

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

**Ústav filosofie a religionistiky**

**studijní program Filozofie**

**Bakalářská práce**

**Martin Jiskra**

**O pojmu rozumění v novější hermeneutické filosofii**

**Rok odevzdání: 2010**

**vedoucí práce: Mgr. Martin Ritter, Ph.D.**

„Prohlašuji, že jsem Bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.“

V Praze dne 21.4.2010

## **Obsah:**

- I. Úvod**
- II. Pojem rozumění v romantické hermeneutice**
  - 2.1. Friedrich Ast - Duch pochopený jako harmonizující prvek**
  - 2.2. Friedrich Schleiermacher - Zakladatel novější hermeneutiky**
- III. Problémy Diltheovy epistemologické metodologie**
- IV. 20. století - Od epistemologie k ontologii a nazpět**
  - 4.1. Heideggerův sestup k základům**
  - 4.2. Gadamerova snaha o nový dialog s metodologismem devatenáctého století z pozic ontologie**
- V. Závěr - Jazyk jako prostředek rozumění**

# I. Úvod

V úvodu k tomuto textu bych především rád zdůraznil, že tento text nepretenduje na to být vyčerpávajícím a celkovým pohledem na vývoj pojmu rozumění v novější hermeneutické filosofii. Hermeneutická literatura je obrovsky rozsáhlá, takže dostát takové pretenzi by znamenalo soustředit se na mnohem širší záběr filosofů, kterým nebyla hermeneutika cizí, a v neposlední řadě by pak zároveň na autora tohoto textu byl kladen nárok na mnohem hlubší vhled do díla jednotlivých autorů. Úkol, který jsem si tu předsevzal, je jistě mnohem skromnější, totiž ukázat to nejdůležitější, vyzdvihnout to, kvůli čemu jednotlivého autora řadíme tam nebo onam, ukázat, že pojem rozumění je pojmem velmi živelným a zajímavým.

Tento postup bych měl asi blíže vysvětlit. Jestliže se například o takové Diltheyově filosofii tvrdí, že je ještě příliš zatížena a ovlivněna plochým historicko-poznávacím a pozitivistickým metodologismem, mělo by být z tohoto textu, jak pevně doufám, jasné, jakým způsobem se to projevuje. Stejně tak by mělo být z textu například jasné, proč je Schleiermacherova filosofie považována za nový začátek v hermeneutice, proč se liší od hermeneutiky starší, anebo proč se o Heideggerovi hovoří jako o tom představiteli hermeneutické tradice, který obrátil pohled od metody k pochopení rozumění jako existenciálu, jež je konstitutivním prvkem našeho postavení ve světě. Z těchto slov je snad patrné, že úkolem tohoto textu je především ukázat hlavní milníky a nejvýznamnější představitele novější hermeneutické filosofie.

Na kapitole o Heideggerovi se teď pokusím ukázat, že nebylo možné zabíhat do podrobností. Historikové hermeneutiky obvykle rozdělují Heideggerovo „hermeneutické dílo“ na tři části. Především se hovoří o tzv. „*rané hermeneutice fakticity*“ (vycházející z přednášek z letního semestru v roce 1923), kde je fakticita „označením charakteru bytí ‚našeho‘ ‚vlastního‘ pobytu.“<sup>1</sup> Druhou Heideggerovou hermeneutikou je tzv. „*hermeneutika pobytu v Sein und Zeit*“ (1927). Především z této hermeneutiky budu vycházet v tomto textu. A nakonec je tu také tzv. „*pozdější hermeneutika dějin metafyziky*.“ Z výše popsaných důvodů mi v tomto textu nemohlo jít v žádném případě o to, abych podrobně popsal jednotlivá období Heideggerovy hermeneutiky, nýbrž spíše o to, abych ukázal onen frapantní přerov a nový způsob hermeneutického myšlení, který z Heideggera dělá nepostradatelnou součást každé úvahy o novější hermeneutice. Jistě by při podrobnějším a důkladnějším studiu bylo možné najít v různých Heideggerových hermeneutikách větší či menší rozdíly, tak jak to činí právě Jean Grondin ve své knize „*Von Heidegger zu*

---

1 Jean Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer, Unterwegs zur Hermeneutik - Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadammers von Heidegger her*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, Darmstadt, str. 83.

*Gadamer*“, avšak zdálo se mi, že pro účely následujícího textu postačí najít a vysvětlit hlavní myšlenku, která dělá Heideggerovu hermeneutiku tím, čím je. Pokud mohu soudit, tak leitmotivem přinejmenším prvních dvou Heideggerových hermeneutik je vymezení se vůči tomu, co později nazvu Diltheyovo „epistemologické rozumění“, vůči němuž postavíme Heideggerovo pojetí rozumění, které bychom snad mohli nazvat „existenciální“ anebo ontologické. V každém případě tedy nikterak nemůžeme tento text považovat za vyčerpávající „dějiny novější hermeneutiky“, nýbrž se z pochopitelných důvodů spíše vyznačuje snahou zdůraznit některé základní hermeneutické problémy, s kterými se při čtení níže uvedených autorů setkáváme.

## II. Pojem rozumění v romantické hermeneutice

O romantické hermeneutice se v hermeneutických kruzích většinou hovoří jako o zlomové době v historii hermeneutiky. Jeden z významných interpretů období racionalismu a romantické hermeneutiky tvrdí, že „mezi Meierem a Schleiermacherem leží půlstoletí, které představuje jednu z nejmarkantnějších césur v dějinách duchovního vývoje.“<sup>2</sup> V osvícenství (tj. v hermeneutice „starší“) se interpretovi jednalo o to, aby dokázal vystihnout smysl partikulární temné pasáže (ambigua), šlo o vystižení záměrů autora, o racionální a věcnou stránku daného interpretovaného místa. Hermeneutika byla proto pouhou pomocnou vědou, která přicházela k dílu tam, kde bylo potřeba vysvětlit nějaké temné místo, s kterým si interpret nevěděl rady. Starší hermeneutika byla používána jako prostředek pro rozumění dílům starověkých autorů, případně, tak jako v reformaci u Luthera nebo v patristice u Augustina, pro exegezi Bible. Romantická hermeneutika pozměňuje pole, na kterém se chce pohybovat, a to směrem k *universální teorii rozumění*. U Asta a Schleiermachera již není předmětem interpretace jednotlivé temné místo, předmětem interpretace se stává autor sám. Protože však filosofická činnost Asta a Schleiermachera patří do období, kterému se jinak říká německý idealismus, nemůže nás v žádném případě překvapit, že oba autoři pracují s pojmy, jako je „duch“ (to především u Asta), ve kterém je již implicitně tato universálnost obsažena, a s ním spojené vcítění (Einführung), které probereme později u Schleiermachera. Tak při čtení Schleiermacherových současníků F. Asta a F.A. Wolfa často narážíme na slovo duch, které má sloužit jako jakési zaklínadlo, díky kterému - a prostřednictvím kterého - má být porozuměno dílům starověkých autorů. Slovo duch je tak v každém případě klíčovým pojmem romantické - ale především Astovy - hermeneutiky a zároveň „hlavní[m] bod[em] rozporu mezi ‚novou‘ hermeneutikou a hermeneutikou osvícenství.“<sup>3</sup>

### 2.1. Friedrich Ast - Duch pochopený jako harmonizující prvek

Ast se tak především domnívá, že rozumění jakémukoliv cizímu textu je možné pouze za předpokladu sjednocení všeho duchovního, sjednocení všech věcí v duchu. Všechny jednotlivé věci totiž mají něco společného, něco, co je přesahuje, co tvoří jejich jednotu. Ast v tomto navazuje na filosofii identity svého učitele Schellinga v tom, že „jakékoli rozumění by bez původní jednoty

---

2 Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 114.

3 Tamtéž, str. 115.

všeho duchovního nebylo možné.“<sup>4</sup> Jestliže máme porozumět spisu starověkého autora nebo starověku jako takovému, je potřeba, aby byl náš duch propojen a sjednocen s duchem starověku, musí být s to přijmout v sobě ducha, který je mu relativně cizí jak po stránce časového odstupu, tak po stránce věcné. A Ast se domnívá, že právě toto je skutečným úkolem filologa, který nechce být „pouhým mistrem jazyků nebo antikvářem, ale filosofem a estetikem; měl by umět nejen (...) rozložit daná písmena na jednotlivé složky, ale i probádat ducha, který písmena vytvořil, tak, aby dospěl k vyššímu významu písmena, a měl by ocenit formu, v níž písmeno předstoupilo ke zjevení ducha.“<sup>5</sup> Cílem filosofického vzdělání tak má být očistit ducha od časového, náhodného a subjektivního. Úkolem filologa je uchopit ducha textu, který se v něm skrývá v nejrozmanitějších formách a znázorněních, převést tyto partikulární formy zpět k jeho vlastní podstatě, z které se tak stane opět Jednota.<sup>6</sup> Filolog bude úspěšně vzdělán ve svém oboru tehdy, když v sobě dokáže přijmout a uchopit ducha, který se zjevuje v partikulárních případech napříč historií, když bude s to pochopit, co tyto jednotlivé případy spojuje a tvoří Jednotu ducha, když bude s to ve vědomí propojit poetický (řecký) a religiózní (křesťanský) život. Neboť vše tak říkajíc souvisí se vším. „Tak vše vyplynulo z Jednoho ducha a do Jednoho ducha se opět snaží navrátit.“<sup>7</sup> Ast se domnívá, že bez uvědomění si této původní jednoty nejsme schopni rozumět starověku jako takovému (tj. v celku) ani starověkým spisům, nejsme schopni pochopit nic o dějinách a lidském vzdělávání.

### **Astova metoda pro porozumění dílům starověkých autorů**

Astova metoda hermeneutického zkoumání je založena na jeho interpretaci *hermeneutického kruhu*. Ast se domnívá, že jakýkoliv výklad cizího textu předpokládá porozumění jednotlivému (části), a také celku, který je již implicitně v jednotlivém obsažen. Ast předkládá tuto definici: „Základní zákon každého rozumění a poznání (Erkennen) je nalézt v jednotlivém (v části) ducha celku a skrze celek uchopit jednotlivé (část).“<sup>8</sup> Každé rozumění tedy předpokládá dialektickou hru mezi celkem a jeho částmi. Podle Asta nemá celek větší důležitost než části a vice versa, vzájemně se totiž doplňují, a „o sobě jsou Jedním harmonickým životem.“ Ducha celého starověku tak můžeme poznat pouze prostřednictvím zkoumání jednotlivých výronů ducha u

---

4 Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar, Philosophische Hermeneutik*, vydali Hans-Georg Gadamer a Gottfried Boehm, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 112, český překlad citován z: Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, 1997, Praha, str. 90.

5 Citace v: Peter Szondi: *Úvod do literární hermneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 117.

6 K tomuto: Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 112.

7 Tamtéž, str. 113.

8 Tamtéž, str. 116.

jednotlivých spisovatelů starověku, tyto jednotlivé prameny ducha bychom však nemohli uchopit, kdybychom neměli povědomí o duchu celku. Jinak řečeno, duchu starověku porozumí interpret tím, že prozkoumá jeho jednotlivé formy, v nichž se v dílech starověkých autorů vyjevuje, přičemž všechny tyto formy jsou spojitelné v celkový obraz starověku. Ast se domnívá, že kdybychom nebyli schopni v každé partikulární formě nalézat celek dané epochy, kdybychom nebyli s to nalézat Jednotu, která tyto zdánlivě na sobě nezávislé produkty ducha tvoří, stala by se jednotlivá díla starověkých autorů pouhou neforemnou hmotou, agregátem roztržštěných a nezávislých myšlenek, které by neměly žádnou souvislost, žádný spojující význam. Myšlenka ducha starověku (celku) předpokládá nějaký společný jmenovatel jednotlivých plodů (částí) starověkého ducha.<sup>9</sup>

Ast se tedy nedomníval, že by úkolem interpreta bylo tento kruh prolomit, nechápal jej jako problém k řešení. Hermeneutický kruh jako takový je podle něj *předpokladem porozumění*. Celek a části nesmí být chápány jako protiklady, pak by byl hermeneutický kruh nerozřešitelný, musejí být naopak chápány v Jednotě. Jestliže uchopuje interpret část, zároveň uchopuje Celek (*mit dem Einzelnen also zugleich das Ganze*<sup>10</sup>). A jak interpret postupuje v poznávání jednotlivých částí nějakého starověkého textu, duch autora a doby se mu zjevuje čím dál tím jasněji, jeho porozumění se stává *univerzálnější*. Ast se domnívá, že duch, který se nachází v každé jednotlivé části, je identický s duchem o sobě. „Každá jednotlivost (část) je pouze zvláštní, zjevující se formou ducha Celku.“<sup>11</sup> Za tímto názorem bychom podle Szondiho nepochybně měli hledat vliv Schellinga<sup>12</sup>. Starověkému autoru rozumíme až poté, co jsme ducha doby, který se prostřednictvím něho zjevuje, uchopili v celku s jeho jednotlivým a zvláštním duchem. V případě, že chceme plně porozumět nějakému starověkému autoru, jestliže chceme mít pravdivý a živoucí obraz o duchu a charakteru jeho díla, musíme znát v každém případě odpovědi na následující otázky: V jaké době žil daný autor? Jaké bylo jeho vzdělání a v jakých podmínkách žil? Pouze prostřednictvím této metody můžeme podle Asta usilovat o adekvátní *rozumění* starověkým autorům.

Poté, co jsme dosáhli porozumění, je podle Asta třeba dané temné místo vyložit, protože pouze prostřednictvím takového pojmového výkladu můžeme naše porozumění demonstrovat ostatním. Jestliže chce interpret pojmově uchopit jednotlivé temné místo v textu starověkého autora, předpokládá se, že dané místo a jeho ducha předem pochopil. Pouze takové dílo starověkého autora,

---

9 Jestliže například chceme ohodnotit a ocenit ducha nějakého Platónova dialogu, je třeba, abychom znali jeho ostatní dialogy, pro které je společným jmenovatelem nejen duch platónského myšlení, nýbrž také starověké myšlení v celku. Pouze za předpokladu, že jsme tomu všemu správně porozuměli, můžeme dobře posoudit jednotlivý dialog ve vztahu (i) k celku platónského myšlení a (ii) k myšlení starověku v celku. Pak mohu posoudit, jak si daný dialog stojí k celku platónského a starověkého myšlení a v jakém je vztahu k dílům jiných spisovatelů starověku.

10 Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, str. 117.

11 Tamtéž, str. 117.

12 O vlivu, který Schelling na Asta měl: Peter Szondi: *Úvod do literární hermneutiky*, Host, 2003, str. 118.

kteře jsme pochopili a posléze pojmově uchopili, můžeme dále osvětlovat ostatním lidem. Rozumění předpokládá (i) uchopení jednotlivého a (ii) shrnutí těchto jednotlivostí v celek, v ideu. A tak lze na základě metody hermeneutického kruhu říci, že již uchopením jednotlivé části bude probuzena idea celku, která bude stále jasnější a živější postupným osvětlováním dalších částí. Toto prvotní uchopení ideje celku prostřednictvím části nazývá Ast *předtucha* (Ahnung). Tu definuje jako „ještě neurčité a nevyvinuté předchůdné poznání ducha, které se stane názorným a jasným prostřednictvím postupného uchopování jednotlivého.“<sup>13</sup> Poté, co byly jednotlivosti probrány, objevuje se *idea* - ta byla při prvním uchopení pouhou předtuchou-, „jako jasná a vědomá jednota mnohotvárného, které se dává jako jednotlivé: rozumění a poznání jsou ukončeny.“<sup>14</sup>

Osvětlení ducha textu či jednotlivého temného místa je právě projevem ideje, která autorovi textu tanula nevědomky na mysli a vedla jeho kroky. Idea je podle Asta vyšší jednotou, z které vychází všechen život. Ideu tvoří *mnohost*, tedy názorný a plně vyvinutý život, a *jednota*, která je formou této mnohosti. Mnohost reprezentuje *názor* a jednotu *pojmem*, jejichž spojení plodí ideu. Mnoho spisovatelů však nedovede ideu vyplodit. Vždy se jim objeví buď pouze názor nebo pouze pojem, jedno nebo druhé. Avšak pravý spisovatel by měl podle Asta čerpat z obou zdrojů, nejen z názoru, který je tady a teď, ale i z ideje, neboť ta je nadčasová a prostřednictvím jejího uchopení se interpret spojuje s tím nejvíce původním a nekonečným.

Ast dále rozlišuje při zkoumání starověkých děl *obsah* a *formu*. Každý objekt zkoumání má nějaký obsah (látku) a tomuto obsahu odpovídající a jej zjevující formu. Tuto formu, kterou je jazyk starověkých děl, nazývá Ast „výraz ducha“, a je pochopitelné, že je třeba prozkoumat, abychom porozuměli starověkým dílům, jazyk, ve kterém se duch starověku vyjadřuje. Obsah a forma byly původně jedním duchem, z ducha vyšly, přičemž úkolem (filosofujícího) filologa je obsah a formu opětně propojit. *Duch se tak stává podmínkou a zároveň cílem rozumění.*

Rozumění je trojí: (i) *historické* – vztahuje se k obsahu díla a jeho dobové podmíněnosti, (ii) *gramatické*, jež souvisí s formou, jazykem, (iii) *duchovní*, jehož předmětem je duch jednotlivého spisovatele a celého starověku. Na základě splnění těchto aktů se může rozvíjet naše porozumění textům starověkých autorů. Ast si však nejvíce cení *duchovního porozumění*, které je vyšší a pravdivější, bez duchovního porozumění podle něj nelze vůbec hovořit o porozumění historickém a gramatickém. Historické rozumění nám ukazuje, *co* duch stvořil, gramatické *jak* to stvořil, a duchovní navrácí zpět toto *co* a *jak*, látku a formu, k původnímu celku, kterým je duch.<sup>15</sup>

Pokusme se nyní shrnout Astovo pojetí hermeneutiky, tím jej odlišit od hermeneutiky

---

13 Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 119.

