

Filosofická, strukturální a hlubinná hermeneutika

Jaroslav Hroch

Marek Konečný: Brno 2009

Vydání knihy podpořila:
Grantová agentura České republiky (401/08/0915)

Recenzovali:

prof. PhDr. Jiří Pavelka, CSc.

Mgr. Radim Šíp, Ph.D.

Obsah:

Úvodem

Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie

Český strukturalismus a hermeneutické myšlení

Metodologické problémy filosofické a hlubinné hermeneutiky

Exkurs: K hlubinně filosofické a hermeneutické dimenzi poezie Vladimíra Holana

Závěrem

Výběrový seznam pramenů a použité literatury

Summary

Příloha: Hans-Georg Gadamer: *Filosofie a hermeneutika*

Ediční poznámka

Výběrový rejstřík jmenný

ÚVODEM

Na rozdíl od mé předchozí práce **Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti** (Masarykova univerzita a nakladatelství GEORGETOWN: Brno 1997, 1998, 2003) si zde nekladu za cíl zachytit vývojové proměny hermeneutických koncepcí v rámci dějin novodobé filosofie, nýbrž se pokouším postihnout základní tendence a směry soudobého hermeneutického myšlení v jejich specifčnosti a zároveň poukázat na jejich podnětnost v souvislosti s hledáním nových přístupů k interpretaci filosofických, literárních a uměleckých děl.

V první kapitole usiluji zachytit v celé komplexnosti hlavní teoretické zdroje, společenskohistorické podmínky a podstatné momenty filosofického myšlení Hans-Georga Gadamera. Zároveň bych chtěl prokázat, že Gadamerovu hermeneutiku je třeba chápat jako *univerzální praktickou filosofii života*, která se neomezuje pouze na problémy ontologie a gnozeologie, respektive na teorii rozumění a interpretace. V tomto kontextu se snažím ukázat, že Hans-Georg Gadamer má též komplexně a hluboce propracovanou koncepci etiky, filosofie společnosti a filosofie umění. (Gadamerovo pojetí vztahu filosofie a teologie rozpracovala Magdalena Konečná ve své knize *Řeč a rozumění. Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Brno 2007.) V závěru první kapitoly se též pokouším postihnout základní rysy filosofie jazyka H.-G. Gadamera.

Na podkladě své snahy najít nové podněty pro teorii hermeneutické interpretace věnuji ve druhé kapitole této knihy především pozornost vzájemným vztahům a souvislostem mezi strukturalistickými koncepcemi v českém myšlení na jedné straně a hermeneutickými teoriemi v rámci německé filosofie 19. a 20. století na straně druhé. V této souvislosti poukazují na teoretické dílo proslulého německého lingvisty a filosofa jazyka Wilhelma von Humboldta. Je zajímavé, že Humboldt anticipuje pozdější strukturálně hermeneutické koncepce, neboť předpokladem jeho teorie rozumění je především naše schopnost postihnout vnitřní imanentní *strukturu*, respektive *formu* zkoumaných řečových útvarů.

Zároveň v této kapitole prokazují, že nejen na podkladě podnětů českého literárněvědného strukturalismu (J. Mukařovský, F. Vodička), ale velmi významně i pod vlivem českého filosofa autentického marxismu *Karla Kosíka* dochází zakladatel hermeneutické estetiky recepce *Hans-Robert Jauss* ke své základní tezi o *procesuálním* charakteru literárního díla.

Při práci na třetí a čtvrté kapitole své knihy jsem si byl vědom závažné skutečnosti, na kterou poukázali moji vážení slovenští kolegové Václav Černík a Jozef Viceník „že v sociálních a humanitních vědách nemáme často k dispozici ucelené, dobře rozpracované teorie systematizující humanitní interpretaci“. 1) Tím více přitom oceňuji velký přínos V. Černíka a J. Viceníka pro vytvoření erudovaných, systematicky rozpracovaných teorií nomologického vysvětlení a humanitní interpretace ve společenských vědách. Jejich koncepce vycházejí z pojetí sociálních a humanitních věd jakožto věd o „jednání lidí, které má osobnostní a skupinovou motivaci“, a řídí se „sociálními pravidly a normami“.2) Podle mne však mají sociální a zvláště humanitní vědy rozsáhlejší předmět svého bádání, musejí reflektovat například i takové formy kolektivního vědomí a kolektivního nevědomí, kde konkrétní interpretační postupy nemohou vycházet pouze z poznatků o motivaci lidského jednání, respektive pouze z teoretické reflexe sociálních pravidel a společenských norem.

Právě zde je po metodologické stránce velmi produktivní využít při konkrétních postupech humanitní interpretace především kategorie tzv. archetypu, jak ji propracoval C. G. Jung.. Archetypy totiž nemohou být ztotožňovány s motivy lidského jednání, jsou něčím hlubším, co není vázáno pouze na sociální dimenzi, a co zároveň nemůže být postiženo prostřednictvím metodologické kategorie vysvětlení.

V poslední kapitole své knihy jsem se - doufám, že vcelku úspěšně - pokusil *aplikovat* metodologické postupy archetypické a hlubinné hermeneutiky, a to na textovém materiálu vybraných epických poém českého básníka Vladimíra Holana. Zároveň jsem se snažil obohatit dosavadní (převážně literárněvědné) poznání básnického díla jednoho z největších představitelů české poezie dvacátého století o jeho filosofickou dimenzi a přitom postihnout hybné dialektické zdroje a některé podstatné společné momenty Holanova filosofického myšlení a uměleckého tvůrčího procesu.

Tato kniha by nevznikla bez morální podpory a duchovní inspirace, kterou mi poskytovali prof. PhDr. Miroslav Mikulášek, DrSc., z Filosofické fakulty Ostravské univerzity a PhDr. Karel Plocek, vynikající znalec a překladatel díla C. G. Junga. Rád bych vyjádřil touto cestou svůj dík i mým kolegům ze Spojených států: Prof. Richardu E. Palmerovi z *MacMurray College* v Jacksonvillu, Dr. Harry Bermanovi, vicepresidentu *University of Illinois at Springfield* a Dr. Meredithu Cargillovi, předsedovi *Central Illinois Philosophy Group*, kteří mi zabezpečili vynikající pracovní podmínky a poskytli cenné odborné rady při mém studijním pobytu na Illinoiské univerzitě ve Springfieldu v USA. Za podnětné připomínky děkuji recenzentům této knihy prof. PhDr. Jiřímu Pavelkovi, CSc. a PhDr. Radimu Šípovi, Ph.D. Mé velké poděkování za pečlivou a obětavou ediční přípravu

textu této práce patří mým přátelům Mgr. Magdaleně Konečné, Ph.D., a vydavateli této knihy Markovi Konečnému.

Poznámky k Úvodu:

1) Viceník, J., Černík, V.: „Spoločenskovedné teórie“, in *Zákon, explanácia a interpretácia v spoločenských vedách*. Ed. Václav Černík, Jozef Viceník. Iris: Bratislava 2005, s. 181-224, citované miesto s. 203.

2) Viceník, J., Černík, V.: „Nomologické vysvetlenie a humanitná interpretácia“, in *Zákon, explanácia a interpretácia v spoločenských vedách*. Ed. Václav Černík, Jozef Viceník. Iris: Bratislava 2005, s. 143-179, citované miesto s. 143.

HANS-GEORG GADAMER A HERMENEUTICKÁ FILOSOFIE

Pro rozvoj hermeneutického myšlení jak ve dvacátém, tak i na počátku jedenadvacátého století mělo podstatný význam dílo *Pravda a metoda. Základy filozofické hermeneutiky*, které poprvé vyšlo v roce 1960 a jehož autorem byl Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Gadamerova filozofická hermeneutika měla také velký vliv například na vývoj kontinentálního filozofického myšlení v jeho "výrazném příklonu k jazyku", při němž se evropská filozofie "setkala s tzv. lingvistickým obratem (*linguistic turn*) filozofie anglosaské".¹ Neměli bychom též pominout Gadamerovy zásluhy o rehabilitaci praktické filozofie, o rozpracování hermeneutických základů kritické teorie společnosti a jeho inspirativní přínos pro aplikaci hermeneutiky například v oblasti práva, teologie, estetiky a literární vědy.

Na formování Gadamerova filozofického vývoje i na jeho vlastní životní dráhu měla silný vliv společenskopolitická, ideová a kulturní situace poraženého Německa po první světové válce, projevující se mimo jiné výrazným povědomím o úpadku dosavadních mravních a duchovních hodnot i očekáváním konečné katastrofy evropské kultury (O. Spengler). Události první světové války a poválečná krize vedly k úplnému zpochybnění představ německé inteligence o možnosti neustálého ekonomického a kulturního rozvoje zabezpečeného úspěchy vědy a techniky. V oblasti filozofické se tyto změny společenského vědomí začínaly projevat výrazným odvratem od marburské školy novokantovství a jejího transcendentálního idealismu, který proces poznání zakládal na obecně platných principech a apriorních logických formách a zároveň se vyznačoval neotřesitelnou důvěrou ve vědu. V důsledku tohoto vývoje byl pak umožněn (asi od konce dvacátých let 20. století) pozdější velký ideový vliv německého existencialismu, zvláště v podobě Heideggerovy fundamentální ontologie.

S Heideggerovou filozofií se Gadamer seznámil již během svých studií na marburské univerzitě v první polovině dvacátých let 20. století, kde také na něho měli značný vliv znalec dějin antické filozofie Paul Friedländer, teolog Rudolf Bultmann a historik umění Richard Hamann. Jak Gadamer později zdůraznil, byla to kromě Husserlovy fenomenologie především fundamentální ontologie Martina Heideggera, která mu umožnila překonat závislost jak na "všeobsáhlých systémových konstrukcích" představitele novokantovství Paula

Natorpa, tak i na "naivním objektivismu Nicolaie Hartmanna".² V Heideggerově fundamentální ontologii přitom Gadamer zároveň nacházel mnohá teoreticko-metodologická východiska své teorie rozumění, kterou však podrobněji rozpracoval až v padesátých letech 20. století.

Pozornost, kterou Gadamer věnoval již v prvním období svého filozofického vývoje E. Husserlovi a M. Heideggerovi, pramenila zároveň z úsilí těchto významných představitelů německého myšlení o překonání dosavadní metafyzické filozofie, jež redukovala mnohotvárnou životní realitu na abstraktní princip spekulativně racionálního charakteru. Heideggerova radikální kritika tradiční metafyziky v jeho přednáškách na univerzitě v Marburku v letech 1923-1925 vedla u mladého Gadamera ke zpochybnění jak pozitivistického, tak i novokantovského pojetí vědeckosti filozofie. Na podkladě Heideggerovy kritiky scientistického objektivismu nacházel Gadamer ve dvacátých letech 20. století svébytné východisko k překonání pozitivistické a novokantovské metodologie v nové, ***fenomenologicky a existenciálně orientované interpretaci Platónova a Aristotelova filozofického odkazu.***

Z hermeneutického myšlení M. Heideggera (a ze studií P. Friedländera o antické filozofii) vycházela po metodologické stránce již Gadamerova habilitační práce o Platónovi, kterou obhájil na marburské univerzitě v roce 1928. V této studii, knižně vydané v roce 1931 pod názvem *Platons dialektische Ethik*, usiloval postihnout základní hybné principy Platónovy dialektiky, jejíž vznik a podstatu odvozoval ze *sókratovsko-platónského dialogu*. Zaměřil se proto především na problematiku *etického smyslu* platónských dialogů a základních obsahových i formálních principů Platónova dialektického myšlení, které stavěl do protikladu k novověkým scientistickým koncepcím vědecké racionality.³

Ve své práci o Platónově dialektické etice se snažil Gadamer prokázat svou základní tezi o podstatném sepětí gnozeologického jádra Platónovy filozofie s jejími humanistickými a etickými aspekty. K dosažení tohoto cíle měla sloužit metodologie Gadamerova rozboru Platónových dialogů, v níž se kromě vlivu dosavadních teorií rozumění v rámci německé hermeneutické tradice (F. D. E. Schleiermacher, J. G. Droysen) především projevovala snaha o syntézu kulturně filologických koncepcí německé duchovědy s některými aspekty esteticko-uměleckého přístupu k antickým filozofickým textům (F. Nietzsche, E. Salin, K. Singer).⁴ Zároveň však autor práce *Platons dialektische Ethik* usiloval o nalezení styčných bodů mezi metodou fenomenologické deskripce a mezi tradicí antického dialektického myšlení, která podle jeho názoru vycházela z principu *jednoty slova a věci, řeči a skutečnosti*.

Znalost fenomenologie a jejích metod si Gadamer osvojil již v polovině dvacátých let 20. století na podkladě Husserlových přednášek ve Freiburgu a zvláště pak - jak již bylo zmíněno - pod vlivem Heideggerových přednášek a konzultací na marburské univerzitě. Právě Gadamerova práce o Platónovi měla prokázat, že metoda fenomenologické deskripce je i při zkoumání antických textů nejen zcela oprávněná a použitelná, ale dokonce i přínosnější a produktivnější než metoda geneticko-historická. Metoda fenomenologické deskripce, usilující o postižení vztahu jednotlivých výpovědí v rozhovoru k "dialogické skutečnosti", by měla podle Gadamera prostřednictvím "analýzy skutečných životních fenoménů" i "pojmové a názorné síly jazyka, v němž žijeme", vést k postižení harmonie činu a řeči, ergonu a logu, který je podstatným "životním zákonem sókratovského dialogu".⁵ Ve svém úsilí o tzv. mimetické čtení sókratovsko-platónského dialogu, které položilo základy jeho pozdější teorii rozumu, navazoval Gadamer do jisté míry na interpretaci platónského způsobu myšlení a jeho tradic v díle německého kulturního historika W. Gundolfa. Ten totiž zastával názor, že platónské dialogy je třeba chápat jako specifickou uměleckou formu zachycení rozporů mezi lidmi, která "nachází své ztělesnění v dramatu".⁶ V této souvislosti Gadamer usiloval především o postižení základních strukturních a *dynamických* prvků Platónovy dialektiky. Její výchozí princip nachází ve *filosofickém tázání*, které jednoznačně preferuje otázku před odpovědí. Základním vůdčím motivem svébytné dialektiky otázky a odpovědi v platónském dialogu je podle Gadamera především úsilí o dorozumění mezi partnery rozhovoru, v němž se lidské poznání zakládá na "neohraničitelné připravenosti pro ospravedlnění a odůvodnění všeho řečeného". Protikladná stanoviska jednotlivých mluvčích sókratovsko-platónského dialogu tak mají především rozvíjet a umožňovat proces hledání pravdy, který vede k věčnému porozumění.⁷

V tomto Gadamerově názoru se nepochybně projevuje jeho úsilí nalézt v sókratovské představě o *dialogické* povaze pravdy a lidského myšlení nové inspirativní podněty pro překonání soudobé krize teorie poznání, a to zvláště její novokantovské varianty, která se především snažila opírat o výsledky exaktních věd. Proti strohým a abstraktním logickým a gnoseologickým konstrukcím novokantovské filosofie snaží se Gadamer postavit konkrétnější pojetí filosofické pravdy, která podle něho vzniká jako výsledek společného lidského úsilí v dialogické výměně názorů. V sókratovsko-platónském pojetí pravdy nejde proto o vědění, které jeden má a druhý nemá, nýbrž o takové vědění, které je třeba stále hledat. Podle Gadamerova existenciálně orientovaného výkladu skrytého smyslu Platónovy filozofie znamená tedy snaha o dosažení pravdivého poznání vlastně totéž jako "být na cestě"

("unterwegs"), jejíž směr určuje *logos*, tj. dialektická podstata řeči a zároveň prostředek smíření mezi partnery rozhovoru.⁸

Základní inspirativní teoretické zdroje této své snahy odkrýt skryté etické principy platónského dialogu nachází přitom Gadamer především v Heideggerově hermeneuticky orientované existencialistické filozofii. To se ukazuje například v Gadamerově interpretaci etického smyslu Platónova dialogu *Filébos*, podle níž může být nalezení dobra skutečně prostřednictvím dialektického pohybu "sebeporozumění lidské existence".⁹ Východiskem a jistým metodologickým předpokladem tohoto hermeneutického procesu je tzv. *předporozumění* ("Vorverständnis"), které je založeno na všeobecném úsilí všech partnerů dialogu o *dosažení dobra*. Primární gnozeologickou podmínkou dialektických a etických zkoumání rozvíjených v Platónových dialozích musí být proto podle Gadamera "starost o jednotu a totožnost toho, o čem je řeč".¹⁰ Obecný a pospolitý charakter etické dimenze tzv. předporozumění je tak primárním základem a zárukou možnosti "porozumět dobru v jeho bytí". Gadamer přitom dochází k závěru, že v Platónově pojetí neznámá již idea dobra žádné jsoucí, nýbrž ontologický princip, který je podstatným východiskem bytí a tím i schopnosti člověka porozumět sobě samému.

