkoumání v humanitních vědách si samozřejmě vyžaduje používat různé metodologie, ale to, čím jsou charakterizována velká a skutečně inspirativní díla duchovních a společenských věd, je tzv. hermeneutická imaginace.<sup>45</sup>

Co to je hermeneutická imaginace? Podle mého názoru je to především schopnost nacházet, nové, nečekané souvislosti. Například Jacques Derrida spojil ve své obdivuhodné knize *Spectres of Marx* (anglický překlad J. Derrida: *Spectres of Marx*. Routledge: New York 1994) dvě témata: scénu ze Shakespearovy hry *Hamlet, králevic dánský*, kde se titulnímu hrdinovi zjeví přízrak jeho zavražděného otce, a první větu z Marxova *Manifestu komunistické strany*: „Evropou prochází přízrak („Gespenst“), přízrak komunismu. Derrida tvrdí, že to, co pronásledovalo jeho paměť, i když se již dvacet let nepodíval do Marxova *Manifestu komunistické strany*, byl právě termín *Gespenst*, jehož správným českým ekvivalentním termínem je nikoliv „strašidlo“, nýbrž „přízrak“. Tedy první věta Marxova *Manifestu* by zněla: „Evropu pronásleduje přízrak, přízrak komunismu“.

Je tedy zajímavé, a právě v tom se projevuje Derridova hermeneutická imaginace, že téma přízraku je reflektováno nejen v Marxově *Komunistickém manifestu*, ale dále v díle literárním, uměleckém, u oblíbeného Marxova autora. Tím byl, jak známo, William Shakespeare. Derrida si vybírá tragedii *Hamlet, králevic dánský*.

*Komunistický manifest* evokuje totiž od první chvíle příchod tichého přízraku, přízraku, který neodpovídá. Také u *Hamleta, králevice v prohnilém státě dánském*, všechno začíná zjevením se přízraku, přesněji čekáním na toto zjevení, tj. ducha zavražděného dánského krále, Hamletova otce. Derrida chce zřejmě ukázat, že soudobý západní svět - přes všechny proklamované vize o konci dějin a vytvoření občanské společnosti - se nedokázal vyrovnat s problémy, na které poukazoval Karel Marx již v 19. století.

Pro hlubinnou hermeneutiku je však důležité, že v Derridově knize *Přízraky Marxe* rozhodně nejde v první řadě o politické reminiscence. Po stránce hermeneuticko-metodologické jsou totiž velmi inspirativní Derridovy subtilní úvahy a reflexe o některých Marxových termínech, například o termínu *přízrak* („Gespenst“). Tyto postupy se ovšem vymykají z běžné, dominantní interpretace *Manifestu komunistické strany* a zřejmě v některých momentech směřují mimo vědomé Marxovy záměry. Derridovy pojmy *přízrak*, *duch*, *simulacrum* připomínají totiž archetyp *stínu* v analytické psychologii. Její zakladatel C. G. Jung pojímá v jedné ze svých definic *stín* jako „souhrn všech osobních a kolektivních dispozic, které v důsledku jejich neslučitelnosti s vědomě volenou formou života nežijeme a které se v nevědomí spojují do relativně autonomní části osobnosti s *opačnými tendencemi*. (Podtrhl J. Hroch). 46 [...] Zároveň Jung upozorňuje, že „tzv. stín nesestavá jen z tendencí hodných morálního zavržení, nýbrž vykazuje i řadu dobrých kvalit, totiž normální instinkty, účelné reakce, vjemy věrné skutečnosti, tvůrčí impulsy a jiné.“ 47