14 Tamtéž, str. 119.

15 K tomuto: Tamtéž, str. 115-116.

starší, a tak ukázat jeho novátorství. Ast nechápe akt rozumění neboli hermeneutický akt pouze jako prostředek pro interpretaci jednotlivých temných míst a pasáží v textu, jak tomu bylo v osvícenství v hermeneutice racionální. Není to tak, že bychom pomocí jednotlivých aktů rozumění prošli celý text, jedno temné místo po druhém, načež bychom mohli říci, že jsme mu porozuměli. *Rozumění nemá aditivní charakter*. Naopak již po prvním úspěšném aktu rozumění lze říci, že jsme implicitně ducha díla pochopili. „Rozumění se stává procesem rozvíjení, během něhož se zkonkrétňuje myšlenka celku (obsažená v každém detailu, a proto už z prvního pochopeného detailu intuicí poznatelná). Děje se tak při procházení díla v řadě jednotlivých, za sebou následujících aktů rozumění.“<sup>16</sup> Proto Ast hovoří o tom, že porozumění a vysvětlení díla je reprodukování, opětovné vytvoření již vytvořeného. Tím se chce říci, že v každém jednotlivém bodě textu se skrývá myšlenka celku, takže při přechodu od jednotlivé interpretované části k další interpretované části textu nepřecházíme tak říkajíc s prázdnýma rukama, neboť lze důvodně očekávat, že toto nové interpretované místo v sobě rovněž skrývá stejného ducha celku. Ast tak pomocí metody hermeneutického kruhu získává porozuměním jednotlivého temného místa mnohem víc, než mohla získat starší hermeneutika rozluštěním jednotlivého temného místa.

Na cestě k plnému porozumění textu musí interpret projít přes nejjednodušší části ducha, těmi jsou slova a písmena, které jsou jeho tělem a schránkou, k uchopení textu v jeho celistvosti. Základní myšlenka (duch textu) je ukryt v liteře textu, prochází napříč všemi temnými místy díla, a vysvětlení má tyto místa postupně pomocí aktů rozumění osvětlit, až bude posléze kruh rozumění naplněn. Smysl textu ohlašuje a osvětluje ducha. Interpret tímto způsobem stále dialekticky přeskakuje od celku k části a vice versa. Celek, který byl na základě počátečních aktů rozumění pouze naznačen a tušen (v předtuše), „se stane názornou a živoucí harmonií.“<sup>17</sup> Musíme se tázat na to, co jednotlivá slova a písmena vypovídají, jakým způsobem vyslovují to, co vypovídají, a jaký má toto vyslovené smysl. Každý akt rozumění musí mít jako leitmotiv ideu celku, kterým je oživující duch, jednota, z které tato jednotlivá písmena a slova pryští. Tam, kde není význam jednotlivých slov ihned zřejmý, musí interpret zkoumat etymologii tohoto slova, zkoumat analogie a způsoby užití tohoto slova v jednotlivých dobách, ve kterých bylo toto slovo užíváno, aby smysl odpovídal duchu celku, o kterém má interpret na základě studia jednotlivých míst svou předtuchu. Interpret by měl dále - pokud je to možné - znát historickou situaci, ve kterém byl daný text napsán, stupeň vzdělanosti daného spisovatele, jaký názor na něj měli jeho současníci atd. „Historie literatury, individuální tvorby, života a děl jednotlivého spisovatele je pro porozumění

---

16 Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 127.

17 Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 121.

každého jednotlivého díla žádoucí.“<sup>18</sup>

Podívejme se, jakým způsobem Ast aplikuje svou metodologii na dílo Platónovo. Posuzujeme-li platónský spis z hlediska relativního a individuálního, pak posuzujeme Platónova ducha z hlediska národnostního, protože je měřítkem našeho posouzení duch řeckého starověku. Jestliže ale chceme spis posoudit sub specie aeternitas, musíme se přenést přes hlediska národnostní, tj. časově a místně omezené. Platónovo dílo bychom měli podle Asta posuzovat na základě zodpovězení těchto otázek: do jaké míry je Platónova idea, která je společným jmenovatelem Platónova díla, blízko pravdě? Klade Platónovo dílo takové ideje, které přesahují jejich relativní, tedy národnostní a časové zakotvení? Jestliže jsme první dvě otázky zodpověděli kladně, můžeme teprve položit třetí otázku, která zní: Jaký je *duch* a povaha Platónova díla?

Astova koncepce porozumění starověku a jednotlivým dílům starověkých autorů prostřednictvím ducha doby byla vystavena kritice. Kritika spočívala především v námitce, že pojem ducha problémy spojené s rozuměním a interpretací textu spíše eskamotuje, neboť „místo aby předvedl problémy hermeneutiky před soudní stolicí filosofie, místo aby připsal filologickým otázkám na základě jejich filosofických implikací jinou důležitost a kladl na jejich řešení jiné nároky, myslel, že duch bude jakési zaklínadlo, pomocí něhož odstraní všechny otázky a rozpory. Lze mu vyčíst, že duchu propůjčuje harmonizující funkci.“<sup>19</sup>

Domnívám se, že tato kritika není neodůvodněná, a proto bych se chtěl pokusit tuto kritiku krátce rozvést. Je totiž frapantní, že se Ast vůbec nesnaží řešit některé závažné metodické problémy, které se tu pokusíme pouze nadhodit pomocí několika otázek, které snad osvětlí, kde se podle nás skrývají potíže Astovy hermeneutiky: co se tedy stane, když interpret se svou metodou hermeneutického kruhu narazí na nějaké temné místo či slovo? Ast hovoří o tom, jak bylo výše řečeno, že v tom případě musí interpret toto slovo etymologicky zkoumat, aby postupně došel k takovému smyslu, který odpovídá duchu celku. Nemohly by pak ale vzniknout problémy tam, kde by se interpret snažil dialekticky přizpůsobit smysl daného temného místa či slova celku, o kterém má však pouze, jak jsme se dozvěděli, pouhou předtuchu? Lze poměřovat jednotlivé s tím, co je tak nejisté a mlhavé? Jinak řečeno, neměl by interpret dané nesrozumitelné slovo či místo zkoumat bez toho, aniž by jej poměřoval s celkem, který nemá jasné kontury, který pouze anticipoval tím, že v jednotlivém viděl celek? Neulehčuje si pak interpret práci tím, že - místo aby zkoumal smysl jednotlivého temného místo z něj samého -, aplikuje na toto temné místo či slovo celek ducha díla a doby, čímž se vše jakoby zázrakem vyřeší? Co když totiž narazí interpret na takové temné místo či myšlenku, která se zcela vymyká jeho představě (předtuše) o celku spisovatelova díla, co když je to

18 Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: *Seminar, Philosophische Hermeneutik*, vydali Hans-Georg Gadamer a Gottfried Boehm, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 123.

19 Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 116.

dokonce myšlenka natolik revoluční, že jde proti duchu dané doby? Nebyla by pak totiž každá revoluční myšlenka v hermeneutickém kruhu nivelizována a okleštěna tím, že by byla uměle rozpuštěna v duchovním celku, o kterém má dokonce interpret pouze mlhavé představy? A je vůbec opravdu každá jednotlivá spisovatelova myšlenka nezbytně vyjádřením ducha jeho díla a doby, do které byl zařazen historikem filosofie? Copak nejsou v dějinnách filosofie příklady filosofů, kteří – vědomě či nevědomě - *mysleli proti duchu doby*, ve které žili, kteří byli natolik vyjímeční, že se dokonce jakékoliv době vymykají? A není vlastně toto „myslet proti“ hnacím motorem duchovního vývoje?

## 2.2. Friedrich Schleiermacher - Zakladatel novější hermeneutiky

Schleiermacher od Asta přijímá jistě mnoho podnětů, to nás však v žádném případě neopravňuje říci, že by bez Asta nebylo Schleiermachera. Schleiermacher se otázkami hermeneutiky ve skutečnosti zabýval v některých svých spisech dříve než Ast, pročež historikové hermeneutiky vesměs považují Astův vliv na Schleiermachera za sekundární. Schleiermacherovy první poznámky o hermeneutice pocházejí již z roku 1805, což je mnohem dříve, než byly sepsány Astovy spisy o hermeneutice.<sup>20</sup> V osobě Schleiermacherově však vidíme ještě frapantněji předěl, který je patrný mezi starší (osvícenskou) a novější hermeneutikou. Jeden z důvodů, který Schleiermachera přivedl k hermeneutice, byl ten, že hermeneutika v universálním slova smyslu, tedy taková, která by se zabývala *rozuměním a aktem rozumění jako takovým*, ještě neexistovala. Bylo tu jen mnoho speciálních hermeneutik, které se zabývaly tu exegezí Nového Zákona (jako např. Institutio Johanna Augusta Ernestiho), tu spisy antických autorů (Ast). Tyto speciální hermeneutiky měly své dílčí problémy, které na sebe nebyly převoditelné. Nebyly ustanoveny žádné universální principy, které by mohly být použity napříč obory a napříč různorodými texty. Lze říci, že Schleiermacher chce ustanovit *hermeneutiku universální*, pomocí které bychom mohli interpretovat jakékoliv dílo či krátký text anebo třeba mluvené slovo, a tak „činí každý jazykový objekt objektem rozumění, předmětem teorie rozumění, tedy hermeneutiky.“<sup>21</sup> Hermeneutika se má podle Schleiermachera namísto zkoumání agregátu dílčích pozorování dopracovat k hermeneutice, kterou nazve „uměním rozumění“ (Kunstlehre des Verstehens<sup>22</sup>), a tak se stát universální hermeneutickou filosofií.

Schleiermacher svou snahu učinit hermeneutiku universální vysvětluje takto: „Ano,

---

20 K tomuto: Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 133

21 Tamtéž, str. 134.

22 K tomuto: H.-G. Gadamer, *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 172/173, 188.

musím se ještě jednou vrátit k tomu, že hermeneutiku nelze omezovat pouze na písemnou tvorbu, neboť já sám se velmi často přistihnu, jak uprostřed důvěrného rozhovoru využívám hermeneutické operace, když nejsem uspokojen s obvyklým stupněm porozumění, pokouším se dopátrat toho, jak přešel můj přítel od jedné myšlenky k druhé, nebo když se snažím vystopovat to, s jakými názory, úsudky a snahami souvisí to, že se o zmíněném předmětu vyslovil právě takto a ne jinak. Takovéto skutečnosti bude jistě muset každý všímavý člověk dosvědčit, a já se domnívám, že řešení úkolu, pro který tu právě hledáme teorii, se v žádném případě neomezuje na jazyková vyjádření, která jsou fixována pomocí písma, nýbrž tento úkol se vyskytuje všude, kde zachycujeme myšlenky nebo řady myšlenek slovy.<sup>23</sup>

Jestliže Ast novější hermeneutice (a Schleiermacherovi) něčím posloužil, bylo to tím, že vycházel z *aktu rozumění* jako takového, čímž právě rozšiřuje působnost hermeneutiky, možnosti její aplikace se tak mnohonásobily. Napříště již nebude použita zvláštní metodika pro exegezi Nového zákona anebo interpretaci antického autora. Rovněž se již nejedná o pochopení partikulární pasáže, neboť jde také vždy o celek autorova díla, o to, jakým způsobem a na základě čeho došel autor k závěrům, ke kterým došel, tj. předmětem zkoumání se stává i autorova *motivace*. To ale není vše. Schleiermacher totiž rozšiřuje aplikovatelnost aktu rozumění od textu i na mluvu. Proto se domnívá, že je třeba se stále pokoušet v rozhovoru s lidmi číst mezi řádky, při čtení jakéhokoliv textu se snažit vyzdvihnout důležité body, pochopit vnitřní souvislosti a kontext, ve kterém byla daná řeč vyslovena. Přimlouvá se za to, aby každý, kdo se chce cvičit v umění interpretace, sledoval i výraz mluvčího, jak se tváří, prostřednictvím čehož hodlá proniknout „k celku jeho života.“<sup>24</sup> Tímto zrovnoprávňuje mluvený text naroveň textu psanému.

Kdybychom chtěli formulovat ještě jiným způsobem rozdíl mezi starší a novější hermeneutikou, udělali bychom to na základě známého Schleiermacherova rozdělení principů rozumění na *uvolněnou praxi* (laxere Praxis), která vychází z toho, že rozumění vzniká tak říkajíc samo od sebe, a *přísnější praxi* (strengere Praxis), podle které neporozumění hrozí vždy a rozumění musí být chtěné a hledané za každých okolností. Jinak řečeno, *starší hermeneutika* je charakteristická tím, že přistupovala k textu s úmyslem porozumět danému temnému místu až tehdy, když narazila na nějaký rozpor s kontextem a předpokladem, na nejasnost nebo nesmysl. Rozumění pak spočívalo v tom, aby interpret tyto nejasnosti a rozpory odstranil. *Novější hermeneutika* naproti tomu vytváří takovou metodiku rozumění, s kterou přicházíme k textu již předem s tím, že mu nerozumíme, abychom se jeho smysl pokoušeli zpětně zkonstruovat. Jeden ze

---

23 Friedrich Schleiermacher: *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 136-137.

24 Uvidíme, že tyto motivy rozvine později Dilthey.

současných autorů tento předěl charakterizuje tímto způsobem: „Srozumitelnost byla dříve primární či přirozená, nerozumění bylo tak říkajíc vyjímkou, kvůli níž bylo zapotřebí zvláštní hermeneutické pomoci. Schleiermacher tuto ‚naivní‘ provinční perspektivu obrací a jako základní stav věci předpokládá neporozumění. Od počátku snahy o rozumění se musí mít hermeneut na pozoru před možným neporozuměním. Rozumění tedy musí ve všech svých krocích probíhat podle pravidel tohoto umění.“<sup>25</sup>

### **Gramatická a psychologická interpretace**

Schleiermacher se domnívá, že rozumět řeči je možné v *kontextu jazyka* (gramatická interpretace) a v *myšlení mluvčího* (psychologická či technická interpretace – terminologie zde kolísá). Gramatická část interpretace byla vždy interprety romantické hermeneutiky poněkud opomíjena, což bylo asi zaviněno poněkud jednostrannou interpretací v díle Wilhelma Diltheye a filosofie života, neboť ta gramatickou interpretaci jakoby nebrala na vědomí, zatímco tu druhou, tedy psychologickou, která klade důraz na individualitu autora a jeho motivace, přijala za svou. Ale i takový Gadamer, který si tuto jednostrannost uvědomoval, kladl větší důraz na interpretaci psychologickou, neboť se domníval, že ta byla pro Schleiermachera a pro jeho pojetí rozumění důležitější. Gadamer v knize *Wahrheit und Methode* v kapitole o Schleiermacherovi gramatickou interpretaci vůbec neprobírá. Svě stanovisko vysvětluje tímto způsobem: „V následujícím necháme o sobě velmi duchaplné Schleiermacherovy argumenty o gramatické interpretaci stranou. Obsahují znamenité úvahy o roli, kterou pro spisovatele – a tím i pro jeho interprety - hraje předem daná totalita jazyka, a rovněž o významu celku literatury pro jednotlivé dílo. Může to být i tak – jak to pravděpodobně ukazují nejnovější bádání Schleiermacherova odkazu -, že se psychologická interpretace ve vývoji Schleiermacherových myšlenek dostala do popředí teprve postupně. V každém případě se tato psychologická interpretace pro teoretický vývoj devatenáctého století – pro Savigniho, Boeckha, Steinhala a především Diltheye – stala určující.“<sup>26</sup> Jiní autoři se naopak domnívají, že to nejzajímavější na Schleiermacherově odkazu jsou právě jeho metodologické úvahy, které zůstaly, jak tvrdí třeba Heinz Kimmerle, neprávem opomenuty. Autoři, kteří chtějí gramatickou interpretaci znovu přivést na světlo a zdůraznit tak její důležitost, argumentují tím, že se interpret nemůže spolehnout pouze na to, že v rámci hermeneutického kruhu porozumí celku nějakého textu tím, že porozumí jednotlivé části. Stejně tak neuznávají přílišné zdůrazňování Schleiermacherových pojmů vcítění (Einfühlung) a Identifikace (Gleichsetzung), které měly

---

25 Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoyomenh, 1997, Praha, str. 96.

26 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 174/175, 190.

poněkud zjednodušeným způsobem sloužit k odstranění časového odstupu mezi autorem textu a jeho interpretem. K tomu se však dostaneme za chvíli. Jisté rehabilitace se gramatické interpretaci dostalo až ve dvacátém století, kdy bylo především ve strukturalismu u Saussura fakticky formulováno mnohé z toho, co již století před tím věděl Schleiermacher.