O další etapě formování Gadamerova filozofického vývoje svědčí jeho nástupní přednáška na univerzitě v Lipsku, nazvaná *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939). Projevuje se v ní úsilí o sepětí humanistického odkazu antiky s křesťansky orientovanou filozofií života, jejíž teoretická východiska hledal především v tzv. Hegelových teologických spisech z mládí (*Hegels theologische Jugendschriften*). Podle Gadamera mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v "duchu lásky a smíření" prostřednictvím "pohybu ducha k sobě samému", který tak získává svou plnost a dějinnou konkrétnost.¹¹ Je zřejmé, že ve své interpretaci Hegelova pojetí ducha jakožto ducha lásky a smíření, který může překonat odcizující charakter životní skutečnosti, se Gadamer pokoušel nalézt inspirativní podněty pro svou pozdější koncepci hermeneutické racionality ve smyslu komunikativní sounáležitosti a mezilidské solidarity, která umožňuje sjednocení teorie a praxe, gnozeologické a etické dimenze lidské životní skutečnosti.

V návaznosti na tuto svébytně interpretovanou tradici evropské filozofie a duchovní kultury usiluje Gadamer od počátku padesátých let 20. století rozpracovat základy *filozofické hermeneutiky*, která by měla překonat abstraktní ontologické principy tradiční metafyziky i mechanistické a scientistické teorie vědecké racionality. Ve své práci *Wahrheit und Methode* (1. vydání Tübingen 1960) vychází Gadamer - ve zřejmé kontinuitě s Heideggerovou

fundamentální ontologií i s tradicí sókratovsko-platónského dialogu - z teze o *dějinném a řečovém* charakteru procesu *rozumění* ("*Verstehen*"), který je založen na dialektice pravdy a omylu. Proti ideálu platné vědecké metody vyzdvihuje proto filozofická hermeneutika ty způsoby zkušenosti, které existují "mimo vědu" (tj. zkušenost filozofie, umění a dějin) a nemohou být proto "verifikovány jejími metodickými prostředky". Přitom však Gadamerovi nejde o vytvoření systematické metodologie duchovních věd nebo o stanovení všeobecné teorie významové interpretace, respektive pravidel rozumění, nýbrž především proklamuje svou snahu o postižení toho, "čím vpravdě jsou duchovní vědy nad jejich metodické sebeuvědomění a co je spojuje s celkem naší zkušenosti o světě".¹²

V návaznosti na fundamentální ontologii M. Heideggera považuje Gadamer *rozumění* ("*Verstehen*"), pojímané ve smyslu "způsobu realizace dějinnosti lidského pobytu",¹³ za *ontologický základ života člověka*: "Rozumění je původní charakter bytí lidského života samého".¹⁴ Struktura rozumění má proto podle Gadamera charakter projektu, tj. poukazuje k budoucnosti tak jako ontologická dimenze *Dasein*: "Způsob bytí lidského pobytu je nyní ontologicky pozitivně určen. Není to pobyt v přítomnosti, nýbrž do budoucnosti".¹⁵

V této souvislosti zdůraznil Gadamer svou tezi o významné funkci tzv. *předsudku* ("*Vorurteil*") v hermeneutickém procesu rozumění. Pojem předsudku se totiž - na rozdíl od jeho interpretace v dějinách filozofického myšlení od osvícenství až do současnosti - nevyznačuje ve filozofické hermeneutice dominantním pejorativním, respektive negativním vymezením. (Předsudky - ať "správné" či "nesprávné" - předcházejí podle Gadamera každému myšlenkovému soudu a úsudku, a proto představují nezbytné východisko každého poznávacího procesu.) V této souvislosti za základní příčinu selhání tradičního historismu v jeho úsilí o překonání novodobého racionalismu považoval Gadamer především jeho závislost na osvícenské zásadě zdůrazňující nutnost úplného negování všech předsudků: "Tímto základním předsudkem osvícenství je předsudek proti předsudkům vůbec, a tím zbavení tradice ("*Überlieferung*") moci."¹⁶ Tradiční historismus tak podle Gadamera vlastně zastával navzdory své kritice racionalismu a mechanistického přírodovědného myšlení názory a předsudky novodobého osvícenství, aniž je podrobil kritickému rozboru.

Proti koncepcím zjednodušeně pojímaného osvícenství a tzv. tradičního historismu Gadamer zdůrazňuje, že historickým procesům můžeme porozumět prostřednictvím tzv. *otevřenosti* ("*Offenheit*") pro tradici, která je ztotožňována s otevřeností vůči nároku pravdy. V Gadamerově pojetí představuje vlastně *tradice* ("*Überlieferung*") *dějinný ontotvorný princip*,¹⁷ který je hybným činitelem stále pokračujícího procesu zhodnocování a

zpřítomňování minulosti a umožňuje, aby hermeneutika nacházela svou legitimitu, své vlastní oprávnění ve zkušenosti dějin.¹⁸ V tomto kontextu pak není překvapivé, že proti představě o tradici jakožto iracionálním a neuvědomělém ulpívání na zastaralých konvencích, zvycích a přežitcích, které vycházejí ze síly setrvačnosti ("Beharrungskraft"), klade Gadamer důraz především na moment racionality a uvědomělosti ve fenoménu tradice: "Ní méně se mi zdá, že mezi tradicí a rozumem nespočívá žádný bezpodmínečný protiklad."¹⁹ Totéž platí také o pojmu *authority*, kterou nelze chápat jako slepou poslušnost a podřízení se mocenskému násilí, nýbrž především v gnoseologické dimenzi, jako "důvěru v lepší náhled někoho jiného" a také jako uznání a pochopení hranic vlastního rozumu: "Autorita nemá nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním."²⁰

Z toho důvodu - jak zdůrazňuje Gadamer - nemohou adekvátně postihnout "pravé dějinné bytí tradice" nejen různé neoromantické a extrémně iracionalistické koncepce, ale i modernistická kritika tradičních forem a zvyklostí lidského pospolitého života. Přitom je důležitou funkcí tradice, že prostřednictvím svého "přeinterpretování a překvalifikování" uchovává zvláště v revolučních dobách historickou kontinuitu, a tím zachraňuje v "domnělých proměnách všech věcí daleko více minulého, než si kdokoliv uvědomuje".²¹

Zkušenost o dějinách, schopnost postihnout dějinné bytí tradice, jakož i pochopení gnoseologické funkce předsudku mají také podle Gadamera pozitivní význam pro postižení historického charakteru *hermeneutického kruhu*. Ve srovnání se schematickým hypostazováním subjektu a objektu v tradiční gnoseologii spočívá přednost hermeneutického kruhu podle Gadamera v tom, že je zachována stálá koexistence poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání tak, že jeden patří nezbytně k druhému. (Východiskem tohoto pojetí je noetická teorie korelace subjektu a objektu, popírající v té či oné podobě ty koncepce, které ztotožňují poznání se zobrazením či odrazem skutečnosti.) Při adekvátním procesu rozumění na podkladě tzv. *dějin působení* ("*Wirkungsgeschichte*") bychom se proto neměli pouze zbavovat svých předsudků a anticipací, nýbrž si je především **uvědomovat**, aby mohly být kontrolovány a tím získáno správné a věcné porozumění. Na podkladě Heideggerova pojetí dialektického vztahu kategorií *vrženosti a projektu*, uplatňovaných ve filozofické reflexi lidské existence, charakterizoval Gadamer hermeneutický kruh jakožto proces vytváření projektů, které umožňují najít cestu ke stanovení adekvátního smyslu interpretovaného filosofického, uměleckého nebo historického textu. Hermeneutický kruh tedy umožňuje prostřednictvím existenciální *vrženosti*

(„Geworfenheit“) dosáhnout pochopení dějinné tradice. Je proto vlastně podmínkou procesu, v němž stálé vytváření nových projektů umožňuje dialektický pohyb rozumění.²²

Ve svém pojetí hermeneutického kruhu navázal Gadamer na Heideggerovo pojetí tzv. dialektiky pravdy a omylu na podkladě vytváření přiměřených projektů, jejichž správnost musí rozumějící ověřit na věcech samých. Tato dialektika vlastně tvoří jádro hermeneutické gnozeologie, jež má být založena na tezi o nutnosti vyjít "z věcí samých" na podkladě tzv. *předstruktury rozumění*, která podle Gadamera představuje nejspolehlivější základ poznávacího procesu.²³

Gadamerovu hermeneutickou filozofii nelze ovšem chápat pouze jako teorii rozumění, a to například v podobě dalšího rozpracování Heideggerovy fundamentální ontologie. Je třeba zdůraznit, že Gadamer ve svém pojetí chápe hermeneutiku jakožto **univerzální filosofii**, která se zabývá nejen otázkami ontologie a gnozeologie, respektive "metody" duchovních věd, nýbrž také reflektuje dějinně filosofickou, teologickou, etickou a estetickou problematiku. Zvláště od sedmdesátých let 20. století pojímá Gadamer hermeneutiku také jako **praktickou filosofii života**, která má hledat nejvhodnější cesty k řešení negativních krizových projevů moderního světa, a ústrojně postihnout postavení člověka v epoše technetronní revoluce a ekologické krize. Jisté pozitivní východisko řešení globálních problémů nachází Gadamer v návratu k hodnotám mravních, náboženských a uměleckých tradic a v této souvislosti také usiluje o rehabilitaci praktické filozofie, jak to například ukazují jeho studie *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972), *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (1972), i knižní práce *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976).

V tomto kontextu Gadamer usiluje nově reflektovat kategorii *praxe*. Ve srovnání s údajným parciálním charakterem vědy představuje totiž Gadamerovi praxe komplexní gnozeologický a ontologický pojem, který je odvozen z dějinné životní situace člověka a vyjadřuje potenciální charakter jeho bytí: "Praxe je také neustálá volba a rozhodování. Má vždy (...) nějaký vztah k 'bytí' člověka."²⁴ Základ svého pojetí praxe vidí přitom Gadamer v tom, co bychom mohli nazvat antropologickou konstantou lidského bytí, v podstatě založenou na jeho "biologické determinovanosti", která může podle jeho názoru odolat i "genetické technokracii budoucnosti"²⁵ a jejím prostředkům sociální manipulace.

Gadamerova teze o autonomním postavení praxe jakožto kategorie v podstatě na vědě nezávislé vychází totiž z přesvědčení, že si moderní věda nevytyčuje a ani nemůže vytyčit meze svých možností dobývání a přetváření okolního světa. Z toho důvodu pak kategorie praxe nabývá charakteru nadřazeného *etického* principu. Gadamer tak - inspirován

konceptem Aristotela a Hegela - dochází k eticko-komunikativnímu pojetí praxe. Nechápe ji totiž v její souvislosti s lidskou prací jakožto zpředměňující materiální aktivitu, nýbrž jako "jednání v solidaritě", jež se řídí etickými principy, postihuje celek "našeho postavení jako lidí ve světě"²⁶, a může být proto optimálním korektivem negativních důsledků působení člověka na životní prostředí.

V této souvislosti také Gadamer především zdůrazňuje *etickou* dimenzi Husserlovy fenomenologie a zároveň se snaží prokázat, že Husserlovo pojetí životního, přirozeného světa ("*Lebenswelt*") a jeho rozpracování problematiky krize evropských věd umožnilo renesanci praktické filozofie od Aristotela až po morální filosofii 18. století.²⁷ Na druhé straně však upozorňuje na to, že se Husserlovi nepodařilo rozpracovat historickou dimenzi této kategorie, ani otázky geneze forem duchovní skutečnosti. Husserl se sice ve svém pozdním období pokusil dát transcendentální fenomenologii dějinný charakter, ale jeho snaha založit v tzv. transcendentálním ego teleologii dějinné cesty evropského lidstva k **novému** pojetí vědecké racionality byla podle Gadamera - jak zdůrazňuje ve své studii *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* - příliš spekulativní.²⁸

Sám Gadamer pak interpretuje životní, přirozený svět ("*Lebenswelt*") jako sféru praktického života, který je poznáván na základě každodenní zkušenosti člověka, a to bez zprostředkující úlohy vědeckého poznání. Husserlovu koncepci životního, přirozeného světa konkretizuje Gadamer především svým důrazem na sféru kultury, umění, náboženské a pastorační praxe, morálky a práva. V Gadamerově koncepci životního, přirozeného světa se tedy - daleko více než u Husserla - projevuje tendence odstranit z této kategorie spekulativně racionalistické a kontemplativní prvky, a naopak ještě více zdůraznit její činný, **praktický** a etický charakter.

Využití podnětů Husserlovy teorie životního, přirozeného světa, Aristotelovy etiky a etického odkazu evangelia může podle Gadamera přispět k novému pojetí **praktické filosofie**, která by mohla překonat tragické a destruktivně apokalyptické rysy etických koncepcí "klasického" existencialismu a zároveň eliminovat či alespoň oslabit vyhraněný subjektivistický extrémismus a původní individualistickou dimenzi jeho pohledu na společenskou skutečnost. Přitom je však zajímavé, že Gadamer při své snaze o využití mravního odkazu evangelijního zvěstování a o překonání objektivistické a normativní etiky využívá i podnětů Kierkegaardova filosofického myšlení, jež odvozovalo veškeré mravní jednání z nitra konkrétního individua. Na druhé straně však zjevně usiluje odstranit z

Kierkegaardova pojetí tzv. niternosti ("Innerlichkeit") jedince příliš výrazné subjektivistické a nonkonformní momenty.