Právě v tomto kontextu bych chtěl důrazně upozornit, že nejde o pochybné adorování a fascinaci oblasti *stínu*, *temnoty* a *zla*. Je to svébytná skutečnost naší doby, kdy, řečeno slovy C. G. Junga v jeho studii *Pozdní myšlenky* (1957-1959): „*člověk* nemá žádnou imaginaci, pokud jde o zlo, ale tato imaginace *má nás*. Jedni to nechtějí vědět, druzí se s tím identifikují. To je současný psychologický stav světa: jedni se ještě křestansky mylně domnívají a věří, že mohou takzvané zlo zdeptat, jiní mu však propadli a dobro už nevidí. Zlo se dnes stalo viditelnou velmocí: jedna polovina lidstva se opírá o doktrínu fabrikovanou lidskými vymyšlenostmi, druhá polovina trpí nedostatkem mýtu přiměřeného situaci“ 48 Nezávisle na Jungovi, ale s hlubokým pochopením pro společenskou a duchovní situaci současného člověka poukazuje Derrida na působení virtuální sféry, neviditelných procesů, „kdy nás pronásleduje obava z dědictví a přízrakovosti, kterou přitom vědomě popíráme“ 49

Z tohoto hlediska je třeba chápat tento citát z Derridovy knihy *Přízraky Marxe*: „Již neexistují učenci, kteří by byli schopni hovořit o čemkoliv a o všem, a zvláště hovořit s duchy. V nové době již neexistují učenci, kteří by skutečně dokázali, a to jako učenci, jednat, komunikovat s duchy. Tradiční učenec [a Derrida má na mysli evropského intelektuála] nevěří v duchy - ani v cokoliv, co by mohlo být nazváno virtuálním prostorem přízrakovosti. Nikdy tady nebyl učenec, který by nevěřil v ostrou ohraničenost mezi skutečným a neskutečným, aktuálním a neaktuálním, živým a neživým, bytím a nebytím (v konvenční četbě: být či nebýt), který by nevěřil v protikladnost mezi tím, co je přítomné a co je nepřítomné, například ve formě objektivity. Mimo tuto protikladnost existuje pro učence pouze hypotéza ideové školy, dále divadelní fikce, literatura a spekulace.“ 50

Po přečtení tohoto výňatku nás ovšem nepřekvapí, že svou knihu *Přízraky Marxe* končí J. Derrida citací Hamletovy výzvy: „Jsi učelec, mluv s duchy a přízraky“. Tato schopnost hermeneutické imaginace je ovšem také umožněna Derridovou hlubokou schopností interkulturní komunikace. I když byl Derrida vychován v Alžírsku v rámci francouzské kultury, nemohl se přece neseznámit s duchovním ovzduším kultury arabské, která klade důraz na simulacra, přízraky, duchy a sny. V souladu s vlastním jádrem hermeneutického myšlení je pro Derridu skutečné to, co působí („was wirkt“).

Dále je třeba zdůraznit, že to byl Derridův vlastní etnický původ, který mu umožnil jeho hluboké pochopení islámské kultury. Tato tradiční kultura, daleko více než evropská kultura moderní a postmoderní, je schopna do hloubky reflektovat podstatné sepětí života a smrti, a to mimo jiné i proto, že v ní jsou sny a mytologemata běžnou součástí každodenního vyprávění: „Zúčastnil jsem se výrazné proměny francouzského židovství v Alžíru: mí prarodiče měli ještě hodně blízko k Arabům: jazykem, zvyky, atd.“ 51

V tomto kontextu Derridův zájem o simulacra, duchy a přízraky jej řadí do té linie hlubinné hermeneutiky, která reflektuje hlubokou spjitost života a smrti. Jak pro Gadamera a Junga, tak i pro Derridu je smrt nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života: „Učit se žít, to by mělo znamenat učit se umírat, učit se brát v potaz absolutní smrtelnost (bez vyhlídky na zmrtvýchvstání pro sebe ani pro druhého) a to za účelem jejího přijetí. Už od Platóna se traduje filosofická zásada: filosofovat znamená učit se umírat.“ 52 Tak je třeba chápat první větu Derridovy knihy *Specters of Marx*: „Kdosi, vy nebo já, předstupuje a říká: rád bych se konečně naučil žít.“ 53 Podle Derridy, vyjadřujícího podstatné *ontologické* a *antropologické* momenty hlubinné hermeneutiky, je možné naučit se žít pouze mezi životem a smrtí, kdy jsme schopni komunikovat s nevědomím a zároveň s tím i se svébytnou sférou duchovna a *přízrakovosti*: „To, co se děje mezi životem a smrtí, může být realizováno pouze s přízraky a duchy, je možné pouze za předpokladu, že rozmlouváme s duchy nebo o nich („s'entretenir de quelque fantome“). 54 Toto *bytí-s-přízraky* znamená vlastně politiku zabývající se symboly, simulacry, pamětí, dědictvím a generacemi.