Autoři jako Peter Szondi zdůrazňují, že rozumění musí přihlížet k oběma zmíněným aspektům, tj. to, čemu chceme porozumět, má být zkoumáno stejně tak pomocí *gramatické* jako *psychologické interpretace*, neboť jejich vzájemné působení (Ineinandersein), doplňování a spolupráce, umožňuje zdařilost aktu rozumění. Domnívají se, že má každý z těchto aspektů v hermeneutickém aktu rozumění své nezastupitelné místo, pročež není dobré ani jeden z nich protěžovat, neboť jejich vztah je založen na „dělbě práce“. Paul Ricoeur se naopak na základě četby Schleiermacherových poznámek z roku 1804 domnívá, že oba způsoby interpretace nemohou být aplikovány najednou, neboť se vzájemně v průběhu interpretačního aktu vylučují. Podle Ricoeura se Schleiermacher vyjádřil v tom smyslu, že tam, kde se soustředíme na stránku jazykovou (gramatickou), opomíjíme vazbu na autora a jeho jedinečnost, a zaměříme-li se naopak na stránku psychologickou, necháváme stranou problematiku jazykovou.<sup>27</sup>

Pokusme se teď ale blíže vysvětlit oba aspekty interpretace. Zaměřme se nejdříve na *interpretaci gramatickou*, která zkoumá *sensus litteralis*, tj. jde jí mnohem spíše o stránku jazykou, o otázky syntaktické.<sup>28</sup> Gramatická interpretace pomáhá interpretovi k tomu, aby určil význam slova, které se mu zdá být nejasné, a to pomocí jazykovědních kategorií, které mají pro svou práci k dispozici filologové. Schleiermacher hovoří o dvou druzích kontextu, pomocí kterých může být význam slova určen. Za první je to tzv. *celkový kontext*, kterým je jazyk v jeho úplnosti. Za druhé je to *bezprostřední kontext*, kterým je věta. Podle Schleiermachera existují dva možné způsoby, pomocí kterých se interpret pokouší význam daného slova určit. Je to *vypuštění* (Exclusion) z celkového kontextu (zde jde o to, aby interpret vymezil vztah jednotlivého slova k jazyku jako celku) a *tetické určení* z kontextu bezprostředního (tady musí interpret vymezit vztah slova k větě, ve které se nachází). Při *vypuštění* se interpret pokouší za dané nejasné slovo dosazovat jiná slova, přičemž zjišťuje, které z nich se za vypuštěné slovo do daného kontextu hodí a které ne. Význam slova je tedy určován negativně, protože jej dostáváme na základě postupného vylučování slov, která se nehodí za vypuštěné slovo. *Tetické určení* má naopak charakter pozitivní. Smysl jednotlivého slova je určován na základě jeho pozice ve větě vůči slovům, která jej obklopují.

Domníváme se, že je Schleiermacherovo pojetí gramatické interpretace ovlivněno

---

27 K tomuto: Paul Ricoeur: *Úkol hermeneutiky*, Filosofia, 2004, Praha, str. 8-9.

28 Informace o gramatické interpretaci jsem čerpal především z tohoto zdroje: Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno, str. 144 -151.

německým idealismem v tom, že chce, aby interpret hledal *úplnou jednotu slova*, která je dokonalým vyjádřením, pravdou o daném slově, je jakýmsi absolutním významem, který je souhrnem partikulárních významů daného slova v těch nejrozmanitějších kontextech. Proti tomu se však dá namítnout, že je tento význam ve smyslu úplné jednoty slova ve skutečnosti neurčitelný, neboť jazyk se stále vyvíjí, rozšiřuje se počet slov a kontextů, ve kterých jsou tato slova užitá, mohli bychom snad říci, že je „absolutní“ význam slova stále v pohybu, stále se proměňuje, neboť celek jazyka je amorfni a velmi složitě determinovatelný. Schleiermacherova lingvistika (jeho pojetí gramatické interpretace) se nazývá lingvistika *historická*, protože klade důraz na etymologii a relativismus epoch. Peter Szondi ukazuje, že tato metoda odporuje náhledům moderní strukturalistické lingvistiky, neboť pro tu je předmětem poznání vždy jednotlivý jazykový systém, který nebere v potaz svůj časový rozměr, to, jaký byl jazyk dříve a jak bude vypadat v budoucnosti. Tato lingvistika je *nehistorická*, neboť prostě předpokládá, že se ve zkoumaném jazykovém systému vždy nachází nějaký signifikant, kterému odpovídá několik signifikátů.

Přejdeme ještě v krátkosti k *psychologické interpretaci*. Gadamer ji ve *Wahrheit und Methode* osvětluje tímto způsobem: „Je to vlastně divinační postoj, sebepřesazení do rozpoložení spisovatele, pojmání ‚vnitřního postupu‘ koncepce díla, znovutvoření tvůrčího aktu. Rozumění je tedy k původní produkci vztahující se reprodukce, poznání poznání, zpětná konstrukce, která vychází z živoucího momentu koncepce, ‚počátečního rozhodnutí‘, které je organizačním místem kompozice.“<sup>29</sup> Tím se chce jistě říci, že rozumění se nevztahuje k syntaktické stránce textu či řeči, jako je tomu v případě obyčejné mechanické interpretace, nýbrž objekt rozumění chápe jako svého druhu estetický útvar, jako reprodukovatelný umělecký artefakt, k jehož rozumění se musí interpret dopracovat prostřednictvím „uměleckého myšlení“, které na interpreta klade specifické nároky. Schleiermacherův pojem „umělecké myšlení“, za který považuje básnictví a řečnické umění, se tedy nepokouší rozumět vnější (tj. gramatické) jazykové stránce textu nebo řeči, nýbrž mu jde spíše o to, aby se interpret dokázal *vcítit* (Einfühlung) do pozice autora, aby porozuměl tomu, jakým způsobem autor textu či mluvené řeči ke svým duchovním výtvorům tak říkajíc přišel. Toto umělecké myšlení předpokládá u interpreta schopnost vcítění, divinace a sebezasazení se do rozpoložení spisovatele, tedy jistou schopnost kongeniality a estetického vkusu, schopnost přecházet od toho, co je *vnější* (řeč) k *vnitřnímu* (myšlení). „Základem každého porozumění musí být vždy divinační akt kongeniality, jehož možnost spočívá na předběžné sounáležitosti všech individualit.“<sup>30</sup> Každá individualita je součástí společného světa a života a nese v sobě to, co je pro všechny přinejmenším v možnosti společné, pročež může interpret rozumět druhému

29 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 175/176, 191.

30 Tamtéž, str. 177/178, 193.

prostřednictvím aktu rozumění, který vztáhne sám na sebe, porovnáváje sebe s druhým, a dokonce se v druhého může takto přeměnit. Tato metoda rozumění je komparativní a divinační. Komparativní proto, že se interpret stále poměřuje s jinými individualitami, divinační proto, že se dokáže do druhého vcítit a identifikovat se s ním.

Slovem identifikace překládám pojem *Gleichsetzung*. V tomto pojmu je vyjádřena interpretova snaha postavit se pomocí aktů rozumění „na roveň“ autora, a tak porozumět textu či řeči tak říkajíc zevnitř. Avšak Schleiermacher ve skutečnosti rozumí pojmu *Gleichsetzung* mnohem širěji, neboť kdybychom se s autorem pouze identifikovali, věděli bychom pouze to, co věděl on. Schleiermacher se však domnívá, že interpretovi musí jít o to, aby porozuměl autorovi textu ještě lépe, než si sám rozuměl. Interpret má podle něj v aktu rozumění zpětně rekonstruovat vnitřní řetězce autorových myšlenek, na základě čehož by se mu mělo podařit pochopit i to, co měl samotný autor při produkci svých vlastních myšlenek a textů na mysli, tedy „číst mezi řádky“.

Schleiermacherovu hermeneutickou metodu tedy charakterizujeme jako dialektickou půdu rozumění, na které vedou interpret s autorem dialog o smyslu textu či mluvené řeči. Individuální výkon autora však nesmí být interpretem pojímán – tak jak tomu bylo u Asta – jako součást všezahrnující jednoty dějinného ducha, neboť tak by si interpret situaci poněkud ulehčoval a eskamotoval mimo jiné problém časového odstupu. Schleiermacher se nesnaží jednotlivou pasáž nebo nějaké dílo poměřovat s „duchem věků“, který by propojoval jednotlivá díla v celek a který by tvořil jakýsi všezahrnující diskurz. U Schleiermachera jsou pasáže textu nebo dílo poměřovány s celkem autorova života. Hermeneutický kruh podle Schleiermachera tedy spočívá v interpretově snaze porozumět autorovi prostřednictvím metody, kterou bychom mohli chápat jako dialektickou hru partikulárních částí autorova díla s kontextem jeho díla a života. V tom je Schleiermacherova hermeneutika mnohem konkrétnější a skromnější než Astova.

### III.

## Problémy Diltheyovy epistemologické metodologie

Dilthey se pokouší na půdě duchovních věd o to samé, o co se pokusil Kant na půdě věd přírodních. Jestliže chtěl Kant kritikou čistého rozumu vymeziť rozumu hranice, ve kterých by se měl pohybovat, které by neměl překračovat, pokusí se Dilthey vypracovat kritiku historického rozumu. Zůstane však pouze u programu, svou myšlenku nedotáhne do takového stupně zpracování, aby některé ze svých děl nazval „Kritika historického rozumu“. Jeho snahou bylo zrovnoprávnit duchovní vědy s vědami přírodními, přičemž vyjádřením této snahy měla být taková metodologie poznání historie, která by byla s to popsat racionálním způsobem zákony duchovního života a duchovních věd, a tak je epistemologicky zdůvodnit, povýšit duchovní vědy na vědy objektivní.

Dilthey podává tuto definici rozumění: „Rozumění je opětým nalézáním já v ty; duch se nachází ve stále vyšších a vyšších stupních celku; tato totožnost ducha v já, v ty, v každém subjektu společenství, v každém systému kultury, konečně v totalitě ducha a univerzálních dějin, způsobuje to, že je spolupůsobení různorodých výkonů v duchovních vědách možné.“<sup>31</sup> Tato definice, ale pochopitelně i Diltheyova pretenze na zrovnoprávnění duchovních a přírodních věd, vyvolává mnoho otázek: Není totiž především Diltheyova snaha vyjádřená v této definici jakousi „Istí“ hegelovského rozumu, protože naznačuje, že se v jakémkoliv aktu rozumění vztahujeme k jakémusi „absolutnímu duchu“? A jak mohou duchovní vědy zároveň pretendovat na objektivitu, která je vlastní vědám přírodním, když je jejich poznávání u Diltheye založeno ve vědomí partikulární duchovní jednotky, kterou je člověk, jenž je nutně konečný a omezený? Je vůbec možné nějakým způsobem vykázat takový objektivní duchovní pohyb, který by byl nezávislý na interpretovi, který jej zakouší? Jinak řečeno, není Diltheyova snaha postavit duchovní vědy na roveň vědám přírodním naivní, protože v duchovních vědách nelze abstrahovat od toho, kdo interpretuje? Přírodní vědy v devatenáctém století přece chtěly dospět k „objektivní realitě“, která by na člověku byla nezávislá. Není ale násilné prostě převést metodologii přírodních věd na vědy duchovní? Pripustíme-li, že mají dějiny nějaký *celkový smysl*, který jsme schopni uchopit, odvodit anebo vytušit, znamenalo by to, že bychom mohli dát rovnítko mezi tento smysl a objektivitu, kterou bychom mohli postavit na roveň objektivitě přírodních věd? To jsou velice naléhavé otázky, na které se snad alespoň částečně pokusíme odpovědět.

Z výše uvedené definice je v každém případě patrné, že Dilthey vychází od

---

31 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 189.

rozumějícího a chápajícího jednotlivce, který by měl být schopen partikulární části duchovního světa spojovat v jednotu, uvádět v celek, syntetizovat v souvislost (*Zusammenhang*). „Textem k rozluštění“ se tak u Diltheye stává historický rozum, dějiny. Historický rozum se skládá z jednotlivých a relativních duchovních výkonů (jednotek smyslu, jež jsou výrazem toho, co Dilthey nazývá život), které je třeba od sebe odlišovat, zároveň ale chápat jejich afinitu a jistou identitu spočívající v tom, že každý z těchto jednotlivých duchovních výkonů přispívá k souvislosti a kontextu objektivního historického rozumu, prostřednictvím něhož mu také podle Diltheye musí být rozuměno. Partikulárnímu duchovnímu výkonu je podle Diltheye třeba rozumět v historické perspektivě, ve které se odestál, protože jsme dějinné bytosti, nutně připoutané k době, ve které žijeme. Tato „relativistická“ metoda však nevyhnutelně implikuje další otázky: není pak totiž vázanost a relativnost našeho vědomí k době, ve které žijeme, nepřekonatelnou překážkou proto, abychom dospěli k tomu, co bychom mohli nazvat dějinné vědomí? Je možné tuto relativnost nějak překonat? Jak přejít pomocí psychologické interpretace jednotlivého duchovního výkonu k objektivnímu historickému rozumu?<sup>32</sup> Dilthey tuto otázku považoval za zásadní, protože se nemohl smířit s řešením, které podal Hegel, spočívajícím v „Aufhebung“ dějin v absolutním vědomí, protože podle Diltheye je třeba rozumět každému historickému momentu z něho samého. Avšak svůj úkol definuje slovy, které Hegelovu terminologii nápadně připomínají: „úkolem je vyložit, jak se tyto relativní hodnotové pojmy dané éry rozšířily na něco absolutního.“<sup>33</sup> Proto se nemůžeme zbavit dojmu, že by Dilthey bez hegelovské terminologie nebyl schopen tyto problémy ani myslet, natož pak řešit, že stále osciloval mezi historismem (odtud jeho snaha porozumět historickému okamžiku z něj samého) a romantickou filosofií, která hledá za vším harmonizující absolutno, nějaký celkový smysl, přičemž se Dilthey domnívá, v tomto však ovlivněn pozitivismem, že by bylo možné tento celkový smysl nějak objektivně vykázat.

V úvodu této kapitoly jsme sice Diltheyovu snahu postavili naroveň snaze Kantově, pročez by se mohlo zdát, že je jeho pojetí rozumění vlastně problémem teorie poznání. Není tomu však úplně tak. Důvodem je skutečnost, že objektem poznání jednotlivce nejsou přírodní objekty, nýbrž dějiny a duch, který se prostřednictvím těchto dějin zjevuje. Zkoumání dějin má oproti přírodovědnému zkoumání tu výhodu, že zde proti sobě nestojí poznávající subjekt a vnější svět, problémem není, jakým způsobem naše pojmy vyjadřují to, co se ve vnějším světě děje. Dějinný svět je formován duchem člověka, takže ten není tak říkajíc nucen vycházet ze sebe ven. V tom se úloha dějinného zkoumání jeví být mnohem jednodušší, neboť se tímto Dilthey zbavuje většiny

---

32 Otázku můžeme s Droysenem formulovat také takto: „Jak se z jednotlivých událostí stávají dějiny?“

Citováno z: Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoyomenh, 1997, Praha, str. 109.

33 Dilthey: *Ges. Schriften VII*, 290. Citováno z: H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 223/224, 241.

problémů teorie poznání, například problému obecných syntetických soudů a priori, problému „věci o sobě“. V tom se odvolává na Vica, který postavil proti karteziánskému pochybování a jistotě, která plyne z matematického poznání, jistotu dějinného světa vytvořeného člověkem. Gadamer cituje ve *Wahrheit und Methode* Diltheye, který se k tomuto problému vyjadřuje tímto způsobem: „Prvotní podmínka pro možnost duchovních věd spočívá v tom, že já sám jsem dějinnou bytostí, že ten, kdo dějiny zkoumá, je stejný s tím, kdo dějiny tvoří.“<sup>34</sup> Věc se má tedy tak, že jelikož jsem sám dějinnou bytostí, jakousi „duchovní jednotkou“, je mé zkoumání duchovního celku světa bezprostřední. Neukazuje pak ale tento Diltheyův objev frapantním způsobem na to, že jsou metodologie duchovních věd a přírodních věd zcela odlišné, pročez nedává smysl chtít po duchovních vědách to samé – empirickou vykazatelnost -, čeho jsou schopny vědy přírodní? Nerozpouští Dilthey tímto objevem jednu z pretenzí, kterou si na začátku svého zkoumání vytyčil? Podle všeho mají tedy duchovní vědy před přírodními vědami tu velkou výhodu, že nejsou vystaveny epistemologickým problémům. Otázkou pak je, proč se této výhody vzdávat?

Vraťme se však zpět k výkladu Diltheyovy metody. Jednotlivec se ke světu vztahuje prostřednictvím partikulárních prožitků, nazvěme je „duchovní atomy“, jejichž spojováním v agregáty je schopen chápat svět v jeho celku a souvislosti. Diltheyovským archimedovským bodem je právě *prožitek* (Erlebnis), vnitřní zkušenost, tj. „fakta vědomí“, neboť „zkušenost má přece svou souvislost a svou platnost ve strukturujícím a priori našeho vědomí.“<sup>35</sup> Prožitek nám pak otevírá cestu do duchovního světa, do světa rozumění. Na základě spolupůsobení všech jednotlivostí můžeme podle Diltheye prostřednictvím našich prožitků porozumět historickým osobám, motivacím jejich konání, historickým uspořádáním, ve kterých tito lidé žili, anebo porozumět svému vlastnímu „životnímu plynutí“, což je někdy to nejsložitější, a takto se vztahovat k duchovní totalitě, která je tvořena partikulárními životními událostmi a projevy, přecházet od jednotlivostí k celku.