Právě v tomto kontextu usiluje Gadamer o nalezení styčných bodů mezi existenciálním a aristotelovským pojetím mravního jednání. Kierkegaardův důraz na konkrétní charakter mravního jednání se totiž pokouší sjednotit se základní tezí Aristotelovy etiky o souladu individuálního dobra a společenského zájmu. Ve shodě s existencialistickou kritikou odcizenosti a objektivismu novodobé vědy slouží přitom Gadamerovi Aristotelova etika jako příklad filozofického myšlení, jež se dokázalo vyhnout falešnému a iluzivnímu zpředmětnění zkoumané mravní a duchovní skutečnosti.

Podle Gadamerovy existenciálně orientované interpretace nemá v Aristotelově pojetí *mravní vědění* ("sittliches Wissen") předmětný charakter, tj. ten, kdo je získává, "nestojí vůči němu pouze jako ke zjišťovanému obsahu, nýbrž je tím, co poznává, sám bezprostředně zasažen".²⁹ V souladu s Kierkegaardovým zdůrazněním jedinečného a konkrétního proti obecnému vyzvedává přitom Gadamer praktický a konkrétní charakter Aristotelovy etiky: "Aristotelés ukazuje, že všechno stanovené ("das Gesetzte"), pokud je obecné, stojí v nevyhnutelném napětí s konkrétním charakterem jednání, a nemůže proto v sobě obsahovat praktickou zkušenost v její plné konkrétnosti."³⁰

V návaznosti na svou tezi o jedinečném a historicky konkrétním charakteru mravního jednání věnoval Gadamer zvláště ve studiích *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1963), *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972) a *Gibt es auf Erden ein Mass?* (1985) zvláštní pozornost otázce *etické volby*. Pod vlivem Kierkegaardovy koncepce křesťanské niternosti a v souladu se svou kritikou tzv. objektivismu vědeckého pojetí etiky přitom zdůrazňuje, že obdobně jako je třeba chápat smysl evangelijního zvěstování v jeho aktuálnosti a současnosti ("Gleichzeitigkeit"), není také etická volba záležitostí obecného teoretického vědění, nýbrž "jasu, ostrosti a tísně svědomí".³¹

Přes tyto nesporné vlivy Kierkegaardova nábožensko-filozofického myšlení nechápe však Gadamer kategorii etické volby pouze v její křesťansko-existenciální interpretaci. Ve shodě se svou snahou pojmout hermeneutiku jakožto praktickou životní filozofii - a to v konfrontaci s apokalyptickými a nonkonformními prvky existencialistického pojetí etiky - zdůrazňuje význam Aristotelovy kategorie *frónésis*, která jakožto ctnost uvážlivé rozvahy ("Überlegung") "rozvíjí a udržuje lidský étos".³² Tato praktická rozumnost ("praktische Weisheit"), jež "řídí a osvětluje praxi"³³ umožňuje člověku rozlišovat vhodné od nevhodného, možné od nemožného, "dávát jedné věci přednost před druhou na základě vědomého rozhodování",³⁴ a

je tak předpokladem mravního stanoviska, dále rozvíjeného a realizovaného v praktickém jednání.

Zároveň Gadamer - v souvislosti se svým důrazem na moment kontinuity a tradice v dějinách filozofie - ukazuje, že i když je Aristotelova koncepce praktické filozofie založena na kritice platónské ideje dobra, shodují se Platón a Aristotelés v tom, že dobro "dochází v lidském životě své konkretizace a svého určení teprve skrze náš praktický rozum."³⁵ Dokonalé štěstí praktického života, z něhož se teprve může člověk povznést nad sebe sama k božské blaženosti *theoría*, není tedy podle Gadamera ani pro Platóna něčím druhořadým.

Ve své *filozofii umění* vychází Gadamer z Heideggerova úsilí o překonání tradiční pojmové a kategoriální výstavby estetiky a dějin umění. Především z tohoto hlediska rozvíjí svou kritiku tzv. estetického vědomí, které je podle jeho názoru vlastně vždy sekundárním vědomím "vzhledem k bezprostřednímu nároku na pravdu, který vzchází z uměleckého díla".³⁶ Estetické vědomí není prý totiž vůbec schopno postihnout skutečnou *zkušenost o umění*, neboť je spjato s estetickým soudem, který buď přijímá nebo odmítá umělecké dílo. Problematickým momentem tohoto názoru však je, jak ukazuje například Květoslav Chvatík,³⁷ že zcela pomíjí svébytnou a nenahraditelnou hodnotu estetického postoje, který je inherentně realizován v uměleckém díle a je nezbytný k jeho adekvátní interpretaci.

Ve svém pokusu o překonání estetických kategorií založených na tradiční metafyzice se Gadamer pokouší prokázat, že velké epochy kulturních dějin lidstva se obešly nejen bez pojmu estetického vědomí, ale vůbec i bez pojmu umění, a přitom vytvářely umělecká díla, jež se včleňovala do pospolitého lidského života a "byla přijímána v tom, co sdělovala a znázorňovala".³⁸ Ve svém negování koncepcí spjatých s kategorií estetického vědomí proto zdůrazňuje, že původní zkušenost o umění nemůže v žádném případě chápat umělecké dílo jako pouhý estetický objekt. Ještě více než Heidegger trvá Gadamer na svém přesvědčení, že ona pravá, "původní" ("ursprüngliche") zkušenost o umění musí vycházet z náboženské podstaty uměleckého díla i z její recepce v rámci religiózní pospolitosti, aby mohla adekvátně postihnout pravdu jeho bytí.³⁹

V této souvislosti zakládá Gadamer svou pozitivní *ontologickou* charakteristiku *uměleckého obrazu* na tezi, že umělecké dílo poukazuje k náboženskému rituálu, který zcela ztotožňoval obraz a zobrazené. Na podkladě tradice myticko magického a religiózního chápání umění pojímá Gadamer *znázornění* ("*Darstellung*") jako proces, v němž se bytí spjaté s tzv. božským ("*das Göttliche*") projevuje ve své smyslově konkrétní podobě a umělecký obraz se stává *ontologicky svébytnou skutečností*, která je odlišná od pouhého zobrazení

("Abbild"). Ontologickou strukturu uměleckého obrazu, která vychází z jeho "nenahraditelnosti", "zranitelnosti" a "posvátnosti", můžeme proto podle Gadamera nejlépe postihnout a pochopit prostřednictvím náboženského umění.⁴⁰ V této souvislosti zastává Gadamer názor, že pojem miméze ("*mímesis*") v antické estetice má svůj původ v "posvátné" hře náboženského kultu, tj. v tanci jakožto znázornění božského ("*Darstellung des Göttlichen*").⁴¹

Je zřejmé, že prostřednictvím religiózně pojatého fenoménu hry, ve které je zrušena hranice mezi objektem a subjektem, usiluje Gadamer o překonání metafyzického přístupu k umění. Vlastním způsobem bytí hry je totiž podle něho tzv. *sebeznázornění* ("*Selbstdarstellung*"): "Sebeznázornění hry se děje tak, že hrající rovněž dospěje ke svému sebeznázornění tím, že něco hraje, tj. znázorňuje."⁴² Základním onto-gnozeologickým momentem uměleckého znázornění v rámci hry, tj. v procesu její realizace, kdy se vytváří a uskutečňuje umělecké dílo, je proto tzv. *proměna* ("*Verwandlung*"), v níž mizí subjektivita interpreta a zároveň se prohlubuje ***zkušenost člověka o světě***. Svět uměleckého díla je tak vlastně proměněný svět, který je však pravdivou proměnou, "opětovným návratem v pravé bytí". Prostřednictvím proměny ve smyslu vyjevování a odhalování toho, "co se skrývá a odpírá", se tedy ukazuje, že umělecké dílo znamená "překonání skutečnosti v její pravdě".⁴³

Gadamerův důraz na *zkušenost uměleckého díla*, spjatý s jeho kritikou estetického vědomí, se též projevuje v jeho úsilí o obnovení humanistické tradice evropské kultury a využití jejího odkazu při hledání svébytných teoretických východisek duchovních a sociálních věd. Proto se již ve svém díle *Wahrheit und Methode* zabývá dějinami pojmů spjatých s humanistickou tradicí, jako byly například *Bildung* (vzdělání), *sensus communis* (obvyklý smysl, zdravý rozum), *Geschmack* (vkus), *Urteilkraft* (soudnost). Právě z "tradice pojmu vzdělání ('*Bildung*'), a nikoliv "z ideje moderní vědy" lze odvodit podle Gadamera vědecký charakter duchovních věd.⁴⁴ Rozpad humanistické tradice, který vedl k převládnutí ideje metody, odvozené z přírodních věd, byl podle Gadamera umožněn právě estetizací základních pojmů humanismu, především *soudnosti* a *vkusu*, kterým dříve přináležela především poznávací funkce. Podle Gadamera uškodilo též skutečně vědeckému charakteru humanitních a *sociálních* věd, že byla též zapomenuta původní společensko-politická a poznávací funkce pojmu *sensus communis*.

V díle *Wahrheit und Methode* je *sensus communis* jakožto tzv. humanistický vůdčí pojem ("humanistischer Leitbegriff") odvozován z filozofických a kulturních koncepcí římských klasiků, kteří proti řecké vzdělanosti stavěli svébytnou hodnotu a smysl vlastních tradic

státního, společenského a mravního života. Do této tradice zařazuje Gadamer filozofické myšlení G. Vica, který chápal pojem *sensus communis* jako smysl pro pospolitost, "spravedlnost a obecné blaho."⁴⁵ Gadamer totiž hledá v dějinách filozofie na přelomu 17. a 18. století významný, byť skrytý myšlenkový proud, který se vytváří ve zřejmé opozici vůči karteziánské filozofii, jansenismu a vůbec proti metodologismu novověkého filozofického myšlení. Proti těmto filozofickým směrům je stavěna tradice umění, humanitních věd a zvláště rétoriky, která je však chápána nejen jako umění řeči, nýbrž i "vyřčení něčeho správného, tj. pravdivého."⁴⁶

K humanistické tradici v dějinách novodobé filozofie je v knize *Wahrheit und Methode* také zařazován anglický filozof a estetik Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury. Ten ve svém filozoficko-etickém myšlení interpretoval *sensus communis* ("*common sense*") jako "lásku k pospolitosti nebo společnosti, přirozenou náklonnost, humánnost, úslužnost"⁴⁷ Poměrně velký zájem, který Gadamer věnuje ve svém základním díle A. A. C. Shaftesburymu, nepramení pouze z návaznosti anglického myslitele na antický humanismus a z jeho odmítavého vztahu ke strohé abstraktnosti karteziánské racionality, nýbrž i z toho důvodu, že z Shaftesburyho vycházeli ti britští filozofové (F. Hutcheson, T. Reid, D. Hume), kteří *sensus communis* a s ním související pojem *moral sense* pojímali jako duchovní a společenskou ctnost spjatou se *sympatii* (tedy vlastně spjatou s jedním z důležitých pojmů hermeneutiky). Proto Gadamer zdůrazňuje především "politicko-sociální obsah" Shaftesburyho interpretace pojmu *sensus communis*, jenž "označuje obecnou kvalitu občana státu".⁴⁸

V souladu se základními principy svého pojetí filozofické hermeneutiky, zdůrazňující principy solidarity a dialogu, Gadamer ve svém pojetí filozofické tradice upřednostňuje ty filozofické směry, které v sobě obsahovaly sociálně integrativní dimenzi. Zároveň Gadamer svou pozorností věnovanou A. A. C. Shaftesburymu v díle *Wahrheit und Methode* velmi ovlivnil další dějinněfilozofická zkoumání kategorie *sensus communis* (*common sense*) a kategorie *veřejnosti*. Pod zřejmým inspirativním vlivem Gadamerovým věnoval A. A. C. Shaftesburymu velkou pozornost například Jürgen Habermas ve své knize *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). V Shaftesburyho filozofickém myšlení nachází podle Habermase svůj výraz epocha formování občanské společnosti a s ní spjatého politického systému v Anglii po tzv. Slavné revoluci ("*Glorious Revolution*") v roce 1688. Společensko-politickou a etickou podstatu kategorie *sensus communis* ("*common sense*") je třeba chápat v těsné souvislosti se vznikem moderních politických institucí v Anglii na přelomu 17. a 18. století (zrušení

cenzury, rozvoj žurnalistiky, vznik politických stran, politických debatních klubů a kabinetní vlády), který znamenal kvalitativně vyšší vývojový stupeň parlamentarismu a zároveň také - jak ukázal v návaznosti na H.-G. Gadamera J. Habermas - vedl k postupnému vytváření politicky a morálně aktivního veřejného mínění.⁴⁹

Gadamerova koncepce kategorie *sensus communis* dále ukazuje, že tento nejvýznamnější představitel soudobé filozofické hermeneutiky klade důraz na ty filozofické směry, které reflektovaly a zohledňovaly zkušenost umění a usilovaly o určité zprostředkování dimenze etického a estetického. Právě proto je Gadamerovi blízký Shaftesburyho estetizující a antropologicky orientovaný platonismus, podle něhož je vesmír "souladem dobra a krásy, jehož vrcholem je člověk". Shaftesburyho filozoficko-etické koncepce, kterým nebyla věnována v běžné historiografii filozofie odpovídající pozornost, zároveň Gadamerovi představují důležité historickofilozofické východisko jeho teorie *komunikativního jednání*, založené na povědomí o vzájemné mezilidské solidaritě.

Při své reflexi dějin filozofického, etického a politického myšlení nachází Gadamerova hermeneutika své inspirativní podněty v těch koncepcích, které usilovaly o harmonizování a postupnou eliminaci politických konfliktů "prostřednictvím svobodných debat",⁵⁰ což bylo zvláště charakteristické pro Shaftesburyho filozofii. Z toho důvodu také Shaftesburyho přesvědčení, že karteziánský rozum - v důsledku své mechanistické koncepce individua (R. Descartes) a své teze o možnosti řešení společenských vztahů prostřednictvím kauzálně mechanistické racionality (T. Hobbes) - pomíjí problematiku sociálně etické orientace člověka v praktické životní situaci, není pouze jedním z filozofickohistorických zdrojů hermeneutické teorie poznání, nýbrž především významným opěrným bodem Gadamerova odmítání tezí o realizaci a naplnění rozumu v dějinách.

Je tedy zřejmé, že Gadamerova kritika abstraktnosti karteziánského rozumu, údajně spjatého s objektivismem novověké vědy, byla kromě gnozeologických příčin motivována poznáním, že klasický racionalismus již nemůže poskytovat teoretické základy úsilí o podporu integrativních tendencí uvnitř evropské kultury. Gadamerova koncepce hermeneutické racionality, která podle jeho názoru již měla svůj zárodečný teoretický základ v některých skrytých tendencích v dějinách evropské filozofie, vychází proto z interpretace pojmu *sensus communis* jakožto sociální, gnozeologické a etické kategorie ve smyslu interpersonálního společenského rozumu. Tento typ rozumu, respektive racionality, vyjadřující celým svým charakterem *komunikativní sounáležitost* a *solidarititu* uvnitř určité pospolitosti, má podle Gadamera objektivní a obecný, ale zároveň i konkrétní charakter.