Právě v současné době, charakterizované mimo jiné i nebezpečím islámského fundamentalismu, upozorňuje nás hlubinná hermeneutika na to, abychom se nesoustředovali pouze na viditelný svět obstarávání věcí, na sféru materiálního, ale věnovali podstatnou pozornost *mýtům* a symbolům, tedy otevřenému a skrytému působení procesů kolektivního vědomí a nevědomí. Vždyť cílem útoku islámských fundamentalistických atentátníků na komplex *Světového obchodního centra* v New Yorku dne 11. září „určitě bylo - aniž si toho

byli vědomi - oživit na moderním jevišti ty nejarchaičtější mýty, doslova je ztělesnit. Konkrétně zinscenovat mýtus spravedlnosti, a sice v jeho nesmiřitelné podobě“. 55

Zároveň Derridova výzva evropskému učenci a intelektuálovi, aby komunikoval s duchy a přízraky, je výrazem jeho hlubokého poznatku o nebezpečných trendech v duchovní a kulturní situaci naší doby, posedlé fenoménem mediálního zviditelnění, výkonu, efektivity a racionality a ztrátou smyslu pro duchovní a kulturní kontinuitu. Tyto tendence vyhošťují a eliminují mytické, moment osobnostního a svébytného, spirituální rozměr našeho bytí. I když jsou snad někdy tyto trendy motivovány upřímně míněnou snahou o racionálnější a efektivnější uspořádání společenských a mezilidských vztahů, nevyhnutelně tím uvolňují pole pro vytváření nových, pochybných pseudomýtů - jak o tom například svědčí svědčí pokleslá podoba soudobé masové kultury a tendence k odcizení a atomizování našeho současného pospolitého lidského života.

## Poznámky

1 Markoš, Anton: *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Nakladatelství Dokořán: Praha 2003, s. 47-48.

2 Atkins, P.: „Will science ever fail?“ *New Scientist*. 8<sup>th</sup> August 1992, s. 32-35, citované místo s. 33.

[3] Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*. Přel. Milan Žitný. Nakladateľstvo Pravda: Bratislava 1980, s. 314.

4 Sedová, Tatiana.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. STIMUL: Bratislava 2000, s. 58.

5 Warnke, Georgia.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press: Stanford, California 1987, s. 46.

6 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 440, 339.

7 Gadamer, H.-G.: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 43.

8 Černý, Jiří.: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii - její rozchod i smiřování s vědou“, *Filosofický časopis* 29, 1981, s. 358. K tomu srov. Gander, Hans-Helmuth.: „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des



Erkennens.“ In: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 257-267, zvláště 258-263. Bakoš, Ján: „Umeleckohistorické koncepty tradície“, in: Škrabák, P. (ed.) *Literárna a literárnomúzejná tradícia*. Muzeum P.O. Hviezdoslava: Dolný Kubín - Nitra 1980, s. 108.

9 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. vyd. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 298-299.

10 Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1967, s. 76

11 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 242.

12 Srov. *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 40-41.

13 Gander, H.-H.: „In den Netzen der Überlieferung Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens.“ In: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 344.

14 Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 102.

15 Gander, H.-H.: „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens.“, l. c., s. 344, 337.

16 Jung, C. G.: „The Psychology of the Unconscious“, in *The Collected Works of Carl G. Jung*. Vol. 7: *Two Essays on Analytical Psychology*. Routledge and Kegan Paul: London 1953, s. 60.