### **Kategorie časovosti, Životní pohyb**

Čas je kategorie, která je podle Diltheye pro naše pojímání a apercepci vnějšího světa velmi důležitá, protože díky ní je jednotlivec ve vědomí schopen spojovat to, co se nám ze světa dává. *Prožitek* vnějšího světa, a také obsah tohoto prožitku, se nám dává toliko v čase. Dilthey si čas představuje jako přímku, jako proudící řeku, která postupuje neustále vpřed. Přítomné se neustále ztrácí v minulosti a budoucí přechází v přítomnost. Přítomnost podle Diltheye oživuje

34 Tamtéž, VII. 278, citováno z: H.G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 208/209, 226.

35 Wilhelm Dilthey, *GS, I*, str. XVII., citováno z: Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, 1997, Praha, str. 113.

každý partikulární moment času, je realitou, zatímco vzpomínka nebo představa budoucího na své zpřítomnění a zrealnění teprve čekají. Budoucnost ale přítomný okamžik ovlivňuje tím, že nás – onen přítomný okamžik, který skrze prožitek prožíváme - naplňuje různými pocity, kterými mohou být přání, očekávání, doufání, strachování se, chtění.<sup>36</sup> Tento přítomný pocit bychom mohli nazvat naladěním.<sup>37</sup> Jednotlivec se v prožitku automaticky vztahuje k tomu, co již prožité bylo, je tím, co již prožito bylo, formován.

Dilthey přirovnává naše procházení životem k lodi na řece, jejíž proud nás unáší do budoucnosti. Loď našeho života pluje vstříc novému a neznámému, a skutečnost je vše, co nám na vlnách řeky přijde do cesty, přičemž to, co jsme již minuli, klesá do minulosti stejným způsobem, jako se ztrácejí v nedohlednu stromy v aleji, kterou projíždíme autem. Stromy přecházejí v horizont, z kterého se poté ztrácejí nadobro mimo naše zorné pole. Tento životní pohyb, toto „životní plynutí“ se skládá z částí, kterými jsou jednotlivé prožitky, jejichž syntéza tvoří souvislost našeho života. Každá částička našeho života má vztah k ostatním částem, je s nimi strukturálně provázána. Vše, co tvoří duchovní život jednotlivce, tvoří duchovní souvislost našeho života. Povědomí o této souvislosti získáváme podle Diltheye empiricky, neboť vědomí je schopno prostřednictvím své mohutnosti uchopovat jednotu v mnohém. Cesta této lodi po řece života není determinovatelná. Životní pohyb člověka tedy nemůžeme propočítat na desítky let dopředu stejným způsobem, jakým propočítá astronom exaktně dráhu nějaké planety. Tento závěr se zdá být naprosto plauzibilní, pak ale nechápeme, proč by o něco takového vlastně měly duchovní vědy usilovat. Kdybychom však chtěli duchovní vědy postavit na roveň vědám přírodním, nemohli bychom se vyhnout snaze život člověka „determinovat“ a jeho „životní plynutí“ rovněž propočítávat. Jistě je ale pravdou to, že si prostřednictvím zkušenosti tvoříme povědomí o celkovém obrazu našeho života, kterému nějak rozumíme. Mezi minulostí a budoucností stojí přítomný okamžik, který by byl velmi mlhavý a nejasný, kdybychom jej uměle vyňali z temporální struktury vědomí, které je neustále tvořeno syntézou prožitků těchto okamžiků. Zkušenost tak u Diltheye vzniká v tom, co bychom mohli chápat jako strukturální syntézu jednotlivých prožitků, přičemž syntézou jednotlivých prožitků vzniká povědomí o tom, co jsme s Diltheyem nazvali celek či

---

36 K tomuto: Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 191.

37 Nemohli jsme si ve zkoumaném Diltheyově textu nevšimnout, že jsou v něm již rudimentárně předjímaný pojmy, které budou mít pro později vzniknuvší fenomenologii zásadní význam. Jsou to především pojmy jako prožitek (Husserl) a naladěním a možnost (Heidegger). Diltheyovo pojetí naší časovosti jakožto temporální naladěním jednotlivce (Heidegger by hovořil o naladěním „pobytu“ v rozvrhu). Srovnajme s touto Heideggerovou větou v *Sein und Zeit*: „Rozpoložení a rozumění jako existenciály charakterizují původní odemčenost bytí ve světě“. V tom či onom naladěním ‚vidí‘ pobyt možnosti, z nichž vychází a skrze něj jest. V rozvrhujícím odemykání těchto možností je vždy již naladěním“. Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenth, 1996, Praha, str. 175.

souvislost (Zusammenhang). Hovoříme-li tu však o celku či souvislosti jednotlivého života, stále nemáme odpověď na otázku, jakým způsobem se z jednotlivých událostí stávají dějiny. Tuto výše zmíněnou Droysenovu otázku bychom však měli přeformulovat takto: Jakým způsobem jednatel svým jednáním dějiny tvoří? Takto formulována však nemůžeme být zodpovězena na půdě epistemologie. Do jisté míry uspokojující odpověď podle nás tkví v rozpracování „pojmu síly“, kterým se budeme zabývat na dalších stránkách této kapitoly.

Každý přítomný okamžik podle Diltheye vzniká z předcházejícího a zároveň je předzvěstí budoucího. Představme si, že bychom tento přítomný okamžik nebyli s to chápat strukturálně, ve vztahu k ostatním prožitkům, tj. časově. Pak by partikulární prožitek, který je vyjádřen bodem na časové přímce, vyjadřoval naši omezenost a neschopnost vztahovat se k celku naší cesty, nebyli bychom schopni vnímat řeku (cestu, kterou jsme do této chvíli urazili, a směr, kterým se budeme ubírat) v souvislostech jakoby z výšky, protože bychom prožívali pouze střídající se partikulární okamžiky naší plavby. Naše vědomí by skrze prožitek plynoucí čas spíše zdržovalo, zastavovalo to, co plyne.

### **Kategorie : jejich aplikace na život**

Pokusme se nyní porovnat kategorie přírodních věd a kategorie duchovních věd. To, že Dilthey kategorie přírodních věd poněkud upozaduje, vůbec neznamená, že by chtěl kategorie přírodní filosofie popírat, zpochybňovat, domnívá se pouze, že k tomu, jak se vztahujeme k našemu duchovnímu životu, nám kategorie - jako je například kauzalita- nejsou k ničemu dobré.<sup>38</sup> Kategorie rozumění, tj. kategorie duchovních věd, pomocí kterých rozumíme duchovnímu životu, jsou spojeny s myšlením. Jsou to formální podmínky rozumění a poznávání. Dilthey se nesnaží zkoumat to, jakým způsobem tyto kategorie vznikají, zajímá ho jejich aplikace na náš život. Kategorie duchovních věd a kategorie přírodních věd mají jasné vymezení své aplikace. Podle Diltheye je nesprávné aplikovat kategorie duchovních věd, tj. kategorie rozumu, na přírodu, protože výsledkem jsou pak ony přírodní filosofie Hegela nebo Schellinga, stejně tak jako je nesprávné

<sup>38</sup> Dilthey zdůrazňuje, že je třeba tyto světy – tj. svět duchovních věd a svět přírodních věd – odlišovat a nesměšovat. Věc se má tak, a to je velmi důležitá Diltheyova myšlenka, že svět přírody mohou pouze vysvětlovat, nemohou mu rozumět, se světem duchovních věd je tomu přesně naopak. „Přírodu vysvětlujeme, duševnímu životu rozumíme.“ W. Dilthey: *GS, V*, str. 144; citováno z: Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, 1997, Praha, str. 114. Na tomto citátu se podle nás frapantně ukazuje, že na začátku této kapitoly zmíněné Diltheyovy pretenze jsou nejvíc zpochybněny jeho vlastním výkladem metodologie duchovních věd, který ukazuje, že světy duchovních a přírodních věd jsou do jisté míry autonomními jednotkami smyslu, na které se hodí rozdílné metodologie. Tato rozpornost je však zarážející. Dilthey na jednu stranu připouští, že jsou svět přírody a duchovní svět velmi rozdílné, takže na ně nelze aplikovat stejná metodologická pravidla, ale na druhou stranu chce pozitivisticky vnášet do duchovních věd nová metodologická pravidla, která se osvědčila na půdě přírodních věd (např. indukci).

aplikovat kategorii kauzality na děje, které mají své místo na půdě duchovních věd. „V duchovním světě není žádná přírodněvědecká kauzalita, neboť příčina v sobě ve smyslu této kauzality uzavírá to, že s nutností způsobuje podle zákonů účinky; dějiny jsou pouze vztahy působení a trpění, akce a reakce.“<sup>39</sup>

A jaké to jsou tedy kategorie, ptá se Dilthey, prostřednictvím kterých rozumíme životu v jeho souvislosti? Tady nám metodologie přírodních věd nemůže být ničím nápomocna. „Bude hledán celek, který nespočívá v pouhých relacích příčin a účinků.“<sup>40</sup> Dilthey se snaží dopátrat odpovědi na tyto otázky tím, že zkoumá životy velkých filosofů a postav světových dějin. Třeba takový Augustin. Jeho životu bychom neporozuměli, kdybychom se jej nepokusili chápat v kontextu jeho vztahu k Bohu a k době, ve které žil. Celému jeho životnímu počínání, religióznímu i filosofickému, jeho modlitbám a vyprávění, musíme rozumět v kontextu jeho víry. Kdybychom se vrátili zpět k příměru s lodí, která putuje po řece života, a tak reprezentuje životní pohyb, viděli bychom, že jeho meditace, modlitby, filosofické spisy, jsou na této řece života pouhými zastávkami vedoucími k pevnině, kterou je telos, v Augustinově případě Bůh. Na tuto cestu lodí po řece víry k Bohu by se podle všeho neměl vloučit žádný životní moment, který by popíral či stál v protikladu k cíli, který si tento filosof předsevzal. „Tak se uskutečňuje porozumění jeho životu ve vztahu částí téhož, uskutečňující absolutní hodnotu, nejvyšší nepodmíněné dobro, a v tomto vztahu vzniká pro toho, kdo nahlíží zpět, vědomí významu každého předešlého momentu života.“<sup>41</sup> Životu Augustina, jeho životní dráze, lze tedy podle Diltheye porozumět pouze prostřednictvím duchovědních kategorií, kterými jsou *význam, životní hodnoty, smysl a cíl života*. Snad proto je tak důležité, když chceme porozumět životu Augustina v jeho celku, abychom nezkoumali pouze jeho dílo, které se nám zachovalo v jeho spisech, ale přibrat ke zkoumání i jeho životní pouť, všechny ty zákruty a zvraty, kterými byl jeho život prodchnut. Jedině tak lze rozumět některým životním rozhodnutím, které učinil. Každý život je ale jedinečný, takže na něj nelze mechanicky aplikovat nějaké universální kategorie, které bychom odněkud a priori odvodili. Je potřeba rozumět každému jednotlivému životu z jeho vlastního a nezaměnitelného kontextu. Každá jednotlivá částička života, každá příhoda, která se danému jednotlivci stane, má souvislost se vším ostatním, má svůj význam, který je neoddělitelný od životního kontextu dané osoby a doby, ve které žila. Nehovoří však tato skutečnost, podle které nemůžeme na každý život mechanicky aplikovat kategorie, odvozené někde na půdě čistého rozumu, pro jedinečnost a autentičnost každého života? Jestliže odpovíme kladně, neznamená to opětné potvrzení toho, že duchovní vědy nemohou nikdy dostát metodologickým

---

39 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 196.

40 Tamtéž, str. 197.

41 Tamtéž, str. 197.

nárokům přírodních věd, jejichž pretenzí v devatenáctém století bylo, že je lze aplikovat na každý přírodní jev bez rozdílu?

### **Rozumění sobě prostřednictvím vlastního životopisu**

„Vlastní životopis je ve spisovatelský výraz přenesené sebeuvědomění člověka o svém životním průběhu.“<sup>42</sup> Tak můžeme podle Diltheye ve stáří hodnotit náš život tak nějak v celku, jako by byl něčím cizím, nám vnějším, můžeme se pokusit porozumět tomu, proč náš život nabral zrovna takový směr a ne jiný. To však opět vyvolává mnoho otázek: jsem to pouze já sám, kdo si zvolil, kudy má loď mého života plout, jakým směrem, rozvrhnul jsem si sám plán této cesty? Není má cesta rovněž ovlivněna stavem řeky, kterou proplouvám, poryvy větru, které mohou mou loď přivést tam, kam jsem vůbec nechtěl, bouří, která může způsobit, že má loď ztroskotá? Mohu já sám jako konečná bytost dobře posoudit, tím, že se dívám zpět na cestu, kterou jsem ve své lodi urazil, jak jsem byl v plnění mých cílů úspěšný? A byly všechny partikulární činnosti, které jsem ve svém životě učinil, skutečně vykonávány v kontextu cíle mého života, který překračuje mé partikulární prožitky? Zdá se, že Dilthey by přinejmenším na poslední otázku odpověděl kladně, protože jednotlivec se podle něj ve svém životě vždy implicitně vztahuje k celku. Gadamer to osvětluje následujícím způsobem: „Jednotlivec – izolovaná bytost – ve svém jazyce, ve svých mravních hodnotách a právních formách už vždycky přesahuje svoji partikulárnost. Etické prostředí, v němž žije a s nímž se sděluje, tvoří cosi ‚pevného‘, co mu umožňuje orientaci, přes poněkud neurčitou nahodilost jeho subjektivních rozběhů a nápadů.“<sup>43</sup>

Zdánlivě nesourodé události, minulé i budoucí, podřazeny pod celkový cíl života, mají společné přinejmenším to, že sloužily a budou sloužit jako prostředky pro stejný cíl. Tato skutečnost tvoří jejich identitu. Zachycení a výklad vlastního či cizího života je dokonalým způsobem, jak porozumět životu v jeho dějinnosti. Já sám uchopuji vlastní život, anebo životopis někoho jiného, ve svém vědomí pojmám to, v jakém vztahu je můj vlastní životní pohyb k pohybu dějinnému. Sebeuvědomění, tj. reflexi vlastního života prožívá každý člověk. Je tu stále s námi a vyjadřuje se v mnoha různých formách. Je obsaženo v dílech svatých, ve filosofii, v umění. Prostřednictvím reflexe těchto děl, jednotlivých osudů těch nejrůznorodějších jedinců, vzniká naše pojetí dějinnosti a schopnost dějinného náhledu, pochopení provázanosti partikulárních dějinných událostí. Tak jsme schopni „dát druhý život bezkrevnému stínu minulého.“<sup>44</sup> A právě tato

42 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 199.

43 H.G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, 1994, Praha, str. 19.

44 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische*

schopnost dělá podle Diltheye dobrého spisovatele o dějinách.

V každém případě se domníváme, že Dilthey je zcela v právu, když tvrdí, že se jednatel prostřednictvím morálky, náboženství a práva vztahuje ke společnosti jako celku, divili bychom se však, kdyby chtěl říci, že je v tomto prožitku schopen objektivně tento celek vykázat. Bylo již výše řečeno, že by to pravděpodobně nebylo možné, protože v prožitku, který je pro Diltheye jakýmsi *condition sine qua non*, a který je něčím bytostně subjektivním, imanentním, něčím, co patří pouze jednotlivci, nemůžeme pozitivně vykázat něco, co jej přesahuje. Jinak řečeno, Diltheyovi se nepodařilo ukázat, jak bychom mohli v prožitku zabezpečit objektivitu duchovních věd, a také to, jaká je vůbec souvislost mezi psychologii prožitku a duchovními vědami. Je však potřeba, aby byla naše kritika správně pochopena. Rozhodně se nesnažíme tvrdit, že jednatel není schopen vztahovat se ve svém prožitku k celku svého života a dějinnému vědomí, popíráme pouze to, že by byl schopen tento celek objektivně vykázat.

### Pojem síly

Principy příčiny a účinku jsou kategorie známé jako kauzalita. Kauzalita má – na půdě přírodních věd – důležitost zásadní. Pojem síly plní tuto zásadní funkci v případě duchovních věd. V duchovních vědách je totiž výrazem pro to, co prožíváme, reprezentuje to, co nás vybízí k tomu, abychom s naší lodí neuvízli na mělčině, reprezentuje jisté *puzení*. Když se obracíme směrem k budoucnosti, se svými sny o možnostech, které na nás čekají, „zaměření k“, vzniká pojem síly. Dilthey vysvětluje vznik pojmu síly takto: „Uprostřed těchto možností se rozhodneme pro realizaci jedné z nich. Představa cíle, která v tu chvíli vzniká, obsahuje něco nového, co zde ještě v okruhu skutečností nebylo a teď to má do této skutečnosti vstoupit: to, o co se zde jedná, je – zcela nezávisle na jakékoliv teorii vůle – vypětí, které může psycholog interpretovat fyzicky, směr k určitému cílovému bodu, nyní ale vznik intence k realizaci něčeho, co v žádné skutečnosti ještě nebylo, výběr z možností a intencí k realizaci nějaké....určité představy cíle, volby prostředků k jeho uskutečnění a toto uskutečnění samo. Jestliže celek života toto vykoná, označujeme jej jako sílu.“<sup>45</sup>

Zdá se, že pojem síly alespoň částečně odpovídá na naše výše vyjádřené pochybnosti o tom, jak přejít od jednotlivého duchovního výkonu k objektivnímu historickému rozumu. Prostřednictvím pojmu síly můžeme totiž pochopit, jakým způsobem se z jednotlivých svobodných rozhodnutí utváří dějinná souvislost. Jelikož je pojem síly rozpracován již u Diltheyova učitele Leopolda Rankeho, podívejme se, jaký význam mu přisuzuje. Jde o to ptát se, jak již bylo výše

*Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 199.