Přítom však Gadamerovo úsilí o rekonstrukci hermeneutického rozumu nijak neznamená, že by se negativně stavěl k historickému významu osvícenství. V tomto duchovním proudu vysoce oceňuje myšlenku náboženské tolerance a zároveň i tu skutečnost, že osvícenství znamenalo "společenské hnutí, které si vynutilo politickou emancipaci měšťanstva".⁵¹

Gadamerova snaha o sepětí hermeneutického rozumu s dějinným odkazem evropské filozofie a kultury dostává ve společenské dimenzi svůj výraz v jeho snaze o další rozpracování kategorie *solidarity*, jak to ukazují zvláště jeho studie z poslední čtvrtiny 20. století. Svou koncepci solidarity v nich zakládá na tzv. "substanciálních skutečnostech života", k nimž patří jak různé integrativní formy vzájemných lidských vztahů, tak i sociální, právní a politické instituce.⁵² Ve svém úsilí o renesanci *hermeneutické tradice dialogu a solidarity*, postavené proti scientistně pojaté racionalitě, zároveň poukazuje, a to zvláště od osmdesátých let 20. století, na hrozící nebezpečí zneužití vědy a techniky, byrokratizace, faktické ztráty svobody a "extrémní izolace všech", která "spočívá v nevyhnutelné závislosti na politice médií".⁵³

Toto pojetí solidarity jakožto podstatného integrativního principu společnosti a její dějinné tradice bylo vždy jedním ze základních východisek Gadamerova pojetí Hegelova významu v dějinách filozofie. Hlavní inspirativní prvky myšlenkového odkazu jednoho z předních představitelů německé klasické filozofie nachází Gadamer v Hegelově teorii objektivního ducha a jejího významu pro formování občanské společnosti. V souladu se svou obhajobou tradice měšťanského liberalismu - byť i v jeho konzervativnější formě - souhlasí proto Gadamer s Hegelovou myšlenkou, že základním cílem a imanentním účelem dějin je uskutečnění svobody, která je také nejvyšším principem rozumu: "Neboť neexistuje žádný vyšší princip rozumu než princip svobody." [...] "Princip svobody je nedotknutelný a neodvolatelný."⁵⁴

Je zřejmé, že se Gadamer ve svém pojetí solidarity pokouší zdůraznit její kontinuitu s Hegelovou koncepcí společnosti jakožto jednoty svědomí a tzv. reálné mravnosti ("*Sittlichkeit*"), tj. společenské reality, "v níž se jednání jedince pro sebe prolíná s jednáním pro druhé".⁵⁵ Hegelův pojem "reálné mravnosti" se Gadamer přitom snaží interpretovat v jeho etické dimenzi, ve smyslu sjednocení mravního vědomí individua se zájmem společnosti a jejím obecným chápáním mravního vědomí. V tomto kontextu navazuje na Hegelovu tezi z *Fenomenologie ducha*, že "moudrost a ctnost záleží v tom, abychom žili ve shodě s mravy svého národa"⁵⁶

Proti Kantově etice povinnosti a jeho důrazu na nadčasový charakter svobody, vycházející z pojetí člověka jakožto autonomního subjektu, zdůrazňuje tedy Gadamer Hegelovu tezi o nutnosti objektivace mravních a sociálních vztahů v historicky konkrétní společenské skutečnosti. Svůj požadavek konkrétnějšího pohledu na společenskou skutečnost zakládá proto Gadamer na interpretaci Hegelova objektivního ducha jakožto "ducha objektivovaného institucemi", v nichž se odráží "například solidarita nutná k fungování právního systému".⁵⁷

Gadamerovo zdůraznění *Hegelovy teorie objektivního ducha* ve smyslu překonání subjektivity, které na druhé straně pomíjí návaznost hegelovské dialektiky na Fichtovu filosofii "činné stránky", vede pak ovšem k určitému podcenění Hegelovy myšlenky o významu aktivity člověka v dějinách. I celková Gadamerova interpretace Hegelova významu v dějinách filosofie je v rozporu s těmi výklady, které zdůrazňují, že základní hybný a tvůrčí princip dialektiky společenských procesů viděl Hegel především "v seberealizaci a v sebeprodukci člověka" prostřednictvím přetváření, obohacování a osvojování předmětné skutečnosti.⁵⁸

Svému výkladu Hegelovy koncepce objektivního ducha se Gadamer pokouší - v kontinuitě s již zmíněnou nástupní přednáškou na univerzitě v Lipsku *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939) - poskytnout hlubší dějinnou dimenzi, a to prostřednictvím křesťanské tradice. V Gadamerově interpretaci je proto objektivní duch i duch absolutní odvozen z křesťanského pojmu *ducha svatého*. Ten byl podle Gadamera v Hegelových raných teologických spisech z mládí interpretován jako princip lásky a smíření, které "je pravou formou křesťanského poselství". V pojmu *smíření* vidí přitom Gadamer nejen významný moment vzájemných lidských vztahů, nýbrž i základní princip Hegelovy dialektiky: "Toto tajemství smíření je tajemstvím Hegelovy dialektiky. Nazývá se: syntéza."⁵⁹

V Gadamerově pojetí - a to jak v díle *Wahrheit und Methode*, tak i v dalších studiích až do současnosti - představuje smíření primární hybný princip Hegelovy dialektiky pána a raba. V souladu s touto existenciálně etizující interpretací Hegelovy filozofie je i práce ve svém významu pro sebevědomí člověka v podstatě nahrazena tzv. *zkušeností o druhém* ("die Erfahrung des Du"), v níž se realizuje vzájemný vztah *Já - Ty*: "Dialektický proces Fenomenologie ducha není snad ničím tak rozhodně určen jako problémem uznání 'Ty'."⁶⁰ V tomto vztahu *Já - Ty* existuje podle Gadamera antinomie nároku a protinároku obou partnerů dialogu, která se projevuje úsilím o vzájemné uznání. Ve zřejmé, byť i nepřímé polemice s Hegelovou koncepcí, podle níž se sebevědomí musí zpředmětnit, aby dosáhlo skutečné, pravé jistoty o sobě samém, Gadamer zdůrazňuje, že druhá osoba komunikačního procesu "není

žádným předmětem", neboť má charakter osobnosti a vyznačuje se specifickým způsobem chování k někomu jinému.⁶¹

Právě zde je možné ukázat, co znamená tzv. tvůrčí synkretismus v Gadamerově pojetí dějin filosofie. Ve své aktualizované interpretaci problému uznání a koncepce zkušenosti v Hegelově *Fenomenologii ducha* vychází totiž Gadamer jak z některých podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie a křesťanského existencialismu, tak i z teze Martina Bubera o významu dialogu *Já - Ty* pro vnitřní duchovní vyzrání a mravní charakter člověka: "Pojem zkušenosti je založen na vědomí člověka o jeho konečnosti, dějinnosti a otevřenosti pro budoucnost. (...) Pravá zkušenost je tak zkušeností o vlastní dějinnosti."⁶² Za vyšší projev zkušenosti o druhém, která se vlastně stává etickým fenoménem, označil Gadamer tu její dialektickou podobu, kdy uznání partnera v dialogu je obdobou vztahu k vlastní subjektivitě. Toto uznání však může být podle Gadamera plně realizováno prostřednictvím "otevřenosti" ("Offenheit") pro druhou osobu komunikačního procesu a cestou uznání její „odlišnosti“ ("Andersheit").⁶³ Proto i veškerou filosofii a její dějiny je třeba chápat jako další promýšlení původní *zkušenosti o světě* ("Welterfahrung").

Přitom je zajímavé, že Gadamer ve své koncepci zkušenosti vychází především z Heideggerovy interpretace (vlastně přeinterpretování) Hegelova pojetí zkušenosti: "Hegel nepojímá zkušenost dialekticky, nýbrž promýšlí dialektické z podstaty zkušenosti."⁶⁴ Tato Heideggerova teze navazuje totiž na Hegelovo pojetí zkušenosti jakožto *dialektického* procesu, v němž vědomí shledává rozpor mezi svým věděním o předmětu a předmětem samým. Skutečnost, že vědomí neodpovídá svému předmětu, vede pak k tomu, že musí své vědění o něm změnit, avšak se změnou tohoto vědění "mění se i předmět sám".⁶⁵ Hegel proto zastával názor - jak jej adekvátně interpretuje Gadamer -, že podstatu zkušenosti tvoří "struktura obratu vědomí", která tím zkušenosti propůjčuje charakter *dialektického pohybu*. Dialektický moment hermeneutické zkušenosti může být proto realizován zásluhou tzv. otevřenosti pro zkušenost, tj. otevřenosti, která "má strukturu otázky" a je svobodně rozehrávána prostřednictvím zkušenosti samé.⁶⁶ Poněvadž tato zkušenost je zároveň řečovou zkušeností, je třeba podle Gadamera také v dějinách filozofie "domyslet až do konce pojmovou a názornou sílu řeči".⁶⁷ Právě v této souvislosti je třeba se zamyslet, jaká je vlastně Gadamerova filosofie jazyka a na jakých **ontologických základech** je vlastně postavena. Abychom však pochopili ontologickou dimenzi Gadamerovy koncepce jazyka do větší hloubky, je třeba věnovat pozornost vývojovým proměnám fundamentální ontologie Martina Heideggera od druhé poloviny třicátých let 20. století. V tomto období dochází totiž

k Heideggerovu obratu ("Kehre") k tzv. *existenciálně mytickému myšlení*, jež v úsilí o překonání tradiční metafyziky nacházelo své inspirativní zdroje nejen ve starořecké mytologii, nýbrž i v interpretaci zen buddhismu v díle D. T. Suzukiho.⁶⁸ Pro Gadamerovo pojetí jazyka byl v mnohém inspirativní Heideggerův názor, že problém bytí lze postihnout pouze v jazyce velkých básníků tragického osudu, jako byli například dramatik Sofoklés, nejvýznamnější představitel básnického expresionismu Georg Trakl a především romantický básník Friedrich Hölderlin.⁶⁹

Primárním ontologickým a gnoseologickým principem se Heideggerovi proto stává tzv. mytopoetický jazyk, neboť za nejvhodnější východisko filosofických reflexí považuje *naslouchání* ("Hören") bytí, které mluví k člověku jazykem filosofického myslitele nebo básníka.⁷⁰ Toto zdůraznění ontologického charakteru jazyka jakožto "domova bytí" nepovažoval ovšem Heidegger za výraz úplného přerušení vztahu k původní problematice tzv. fundamentální ontologie, nýbrž za pokus o hlubší promyšlení své ontologické otázky po smyslu bytí: "*Tento obrat není změnou stanoviska 'Sein und Zeit', nýbrž v něm se pokus o myšlení teprve dostává do dimenze, kterou zakoušel 'Sein und Zeit', a sice ze základní zkušenosti o zapomenutosti bytí.*"⁷¹ Kontinuita Heideggerova filosofického myšlení se projevuje především v tom, že se v období po "obratu" stává východiskem nikoliv pouhá reflexe *Dasein* o bytí, nýbrž právě bytí samo, chápané ve své odlišnosti od jsoucího. Heideggerův existenciálně mytický jazyk nemá být proto projevem nějakého mystického osvícení, ale údajně "přirozeným" výsledkem důsledného filosofického myšlení, jež usilovalo překonat jistou nedostatečnost původního transcendentálně fenomenologického pojetí v díle *Sein und Zeit*. Z metaforického a mnohovýznamového charakteru myticko poetického jazyka se proto Heidegger pokouší postihnout *proměnlivost, skrytost a neuchopitelnost bytí*, tedy ty ontologické charakteristiky, které jsou podle jeho názoru obtížně zachytitelné metodologickými prostředky transcendentální fenomenologie.⁷²

Gadamer totiž oceňuje Heideggerovo úsilí o nalezení jazyka, který by byl schopen překonat pojmové prostředky tradiční metafyziky a „vyjádřit výmluvnými pojmy nevyjádřitelné“, přičemž se této snaze stavějí do cesty jazyková schémata, fráze a klišé našeho každodenního, ale zvláště žurnalistického jazyka. Přitom vcelku akceptuje Heideggerovu tezi, že problematika řeči může být adekvátně postižena pouze v ontologické dimenzi, zároveň se však do jisté míry snaží vyhnout extrémně iracionalistickým a mystickým prvkům Heideggerovy filosofie. Po stránce ontologické chápe Gadamer řeč („Sprache“) jako

hybnou, proměnlivou, spontánní a dialektickou entitu, a proto v jeho díle *Pravda a metoda* má velkou důležitost kategorie tzv. *řečového dění* („sprachliches Geschehen“).⁷³

V této snaze o postižení ontologické dimenze jazyka usiloval proto Gadamer o zprostředkování mezi Heideggerovou koncepcí skrytosti a odkrytosti bytí v jazyce a mezi antickou tradicí zkoumání vztahu slova a věci, řeči a myšlení. Na podkladě rozboru Platónova dialogu *Kratylos*, v němž je exponována složitá problematika přirozeného či konvencionálního původu jazyka, Gadamer zdůrazňuje, že „řeč je něco jiného než pouhý systém znaků k označení předmětných celků“. ⁷⁴

V souvislosti s kompromisním řešením obou protikladných teorií jazykové geneze odmítá Gadamer jak jednostranný konvencionalismus, tak i extrémně naturalistické pojetí slova jakožto bezprostředního zobrazení věci. Na druhé straně však zastává názor, a to ve zřejmé návaznosti na Platónovy úvahy o mimetickém vztahu mezi označujícím a označovaným, v němž by slovo napodobovalo věc v její jsočnosti, že „ke slovu přistupuje záhadným způsobem vázanost na 'zobrazené', sounáležitost s bytím zobrazeného“ ⁷⁵ Ve své koncepci vztahu jazyka a bytí vychází Gadamer podle mého názoru ze správné teze o neidentitě znaku a obrazu, který podle něho získává svou znázorňující funkci nikoliv od subjektu, nýbrž ze svého věcného obsahu. ⁷⁶ Zdá se mi však, že tato Gadamerova teorie zobrazení umožňuje vlastně hypostazovat řeč na svébytnou skutečnost v podobě primárního ontologického média, z něhož může být teprve odvozena *lidská zkušenost o světě* („menschliche Welterfahrung“).

Přes svou snahu vyhnout se některým mystizujícím prvkům Heideggerovy koncepce uvažuje Gadamer o tajemství a zázraku řeči („Wunder der Sprache“), který nedokážeme zcela odkrýt a vysvětlit. Vlastní záhada a tajemství řeči tkví také v tom, že ji nikdy nemůžeme zcela zvládnout. Podle Gadamera můžeme myslet pouze v nějaké řeči a toto zachycení našeho myšlení v řeči je hlubokou záhadou, kterou řeč předkládá myšlení.