17 Tamtéž, s. 74.

18 Srov. Elsas, Ch.: *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin - New York 1975, s.159-160.

19 *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil Karel Svoboda. Nakladatelství ČSAV: Praha 1962, s. 44.

20 Gadamer, H.-G. : „Über leere und erfüllte Zeit“. In: Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 229.

21 Jung, C. G.: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. *Zivilisation in Übergang*, 1974, s. 461. Srov. angl. překlad *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 10. *Civilisation in Transition*. Second edition. Translated by R. F. C. Hull. Princeton University Press: 1968,

- 22 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s.316-317.
- 23 Mikulášek, M.: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*. Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia: Ostrava 2004, s. 213.
- 24 Hillman, James.: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999, s. 141-142.
- 25 Gadamer, H.-G. : „Über leere und erfüllte Zeit“. In: Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 231-232.
- 26 Tamtéž, s. 232-233.
- 27 Tamtéž, s. 233.
- 28 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s.110.
- 29 Srov. tamtéž, s. 108, 109.
- 30 Gadamer, H.-G.: „Concerning Empty and Ful-filled Time“. In: *Martin Heidegger: In Europe and America*. Ed. Edward G. Ballard and Charles E. Scott. M. Nijhoff: The Hague 1973, s. 83.
- 31 *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Sestavil a přeložil Karel Svoboda. Nakladatelství ČSAV: Praha 1962, s. 59.
- 32 Snell, B.: *The Discovery of Mind*. New York 1960, s. 19. K tomu srov. Hillman, J.: *Sny a podsvětí*. Portál: Praha 1999, s. 32.
- 33 Hillman J.: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999 s. 33.
- 34 Exner, M. : „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika XXXVI*, 1999, s. 50.
- 35 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 100.
- 36 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno,1994, s.318.
- 37 Starý, R.: *Potíže s hlubinnou psychologií*. Prostor: Praha 1990, s. 47-48.
- 38 Šmausová, Gerlinda.: „Rozumění a morální hodnocení ve fenomenologické sociologii“. In: Gluchman, V. (ed.): *Reflexie o humánnosti a etice*. Prešov 1999, s. 131.
- 39 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 311.
- 40 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 144.
- 41 Tamtéž, s. 225.
- 42 Mathauser, Z.: „Symbolový okruh umělecké situace“. In: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*. Ed. J. Stachová. Filozofický ústav ČSAV: Praha 1992, s. 10. K tomu

- srov. Pavelka, J.: *Předpoklady literárního dorozumívání*. Masarykova univerzita: Brno 1998, s. 78-95.
- 43 Srov. Exner, Milan: „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika XXXVI*, 1998, č. 4, s. 46.
- 44 Derrida, J.: „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“. In: *Deconstruction und Pragmatism*. Edited by Chantal Mouffe. London and New York 1996, s. 80-82.
- 45 *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. New Haven and London, Yale University Press 2001, s. 42.
- 46 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 321.
- 47 Tamtéž, s. 322.
- 48 Tamtéž, s. 283.
- 49 Derrida, J.: *Vedu válku proti sobě samému*. Přel. J. Růžička. *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4. (Překlad rozhovoru, který sestavil Jean Birnbaum a vyšel v **Le Monde** 12. 10. 2004.)
- 50 Derrida, J.: *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*. Translated by Peggy Kamuf. Routledge: New York and London 1994, s. 11. (Přeloženo z francouzského originálu: Jacques Derrida: *Spectres de Marx*. Editions Galilée: Paris 1993.)
- 51 Derrida, J.: *Vedu válku proti sobě samému*. Přel. J. Růžička. *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4.
- 52 Tamtéž, s. 4
- 53 Derrida, J.: *Specters of Marx*. Translated by Peggy Kamuf. Routledge: New York 1994, s. XVI.
- 54 Tamtéž, s. XVIII.
- 55 Zoja, Luigi: „Newyorská apokalypsa očima jungovského psychologa“, *Prostor* 2002 (?), s.115.