45 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 201-202.

naznačeno, jakým způsobem jednotlivec participuje na utváření duchovního světa. Ranke hovoří o tom, že „to, co je vzniklé, konstituuje to, co vzniká.“<sup>46</sup> To, co je vzniklé, se stále rozrůstá o to, co přechází z možnosti v uskutečnění. To, co je vzniklé, je objektem poznání, hovoříme tu o tom, co se událo. Tento vztah mezi tím, co nastává, a tím, co již vzniklo, tvoří dobu, ve které žijeme. Pojem síly je podle Gadamera pro naše chápání dějin naprosto zásadní, neboť v sobě skrývá dialektické napětí mezi niterným životem jednotlivce a vnějším životem společnosti a dějů, které se v ní dějou. Avšak síla je právě něčím víc než tím, jak se projevuje ve vnějších dějích. Neboť síla – a také svoboda, neboť síla je podle Rankeho vlastně svoboda - má tu přednost, že v ní tkví ona možnost, prostřednictvím které je možné působit na vnější svět, a tím jej ovlivňovat. Síla je hybatelem naší vnější činnosti. „Jí (síle; M.J.) přísluší možnost působení, což znamená, že není pouze příčinou pro určitý účinek, nýbrž je mohutností, vždy tam, kde se uvolní, takový účinek vytvořit. Způsob bytí síly je tedy třeba právě od účinku rozlišovat.“<sup>47</sup>

Domníváme se proto, že síla je jistá kategorie, forma, která vůbec něco takového, jako je příčina a účinek (v duchovědním smyslu), umožňuje. Od kauzality musíme pojem síly velice pečlivě rozlišovat, neboť síla v tomto smyslu, tj. svoboda jednotlivce uskutečňovat své možnosti, je právě tím, co nás lidi povznáší nad pouhou determinovanou hru sil kauzality v přírodovědném smyslu. Právě proto můžeme o dějinách říci, že se vše mohlo odestát jiným způsobem. To o přírodních dějích říci nelze. Každý jednající člověk mohl, kdyby se rozhodl jinak, jednat jiným způsobem. Síla je proto podle Rankeho prvotní a společný zdroj každé lidské činnosti a vzdání se činnosti (Lassen). Kategorie síly nám umožňuje pochopit dějinný celek či kontext, který se nám dává jako primární danost, je předpokladem pro naše jednání. Síla je, jak říká pěkně Gadamer, vždy pouze hrou sil. Dějiny jsou takovouto hrou sil, která způsobuje dějinnou kontinuitu.

### **Diltheyovy praktické formy rozumění**

Potřeba rozumění však vzniká především v praktickém životě, ve kterém přicházíme do styku s ostatními lidmi, kterým chceme porozumět a pro které chceme být srozumitelní, chceme vědět to, co ostatní lidé chtějí a nechtějí, z jakého důvodu to nebo ono dělají. V prožitku a rozumění sobě sama se utváří rozumění cizím *životním projevům* a osobám, pro něž jsou tyto životní projevy způsobem sebevyjádření. Životní projevy jsou pro Diltheye výrazy, které vyjadřují – nebo se přinejmenším snaží vyjádřit - ducha, který nám má být prostřednictvím vnějších projevů a gest přiblížen, který se skrze ně vyjevuje. Elementární forma rozumění je výklad jednotlivého

46 Leopold Ranke: *Weltgeschichte IX, S. XIV*. Citováno z: H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 191/192, 208.

47 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 192/193, 209.

životního projevu. Uvažme například takový postoj těla, anebo to, jak se člověk tváří, jednoduchý posunek, to vše nám dopomáhá k tomu, abychom porozuměli, v jakém duchovním rozpoložení se člověk, který tu sedí před nám, nachází.

Objektivní duch je vyjádřen v životu, v tom, jakým způsobem spolu jednotlivci vzájemně obcují, jaké cíle si dávají, život společnosti je tak vyjádřen ve zvycích těch, kteří tuto společnost tvoří, v právu, umění, vědě a filosofii. Výtvar jednotlivce se tak stává implicitně výtvořem života společnosti, ducha společnosti. Na základě jednotlivých výtvořů daného historického období jsme podle Diltheye schopni říci, jaká společnost to tehdy byla, rozumíme jejím cílům a snahám. Duchovní výtvoř jsou rovněž zdrojem, který napomáhá vychovávat život nových generací, jsou potravou pro našeho ducha, zdrojem kontinuity, díky nim rozumíme svým předkům, jejich životním projevům. Stojíme na ramenou těch, kteří tu byli před námi, jak by asi nějak řekl Hegel. Život jednotlivce nelze oddělit od života ostatních členů společnosti, od toho, co je každému společné, od prvních krůčků je jednatel vychováván ve své rodině, z které implicitně čerpá něco takového, co bychom mohli nazvat „objektivní společenský duch“. A právě proto rozumíme všem těm gestům a posunkům, slovům a větám, neboť se nám odjakživa dávají ve stejných souvislostech, - vrývají se nám pod kůži -, ve vztahu k tomu, co vyjadřují, a kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom se správně orientovat ve vztazích k ostatním lidem, navzájem bychom si nerozuměli. Jednatel se pohybuje ve společném světě, ve kterém je doma, v prostředí, které je strukturováno předvídatelně, na základě neviditelných pravidel. Tato pravidla často nejsou ani právně vymahatelná, jsou to pravidla „nepsaná“, ale každý již od dětských let ví, že to a to se nedělá, že tento a onen životní výraz vyjadřuje tu nebo onu skutečnost. Společnost má ale také své vymahatelné zákony, prostřednictvím kterých se zbavuje „deviantů“, tedy těch, kteří se odchyľují od společnosti a od společenského ducha. Zdá se tedy, že mezi lidmi probíhá podle Diltheye neustálá dialektická hra jednotlivých životních projevů a jejich společenského kontextu, stále ovlivňování a obohacování objektivního ducha společnosti skřez jednotlivce a vice versa. Neporozumění vzniká tam, kde jsou životní projevy pro toho, kdo jim má rozumět, natolik cizí a vzdálené, že nechápe skřezé významy, které se za jejich projevem skrývají.

### **Rozumění prostřednictvím znovu-prožití**

Naše rozumění má tedy podle Diltheye formu indukce. Na základě partikulárních životních projevů jednotlivých osob přecházíme pomocí indukce od jednotlivého k celku, tj. k celku života. Každá jednotlivost tak poukazuje k celku, který se rozumějící snaží nalézt v každém partikulárním životním projevu, který se mu dává. Otázkou je, jak vlastně partikulárním životním

projevům – těm, které se nám dávají prostřednictvím děl nebo gest, které lidé konají – rozumíme? Zdá se, že tu jde opět – tak jako v romantické hermeneutice - o něco, co bychom mohli nazvat „vcítění se“. Dilthey hovoří o transpozici, anebo, abychom precizněji přeložili termín „*Sichhineinversetzen*“, o „sebezasažení do“, které bychom mohli charakterizovat jako sebe-přesazení do souboru životních projevů, které se nám ve světě – naší mohutnosti rozumět – dávají. Prostřednictvím této schopnosti a jisté totality duchovního života – tj. objektivního ducha - se mohu vztahovat k dávno uplynulým dobám, mohu si zobrazit a *znovu-prožít* to, co prožívali lidé, kteří tu byli před námi. Tak můžeme podle Diltheye důkladným studiem jednotlivých veršů a děl řeckého básníka, jejich znovu-prožitím, jejich zpřítomněním, jejich vztažením ke kontextu a životnímu celku dané doby, porozumět objektivnímu duchu této doby, ale také době, ve které žijeme, sami sobě. Sousednost scén divadelní hry nám nabízí možnost rozumět, prostřednictvím znovu-prožití jednotlivých životních projevů, kterými se jednotlivé osoby v dané divadelní hře prezentují, kontextu doby, ve které byla tato hra napsána, době, do které byla zasazena, situaci, ve které se herec v divadelní hře nachází, cíli, ke kterému směřuje. Tomu všemu mohu porozumět prostřednictvím jeho slov a činů, gest a posunků. Anebo se mohu dosti dobře domnívat, že daná postava žádný životní cíl nemá, že za jejími gesty, slovy a činy není žádný telos, že jsou prázdné. Pak se ale nemám čeho chytit, nemám jak rozumět, a pak takovému člověku také nerozumím, protože je tu nepřekonatelná propast mezi jeho životními projevy a jeho cíly. Jestliže se ale naopak dokážeme do života dané osoby vcítit natolik, že cítíme a znovu-prožíváme kontinuitu jeho činů a gest, jejich vztah k celkovému životnímu cíli, pak *rozumíme*.

*Znovu-prožívání* a „*sebe-přesazování do*“ nám otevírá nové a netušené obrazy, neobjevené světy. Takto můžeme, zevnitř determinováni prostřednictvím naší imaginace, prožít spoustu cizích životů. Každý jednatel je totiž „zasazen“ v úzkém prostředí své rodiny, společnosti, ve které žije, je svým prostředím determinován k tomu být tím, čím je, je souborem omezených možností, takže v znovu-prožívání může prožít to, co by za normálních okolností nikdy nepoznal. Rozumění jednotlivci otevírá prostřednictvím „sebe-přesazení do“ nové a stále nové možnosti, které ale nemohou být – kvůli životní situaci, ve které se nachází – uskutečněny. Tak například možnost, že prožijí nějaký hluboký náboženský stav, tu sice vždy potenciálně je, je tedy v možnosti, ale z důvodů mé náboženské „amuzikálnosti“ je velmi nepravděpodobné, že takový stav prožijí. S vědomím této omezenosti však podle nás vyvstává zásadní otázka, jestli totiž mohu po přečtení Augustinových „Vyznání“ s klidným svědomím říci, že jsem této knize porozuměl. Je tu také nezanedbatelný problém časové odstupu, který mě od porozumění Augustinovi vzdaluje. Dilthey se k problému časového odstupu vyjadřuje poněkud dvojnásobným a enigmatickým způsobem: „Tím, že procházím Lutherovy dopisy a spisy, zprávy jeho současníků, doklady o

náboženských rozhovorech a koncilech, stejně tak jako jeho úřední jednání, prožívám náboženský proces takové eruptivní mohutnosti, takové energie, ve které jde o život a smrt, který si dnešní člověk nemá možnost představit.<sup>48</sup> Dilthey tedy paradoxně tvrdí, že po důkladném seznámení se s Lutherovým životem dokáží jeho život znovu-prožít, představit si to však nedokáží. Jisté je snad v každém případě to, že se nám prostřednictvím Luthera, jeho životní dráhy, jeho vývoje, otevírá kontext náboženského světa doby, ve které žil, díky němu a jeho současníkům rozumíme náboženskou reformaci, cílům, o které tomuto hnutí šlo.

Nespočívá pak naše rozumění v dialektické hře celku a částí hermeneutického kruhu, v tom, že skrze porozumění partikulárních životních projevů implicitně rozumíme kontextu života a doby, že nám kontext života zpětně osvětluje jednotlivosti, kterým bychom bez tohoto kontextu nemohli porozumět? Jestliže tomu tak je, pak si hermeneutický kruh žije v této formě svým vlastním životem i v díle Diltheyově. Ten tedy v tomto možná nemluví jinak než romantická hermeneutika (a to především ústy Asta). To, že Dilthey používá pro přechod od partikulárních životních projevů k celku vědecký pojem indukce, na tom podle nás pravděpodobně nic nemění.

---

48 Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, str. 201-202.

## IV.

### 20. století – Od epistemologie k ontologii a nazpět

Jestliže jsme se v jedné z poznámek pod čarou v předcházející kapitole vyjádřili v tom smyslu, že u Diltheye nalézáme v rudimentární formě předjímaný některé výrazy, které bude z pozdějších filosofů používat například takový Heidegger, nechtěli jsme tím vůbec říci, že by Heidegger systematickým způsobem navazoval a rozvíjel Diltheyovo učení. Je tomu totiž právě naopak. Hovořili jsme také o tom, že romantická hermeneutika je považována z mnoha důvodů za zlomové období v dějinách hermeneutiky. O podobném přeryvu je možné hovořit rovněž v případě Diltheye a jeho chronologického následovníka Heideggera. Paul Ricouer tento přechod v jedné své knize charakterizoval takto: „od epistemologie k ontologii“<sup>49</sup>, kterýžto název jsme si dovolili převzít do této práce. Již z tohoto názvu vyplývá, že Heideggerův zájem nespočíval v tom, aby nějak rozvíjel Diltheyovu metodologii a epistemologii duchovních věd, nedomníval se, že by měly být duchovní vědy stavěny na roveň vědám přírodním, nýbrž chtěl rozumění chápat existenciálně, tj. najít mu – a spolu s ním duchovním vědám – vlastní a autonomní místo.<sup>50</sup>

#### 4.1. Heideggerův sestup k základům

Podle Heideggera to, co jakékoliv pozitivní výpovědi (tedy pochopitelně i vědecké) o jsoucnu předchází, co předchází rozumění, které jsme dosud například s takovým Diltheyem chápali jako prostředek poznávání nebo vysvětlování, tj. to, co předchází „epistemologickému rozumění“, jsou fundamentální existenciální struktury, které nazývá rozpoložení a rozumění, tj. *ontologické rozumění*, jež definuje jako fundamentální existenciál a způsob bytí pobytu. Heidegger se snaží

---

49 Paul Ricouer: *Úkol hermeneutiky*, Filosofía, 2004, Praha, str. 15. Ricouer tento přechod chápe jako druhý kopernikánský obrat.

50 Otázka, jaké inspirační zdroje vedly Heideggera k pojetí rozumění, které jsme právě s Paulem Ricoeuem charakterizovali jako přechod od epistemologie k ontologii, není předmětem tohoto zkoumání. Je však záhodno zmínit se přinejmenším tímto způsobem o těch, kteří měli za tímto obratem v dějinách hermeneutiky stát. Heideggerovým inspiračním zdrojem byl kromě Husserla (jeho *Lebenswelt*, tj. primární půda veškeré zkušenosti, která předchází všem metodologickým diskusím a objektivním nárokům věd) především hrabě Yorck. Heidegger byl pilným čtenářem korespondence mezi hrabětem Yorckem a Diltheyem. Na základě tohoto čtení se s potěšením – a, jak píše Gadamer, s jistou škodolibostí- ujišťoval o převaze, kterou hrabě Yorck v této korespondenci nad Diltheyem měl. Jádrem kritiky hraběte Yorcka bylo to, o čem jsme se již zmínili, totiž skutečnost, že byl Dilthey ještě příliš v zajetí snahy rozumění pozitivně vykápat. „Toto podstatné bylo zjevně to, že hrabě Yorck jasně odhalil, jak byla filosofie a duchovní vědy metodicky závislé na anglickém empirismu a plochem teoreticko-poznávacím novokantismu. Schéma subjekt-objekt ještě žilo v Diltheyově vědecko-teoretickém pojetí nezpochybnitelně a neochvějně dál.“ H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke, Band 10, Hermeneutik im Rückblick, Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, Tübingen, str. 9.

přivést na světlo jistou před-čůdnou strukturu, pomocí které je definován způsob, jakým se ke světu vztahujeme, jeho smysl. Jean Grondin tuto strukturu charakterizuje tímto způsobem: „Struktura ‚před‘ tedy míní, že se lidské bytí vyznačuje sobě vlastní vyložeností, jež leží *před* každou výpovědí – vyložeností.“<sup>51</sup> K bytí se totiž podle Heideggera vztahujeme mnohem dříve než v subjekt-objektovém vztahu. Toto epistemologické rozumění, které je založeno na subjekt-objektovém vztahu, přichází až tak říkajíc v druhém řádu. Heideggerův pobyt, bytí-tu, by totiž právě nebyl správně pochopen, kdybychom jej chápali jako jenom jiným způsobem nazvané cogito, prostřednictvím kterého vykládáme a rozumíme objektu. Věc se má spíše tak, že pobyt ve své vrženosti světu již vždy nějak (předchůdně) rozumí. Není tomu tedy tak, „že by se venku nejprve vyskytovaly holé věci, které by pak od našeho ‚subjektivního‘ a praktického rozumění dostávaly navíc jakési zbarvení. Nikoli – co je zprvu zde, je náš vztah ke světu v modu rozumějících rozvrhů.“<sup>52</sup>

Domníváme se, že bychom takto mohli rozumění rozdělit na „epistemologické“ a „ontologické“. Tomuto „epistemologickému rozumění“, které se vztahuje k nějakému „něco“, tj. objektu, chápanému jako uchopení smysluplného faktu, předchází netematizované ontologické rozumění, prostřednictvím kterého se pobyt vztahuje sám k sobě, ke svému bytí, rozvrhuje se v předchůdné vrženosti. Pobyt je existenciálně bytím v možnosti, a to aniž by se proto nějakým způsobem rozhodl, neboť pobyt *se již* v nějakém „moci být“ vždy ocitl, z tohoto „moci být“ *se již* vždy nějak rozvrhuje, jeho bytí je vržená možnost. „Rozumění je existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, na čem se sebou je.“<sup>53</sup> Pobyt si tedy v tomto rozumění, které je odemykáním svého „moci být“, osvojuje v rozumění to, čemu již rozumí.