Gadamer také ukazuje – například ve studii *Člověk a řeč* z roku 1966 – že zkoumání pojmu řeči již předpokládá povědomí o řeči. Toto povědomí je však výsledkem reflexe, kterou myslící subjekt již zakládá na neuvědomovaném procesu řeči. Člověk je tak podle Gadamera v procesu myšlení a řeči rozdvojen, poněvadž je nucen zaujmout odstup vůči sobě samému.

Řeč není možné chápat jako prostředek, který spojuje naše vědomí se světem. Nepředstavuje nějaký třetí instrument mezi znakem a nástrojem. Gadamer přímo zdůrazňuje: „Řeč není vůbec žádný instrument, žádný nástroj. K podstatě nástroje totiž náleží, že zvládneme jeho použití, že jej bereme do ruky, respektive do rukou, a že jej odkládáme, když splnil svou službu. To se nedá chápat v tom smyslu, jako bychom brali přichystaná slova do

úst a pak je vraceli do všeobecné slovní zásoby, kterou disponujeme.“ 77 Taková analogie je podle Gadamera proto falešná, poněvadž se nikdy nenacházíme v podobě nějakého vědomí, které stojí proti světu, a nechápeme se nástroje porozumění v jakémisi téměř bezřečovém stavu. Spíše jsme ve veškerém vědění („Wissen“) o nás samých a v našem vědění o světě již obklopeni řečí, která je nám vlastní. Tím, že se učíme řeč, učíme se podle Gadamera poznávat svět, poznávat jiné lidi a v neposlední řadě také poznávat nás samotné.

Učit se řeč tedy nespočívá v tom, abychom se naučili používat nějaký příruční nástroj k označování světa, s nímž jsme již obeznámeni a seznámeni. Naopak, učit se řeč znamená, že dosahujeme poznání a důvěrné znalosti světa, který se s námi teprve prostřednictvím řeči setkává.

V souladu s koncepcemi Heideggerovy fundamentální ontologie odmítá Gadamer zakládat podstatu řeči na individuálním vědomí, i když pochopitelně uznává, že řeč nemůže být realizována bez existence jednotlivých vědomí. Významným rysem řeči je proto její *nesubjektivnost* („Ichlosigkeit“) Podle Gadamera hovoření, vyprávění („Sprechen“) nepatří do sféry *Já*, nýbrž do sféry *Ty*, neboť skutečností řeči je duchovní skutečnost pneumatu, ducha, který sjednocuje *Já* a *Ty*. (Gadamer zde navazuje na Platónovo pojetí poznání a rozumění jakožto rozhovoru duše se sebou samotnou). Skutečnost řeči tedy spočívá v *rozhovoru* („Gespräch“).

Z uvedeného je zřejmé, že Gadamer plně souhlasí s tezí L. Wittgensteina, že neexistuje soukromý jazyk. „*Kdokoliv mluví řečí, které nikdo nerozumí, vlastně vůbec nemluví.*“ 78 Řeč není podle Gadamera něčím, co může být přisuzováno individuálním lidským subjektům. Řeč je *my*, v níž máme přisouzeno naše místo vzhledem k někomu druhému, a ve které individuum nemá žádné vymezené ohraničení. To však znamená, že musíme překročit naše vlastní osobní limity rozumění a neulpívat pouze na formálně logické analýze věty, abychom porozuměli. 79 A to se děje v živém dialogu. Veškeré společné žití v pospolitosti je podle Gadamera společné v řeči a řeč existuje pouze v rozhovoru, v konverzaci. (Obdobný názor má také Richard Rorty.)

K postižení vlastního charakteru řeči je však třeba podle Gadamera také použít pojem *hry*. Základní struktura hry s její lehkostí, svobodou, prožitkem a radostí z dění je totiž analogická s ustrojením rozhovoru, v němž řeč uskutečňuje. Přitom pojem hry nelze odvozovat z individuálního vědomí toho, kdo si hraje. To, jak se navzájem dostáváme do rozhovoru a zároveň jsme tímto rozhovorem dále unášeni, již nezávisí na vůli jedince, nýbrž na vnitřním zákonu *věci*, o kterou právě jde v rozhovoru. Proto Gadamer při svých úvahách o

procesu poznání a rozumění klade již ve svém díle *Pravda a metoda* důraz na *konání věci samé* („Tun der Sache selbst“).

Gadamer zdůrazňuje neoddělitelnost jazyka, myšlení a rozumění, stále více však také upozorňuje na skutečnost, že jazyk je jakýmsi repozitoriem, pokladnicí kultury. Jazyk odkrývá myšlenkové formy různých kultur, přitom významné texty ztělesňují tyto myšlenkové formy způsobem, který umožňuje jejich stálost a přenositelnost a zároveň to, že mohou být interpretovány a přeinterpretovány každou novou generací. Gadamer ve svých studiích, například *Řeč a rozumění*, ukazuje, že jeho pojetí jazyka se radikálně odlišuje od koncepcí scientistických, které přistupují k jazyku abstraktně, v termínech logických výroků, a přitom neberou žádný ohled na kulturní kontext. Je přesvědčen, že jazyk konstantně utváří a nese s sebou společenský charakter naší orientace ve světě. Je to sdílená orientace, předitivo sdílených porozumění, tento navzájem sdílený svět, který umožňuje společenskou solidaritu.

80 Je zajímavé, že Gadamer přímo dává do kontrastu svou koncepci jazyka a rozumění, která je založena na vzájemně sdílené solidaritě, a tzv. scientistické koncepci jazyka. Podle něho charakteristická plochost, bezkrevnost a abstraktnost těchto koncepcí je dána právě tím, že nejsou založeny na povědomí vzájemné solidarity v lidské společnosti. V tomto kontextu dokonce Gadamer ve studii *Řeč a rozumění* zdůrazňuje *politický* význam svého pojetí jazyka: v rámci tzv. technologického vědění totiž dochází k nebezpečné absenci kontrolních mechanismů. To se děje právě tehdy, když toto technologické vědění zcela oddělíme od kontextu společenské solidarity, která umožňuje, aby lidská společnost byla skutečně lidskou. 81 Tedy právě povědomí solidarity podle Gadamera umožňuje, abychom dosáhli dimenze hermeneutické zkušenosti o světě.

Pravým hybným činitelem hermeneutické zkušenosti, která mimo jiné umožňuje hlubší vhled do dějin filosofického myšlení, není proto podle Gadamera ten, kdo zná všechno lépe než ostatní, nýbrž ten gnoseologický subjekt, který se tak poučil z dialektického charakteru zkušenosti, že je připraven přijímat zkušenosti nové. . Dějiny filosofie mohou být proto chápány jako nikdy nekončící pokračování sókratovsko-platónského dialogu, kde „na Platóna navazují Aristotelés a Hegel, Kant a Heidegger, Whitehead a Wittgenstein“.⁸²

Poznámky:

¹ Srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna, P. Kouba. Oikúmené: Praha 1997, s. 157-158. K tomu srov. Hroch, J.: *Filosofická hermeneutika v dějinách a v*

současnosti. Masarykova univerzita a nakladatelství Georgetown: Brno 1997, 1998, 2003, s. 47-60. Ke vztahu filozofické a hlubinné hermeneutiky srov. Hroch, J.: „From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Carl Gustav Jung“. In: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. Ed. A. Wiercinski. Hermeneutic Press: Toronto 2002, s. 492-501. Ke vlivu hermeneutiky, zvláště Gadamerovy, na anglo-americké filozofické myšlení srov. Hroch, J.: „Hermeneutics and the Contemporary Anglo-American Philosophy“. In: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Edited by Petr Pokorný and Jan Roskovec. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen: 2002, s. 49-58.

² Gadamer, H.-G.: *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III., ed. L. J. Pongratz, F. Meiner: Hamburg 1977, s. 66.

³ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. (Přetisk vydání z roku 1931). F. Meiner: Hamburg 1983.

⁴ Srov. Singer, K.: *Platon der Gründer*. München 1927.

⁵ Gadamer, H.-G.: *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III, ed. L. J. Pongratz, F. Meiner: Hamburg 1977, s. 72. K dialektickému a dialogickému pojetí řeči u H.-G. Gadamera srov. Konečná, Magdalena: *Řeč a rozumění. Poznámky k filozofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Marek Konečný: Brno 2007, s. 28-30

⁶ Gundolf, W.: *Goethe*. G. Bondi: Berlin 1916, s. 488.

⁷ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. F. Meiner: Hamburg 1983, s. 40.

⁸ Tamtéž, s. 72. K tomu srov. Cesare, Donatella Di: "Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache." *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 107-128, zvláště s. 107-109, 120-128.

⁹ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. F. Meiner: Hamburg 1983, s. 49.

¹⁰ Tamtéž, s. 51. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: "Gadamer on Gadamer." *Gadamer and Hermeneutics*. Edited with an introduction by Hugh J. Silverman. Routledge: New York and London 1991, s. 13-19.

¹¹ Gadamer, H.-G.: "Hegel und der geschichtliche Geist", in Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 124. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. Patočka, J.:

"Hegelův filosofický a estetický vývoj." Hegel, G.W.F.: *Estetika*. Svazek první. Přel. J. Patočka. Odeon: Praha 1966, s. 9-56, zvláště s. 16-29.

¹² Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. rozšířené o dodatek, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. XXVI, XXVII.

¹³ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 73.

¹⁴ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 246.

¹⁵ Tamtéž, s. 500.

¹⁶ Tamtéž, s. 255.

¹⁷ Srov. Bakoš, J.: "Umeleckohistorické koncepty tradície". In: Škrabák, P. (ed.) *Literárna a literárnomúzejná tradícia*. Muzeum P.O. Hviezdoslava: Dolný Kubín - Nitra 1980, s. 108.

¹⁸ Srov. Černý, J.: "Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii - její rozchod i smiřování s vědou", *Filosofický časopis* 29, 1981, s. 358. K tomu srov. Gander H.-H.: "In den Netzen der Überlieferung." *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 257-267, zvláště s. 258-263.

¹⁹ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 264.

²⁰ Tamtéž, s. 265.

²¹ Tamtéž, s. 266.

²² Srov. tamtéž, s. 250-261. K problému tradice a hermeneutického kruhu srov. též Pokorný, Petr a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible.* Vyšehrad: Praha 2005, s. 97-117

²³ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 254.

²⁴ Gadamer, H.-G.: "Theorie, Technik, Praxis - die Aufgabe einer neuen Anthropologie". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. I. G. Thieme: Stuttgart 1972, s. XI.

²⁵ Gadamer, H.-G.: "Schlussbericht". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd 7. G. Thieme: Stuttgart 1975, s. 384-385.

²⁶ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Aufsätze. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 77. Gadamer, H.-G.: "Rozmanitost Evropy: dědictví a budoucnost." Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Uspořádal Jan Sokol. Přel. J. Sokol a J. Čapek. Oikúmené: Praha 1999, s. 99. K syntéze Aristotelových a Hegelových podnětů pro Gadamerovu koncepci praktické filosofie srov. Gadamer, H.-G.: "Dědictví Hegelovo.", in Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Oikúmené: Praha 1999, s. 132.

²⁷ Gadamer, H.-G.: "Die Wissenschaft von der Lebenswelt". *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 200.

²⁸ Tamtéž, s. 200.

²⁹ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 297.

³⁰ Tamtéž, s. 301.

³¹ Srov. Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 181.

³² Gadamer, H.-G.: "Gibt es auf Erden ein Mass? (Fortsetzung)", *Philosophische Rundschau* 32, 1985, Heft 1-2, s. 5.

³³ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3. rozšířené vydání. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 519.

³⁴ Gadamer, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Přel. J. Šindelář a F. Karfík. Oikúmené: Praha 1994, s. 73. K tomu srov. Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Přel. J. Špaňár. Pravda: Bratislava 1979, s. 152-153.

³⁵ Gadamer, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Oikúmené: Praha 1994, s. 113.

³⁶ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 102.

³⁷ Ve své kritice Gadamerovy filosofie umění Květoslav Chvatík ukazuje, že to, co odlišuje umělecké dílo od filosofického nebo vědeckého textu, tkví "v nedílné jednotě tvaru a smyslu, ve významotvorné energii umělecké struktury díla". Chvatík, K.: "Možnosti interpretace uměleckých děl", *Estetika XXVIII*, 1991, s. 79. K tomu srov. Chvatík, K.: *Člověk a struktury*.

Český spisovatel: Praha 1996, zvláště s. 34-38. Srov. též Chvatík, K.: *Tschechoslowakischer Strukturalismus. Theorie und Geschichte*. Wilhelm Fink Verlag: München 1981, s. 161-167.

³⁸ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 102. Z novějších Gadamerových studií o umění srov. Gadamer, H.-G.: „Der Kunstbegriff im Wandel (1995)“, in Gadamer, H.-G.: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Mohr Siebeck: Tübingen 2000, s. 145-160. Srov. též Gadamer, H.-G.: „The Artwork in Word and Image: ‘So True, So Full of Being’ (1992)“, in Gadamer, H.-G.: *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Ed. Richard E. Palmer. Northwestern University Press: Evanston, Illinois 2007, s. 192-224.

³⁹ Je zajímavé, že podobnou teorii o podstatném sepětí hodnotného umění a kultury se sférou náboženského a mytického zastává též významný představitel soudobého neokonzervativního myšlení Daniel Bell. Srov. Bell, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Přel. L. Gjurič. Slon: Praha 1999, s. 161-174.

⁴⁰ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, l. c., s. 132-136. K tomu srov. [...]“Umělecké dílo je nenahraditelné. Zůstává to pravdou i v dnešních dobách reprodukovatelnosti, při mimořádné kvalitě kopií uměleckých děl nejvyššího druhu.“ Srov. Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slavnost)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 64.

⁴¹ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 108. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 228-233.

⁴² Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 103. Ke Gadamerovu pojetí uměleckého díla jakožto *události* („Ereignis“) a *výtvoru* („Gebilde“) srov. Gadamer, H.-G.: „Aesthetics“, in: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 61-77, zvláště s. 71-77.

⁴³ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 107-108. Ke Gadamerovu pojetí ontologické dimenze uměleckého díla srov. Konečná, Magdalena: *Řeč a rozumění. Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Marek Konečný: Brno 2007, s. 93-105

⁴⁴ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 15. K tomu srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna, P. Kouba. Oikúmené: Praha 1997, s. 140.

⁴⁵ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 19. K tomu srov. Kudrna, J.: "K historické charakteristice Vicovy metodologie a ontologie", *Filosofický časopis* 5, 1957, č. 1, s. 1-20.

⁴⁶ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 16.

⁴⁷ Shaftesbury, A. A.C.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters*. Vol. I. Basel 1790, s. 89.

⁴⁸ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 23, 24.

⁴⁹ Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2. přehlédnuté vyd. Luchterhand: Neuwied am Rhein und Berlin 1965, s. 69-78. K tomu srov. Bohling, H.: *Eine transzendente Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury* (disertační práce Filosofické fakulty University Ludvíka Maxmiliána): München 1973, s. 122.