Toto osvojování si – projasňování - vlastních možností nazývá Heidegger *výklad*, který je v rozumění již vždy spoluobsažen, přičemž výklad musí vést k tomu, aby si pobyt právě uvědomil svou bytostnou strukturu, která má ráz před-porozumění. Nemluví se tu o výkladu, pomocí kterého na půdě subjekt-predikátového soudu vypovídáme o věcech, prostřednictvím kterého interpretujeme temná místa textu, nýbrž tento výklad je charakteristický spíše tím, že jakékoliv epistemologické rozumění funduje. Heideggerův *výklad* totiž to, co vykládá, nemusí uchopovat pomocí řeči a soudu, ve výpovědi, nevztahuje se k tomu, co „je psáno nebo řečeno“, neboť pobyt spíše rozumí již tím, jak se ke světu vztahuje, tj. v anticipujícím před-porozumění. Výpověď je tak již vždy odvozeným modem výkladu. „Veškeré předpredikativní, prosté vidění

---

51 Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, 1997, Praha, str. 122.

52 Tamtéž, str. 124.

53 M. Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, 1996, Praha, str. 172.

příručního jsoucna je samo o sobě již rozumějící a vykládající.“<sup>54</sup> Predikativní způsob rozumění přichází až po tomto rozumějícím výkladu, aby tematicky uchopil a vyslovil v jazykové výpovědi to, čemu již pobyt předchůdně implicitně porozuměl. Heidegger proto rozlišuje strukturu existenciálně-hermeneutického „jako“ a apofantického „jako“. V existenciálně-hermeneutickém „jako“ se uskutečňuje ono elementární před-porozumění pobytu o svých možnostech, apofantické „jako“ je spojeno s výpovědí, tj. se „sdělujícím a určujícím ukazováním.“<sup>55</sup>

Hovořili jsme již o tom, že ve „staré“ hermeneutice byl naopak na prvním místě takový výklad, který sloužil jako prostředek pro rozumění temným místům v textu. Heidegger tuto perspektivu obrací. Heideggerovo novátorství, to, co jsme nazvali sestup k základům, spočívá v tom, že epistemologickému rozumění, pomocí kterého vypovídáme o nějaké věci, totiž že je něco tak a tak anebo jinak, předchází ono „mlčenlivé“ existenciální před-porozumění, prostřednictvím kterého věci rozumíme bez toho, abychom museli toto rozumění vykázat v jazykové výpovědi. Například takové zacházení s příručním jsoucnem patří právě na tuto rovinu „mlčenlivého“ rozumění. Pobyt v zacházení s příručním jsoucnem – které je v našem před-porozumění světu již vždy odemčeno - své věci vždy rozumí už v tom, že onu věc vidí, že rozumí jejímu „jako“, pročež není třeba ji tematizovat.

Není ale výklad, který je fundován před-porozuměním, před-se-vzetím, vystaven námitce kruhovosti? Vždyť vědecké poznání nebo epistemologické rozumění spočívá v tom, že nesmí předpokládat to, co má teprve odůvodnit, k čemuž, zdá se, v této „před“- struktuře rozumění, v které se pobyt vztahuje ke světu, již vždy dochází. Tyto námitky však budou pádné pouze za předpokladu, že budeme směřovat ony dvě úrovně rozumění, o kterých jsme hovořili, tj. úroveň epistemologického rozumění a rozumění jakožto existenciálně-ontologické před-struktury pobytu samého, kterou Heidegger nazývá hermeneutično. Nesmíme totiž chápat toto ontologické předporozumění v termínech teorie poznání. V případě, že tyto dvě úrovně striktně odlišujeme, chápeme, že tento kruh není bludný, přestává být problémem. Ano, tato kruhovost mezi výkladem a rozuměním tu sice již vždy nezvratně je, ale je tomu tak proto, že je vlastní ontologické struktuře pobytu. Jestliže ale tuto strukturu před-porozumění, která je pobytu vlastní, odhalíme a přijmeme se všemi jejími důsledky, jestliže ji ve výkladu projasníme, přestává být tento kruh bludný. „Ale vidět v tomto kruhu něco bludného a ohlížet se po způsobech, jak se mu vyhnout, ba i jen

---

54 M. Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, 1996, Praha, str. 177.

55 Jak známo, byla celá logika od dob Aristotela postavena na výrokové logice, na výpovědi (apophansis). Až u Heideggera, a také Hanse Lippse, byla tato logika - která by podle Aristotela měla zkoumat pouze takový způsob řeči, ve kterém jde toliko o pravdivost respektive nepravdivost výroku, zatímco fenomény jako prosba, rozkaz nebo otázka mají být nechány stranou -, vystavena kritice a zpochybněna. K tomuto: H.-G. Gadamer: *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts*, in: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main, str. 317.

„pocit'ovat“ jej jako nevyhnutelnou nedokonalost, znamená zásadně rozumění nerozumět. (...) rozhodující není z kruhu vystoupit, ale správným způsobem do něj vstoupit.“<sup>56</sup>

Podle některých interpretů se však Heidegger v tomto svém pojetí rozumění nevyhnutelně vzdává jakéhokoliv dialogu s vědou, protože přechází od epistemologie k ontologii, nejse schopen či ochoten to, co na této cestě získal, použít zpětně na půdě epistemologie duchovních věd. Nemá pak tedy Paul Ricouer pravdu, když tvrdí, že filosofie, která „ruší dialog s vědami, se obrací už jen sama k sobě?“<sup>57</sup> A neměl se tedy Heidegger poté, co vykázal tuto před-rozumějíci strukturu lidského pobytu tázat na to, jaké důsledky má toto vyvození pro statut duchovních věd? U Heideggera však problém statutu duchovních věd není řešen. Epistemologické otázky duchovních věd jsou jako problém uchopeny až v díle Gadamerově.

## **4.2. Gadamerova snaha o nový dialog s metodologismem devatenáctého století z pozic ontologie**

Gadamer podle nás chápe Heideggerovo odhalení ontologické před-struktury rozumění jako klíč ke svému vlastnímu pojetí pojmu rozumění, prostřednictvím něhož chce navázat produktivní dialog s historismem z perspektivy tohoto ontologického obratu rozumění, a tak dospět k takovému pojetí rozumění, které bychom mohli nazvat dějinné. Na rozdíl od Heideggera si položí ony výše avizované otázky: jaké důsledky má kruhová ontologická struktura rozumění pro hermeneutiku, která chce zkoumat rozumění ve své dějinnosti? Jaké důsledky pro statut hermeneutiky má toto pojetí před-rozumějíci struktury pobytu?

Kruhová struktura rozumění, jak nás učí Gadamer, je pro každého interpreta pozitivním předpokladem, neboť ten již vždy jistý rozvrh rozumění vykonává. Každý interpret přichází k interpretovanému textu vždy již s určitým předchůdným před-pokladem o smyslu textu, který může být v průběhu interpretace revidován. Jde tu tedy o neustálé rozvrhování, kterým je naplňován pohyb rozumění. Problém pak podle nás nepochybně nastává tam, kde je interpret vystaven takovým předchůdným domněnkám, které se v průběhu pohybu rozumění ukáží jako chybné a věci nepřiměřené. Primárním úkolem rozumění je vypracovat takové rozvrhy, taková předchůdná mínění, jejichž správnost se v pohybu rozumění „na věcech samých“ potvrdí. Je však docela pochopitelné, že libovolnost a nepřiměřenost těchto předchůdných mínění se může ukázat pouze tehdy, když budou aplikována na věci, když se ukáže, že se v průběhu této aplikace naše rozvrhy a předchůdná mínění projeví jako neodůvodněné, věc samu zkreslující. Jedním z úkolů interpreta je

56 M. Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, 1996, Praha, str. 180 a 181.

57 Paul Ricouer: *Úkol hermeneutiky*, Filosofia, 2004, Praha, str. 21.

pak zkoumat tato předchůdná mínění, s kterými přistupuje k textu. Interpret podle Gadamera přistupuje k textu tímto způsobem: „Jakmile v něm objeví nějaké srozumitelné prvky, načrtne si projekt významu pro text jako celek. Tyto první významové prvky se mohou prosadit, jen když se pustíme do čtení s více nebo méně určitým zájmem. Porozumět ‚věci‘, která tu přede mnou vystupuje, není nic jiného než vypracovat nějaký první projekt, který se bude dodatečně opravovat tak, jak to dovolí postup dešifrování.“<sup>58</sup>

Interpretovi musí jít v každém případě o to, aby se nenechal svými vlastními předchůdnými mínění svést na zcestí, k neporozumění. Není totiž vůbec žádoucí, když chceme nějakému textu porozumět, abychom na těchto předchůdných míněních slepě trvali. Zároveň to ale není tak, že by interpret musel naopak všechna svá předchůdná mínění „uzávorkovat“, že by se musel od těchto předchůdných mínění a před-sudků „očistit“, aby tak dospěl k porozumění textu. Od interpreta je tedy podle nás požadována jistá *otevřenost* a ochota k tomu, aby v průběhu pohybu rozumění svá předchůdná mínění modifikoval takovým směrem, který nestojí v opozici vůči tomuto pohybu samému. Předpokládá se tedy, že interpret tyto nové informace, které v průběhu pohybu rozumění nabyt, poměřuje se svými vlastními rozvrhy a předchůdnými míněními o věcech, kterým má být porozuměno. Tento postup jistě není samozřejmý, neboť interpret také může k textu konsekventně a neústupně přistupovat s tím, že si svá předchůdná mínění chce za každou cenu ponechat. Gadamer se ale v každém případě domnívá, že interpretace předpokládá právě onu *otevřenost*, že „ten, kdo chce nějakému textu porozumět, je mnohem spíše připraven nechat se jím oslovit.“<sup>59</sup>

Z předchozího je nasnadě, že interpret musí být ochoten nechat se od textu, kterým se zabývá, poučít; a zároveň je, jak již bylo řečeno, přístupný k tomu svá předchůdná mínění modifikovat. Gadamer zdůrazňuje, že tato otevřenost, domníváme se, že bychom ji mohli s ohledem na další řádky nazvat „vstřícnost k textu a tradici“, vůbec nemá znamenat to, že se interpret staví k textu neutrálně, že sám sebe uzavorkuje, jde pouze o to, aby si byl svých vlastních předchůdných mínění a předsudků vědom, aby je totiž mohl porovnat s tím jiným, co se mu prostřednictvím textu vyjevuje. Rozumění tedy spočívá v jakési dialektické hře těchto interpretových předchůdných mínění a předsudků s tím, co se nám ukazuje v textu. K tomuto pojetí nejvíce přispěl právě Heidegger. Podle Gadamera neudělal nic jiného, než to, „co historicky-hermeneutické vědomí v každém případě vyžadovalo. Takové rozumění, které je podřízeno metodickému vědomí, se bude muset snažit nikoliv o to, aby své anticipace jednoduše neuskutečňovalo, nýbrž půjde o to uvědomit si je, aby byly pod kontrolou, a tím vyzískat z věcí to správné porozumění. To je to, co Heidegger

---

58 H.-G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, 1994, Praha, str. 43.

59 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 252/253, 273.

míní, když vyzývá, v rozpracování před-se-vzetí, před-vídání, před-pojetí, aby byl ze samotných věcí ‚zajištěn‘ předmět vědy.“<sup>60</sup>

Na základě uznání této „před-sudečné“ struktury rozumění se snaží Gadamer rozvíjet své vlastní pojetí rozumění dějinnému, když v dialogu s osvícenstvím, které chtělo všechny před-sudky vytěšňovat, traktuje naopak před-sudek jako pozitivní předpoklad rozumění dějinnému. Před-sudek v onom pejorativním smyslu (Vor-urteil), ve kterém jej i my obvykle chápeme, byl podle něj vypracován v osvícenství. Takovýto předsudek (rozumem ne-odůvodněný úsudek) znamená, že rozhodnutí o tom, jak to s věcí je, padne předtím, než interpret dospěje k tomu, aby text skutečně prozkoumal. S ohledem k výše řečenému lze podotknout, že v osvícenství přistupuje interpret k textu s apriorní nedůvěrou vůči tomu, co je v textu řečeno. Interpret přistupuje k textu ‚nevstřícně‘, není *otevřen* nechat se textem oslovit.

Gadamer se ale, jak je z výše řečeného patrné, v opozici vůči osvícenství domnívá, že předsudek nemusí mít nutně tento pejorativní nádech, pokusí se vypracovat pozitivní význam před-sudku a předchůdného mínění, které by byly použitelné pro jeho pojetí rozumění; hovoří o *legitimních předsudcích*, které jsou klíčem k rozumění dějinnému. Vypracování takového pozitivního předsudku chápe jako jeden z výchozích bodů svého pojetí rozumění.

### **Problém předsudku a tradice**

Hovořili jsme již o tom, že tento negativní charakter získává předsudek v osvícenství, které jej chápe jako překážku pro porozumění, protože osvícenství chce tradici rozumět bez předsudků a prostřednictvím rozumu, takže v osvícenství docházejí autoři k názoru, že textu musí být rozuměno pouze a jedině z něj samého, prostřednictvím jeho „rozumového smyslu“. Pregnantně tento program vyjádřil Kant ve svém článku „*Co je osvícenství?*“: „Měj odvahu k tomu, aby si používal svůj vlastní rozum.“ V osvícenství byly rozlišovány dva zdroje předsudků, které interpreta vedou ke špatným úsudkům. Za prvé to byla *autorita*, tj. neproblematické přijímání tradice. Za druhé *ukvapenost* samotného interpreta. Nás bude zajímat především problém autority. Snahou osvícenství bylo nepřipouštět autoritu tradice a ke všem problémům se stavět z pozic rozumu, který měl být jakousi poslední instancí rozhodující o tom, co by platit mělo a co ne. „Nikoliv tradice, nýbrž rozum znázorňuje nejzazší zdroj veškeré autority. To, co je psáno, nemusí být pravdivé. My to můžeme vědět lépe. Toto je obecná maxima, prostřednictvím které se moderní osvícenství staví proti tradici.“<sup>61</sup>

60 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 253/254, 274.

61 Tamtéž, str. 256/257, 277.

Gadamer se v této souvislosti domnívá, že paušalizující snaha osvícenství překonávat všechny předsudky, se sama později ukáže jako předsudek. Je totiž vůbec možné, aby se interpret odstříhnul od toho, co ho nevyhnutelně k tradici váže? Není i ten nejsvobodnější interpret nevyhnutelně omezen svou konečností a zasazeností do jisté dějinně omezené situace, do jistého omezeného horizontu? Gadamer se tak na rozdíl od osvícenství domnívá, že jestliže chce interpret dostát požadavkům takového rozumění, které se chce nazývat dějinné, je třeba, aby byl pojem předsudku rehabilitován, chce jej chápat jako pozitivní předpoklad rozumění, chce, aby nebyl chápán a priori jako zdroj nepochopení. Jeho pojetí rozumění má proto pozitivně rozpracovat to, co bude nazývat „afinita s tradicí“. Účelem této snahy ale docela jistě není onu kritiku, s kterou přišlo osvícenství, zcela odmítnout. Interpret se musí nepochybně snažit používat svůj vlastní rozum a neměl by nekriticky přijímat vše, co se mu prostřednictvím tradice dává. Rovněž je pochopitelně chvályhodné, když se interpret brání tomu, aby byl jeho vlastní úsudek zahrán do kouta silou autority tradice. Nikdo se ale podle Gadamera nezamyslel nad tím, že tradice může být stejně tak zdrojem pravdivého. Paušální odmítání autority tradice s vysvětlením, že je zdrojem předsudků, stalo se tak samo zdrojem předsudku.

Toto paušální odmítání autority tkví podle Gadamera v nepochopení autority samé. Autorita je většinou spojena s nějakou osobností, která status autority získala a stále ho získává, status autority nemá tato osobnost tak říkajíc sama od sebe. Autorita tak nemusí nutně spočívat v tom, že se jí interpret bezmyšlenkovitě podrobí, v tom, že se vzdá svého vlastního rozumového úsudku, nýbrž tato autorita musí být jako taková uznána a vymezena, přičemž k tomuto může dojít pouze v případě, že se interpret pokusí s touto tradicí kriticky seznámit, poznat ji, měl by se pokusit v dialogu s tradicí poměřovat své vlastní náhledy. Uznání autority tak spočívá v tom, že v rozumovém aktu svého vlastního úsudku interpret uzná, že mu tradice, ke které se vztahuje, má stále co říci, i kdyby to mělo být pouze to, že se jeho předsudky ukazují jako touto tradicí odůvodněné či nikoliv. Autorita není nutně něco, co by bylo interpretovi vnuceno, nýbrž je něčím, co musí být stále získáváno. Používá-li interpret svůj vlastní rozum, může se rozhodnout o tom, co bude jako autoritu přijímat a co nikoliv. Autorita tedy nemá nic společného s poslušným přijímáním toho, co se interpretovi skrze tradici dává, nýbrž je to spíše tak, že statut autority získává tradice v samotném rozumovém poznávání, prostřednictvím kterého může (a nemusí) interpret přiznat tradici její platnost. Gadamer tedy podle nás v této souvislosti hovoří o jakési „třetí hermeneutické cestě“ rozumění, o jakémsi „principu vstřícnosti“, prostřednictvím kterého by měl interpret přistupovat k tradici. Odmítá extrém osvícenství, podle kterého by měl interpret přistupovat k tradici a priori nedůvěřivě, zároveň ale odmítá nekritické přijímání tradice.

Bylo nepochybně velmi naivním předsudkem osvícenství, že by měl interpret nějakým

způsobem uzávorkovat to, jakým způsobem k němu tradice hovoří, chápat tradici jako něco, co je mu cizí. Z jakého důvodu tomu tak je? Protože to prostě není možné, učí nás Gadamer. Interpret v proudu tradice již vždy stojí, je to jeho vlastní tradice, ke které již vždy náleží. Interpret je tradicí vždy – třeba i implicitně - oslovován a nesen, je pro něj stálou výzvou, stále se k ní v dialogu vztahuje. Je možné rozumět dějinnému působení v případě, že se od toho, co k nám z tradice promlouvá, odstříhneme? Není naopak znakem nerozumění, ptá se Gadamer, chápat vše, co se nám z tradice dává, jako zdroj předsudku, od kterého je třeba se osvobodit? Zdůrazňujeme tedy, že by se interpretovi mělo jednat o to, aby ve svém vztahování se k historii tradici uznal, a aby se tázal, jakým způsobem bychom z ní mohli pro nás vytěžit to, co nám pomůže pochopit dobu, ve které se nacházíme, a to, čím jsme. Nepochybně není vůbec nutné, aby interpret z dvě stě let starého autora nekriticky a nerozumně přijímal vše, včetně toho, co se v čase ukázalo jako v mnoha ohledech pochybné a neudržitelné. Není ale zároveň vůbec vyloučeno, že je pro nás dvě stě let starý autor mnohem zajímavější než autor současný, nikde není tak říkajíc psáno, že dvě stě let starý autor nemůže být pro pochopení současnosti užitečnější než autor současný. Co ale rozhoduje o tom, že má interpret někdy tendenci jednoho autora brát vážně a druhého upozadovat? Co je tou schopností, jejímž prostřednictvím interpret dokáže rozlišovat to, co je pro vědecké téma důležité? Není to nějaký instinktivní pocit, psychologický cit taktosti, o kterém hovoří Helmholtz, když popisuje tzv. uměleckou indukci, pro kterou neexistují žádná exaktní a definovatelná pravidla? Tato otázka zůstává otevřena.

Chceme-li tedy dostat tomu, na co pretendovalo osvícenství, které chtělo upřednostňovat rozum před vším ostatním, neměli bychom pak zkoumat, jakým způsobem autor *věc* líčí, neměli bychom, jestliže chceme dostat právům rozumu, věc – která se nám prostřednictvím tradice ukazuje - řádně prozkoumat? Nebylo by pak uzávorkování tradice vlastně abdikací rozumu na své pozitivní a produktivní možnosti? Neupírá tak rozum sám sobě pole působnosti? Neměli bychom pochopit, že jedna a ta samá věc se nám může v různých aspektech a dobách ukazovat různým způsobem, a není to právě kritický rozum, který nám má pomoci tyto měnící se významy uchopit? „To, co naše dějinné vědomí naplňuje, je vždy množina hlasů, prostřednictvím kterých se minulost opětně ozývá. Pouze v mnohosti těchto hlasů je tu pro nás minulost.“<sup>62</sup> Interpretovo počínání se tak podle Gadamera stává skutečně hermeneuticky produktivní tam, kde je interpret prostředníkem mezi svou vlastní dobou a tradicí.

---

62 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 267/268, 289.

## Pozitivní vymezení časového odstupu

Ted' bychom se ale již měli obrátit ke Gadamerově řešení problému časového odstupu, které s předešlými úvahami úzce souvisí. Interpret musí primárně vycházet z toho, že náleží k jisté tradici, ke které má přístup, která tvoří to, co jsme nazvali před-porozumění. To ovšem neznamená, že by byl tento přístup k tradici – interpretovo napojení na tradici – neproblematický. Interpret v přístupu k textu stále osciluje mezi *obeznámeností* a *cizostí*, tento přístup je však pozitivním předpokladem rozumění. Tím se chce říci, že bylo naivním předpokladem historismu a osvícenství, že se chtěly od minulého distancovat, tradici uzávorkovat. Tradice se nás dovolává, interpret je vždy v tradici hluboce zakořeněn. Interpret je tak vystaven stálé tenzi mezi obeznámeností a cizostí, mezi tím, co je mu věcně vzdáleno, a tím, čemu nějak předchůdně rozumí prostřednictvím napojení na tradici. Tato oscilace, ve které se interpret stále nachází, tvoří podle Gadamera jediné místo, kde je hermeneutika možná.

Nejde tu primárně o to, abychom vytvořili nějakou metodu, na základě které by byl akt rozumění úspěšný, nýbrž jde spíše o to, abychom si uvědomili a osvětlili podmínky, za kterých je rozumění možné. Rozumění chápané ve své časovosti je možné v případě, že pochopíme produktivní možnosti, které nám přináší časový odstup, který Gadamer rozvíjí na základě Heideggerova obratu rozumění, které je existenciálem pobytu. Jestliže je časovost pochopena v kontextu ontologického před-porozumění pobytu, pak již časový odstup není nutně propastí, která nás odděluje od minulého, nýbrž je naopak základem dění, je něčím, co je tomuto dění již vždy inherentní. Bylo by chybou, kdybychom se, abychom pochopili nějakou dobu, která je nám v čase vzdálena, snažili myslet v pojmech této doby, tak jak to chtěl historismus. Spíše bychom si měli uvědomit, že časový odstup může našemu porozumění věci naopak velmi pomoci. „Ve skutečnosti jde o to, abychom odhalili časový odstup jako pozitivní a produktivní možnost rozumění.“<sup>63</sup> Dalo by se snad také říci, že rozumění chce svůj čas. Tak se nám často stává, když je nám nějaká věc nejasná, že na základě delšího časového odstupu „vidíme věc jinak“, a to pouze proto, že věc vidíme jakoby z dálky, takže před námi vyvstane osvobozena od pout, které ji váží k době vzniku. „Neboť v protikladu k tomu, co si lidé často představují, čas není propast, kterou je třeba překonat, abychom našli minulost; je to ve skutečnosti půda, jež nese dění a v níž přítomnost koření.“<sup>64</sup>

Gadamer pozitivní charakter časového odstupu osvětluje na příkladě našich rozpaků a nejistot, které v nás vyvolává setkání se současným výtvarným uměním. Důvodem těchto rozpaků jsou naše chybné předsudky, které nejsou tomuto umění adekvátní. Předpokládá se, že teprve poté

63 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 280/281, 302.

64 H.-G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, 1994, Praha, str. 49.

až tato pouta, která nás k dnešní době vážou, odpadnou, bude snad možné bez předsudků současné umění adekvátně interpretovat. Obsah tohoto umění je tedy možné produktivně rozvést právě až z jistého časového odstupu, který zajistí zaniknutí negativních předsudků, jež mají charakter partikulární, a nechá vyvstat to, co je na věci pravdivé.

Na závěr této části bychom chtěli zdůraznit, že úkolem interpreta je rozlišovat pravdivé před-sudky, na základě kterých rozumíme, od falešným před-sudků, které nás vedou na scestí. Avšak k tomuto uvědomění můžeme dojít pouze v případě, že se k tradici vztahujeme, abychom toto rozlišení vůbec mohli provést. Již bylo výše řečeno, že naivita historismu spočívá v tom, že na tuto reflexi rezignoval a soustředil se pouze na metodický způsob rozumění, čímž se vzdal pozitivní možnosti tradice a vlastní dějinnosti. Skutečné historické myšlení musí v každý akt rozumění tuto svou vlastní dějinnost zahrnout. Dostát tomuto úkolu chce Gadamer pomocí pojmu dějin působení.

### **Dějiny působení (Wirkungsgeschichte)**

Dějiny působení je termín, který používala již literární věda devatenáctého století. Základní myšlenkou je, že určité dílo musí být zkoumáno i s ohledem na to, jaké výklady vyvolalo, zkoumány musí být i dějiny jeho recepce. Podle tohoto pojmu musíme zkoumat i účinky díla v dějinách, včetně dějin zkoumání daného díla. V Gadamerově pojetí však tento pojem získává statut natolik zásadní, že by bez něj nebylo možné pochopit jeho pojetí rozumění. Především se tedy nedomnívá, jak již bylo výše řečeno, že by primárním úkolem hermeneutiky bylo vyvinout nějaké metodické tázání dějinně působícího typu, které by bylo možné na dějiny aplikovat. Interpret by si měl být mnohem spíše vědom toho, že v tom, jakým způsobem se k tradici vztahuje, vždy již tyto dějiny působení hrají svou roli. A to i tam, kde si interpret tyto skutečnosti zakrývá. Gadamer popisuje dějiny působení tímto způsobem: „Když se z historického odstupu, který je celkově určující pro naši hermeneutickou situaci, pokoušíme porozumět nějakému historickému jevu, jsme již vždy podrobena účinkům dějin působení, které předem určují, co se nám ukazuje jako problematické a jako předmět zkoumání.“<sup>65</sup>

Historismus svou metodickou kritikou sice bere vítr z plachet tomu, kdo by chtěl na základě svých vlastních předsudků vnucovat minulosti takovou tvář, která mu vyhovuje, nebo která je vlastní době, ve které žije - a to tím, že se snaží zasadit interpreta do doby, o které má vypovídat v pojmech a náhledech jí adekvátních -, ale tímto způsobem tak říkajíc vylévá dítě i s vaničkou, protože se tak zbavuje i toho, co je pro každé rozumění nosné, co naše rozumění řídí, čímž se mýjí s

---

65 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 283/284, 305, str. 284/285, 306.

pravdou. Dějiny působení tedy jistě nejsou nějakou novou metodou, spíše jde o to, aby se interpret učil rozumět *sám sobě*, aby uznal, že v každém aktu rozumění jsou účinky těchto dějin působení spoluobsaženy. Interpret musí rozumět sám sobě z toho důvodu, že on sám je již vždy předchůdně dějinami působení zasažen, interpret je již vždy v dějinách.

Vědomí dějin působení především předpokládá, že si je toto vědomí vědomo své vlastní *hermeneutické situace*. Toto vědomí však není věčné v tom smyslu, že by mohlo být interpretem poznáváno jako předmět. Interpret se v této hermeneutické situaci již vždy nachází, v lepším případě si může být této situace vědom, neznámá to však, že by ji mohl dokonale projasnit a tematizovat. Interpret se tedy vždy nachází v jisté hermeneutické situaci, prostřednictvím které se vztahuje k tradici. „Osvětlení této situace (ve které se vzhledem k tradici nacházíme, M.J.), tj. reflexe dějin působení, není završitelné, ale tato nezavršitelnost není nedostatkem této reflexe, nýbrž tkví v podstatě dějinného bytí, kterým jsme.“<sup>66</sup> Touto podstatou našeho dějinného bytí je konečnost a omezenost, která je tomu, kdo interpretuje nějaký text, vždy vlastní. Každá přítomnost, situace, ve které interpret stojí, je omezená, a tak omezuje možnosti, které interpret má.

Gadamer pak spojuje s pojmem situace pojem *horizontu*. Horizont je pojem, který vyjadřuje omezenost našeho pohledu, vyjadřuje a vymezuje okruh, který je pro interpreta z bodu, ve kterém se nachází, nahlédnutelný. Interpret však může nepochybně svůj horizont rozšiřovat, přičemž ten, kdo horizont má, vidí dál, takže to, co se mu dává v jeho blízkosti, nepřeceňuje. „Ten, kdo má horizont, ví, jak význam všech věcí, který se nachází uvnitř tohoto horizontu, správně posoudit podle blízkosti a vzdálenosti, velikosti a malosti. Obdobně znamená rozpracování hermeneutické situace získání správného tázajícího se horizontu pro otázky, které se nám vzhledem k tradici kladou.“<sup>67</sup>

Neukazuje se pak, táže se Gadamer, ve světle takto pojatého horizontu, to, že je velice problematické připisovat interpretovi schopnost přesazovat se do jiných horizontů? Lze hovořit vůbec o něčem takovém, jako je uzavřený horizont? Gadamer se domnívá, že takovýto uzavřený horizont, který by v sebe pojímal nějakou kulturu nebo dobu, je fikce historismu. „Dějinný pohyb lidské existence tvoří to, že není zcela svázán s nějakým místem, protože též nemá vpravdě uzavřený horizont. Horizont je mnohem spíše něco, do čeho se posouváme a co se s námi posouvá. Tomu, kdo se pohybuje, se posouvají horizonty. Proto je také horizont minulého, z kterého každý lidský život žije a který zde vždy na způsob tradice je, vždy již pohybem. Není to teprve historické vědomí, které by tento sevřený horizont uvedlo do pohybu. V něm si toto vědomí pouze uvědomí samo sebe.“<sup>68</sup>

66 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 285/286, 307.

67 Tamtéž, str. 285/286, 307, str. 286/287, 308.

68 Tamtéž.

Interpret se tedy nepochybně nemusí přesazovat do horizontů, které jsou mu cizí, aby přijal způsob myšlení pro tento horizont obvyklý, aby porozuměl tomu, co se mu v tomto horizontu dává. Je to spíše tak, že horizont, do kterého se snaží interpret přesadit proto, že je jeho situací cizí, tuto situaci a jeho vlastní horizont interpreta funduje. Není to tak, že by horizont, kterému chceme porozumět, neměl s naším horizontem nic společného. Naopak se mi zdá, že tyto horizonty dohromady tvoří velký a pohyblivý horizont, který přesahuje konečnost a přítomnost každého interpreta a tvoří něco jako dějinné vědomí, které do sebe všechny tyto horizonty vtěluje. Takže rozumět tradici znamená, že se již vždy v nějakém horizontu nacházíme, a prostřednictvím tohoto horizontu můžeme této tradici porozumět. Zasazovat se do nějaké historické situace rozhodně neznamena, že bychom měli náš vlastní přítomný horizont tak říkajíc zapomenout a abstrahovat od něj, že bychom jej měli dávat do závorek, nýbrž předpokladem porozumění nějakého - pro nás relativně cizího- historického horizontu je, že nějaký svůj horizont již máme. Interpret si proto musí svůj horizont vždy „vzít s sebou“, nikoliv od něj odhlížet. To lze vysvětlit na velmi jednoduchém příkladě: jestliže se mi nějaký přítel (ze svého horizontu) svěruje o nějaké složité situaci, ve které se právě nachází, nesmím, chci-li dané věci porozumět, od *sebe sama* (a tedy i od svého vlastního horizontu) abstrahovat.

Gadamer argumentuje proti Schleiermacherovi a Diltheyovi tak, že ono interpretovo „sebezasazení do“ interpretovaného spisovatele by nemělo být nějaké podrobení se tomuto autorovi a jeho měřítkům, kterými nahlížel na svět. Interpret se totiž mnohem spíše vztahuje k obecnému, které přesahuje nejen jeho vlastní individuální situaci, ale i partikularitu toho, koho interpretuje. Gadamerovo pojetí spočívá naopak v tom, že si interpret svůj vlastní přítomný horizont nezastírá a neodhlíží od něj. Interpret je vždy v tom, co je mu nejbližší, tj. v situaci, ve které se nachází, v horizontu, ve kterém se nachází, zasazen, a vybaven těmito „před-sudky“ zkoumá tradici. Jedině tímto způsobem, totiž vyzdvižením oné diference mých vlastních před-sudků a předchůdných mínění a tradice, vzniká hermeneutické porozumění. Interpret rozumí, protože se již vždy nachází v oné bytostné diferenci vlastních před-sudků a toho, co se mu z tradice v interpretovaném díle dává, prostřednictvím operace, kterou bychom mohli charakterizovat jako: „odlišení sebe sama od toho, co se mi v tradici dává“.

V tomto odlišování sebe sama od toho, co se z tradice dává, nechává interpret vyvstat to, co by sám ze své omezené a konečné situace, ze svého omezeného horizontu, nemohl vidět. V této dialektické hře, ve které se interpret vztahuje k tradici a poměřuje své před-sudky „na věcech samých“, se jeho horizont proměňuje v závislosti na plodném vztahu jeho předchůdných náhledů a věci samé. Úkolem interpreta tak musí být to, aby se stal zprostředkovatelem „mezi přítomností a minulostí, aby v sobě samém vyvinul celou souvislou řadu perspektiv, jimiž se nám minulost

představuje a jimiž se k nám obrací.<sup>69</sup>

Na závěr této kapitoly bych rád učinil několik poznámek ke Gadamerově koncepci v jeho knize *Wahrheit und Methode*. Již jsme hovořili o tom, že pro Gadamera je hermeneutický kruh v Heideggerově podání něčím, na čem chce stavět své vlastní pojetí pojmu rozumění, prostřednictvím kterého chce vést dialog s hermeneutickou tradicí. V Gadamerově knize je konfrontován Heideggerův pojem pravdy a Diltheyův pojem metody. Podle mého názoru má Gadamer nepochybně pravdu v tom, když tvrdí, že snaha o metodické chápání hermeneutického kruhu v romantické hermeneutice a u Diltheye vedla na scestí. „Kruh rozumění tedy není ‚metodickým‘ kruhem, nýbrž popisuje ontologický strukturální moment rozumění.“<sup>70</sup> Gadamer ve své nejvýznamnější knize prezentuje názor, že hermeneutický úkol nespočívá ve vypracování nějaké objektivní metody rozumění, nýbrž mnohem spíše v určité radikalizaci rozumění tak, „že každý, kdo rozumí, už je sám vykonává.“<sup>71</sup> Pokud chce Gadamer ukázat, že metodologické rozumění má sekundární charakter, nemáme žádných námitek. Zdá se však, že se chce bez metodologického rozumění zcela obejít. Tento názor se mi jeví být příliš radikálním. Domnívám se, že bychom měli rozpracovat pohyb rozumění tímto způsobem: na první místo postavit rozumění ontologické a zdůraznit sekundární charakter metodologického rozumění. Domnívám se tedy, že metodologické rozumění by mělo přijít k dílu tam, kde naše předchůdné rozvrhy narazí ve vztahu k tradici na nepřekonatelný rozpor. Metoda by tedy podle mého názoru měla zůstat integrální součástí pohybu rozumění.