⁵⁰ Tamtéž, s. 179.

⁵¹ Gadamer, H.-G.: "Idea tolerance 1782-1982.", in Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Uspořádal Jan Sokol. Přel. J. Sokol, J. Čapek. Oikúmené: Praha 1999, s. 72. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 77.

⁵² Tamtéž, s. 47.

⁵³ Gadamer, H.-G.: "Idea tolerance 1782-1982". Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Oikúmené: Praha 1999, s. 76. K tomu srov. Jervolino, D.: "Gadamer and Ricoeur on the hermeneutics of praxis"., in: *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Edited by Richard Kearney. Sage Publications: London - Thousand Oaks - New Delhi 1996, s. 63-79.

⁵⁴ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 17, 52.

⁵⁵ Sobotka, M.: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Státní nakladatelství politické literatury: Praha 1964, s. 114-118.

⁵⁶ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 244. K tomu srov.: Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Filosofia: Praha 1994, s. 228.

⁵⁷ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 43, 47.

⁵⁸ Zelený, J.: *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Academia: Praha 1968, s. 22-24.

⁵⁹ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 49.

⁶⁰ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 326.

⁶¹ Tamtéž, s. 340.

⁶² Tamtéž, s. 340.

⁶³ Tamtéž, s. 341, 343.

⁶⁴ Heidegger, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung", in Heidegger, M.: *Holzwege*. Gesamtausgabe. Bd. 5. V. Klostermann: Frankfurt am Main 1977, s. 184. K tomu srov. Bruns, G. L.: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press: New Haven and London 1992, s. 181-186.

⁶⁵ Srov. Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 102.

⁶⁶ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 337, 344.

⁶⁷ Gadamer, H.-G.: "Philosophie und Hermeneutik", in Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 257, 258.

⁶⁸ Srov. Suzuki, Daisetsu Teitharo: *Mysticism Christian and Buddhist*. Macmillan: London 1970, s. 3-75.

⁶⁹ Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung*. Gesamtausgabe. Bd. 4. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1981, s. 38, 40, 46-47.

⁷⁰ Man de, Paul: *Blindness and Insight. Essays on the Rhetoric of Contemporary Criticism*. University of Minnesota Press: Minneapolis 1985, s. 284.

⁷¹ Heidegger, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Bd. 9. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1976, s. 328.

⁷² Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 40. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1983, s. 89.

⁷³ Konečná, M.: *Řeč a rozumění. Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, |G. Ebelinga a E. Fuchse*. Marek Konečný: Brno 2007, s. 65, 74.

⁷⁴ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 393-394.

⁷⁵ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 394. K tomu srov. Platón: *Kratylos*. Oikúmené: Praha 1996, s. 59.

⁷⁶ Hubík, S.: *Jazyk a metafyzika*. Academia: Praha 1983, s. 115-120.

⁷⁷ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J.C.B. Mohr: Tübingen 1967, s. 95.

⁷⁸ Tamtéž, s. 98.

⁷⁹ Gadamer, H.-G.: „Language and Understanding“, in: *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Ed. Richard E. Palmer. Northwestern University Press: Evanston 2007, s. 92 -107.

⁸⁰ Tamtéž, s. 96.

⁸¹ Tamtéž, s. 96-98.

⁸² Gadamer, H.-G.: "Philosophie und Hermeneutik.", in Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 257.

ČESKÝ STRUKTURALISMUS A HERMENEUTICKÉ MYŠLENÍ

Strukturalismus jakožto svébytný metodologický směr reagující na vliv německé duchovnědy a pozitivismu v humanitních vědách se v českých zemích začíná rozvíjet přibližně od poloviny dvacátých let 20. století. Mimo jiné navazuje na předchozí široký proud evropského strukturálního myšlení, který se uplatňoval jak v metodologických koncepcích konkrétních věd, tak i ve filosofii samé, kde svým rozpracováním kategorií **struktury** a **funkce** usiloval o překonání tradiční metafyziky a substanciální ontologie (srov. například Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910; Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921).

Abychom však adekvátněji postihli filozoficko-teoretické kořeny strukturálních koncepcí, je třeba věnovat také pozornost vzájemným vztahům mezi strukturalistickými koncepcemi v českém myšlení na jedné straně a hermeneutickými teoriemi na straně druhé. Zde je třeba vzít v úvahu německou hermeneutiku 19. století, nejen dílo F. D. E. Schleiermachers a W. Diltheye, ale též i významné podněty proslulého lingvisty, filosofa jazyka a dějin, tvůrce tzv. *hermeneutického obratu* v dějinách německé filosofie – **Wilhelma von Humboldta**. Je zajímavé, že Humboldt anticipuje pozdější strukturálně hermeneutické koncepce, neboť předpokladem jeho teorie rozumění je především naše schopnost postihnout vnitřní imanentní *strukturu*, respektive *formu* zkoumaných útvarů. Svébytné sepětí podnětů platonismu a Hegelovy filosofie se přitom projevuje v Humboldtově názoru, že „když chceme obrysu tvaru porozumět zevnitř, musíme se vrátit k formě vůbec, a k podstatě organismu, tedy k matematice a přírodovědě“. Forma je však u Humboldta východiskem procesu rozumění i z toho důvodu, že „čistá forma, jak je znázorňována v symetrii částí a v rovnováze vztahů, je tím nejpodstatnějším, a také nejranějším“ [...]. K formě a podstatě organismu musí však přistoupit něco třetího, „sjednocujícího, výraz duše, duchovního života“. 1 Pod samotnou formou jazyka neviděl Humboldt pouhou gramatickou formu, nýbrž imanentní tvůrčí princip, kdy ve “způsobu tvoření jednotlivých pojmů” [...] “vystupuje do popředí jednou fantazie a pocity řízené smyslovými představami, jednou jemně rozlišující rozum, jednou zase odvážně spájející duch”.2

V Humboldtově strukturální a zároveň hermeneutické teorii je to dějinné rozumění, které umožňuje ve spleti historických událostí postihnout základní působící a *tvůrčí síly*, jež vedly k jejich vzniku. Tedy Humboldt neklade (například na rozdíl od Kanta i mladého Schellinga) tak velký důraz na sepětí imanentní účelovosti a reálné struktury předmětu, spíše se zde objevuje zárodečný teoretický základ těch koncepcí, jež zdůrazňovaly genetické založení formy na původních, *tvůrčích silách* („schaffende Kräfte“). Odpovídá to Humboldtovu pojetí jazyka, který představuje nejen hotový produkt („ergon“), ale i neustálý *energetický* proces vytváření („*energeia*“). Přitom oblast obrazotvornosti, „oblast možného“, je podle L. Doležela u Humboldta chápána jako síť „propojených holistických konstruktů“. 3

Ukazuje se, že Wilhelm von Humboldt do jisté míry anticipoval teoretické koncepce českého strukturalismu v díle Jana Mukařovského, který ve vrcholné fázi svého svého filozoficko-estetického vývoje (tj. v první polovině čtyřicátých let 20. století) pojímal strukturu jakožto souhru „*sil* (podtrhl J. Hroch), vstupujících ve vzájemné shody i protiklady, obnovujících porušovanou rovnováhu stále opakovanou syntézou“. 4 Ještě před Humboldtem – jako první v německém filozofickém myšlení – zavedl do filozofie dějin pojem síly („Kraft“) Johann Gottfried Herder, který tento pojem převzal z newtonovsko-karteziánského učení o pohybu. Je zajímavé, že v rámci českého strukturalismu druhé poloviny šedesátých let 20. století operoval s kategorií *síly* Robert Kalivoda. Ten rozvíjel svébytnou syntézu některých metodologických koncepcí českého strukturalismu s podněty Marxovy filosofie a Freudovy psychoanalýzy. Mukařovského definice struktury jako zpředmětněné významové energie jej vedla k hledání určitých paralel s Marxovou tezí o *bytosných silách* („Wesenskräfte“), jež jsou předpokladem lidské tvůrčí činnosti. V návaznosti na některé úvahy Jana Mukařovského vyložil Kalivoda, obdobně jako Oleg Sus a Květoslav Chvatík, antropologickou konstantu jako „strukturovanou totalitu konstitutivních faktorů člověka, v níž hrají významnou roli jak přírodní, biopsychické síly, tak historická, kulturní složka lidské existence“. 5

Také **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher**, který mimo jiné jako první v rámci německého hermeneutického myšlení kladl kromě gramatické interpretace také důraz na interpretaci *psychologickou*, uznával – a to navzdory iracionalistickým momentům své hermeneutické filosofie – významnou úlohu kategorie *struktury* při našem diferencujícím porozumění společenským, kulturním a historickým procesům. Jak ukazuje Manfred Frank, Schleiermacher chápal pojem struktury jako systém vztahů mezi elementy, z nichž každý získává svůj význam prostřednictvím jednoznačného odlišení od ostatních elementů. Tato diferencující aktivita konstituuje podle podle Schleiermachera různá uspořádání

(„Ordnungen“) v podobě kultury, literatury, společnosti, ekonomiky a zvláště jazyka, tedy vlastně diskurzivní uspořádání, která zprostředkovávají intersubjektivní komunikaci.⁶ Schleiermacher (podobně jako W. Dilthey) byl však většinou filozofů, literárních vědců a literárních kritiků považován za představitele iracionalisticky orientované teorie *vcítění* („Einführung“), a přitom byly podceněny jeho zřejmé podněty pro strukturálně orientovanou interpretaci textu.

Je třeba také ocenit, že strukturalistické tendence ve Schleiermacherově filozofickém myšlení se vcelku ústrojně spojovaly s jeho dialektickým pojetím hermeneutiky. Schleiermacherova koncepce *dialektiky* byla přitom inspirativní pro pozdější vývoj těch teorií rozumění, které byly založeny na principu *dialogu*. Schleiermacher totiž pojímal dialektiku v jisté souvislosti s jejím tradičním antickým pojetím, jako „výklad pravidel pro [...] vedení rozhovoru v oblasti čistého myšlení“ a zdůrazňoval, že je „dialektika nezbytně podmíněna identitou řeči“.⁷

Pro rozvoj strukturalistických koncepcí v humanitních vědách měly zvláštní důležitost metodologické koncepce Ferdinanda de Saussura, Ernsta Cassirera a Karla Mannheima, ještě před nimi však poslední práce jednoho z nejvýznamnějších představitelů německé duchovně a hermeneutické filozofie **Wilhelma Diltheye**. Pod vlivem Husserlovým Dilthey, především v pozdním v díle *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* (1910) začíná přednostně operovat s pojmy *struktury*, *znaku a významu*. Inspirován německým historikem J. G. Droysenem věnuje Dilthey zvláštní pozornost tzv. *souvislosti působení* („Wirkungszusammenhang“), která se mu stává prostředkem pro interpretaci celku historického dění. Tato *souvislost působení* má teleologický charakter a odlišuje se od kauzální souvislosti přírody tím, že utváří podle struktury psychického života hodnoty a účely.

Významovost tedy Dilthey pojímá jako účinné působení na základě souvislostí. Podle Diltheye vede přitom samotná dynamika života k tomu, že se jeho jednotlivé výrazy („Äusserungen“) seskupují v celky, které nejsou výsledkem posloupnosti příčinných vztahů, nýbrž vytvářejí objektivní *struktury*. Podle Diltheye se totiž dějinný životní proces projevuje v podobě *strukturovaných* celků, které existují především jako formy lidské pospolitosti (stát, národ, rodina atd.) nebo kulturní systémy (filozofie, náboženství, umění, věda). Historické formy života, stejně jako prožitky, jejichž nositelem je člověk, tak tvoří smysluplné významové celky, které mají strukturní charakter. Historický svět pak Dilthey chápe jako celek projevů života, realizovaný ve významových souvislostech. Smysl a význam dějin podle Diltheye tedy vyplývá „z neustálého působení všeobecných strukturních vztahů“. Proto je

třeba „úplně zdola a systematicky studovat pravidelnosti, které vykazuje struktura souvislosti působení ve svých nositelech, a to počínajíc individuem. Zda tyto strukturní zákony umožní potom učinit předpovědi o budoucnosti, je možné rozhodnout až tehdy, když se položí tyto základy“.⁸

Jak při zkoumání historického a společensko-kulturního světa, tak i v rámci praktického každodenního života se podle Diltheye uplatňuje proces *rozumění*, které vychází z „potřeby samostatně posuzovat charakter a schopnosti jednotlivých lidí“.⁹ Základem tohoto procesu je porozumění významům, vyplývajícím ze vztahu mezi životním projevem a vnitřním duchovním životem člověka, který se v tomto projevu vyjadřuje. Zde je již třeba postihnout celkovou *strukturu* a vnitřní souvislosti rozmanitých životních projevů, které poukazují k jejich autentickému duševnímu základu. V Diltheyově pojetí by tak vlastně rozumění mělo odpovídat obecnému procesu *obsahové orientace člověka v lidském světě*.¹⁰ Dilthey též kritizoval experimentální přírodovědeckou psychologii, která „pro svou atomizující empiričnost nemůže porozumět psychologickým jevům, je pouze popisná, nikoliv rozumějící“.¹¹ Jak ukázal Josef Zúmr, sepětí koncepcí tvarové psychologie s Diltheyovou rozumějící hermeneutickou psychologií vedlo v polovině dvacátých let 20. století u brněnského profesora filosofie a psychologie **Mihajlo Rostohara** k vypracování jedné z prvních ucelených strukturalistických koncepcí psychologie v českých zemích.

V šedesátých letech 20. století nacházíme originální spojení podnětů českého strukturalismu (F. Vodička, L. Doležel) a německého existenciálně orientovaného hermeneutického myšlení (M. Heidegger) u českého filozofa **Karla Kosíka**, který ve svých filozofických koncepcích zároveň usiloval o rozvoj „autentického“ marxismu. Karel Kosík ve své knize *Dialektika konkrétního* (1. vyd. 1963) – oproti kategorii ekonomického činitele (často spjaté s vulgárně materialistickými teoriemi) – zdůrazňuje, že adekvátní poznání společenských procesů je možné prostřednictvím tzv. *ekonomické struktury*, která vytváří jednotu a souvislost všech forem společenského života.¹² Souběžně s kategorií struktury se Kosík též zabýval kategorií konkrétní totality, která právě proto, že je v ní skutečnost pojata jako *strukturovaný*, rozvíjející se celek, může postihnout její vnitřní zákonitosti a vnitřní souvislosti.