Hermeneutický kruh nemá formální metodickou přirozenost jako v romantické hermeneutice, nýbrž popisuje rozumění jakožto pohyb a hru tradice a interpreta. Anticipace smyslu, kterou je interpret při interpretaci a rozumění textu veden, nemá nějaký subjektivní a nahodilý charakter, nýbrž je tím, co je utvářeno příslušností ke společné tradici, kterou interpret v rozumění dále utváří a zušlechťuje. Gadamer na základě tohoto ontologického pochopení hermeneutického kruhu rozvíjí myšlenku tzv. „anticipace celku“, kterou popisuje tak, že srozumitelné je pouze to, co znázorňuje celkovou jednotu smyslu. Kruh spočívá v tom, že si interpret při čtení textu vždy utváří jistý předpoklad o celku, s kterým k textu přistupuje. Jestliže však interpret narazí na nějaký rozpor, který načerpal z tradice, jestliže se onen předpoklad, se kterým přistupuje k textu, ukáže jako nedostatečný nebo chybný, musí být podle mého názoru nějak korigován. Jinak řečeno, rozumění interpreta je vnitřně vedeno jistými transcendentními předpoklady a výhlídkami o celkovém smyslu daného textu. Při čtení textu rozumí interpret věci jakoby očima toho, kdo tento text napsal, věří tomu, že autor textu rozumí věci lépe, avšak tam, kde se svými předpoklady a

69 H.-G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, Praha, str. 53.

70 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 277/278, 299.

71 H.-G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, 1994, Praha, str. 44.

anticipacemi ztroskotá, chápe text jako úsudek někoho druhého, jemuž musí být rozuměno metodicky, tj. psychologicky nebo historicky.

Prvotní způsob rozumění by se proto dal charakterizovat jako „vyznat se ve věci“, která se nám v textu dává, a teprve poté tak říkajíc v druhém řádu by měl podle nás přijít ke slovu metodický postup, který chápe text jako názor někoho druhého, kterému musí být porozuměno, ke kterému je třeba zaujmout kritický odstup. Interpret tedy přistupuje k textu s jistým předporozuměním, které je tvořeno anticipací o celkovém smyslu utvářeném tradicí, a teprve poté, co narazí na nějaký problém, když je to, co je v textu řečeno, nesrozumitelné, v rozporu s onou anticipací, přichází na řadu metodický postup rozumění. Tento přístup se mi zdá být zcela plauzibilní. V každém případě se mi totiž zdá, že kdybychom metodu zcela zavrhlí, neměli bychom žádný prostředek, jak naše před-sudky, když se při aplikaci na text ukázaly jako neodůvodněné, korigovat.

## V. Závěr

### Jazyk jako prostředek rozumění

Začátek třetí knihy *Wahrheit und Methode* je vlastně rozvíjením předešlých úvah, spojených s problémy historického vědomí a Diltheyova pojmu *Versetzung*. Je explicitní kritikou takového pojmu rozumění, které bylo založeno na výše zmíněné myšlence, že by se měl hermeneut „přesadit“ do myšlenkových pochodů interpretovaného autora. Jako motto této závěrečné kapitoly by proto mohla sloužit tato Gadamerova věta: „... rozumění není opakováním něčeho minulého, nýbrž participací na současném smyslu.“<sup>72</sup> Prostředkem této participace je pak účast na společném jazyce, který s těmi, kteří tu byli před námi, sdílíme. K rozumění může dojít na základě „dorozumění“ na půdě společného smyslu, nikoliv skrze přesazení se do druhého, transpozici, nikoliv skrze reprodukci zážitků, které interpretovaný autor prožil, tak jak si to představoval takový Dilthey. Gadamer ukazuje, že to, k čemu se v hermeneutickém aktu musíme vztahovat, nejsou nějaké specifické zážitky interpretovaného autora, nýbrž jde o srozumění o věci, která je předmětem našeho zkoumání, přičemž k tomuto srozumění může dojít pouze na půdě jazyka, který je zprostředkovatelem společného smyslu, o který tu jde. Na rozdíl od Schleiermachera se tedy Gadamer domnívá, že při interpretaci textu by se měl hermeneut vztahovat pouze ke smyslu daného textu a abstrahovat by měl od autorovy motivace. Tato myšlenka musí platit i v případě překládání, které je rovněž jistým druhem interpretace. „... je zcela jasné, že překlad textu, i když se překladatel do autora velmi vžil a vcítil, není opětným probuzením původního duchovního procesu psaní, nýbrž reprodukcí textu, jež bude vedena prostřednictvím pochopení toho, co je v něm řečeno.“<sup>73</sup> Jinými slovy vyjádřeno: interpret pravdivě reprodukuje daný text tam, kde přivede věc, která se v textu ukazuje, k řeči, když najde takové jazykové vyjádření, které je přiměřené věci a smyslu, jež jsou textu inherentní.

K tradici se tedy interpret vztahuje prostřednictvím jazyka, kterým byly napsány spisy, v nichž je obsažen nějaký smysl, tyto spisy totiž vypovídají o nějaké věci, ke které se prostřednictvím hermeneutického aktu vztahujeme. Spis je součástí tradice, která pouze čeká na to, až ji pomocí aktu rozumění odhalíme. Měli bychom si však uvědomit, že tento smysl není s tradicí nerozlučně spojen, není to vlastně smysl, kterému bychom mohli přidělit nějaký přívlastek „minulé“ nebo „přítomné“, nýbrž tento smysl je spíše charakteristický tím, že stojí mimo tyto časové charakteristiky. Ve spise se skrze smysl snoubí a koexistuje minulost a přítomnost. Smysl, který z

---

72 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 369/370, 396.

73 Tamtéž, str. 363/364, 389.

textu vyvěrá, který interpretujeme a k němuž se, jak bylo právě řečeno, prostřednictvím hermeneutického aktu vztahujeme, stojí mimo minulost a budoucnost. Smysl textu proto nikterak nesouvisí s tím, v jaké době autor žil a jakou měl motivaci proto, aby napsal text, který napsal. Textům Martin Luthera nebo Augustina tedy neporozumíme, tak jak se domníval Dilthey, tím, že budeme zkoumat jejich život. Těmto textům neporozumíme lépe tím, že se do jejich života pokusíme „přesadit“, nýbrž tím, že se vztáhneme k věci, o kterou jde, ke smyslu, který přesahuje dobovou podmíněnost vzniku těchto textů. Přísně řečeno tedy nečteme Luthera nebo Augustina, nýbrž texty, které napsali a vztahujeme se k historické paměti, kterou tyto texty tvoří. Gadamer se v tomto vyjadřuje velmi jasně: „Psaná tradice není částí minulého světa, nýbrž se již vždy nad tento minulý svět povznesla do sféry smyslu, o kterém vypovídá. Je to idealita slova, která vše jazykové pozvedá nad konečné a pomíjivé určení, které jinak náleží k pozůstatkům minulého. Nositelem tradice není ve skutečnosti tento rukopis jakožto fragment tehdejšího, nýbrž kontinuita paměti.“<sup>74</sup>

Prostřednictvím paměti se totiž tradice stává částí našeho vlastního horizontu. Gadamer se domnívá, že psaná tradice nám nezprostředkovává pouze jednotlivé fragmenty života daného autora, nýbrž se nám tu tímto prostředkuje mnohem více. Čtením textu se vztahujeme k celkovému smyslu tradice a lidství. Proto je naše rozumění nějaké kultury nebo historické epochy velmi omezeno tam, kde jsme ochuzeni o psanou tradici. Němé monumenty proto nejsou součástí dějin, protože neumožňují participovat na celkovém smyslu tradice. Jsou pouhými „ted' a tady“.

Rozumění psané tradici je spojeno s pochopením toho, že tu nejde primárně o toto minulé, nýbrž o smysl, který nám toto minulé prostředkuje. Hermeneutický akt prostředkující smysl tradice je snahou o „přítomnou participaci na řečeném“. Již bylo výše v této souvislosti řečeno, že autor jako takový, jeho život, nás vůbec nemusí zajímat. Brizance tohoto závěru se možná může někomu zdát příliš ostrá, musíme si tu však připomenout, že často čteme autory, o jejichž životě vůbec nic nevíme nebo pouze něco málo tušíme. Avšak i text neznámého autora zprostředkovává nějaký smysl, něco, co bychom mohli nazvat „horizont rozumění“, o nějž nám tu právě musí jít především.

Jazyk však není propojen pouze s rozuměním. Daný smysl či horizont rozumění musí být rovněž vyložen. Proto bychom podle Gadamera měli chápat rozumění (*subtilitas intelligendi*) a výklad (*subtilitas explicandi*) nerozlišeně. Výklad je v rozumění již vždy potencionálně obsažen. Text k nám může promlouvat pouze tím, že jej vykládáme. Horizontu rozumění pak můžeme dosáhnout prostřednictvím společného sdílení jazyka. Když totiž překládáme, čímž se vztahujeme ke společnému smyslu, hrají tu svou roli rozumění a výklad, v rámci kterého musíme najít ten správný jazyk, který jedině může daný text přivést k tomu, aby k nám promlouval takovým

---

74 H.-G. Gadamer: *WM*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen, str. 394,368.

způsobem, který prostředkuje sdílený smysl. Každý výklad se však nepochybně váže k naší specifické situaci. Výklad „o sobě“ byl pouze ideálem, který se ukázal být neudržitelný. Proto je podle Gadamera také aplikace (*Anwendung – subtilitas applicandi*) integrální součástí hermeneutického aktu, jenž se proto skládá z rozumění, výkladu a aplikace. Aplikace je součástí hermeneutického aktu právě proto, že interpret aplikuje smysl textu, který vyložil, na současnou situaci, čímž rozšiřuje svůj hermeneutický horizont. To, že jsme v našem přístupu k textu vždy vázáni k naší situaci, však vůbec neznamená, že by byla tato interpretace vystavena námitkám, které by jí vyčítaly přílišnou „subjektivnost“ či nahodilost. Jazyk totiž přece právě není něčím, co by patřilo pouze nám, nýbrž je všem společný, a pomocí jazyka se tak vztahujeme potencionálně ke všem, kteří jsou s to uchopit v jazykovém vyjádření společný smysl. Jazyk v sobě vždy obsahuje potencionální možnost oslovit ty, kteří oslovení být chtějí.

Na závěr bychom se ještě rádi zmínili o několika problémech jazykovosti, kterých si je Gadamer nepochybně dobře vědom. Tyto problémy vznikají tam, kde rozumění spojíme pouze a výhradně s jazykovostí, jestliže nadřadíme jazyk nad vše ostatní. Gadamerovým cílem jistě nebylo říci, že všemu můžeme rozumět pouze a výhradně prostřednictvím jazyka. Vždyť jak často jsme se dostali do situace, kdy jsme chtěli vyjádřit své pocity, které jakoby nebylo možné uchopit slovy? Kolikrát se nám stalo, že jsme stáli před nějakým pěkným obrazem, jehož krása nebyla slovy vyjádřitelná? V takovou chvíli se většinou zmůžeme pouze na tvrzení, že obraz je to krásný, k čemuž poté připojíme myšlenku, že kdybychom tuto krásu měli vysvětlit slovy, nevěděli bychom jak. Slova často nejsou s to vyjádřit to, co cítíme, anebo dokonce to, co cítíme, zatemňují. Když se totiž přece jen pokusíme nějak tuto krásu slovy vyjádřit, cítíme, jak jsou naše slova neadekvátní a omezená, a víme, že by se to dalo vyjádřit i jinak a lépe, avšak „nedostávají“ se nám slova. Zdá se, že jazyk tu paradoxně selhává právě z těch důvodů, o kterých jsme před chvílí hovořili. Jazykovost je specifická právě tím, že patří každému, jazyk není majetkem interpreta, nýbrž pouze nástrojem, který užívá. Jazyk má charakter toho, co se můžeme naučit nějak ovládat, což však neznamená, že nám patří. Naše pocity však patří pouze nám, jsou „subjektivní“, jazykem nevyjádřitelné. Možnosti jazykového vyjádření proto často pocítujeme jako omezující. Omezuje nás jistě také jistá tendence jazyka vše nivelizovat a zploštit, a tím zpřístupnit každému mluvčímu.

Nejsou však tyto kritické úvahy formulovány a s ostatními sdíleny právě na půdě a prostřednictvím jazyka? Jestliže jsme tu teď formulovali jistá omezení, kterým je jazyk nepochybně vystaven, mění se tím něco na tom, že je jazyk předpokladem hermeneutického aktu rozumění, který se vyznačuje tím, že v sobě spojuje naši vztaženost ke společnému smyslu, porozumění tomuto smyslu, a jazykový výklad, ve kterém je tento smysl vložen do slov, která mohou být právě prostřednictvím jazykovosti sdílena s druhými? Neměli bychom tedy nakonec s jistými výhradami

připustit, že stejně tak jako hluboce věříme v to, že rozum můžeme léčit zase jen rozumem, tak kritika jazyka je možná zase jenom na půdě jazyka? Toto je podle mého názoru jedno z hlubokých poselství třetí knihy Gadamerovy *Wahrheit und Methode*.

## **Bibliografie:**

### **Primární literatura:**

- 1) Friedrich Ast: *Hermeneutik*, in: Seminar, Philosophische Hermeneutik, vydali Hans-Georg Gadamer a Gottfried Boehm, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main.
- 2) Friedrich Schleiermacher: *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main.
- 3) Wilhelm Dilthey: *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main.
- 4) Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Oikoymenh, 1996, Praha.
- 5) H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, Tübingen.
- 6) H.-G. Gadamer: *Gesammelte Werke, Band 10, Hermeneutik im Rückblick, Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, Tübingen.
- 7) H.-G. Gadamer: *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts*, in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, Suhrkamp, 1976, Verlag Frankfurt am Main.
- 8) H.-G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Filosofia, 1994, Praha.

### **Sekundární literatura:**

- 1) Jean Grondin: *Von Heidegger zu Gadamer, Unterwegs zur Hermeneutik - Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamers von Heidegger her*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, Darmstadt.
- 2) Jean Grondin: *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh, 1997, Praha.
- 3) Paul Ricouer: *Úkol hermeneutiky*, Filosofia, 2004, Praha.
- 4) Peter Szondi: *Úvod do literární hermeneutiky*, Host, 2003, Brno.

## Resumé:

V této práci jsem se pokusil zmapovat nejvýznamnější milníky v dějinách novější hermeneutické filosofie a soustředil jsem se na nejdůležitější pojem hermeneutické filosofie, totiž na pojem rozumění. Pokoušel jsem se o to, aby má Bakalářská práce nebyla pouhou mrtvou encyklopedií jednotlivých autorů. Tato práce nemá být pouhým shrnutím jednotlivých faktů, nýbrž se mi jednalo spíše o to, abych nahlédl dějiny pojmu rozumění jako jeden z důležitých duchovních pohybů kontinentální filosofie. Šlo o to, abych za agregátem jednotlivých autorů a témat zahlédl něco, co tyto jednotlivosti přesahuje. Mojí snahou bylo ukázat pojem rozumění v kontextu a souvislostech, dále zdůraznit vzájemné přesahování a obohacování mezi jednotlivými autory, nenahlížet jednotlivé hermeneutické problémy pouze v kontextu díla a doby jednotlivých autorů, nýbrž v hermeneutických souvislostech celé novější hermeneutické filosofie. Za jednotlivými „fakty“ zahlédnout to, co i zapříisáhly antidialektik nazývá duch, a pokusit se tento duchovní pohyb ukázat.

The purpose of this article is to show the most significant landmarks of history of new hermeneutics and to concentrate on the most important concept of new hermeneutics, namely on the concept of understanding. I tried to avoid, so that this text would be just some dead encyclopedia of authors of new hermeneutics. This work should not be some recapitulation of singular facts, but I have been trying to look into the history of the concept of understanding and to look at it as to one of the most important intellectual movement of continental philosophy. My attempt was to spot behind the aggregate of authors and topics something, which these details exceeds. My purpose was to show the concept of understanding in the context and relations, further to underline mutual overlapping and beneficitation between individual authors of new hermeneutics, and also not to look at singular problems of hermeneutics just in the context of the work and time period of singular author, but in the connections of new hermeneutics in whole. Behind the singular „facts“ to catch a glimpse of something, what even convinced anti-dialectician calls spirit and to attempt to show this intellectual movement.