V knize *Dialektika konkrétního* rozvíjí však také její autor úvahy o dialektickém vztahu časovosti a nadčasovosti uměleckého díla. Podle Kosíka tkví totiž společenská dimenze uměleckého díla v jeho schopnosti být nejen „svědectvím doby“, ale i konstitutivním prvkem lidského společenského bytí, neboť život uměleckého díla „je založen na ‘životu’ lidstva jako produkujícím a vnímajícím subjektu“. [...] Prožíváním poměrů a podmínek svého vzniku

dokazuje dílo svou životnost. Dílo žije potud, pokud působí.“ [... Dílo je dílem a jako dílo žije proto, že se *domáhá* interpretací a *působí* mnoha významy¹³ V *Dialektice konkrétního* postihl tak Kosík problematiku *recepce* a životnosti uměleckého díla, respektive filozofického textu, která tkví v jeho schopnosti být zdrojem nových interpretací, pokusů o nový způsob porozumění v různých historických obdobích. Přitom Kosíkovy úvahy přispěly nejen k rozvoji estetiky recepce, ale zároveň ukázaly, jak mohou být při dalším rozpracování vzájemně inspirativní hermeneutické a strukturalistické koncepce působení děl umění, literatury a filozofie. Aktuálnost a životnost uměleckého díla tkví podle Kosíka v jeho *dialektické* povaze, spočívá na obdobnosti, analogii mezi společenskými, kulturními a individuálně psychologickými rozpory a konflikty v různých etapách dějinného vývoje a pochopitelně i na neustálém obohacování uměleckého a teoretického poznání, dějinné i každodenní zkušenosti prostřednictvím předmětné aktivity člověka.

V tomto kontextu je třeba si uvědomit, že nejen na podkladě podnětů Jana Mukařovského, Felixe Vodičky a H.-G. Gadamera, ale velmi významně i pod vlivem *Karla Kosíka* dochází zakladatel hermeneutické estetiky recepce **Hans-Robert Jauss** ke své základní tezi o *procesuálním* charakteru literárního díla. a v této souvislosti i k názoru, že skutečné porozumění dílům umění a kultury je neodlučitelné od procesu jejich vnímání a recipování čtenářem. Svůj historický charakter získávají proto různé texty spjaté s určitou uměleckou kulturou pouze tehdy, „když posloupnost děl je zprostředkována nejen prostřednictvím produkujícího subjektu, nýbrž také prostřednictvím subjektu konzumujícího – cestou interakce mezi autorem a publikem“. 14

Na Kosíkovu koncepci dialektického charakteru dějinné praxe a její podněty pro hermeneuticky orientovanou estetiku recepce poukázal Hans Robert Jauss již ve své nástupní přednášce na univerzitě v Kostnici dne 13. dubna 1967. (Vyšla pod názvem *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* ve sborníku *Konstanzer Universitätsreden* [ed. G. Hess, Konstanz 1967]). Pod Kosíkovým vlivem zdůrazňuje H. R. Jauss, že dějiny umění je třeba pojímat jako proces tvorby a recepce uměleckých děl, v němž dialektické struktury otázky a odpovědi zprostředkovávají mezi minulostí a přítomností.¹⁵ (Na druhé straně však – na rozdíl od Kosíka – nezdůrazňuje tolik Jauss dialektický charakter uměleckých děl a proces jejich interpretace a rozumění nespojuje v té míře jako autor *Dialektiky konkrétního* s praktickou aktivní činností člověka.¹⁵

K další inspirativní recepci hermeneutického myšlení v českém strukturalismu dochází koncem šedesátých let 20. století zásluhou Květoslava Chvatíka. Jedná se o jeho studii *Možnosti interpretace uměleckých děl*, která byla v roce 1970 připravena pro časopis

Estetika, kde ale mohla v důsledku ideologických zásahů v době počátků normalizace vyjít ve stejném časopise až o dvacet let později. Význam této stati byl nepochybně průkopnický. Květoslav Chvatík zřejmě jako první v dějinách českého a slovenského filosofického myšlení rozebral Gadamerovu hermeneutickou teorii, která chápe proces rozumění na podkladě splynutí horizontu minulosti a horizontu současnosti, respektive splynutí horizontu různých kultur. Chvatík vyslovil pochybnosti, zda tato Gadamerova koncepce může vést k adekvátnímu porozumění a interpretaci uměleckých děl, neboť jejím „výsledkem je značná libovolnost, osobnostní a aktualizující charakter tohoto typu interpretací.“¹⁶ Také později poukazuje Chvatík u Gadamera na nebezpečí „absolutizace historismu“, „relativizace vlastního autorského jazykovědného významu textu“.¹⁷ Podle mého názoru však můžeme například v Gadamerově filosofii umění najít jisté společné rysy s formálními a strukturálními koncepcemi. Jde především o termín „*Gebilde*“, používaný u Gadamera nejen v díle *Wahrheit und Methode* (1. vyd. 1960), nýbrž se zvláštním důrazem také v pozdním období vývoje jeho estetického a filozofického myšlení.

Významný americký znalec Gadamerovy hermeneutiky Richard E. Palmer překládá výraz *Gebilde* do anglického jazyka jako struktura („*structure*“). Takový překlad je však podle mého názoru z hlediska významového obsahu příliš obecný a nevystihuje onen důležitý moment *dění smyslu a geneze tvaru* – proto bych považoval za vhodnější české ekvivalenty termíny *vytváření, výtvor*, ve kterých je také výstižněji zachycena návaznost H.-G. Gadamera na Humboldtovu teorii tzv. *vnitřní formy*, respektive vnitřní řečové formy („*innere Sprachform*“).

V Gadamerově pojetí – nepochybně ovlivněném hermeneutickými teoriemi W. von Humboldta – můžeme prostřednictvím duchovní reflexe tzv. *výtvoru* („*Gebilde*“) nejlépe postihnout a pochopit *ontologický i sémantický* charakter uměleckého díla, a to v jejich vzájemné spojitosti¹⁸ Právě proto používá Gadamer termín *výtvor* („*Gebilde*“) pro postižení entit a útvarů, které v mnohostranném složitém procesu vytváření získávají svou formu *zevnitř*, z nitra uměleckého díla. Kvůli svému procesuálnímu, hybnému charakteru není *výtvor* („*Gebilde*“) něčím, co je konstruováno tak, že získá pevnou, fixovanou, stálou formu, která by mohla být zachycena nějakou kopií, respektive plánem například v podobě dílenského výkresu.¹⁹ V důsledku dynamického charakteru *výtvoru* vycházejícího z formotvorného energetického principu se podle Gadamera ukazuje, že interpretace uměleckého díla nemůže být založena pouze na přenosu jeho významu. Zatímco významový obsah dopisu může být sdělen například v telefonním rozhovoru, nelze touto cestou v žádném případě postihnout a interpretovat významový obsah uměleckého díla, tj. například nemůžeme

telefonicky parafrázovat báseň. Umělecké dílo tedy není možné nahradit něčím jiným, je *nezastupitelné*. Právě to odlišuje umělecké dílo od prostředku a nástroje, od všech produktivních výkonů lidstva v řemesle a technice. Německý estetický idealismus – jak Gadamer zdůrazňuje – proto přehlédl, že *zkušenost o uměleckém díle* nelze redukovat na pouhou integraci významu. Idealistická estetika totiž nebere v úvahu rezistenci uměleckého díla, což znamená, že „smysl umění spočívá daleko více v tom, že ono existuje, je zde“. 20 V tomto kontextu Gadamer zpochybňuje takové pojetí estetického objektu, které chápe umělecké dílo jako předmět, který stojí pasivně před námi, a který odrážíme ve svém estetickém vědomí. V návaznosti na Heideggerovy podněty Gadamer zdůrazňuje, že umělecké dílo je děním, „*událostí (Ereignis)*, která si nás do sebe samé osvojuje“. V této souvislosti též poukazuje na specifické napětí, které charakterizuje umělecké dílo v momentu, kdy ustavuje svět a zároveň „tento svět umísťuje do spočívající formy, v níž jej usazuje“. Zde se jedná o „dvojitý pohyb, v němž umělecké dílo zabraňuje snaze úplně integrovat svůj smysl“. 21 Tento názor Gadamerův je přitom velmi blízký tezi Milana Jankoviče, že „rekursy k vyšší a vyšší rovině smyslu, k nimž nás vede výstavba uměleckého díla, musí se nutně projevit zároveň jako odpory vůči předčasně se uzavírajícímu výslednému smyslu“. 22 Dění uměleckého výtvaru není tedy podle Gadamera možné redukovat na pouhé odhalení a vyčerpání smyslu. Spíše jde o *záchranu smyslu*, který se „neztratí ani nevsákne, nýbrž se zrodí a zpevní v poddajnosti výtvaru („Gebilde“). 23

Ukazuje se, že se Gadamer ve své koncepci výtvaru („Gebilde“) snaží postihnout i ten svět uměleckého díla, „svět textu“ (P. Ricoeur), který zatím není možné zcela vyjádřit konkrétními slovními výrazy a který v žádném případě nelze redukovat na „pouhý popis evidentních znaků slovesných jevů, jejich exoterického vzhledu či popis syntagmatiky, syžetových tahů, struktur i lingvistického povrchu textu“. 24 Tento duchovní a tvarový svět uměleckého díla může být adekvátně interpretován, respektive sémanticky zrekonstruován teprve ve stále se opakujících duchovních reflexích a interpretacích, kdy je třeba mimo jiné také zachytit vzájemné vztahy mezi vnitřní formou a vnější formou například literárního uměleckého textu.

Interpretace, která by dokázala respektovat onu podstatnou nemožnost úplné integrace smyslu a zároveň postihnout dialektické vztahy mezi vnitřní a vnější formou uměleckého díla, může být podle Gadamera založena především na čtení („Lesen“). Tedy pouze prostřednictvím čtení můžeme uměleckému dílu *porozumět*. Gadamer přímo zdůrazňuje: „Čtení znamená porozumění [„*Lesen ist Verstehen*.“]. 25 [...] „Čtení však neznamená pouze hláskování a čtení jednoho slova po druhém, ale znamená především stále vykonávat

důsledný hermeneutický pohyb, který je určován očekáváním smyslu celku, a postupně se naplňuje od jednotlivého až po konečný smysl.“ Na rozdíl od tohoto rozumějícího čtení si můžeme představit, „jaké to je, když někdo pročítá text, kterému vůbec nerozumí“. 26 Abychom tedy prostřednictvím našich konstrukcí mohli porozumět výtvoru („Gebilde“), musíme se k němu *stále a stále vracet*. Při těchto návratech, nových a nových čteních, kdy necháváme k sobě umělecké dílo promlouvat, se dostáváme stále hlouběji do jeho vlastního světa, postižitelného vnitřní formou. Interpretace uměleckého díla tedy předpokládá neustálé návraty k jeho vnitřní formě, stále se opakující komunikaci s výtvozem („Gebilde“), který se projevuje v podobě nevyčerpatelných vnitřních struktur. Gadamerova koncepce *neustálého dialogu s uměleckým dílem* zřejmě přitom také vychází z jeho teze, vyslovené v rozhovoru s Jeanem Grondinem, že „vyslovovaná řeč stále zaostává za tím, co má být vysloveno, za vnitřním slovem“, a že „vyslovenému lze porozumět teprve tehdy, sleduje-li člověk vnitřní řeč, jež se za tím skrývá“. 27

Co dále charakterizuje výtvor, utváření („Gebilde“) jakožto vnitřní formu? Výtvor je totiž výsledkem svobodné hry mezi tvůrčími obraznostmi, *tvůrčími silami* na jedné straně a mezi duchovními reflexi, pojmově poznávacími schopnostmi na straně druhé. 28 Tyto tvůrčí duchovní síly právě svým *energetickým*, činným charakterem umožňují, aby v závěrečné fázi procesu poznávání a porozumění uměleckému dílu ona původní, pojmově velmi těžko postižitelná vnitřní forma, nabyta – řečeno slovy Jana Mukařovského – objektivně semiologického charakteru. V tomto svém pojetí výtvoru („Gebilde“) byl Gadamer zřejmě inspirován teorií W. von Humboldta o *energetickém* charakteru konkrétních řečových promluv, a také jeho již zmíněným názorem, že k formě a podstatě organismu musí nutně přistoupit něco třetího, „sjednocujícího, výraz duše, duchovního života“. 29 Obdobně jako W. von Humboldt a H.-G. Gadamer ovšem také Jan Mukařovský vždy zdůrazňoval *energetický*, silový charakter utváření uměleckého díla: „Záměrné utváření díla jeví se dnešní estetice jako souhra *sil*, kterými dílo na člověka působí, jako struktura, v níž každá reální vlastnost díla jako věci nabývá platnosti *energie* a vstupuje ve vzájemné napětí s vlastnostmi jinými.“ [...] „Jednota struktury se nám jeví jako vzájemné vyrovnávání *energií*.“ [Kurzíva J. H.] 30

Další charakteristickou vlastností Gadamerovy koncepce výtvoru („Gebilde“), která se tím liší od strnulého, uzavřeného a fixovaného pojetí struktury, je *časovost*. *Časový* charakter výtvoru („Gebilde“) ozřejmuje Gadamer na příkladu poetického díla. V něm „přechodný příběh proudu řeči, který se ubírá pryč, dospěje v básni k záhadnému zastavení, stane se výtvozem podobně, jako když mluvíme o utvoření, zformování pohoří“. 31 Právě proto navrhuje Gadamer nahradit pojem dílo („Werk“) pojmem *výtvor* („Gebilde“). Na rozdíl od

jiných věcí není totiž výtvar něčím, o čem je možné se domnívat, že je konečnou realizací nějakého záměru. Umělecký výtvar proto podle Gadamera znamená „skok mezi plánem a konáním“ na jedné straně, a „tím, co se podařilo“ na straně druhé. Právě proto, že se výtvar „zastavuje“, je z hlediska časové dimenze „zastihnuteľný pro toho, kdo to postřehne“ a je „tím stejným pro všechna možná 'zde' “. 32 Tento „skok“ charakterizuje umělecké dílo v jeho jedinečnosti a nezastupitelnosti.

V tomto kontextu vyslovuje však Gadamer svou zásadní tezi, že porozumění výtvaru („Gebilde“) není možné ztotožnit s pouhým přenosem významu. Právě z toho důvodu je podle mého názoru Gadamer v podstatě přesvědčen – a to ve zřejmé analogii s koncepcemi českého strukturalismu –, že celkový smysl uměleckého díla (a tedy i otázku jeho pravdivosti) nelze postihnout mimo konkrétní realitu jeho tvaru. Nejde však pouze o vnější, kvantitativně zachytitelné povrchové struktury, neboť je třeba podle Gadamera zachytit i *vnitřní formu* uměleckého díla. Gadamerova vlastní charakteristika vnitřní formy, respektive výtvaru („Gebilde“) však v mnohém připomíná – byť v méně propracované podobě – Mukařovského a Jankovičovu koncepci sémantického gesta, v němž se projevuje významotvorná energie uměleckého díla, a to v nedílné jednotě jeho tvaru a smyslu. 33

Zároveň je zřejmé, že obdobně jako Mukařovskému a Jankovičovi v jejich pojetí sémantického gesta, tak i Gadamerovi v jeho pojetí výtvaru („Gebilde“) jde vlastně o *vstup do „nitra“ formy uměleckého díla*. Důležitou hypotézou pojetí vnitřní formy v hlubinné hermeneutice však je, že tato vnitřní forma je zároveň entitou *duchovního* rázu, tedy tvarotvorným energetickým duchovním principem. Jak přesvědčivě ukazuje Miroslav Mikulášek, tento vstup do *nitra formy* předmětu „je i pro badatele nové doby vstupem skrze pletivo, uspořádání konstitutivních prvků k tomu, co je impetem, vnitřní hybnou silou, hybatelem ('hybnou příčinou') a jádrem tvaru, k jeho formotvárným zdrojům, tj. tázáním po 'příčině tvaru' ('aitia eidetiké' Aristotela)“. 34 V tomto kontextu můžeme proto oprávněně tvrdit, že v Gadamerově pojetí filozofie umění, v její terminologické výstavbě, se projevují významné *formové* a *strukturální* momenty, které tuto filozofii umění spojují se snahami českého strukturalismu o otevřenou, *dynamizující* pojetí struktury.

Poznámky

1 Humboldt, Wilhelm: „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“ [1829], in *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 7., ed. M. Riedel. Reclam jun.: Stuttgart 1981, s. 40-61. K podnětům Humboldtova hermeneutického myšlení pro teorii poetiky srov.

Doležel, Lubomír: *Kapitoly z dějin strukturální poetiky. Od Aristotela k pražské škole*. Host: Brno 2000, s. 79-92.

2 Humboldt, W.: *O rozmanitosti stavby lidských jazyků a její vplyve na duchovny rozvoj lidského rodu*. Veda, SAV: Bratislava 2000, s. 91.

3 Doležel, L.: *Kapitoly z dějin strukturální poetiky. Od Aristotela k pražské škole*. Host: Brno 2000, s. 81.

4 Mukařovský, J.: „Pojem celku v teorii umění“ [1945], in Mukařovský, J.: *Cestami poetiky a estetiky*. Ed. K. Chvatík a B. Svozil. Československý spisovatel: Praha 1971, s. 94.

5 Kalivoda, R.: *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Československý spisovatel: Praha 1968, s. 94.

6 Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1984, s. 14.

7 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Dialektik*. Odebrecht: Leipzig 1942, s. 5, 50.

8 Dilthey, Wilhelm: *Život a dejinné vedomie*. Přel. Juraj Žitný. Nakladateľstvo Pravda: Bratislava 1980, s. 303.

9 Tamtéž, s. 315.

10 Nagl-Docekal, Herta: *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*. R. Oldenbourg Verlag: Wien – München 1982, s. 43.

11 Zumr, Josef: „Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930“ [1968], *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 1, s. 70. K tomu srov. Zumr, J.: „K počátkům českého strukturalistického myšlení“ [1984], *Filozofia* 46, č. 2, 1991, s. 143-152, zvláště s. 145-146.

12 Kosík, K.: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Academia. Nakladatelství Československé akademie věd: Praha 1966, s.78.

13 Tamtéž, s. 97, 96, 97.

14 Jauss, Hans-Robert: *Towards an Aesthetics of Reception*. University of Minnesota Press: Minneapolis 1982, s.15.

15 Jauss, H.-R.: *Literaturgeschichte als Provokation*. 6. vyd. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, s. 171-185. K tomu srov. Hroch, Jaroslav: „From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Carl Gustav Jung“, in *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. Ed. A. Wiercinski. The Hermeneutic Press: Toronto 2002, s. 492-501, zvláště s. 500-501.

16 Chvatík, Květoslav: „Možnosti interpretace uměleckých děl“, *Estetika* 28, č. 2, 1991, s. 75-84, zvláště s. 76.

- 17 Chvatík, K.: *Strukturální estetika*. Host: Brno 2001, s. 144.
- 18 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. J. C. B. Mohr, P. Siebeck: Tübingen 1965, s. 132-136. Ke Gadamerovu pojetí uměleckého díla srov. Konečná, M.: *Řeč a rozumění. Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Marek Konečný: Brno 2007, s. 93-105.
- 19 Gadamer, H.-G.: „Aesthetics“, in *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Ed. R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 61-77, zvláště s. 72.
- 20 Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 60.
- 21 Gadamer, H.-G.: „Aesthetics“, in *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Ed. R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 61-77, citované místo s. 71-72.
- 22 Jankovič, M.: „Estetická funkce a dynamika významového sjednocení“, *Estetika* 26, č. 3, 1989, s. 158-163, citované místo s. 161.
- 23 Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 61.
- 24 Mikulášek, M.: *Hledání „duše díla“ v umění interpretace. Genologicko-hermeneutická anamnéza „vnitřní formy“ artefaktu a mytopoidních forem narace*. Ostravská univerzita – Nakladatelství Tilia: Ostrava – Šenov u Ostravy 2004, s. 69.
- 25 Gadamer, H.-G.: „Aesthetics“, in *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Ed. R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 74.
- 26 Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 51.
- 27 Grondin, Jean: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna, P. Kouba. OIKOYMENH: Praha 1997, s. 10.
- 28 Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 53.
- 29 Humboldt, Wilhelm: „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“ [1829], in *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 7. Ed. M. Riedel. Reclam jun.: Stuttgart 1981, s. 40-61, citované místo s. 48.
- 30 Mukařovský, J.: *Studie z estetiky*. 2. vyd. Ed. K. Chvatík. Odeon: Praha 1971, s. 79, 159. K tomu srov. Sus, Oleg: *Bez bohů geneze?* Ed. J. Bednářová. Vetus Via: Brno 1996, s. 48.

Srov. též Soldán, L.: „Oleg Sus redivivus“, in Soldán, L.: *Od konce století přes práh milénia (Studie a úvahy z dějin české literatury)*. Nakladatelství Aquarius – Gloria: Praha – Rosice u Brna 2001, s. 146-186, zvláště s. 168-182.

31 Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 60.

32 Tamtéž, s. 61.

33 Mukařovský, J.: *Studie z estetiky*. 2. vyd. Ed. K. Chvatík. Odeon: Praha 1971, s. 133-134.

34 Mikulášek, Miroslav: *Hledání „duše díla“ v umění interpretace. Genologicko-hermeneutická anamnéza „vnitřní formy“ artefaktu a mytopoidních forem narace*. Ostravská univerzita – Nakladatelství Tilia: Ostrava – Šenové u Ostravy 2004, s. 13.

METODOLOGICKÉ PROBLÉMY FILOSOFICKÉ A HLUBINNÉ HERMENEUTIKY

Tato kapitola se v mnohém opírá o tvůrčí aktivity *Hermeneutického semináře* při Katedře filosofie Filosofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, který by měl vytvořit prostor pro interdisciplinární oborovou spolupráci a umožnit tak zároveň vzájemnou konfrontaci, ale též inspirativní působení mezi jednotlivými interpretačními metodami v rámci humanitních i sociálních věd. Přiznávám však, že důležitým motivem vzniku *Hermeneutického semináře* byla i soudobá společenská a kulturní situace. Podle mého názoru ji charakterizují globální tendence směřující ve svých důsledcích k novým, sofistikovanějším formám odcizení člověka a atomizace společnosti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Je zajímavé, že C. G. Jung charakterizuje kolektivní vědomí jakožto „souhrn tradic, konvencí, zvyků, pravidel a norem lidského společenství, které poskytují povědomí určité skupiny jakožto celku jeho směr. Přitom jednotlivé osobnosti vědomě, avšak zcela

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

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

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

Zaměříme se nyní na Gadamerovo pojetí *zkušenosti*. V podstatě lze říci, že Gadamerova základní koncepce zkušenosti, ovlivněná Heideggerem, má existenciální a dialektický charakter. Co tím Gadamer myslí? Existenciální charakter zkušenosti souvisí s podstatnou konečností člověka. A dialektický charakter zkušenosti je dán podle Gadamera tím, že pravá

hermeneutická zkušenost znamená neustálou *otevřenost* („Offenheit“) vůči zkušenostem novým. Tento druh otevřenosti „má strukturu otázky“, a je svobodně rozehráván prostřednictvím zkušenosti samé 13 Podle Gadamera je totiž dáno samou podstatou otázky, že na ni mohou být různé odpovědi. Otázka má tedy dialektický charakter, neboť se vyznačuje otevřenými možnostmi.

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

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

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

V enantiodromii se objevuje i další, a to složitější a hůře zkoumatelný a ilustrovatelný jev, projevující se zvláštní souhrou, respektive vztahem mezi procesy vědomí a nevědomí. Termín enantiodromie označuje zde vystoupení nevědomého protikladu, k němuž v časovém sledu dochází všude tam, kde je vědomý život jak jedince tak i společnosti ovládan nějakým krajně jednostranným zaměřením. Promyšlení enantiodromie a jejích projevů vede C. G. Junga k formulování jeho vlastní, hermeneuticky orientované *dialektické koncepce světa a lidského bytí*: „Všechno lidské je relativní, neboť všechno spočívá na vnitřní polaritě, neboť všechno je fenoménem energie. Energie nutně spočívá na předem existující polaritě, bez které by nebylo energie. Vždy musí být vysoké a nízké, horké a studené atd., takže může docházet k vyrovnávacímu procesu, kterým je energie.“ 17

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

Ve svém pojetí *času* Gadamer - v jisté odlišnosti od Heideggera - tvrdí, že pravá, původní časovost netkví pouze v subjektivitě lidského pobytu, jeho projektovém charakteru a směřování do budoucnosti, nýbrž především v bytí samém, jež má charakter dění. V Gadamerově interpretaci je tedy v centru pozornosti především objektivní bytí času, které je primární vůči tomu, jak prožívá čas tzv. lidský pobyt, tj. člověk ve svém předbíhání-ke-smrti („Vorlaufen-zum-Tode“).

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

Svou koncepci organického času zakládá Gadamer na cyklickém procesu koloběhu života, neustálého obnovování rovnováhy a rytmicky se opakujícího návratu k počátku, omlazení a znovuzrození. Jenže právě proces individualizace, jehož důsledkem je ztráta identity s tímto koloběhem života, vede sice k získání vlastní časovosti, avšak na druhé straně vylučuje možnost cyklických návratů k původnímu stavu. Problém smrtelnosti člověka byl proto podle Gadamerova názoru hluboce vystižen v tomto výroku Alkmaiónově ... „lidé proto hynou, ježto nemohou připojit počátek ke konci.“ 19

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

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

Podle Junga dále mandala, tedy archetyp kruhu, „představuje jakési schéma řádu, které ...se do jisté míry rozprostře nad psychickým chaosem, čímž každý obsah získává své místo a celek rozplývající se různými směry do neurčitosti je držen pohromadě kruhem, který ho hájí a chrání.“ 21 „Mandala znamená kruh, speciálně magický kruh. Mandalas jsou rozšířeny nejen po celém Východě, nýbrž jsou bohatě dosvědčovány u nás také od středověku. Zvláště křesťanské mandaly se dají prokázat z raného středověku, většinou s Kristem ve středu a čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech. Toto pojetí musí být velmi staré, neboť takto znázorňovali Egypťané i Hóra

s jeho čtyřmi syny.“²² Mandala představuje nástroj meditace, koncentrace a realizování vnitřní zkušenosti člověka, zároveň je symbolickým výtvozem kolektivního nevědomí, zvláštní kategorií symboliky struktury vesmíru, vyjádřené psychokosmogramem.²³ „Mandala znamená kruh, speciálně magický kruh. Mandaly jsou rozšířeny nejen po celém Východě, nýbrž jsou bohatě dosvědčovány u nás také od středověku. Zvláště křesťanské mandaly se dají prokázat z raného středověku, většinou s Kristem ve středu a čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech.

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

Problematice časovosti poskytuje Gadamer - obdobně jako před ním C. G. Jung - dialektický charakter. Časovost přitom Gadamer zakládá na tzv. zkušenosti o dějinách. Ta podle něho ukazuje, že dění dějin není možné měřit podle periodických proměn v přírodě, nýbrž z hlediska počátku a konce historické epochy. Čím je - z hlediska časového - vyznačena tato historická epocha? Je to dějinná událost („Ereignis“), v níž nezávisle na člověku dochází k výraznému oddělení starého a nového.²⁵ Zkušenost o čase („Zeiterfahrung“), tj. zkušenost o dějinné události, v níž nastupuje nová epocha, je tak z hlediska strukturace dějinného procesu určena charakterem tzv. přechodu

(„Übergang“). Tento přechod jakožto „pravé bytí času“ umožňuje pak vzhled do nutnosti zániku, neboť je založen na svébytné dialektice vzájemné souvislosti a protikladnosti konce a počátku, starého a nového, rozloučení s minulostí a „otevřeností“ pro příchod očekávané budoucnosti.²⁶ Rozloučení se životem je proto třeba podle Gadamera chápat jako analogii dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou.

27 Smrt je proto podle Gadamera nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života.

Stejně tak se dívá na problematiku smyslu života C. G. Jung. Ve své studii *Duše a smrt* (1934) se táže: „Vzestupu života přiznáváme cíl a smysl, proč bychom ho neměli přiznat sestupu? Zrození člověka je obtěžkáno významem, proč by jím neměla být obtěžkána smrt?“²⁸ Obdobně jako později Gadamer poukazuje Jung na podstatné sepětí života a smrti, z cyklického charakteru života reflektuje problém smíření člověka s jeho smrtelností, konečností a podstatnou ontologickou omezeností: „Křivka života je jako parabola střely. Vyrušena ze svého klidového stavu stoupá střela vzhůru a vrací se opět do stavu klidu. ... Život druhé poloviny života neznamena vzestup, rozvoj, rozmnožení, životní rozmach, nýbrž smrt, neboť jeho životním cílem je konec. Nechtít svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít. Nechtít žít znamená totéž co nechtít zemřít. Vznikání a zanikání je táž křivka. .. Živnou půdou duše je přirozený život. Kdo se jím nedá vést, zůstává viset ve vzduchu a ustrne. Proto taková spousta lidí ve zralém věku zkostnatí, hledí zpět a lpí na minulosti, v srdci tajnou hrůzu ze smrti.“²⁹

Jaké je podle Gadamera východisko z této tragické situace člověka, trpícího strachem z konečnosti, nesmyslnosti, bezcílnosti a nezakotvenosti vlastního života? Kde je východisko z univerzální neurózy naší doby, kdy jako by většinu lidstva zachvátila úplná duchovní, společenská a kulturní dezorientace? Je zajímavé, že Gadamerovo řešení, stejně tak jako Jungovo, je prospektivní. Gadamer klade důraz na hlubinný pohled vzhledem ke zkušenosti o čase a vzhledem k vlastnímu životnímu příběhu: „Pouze ten, kdo dokáže nechat za sebou, co leží za ním nebo co bylo odstraněno z jeho dosahu, kdo úporně nelpí na tom, co je minulé, jako na něčem, čeho se nemůže vzdát, je vůbec schopen mít budoucnost.“ A dále Gadamer pokračuje: „Se stejným poznatkem nás seznamuje teorie neuróz v moderní hlubinné psychologii, která nás učí, že jestliže je osobnost na něco vázána, není na tom nezávislá, není volná, je jí zakázáno, aby se stala svobodnou v zájmu svých potenciálních možností.“³⁰

Je zřejmé, že v Gadamerově studii *Über leere und erfüllte Zeit* můžeme najít jisté zárodečné teoretické východisko pozdějších koncepcí hlubinné hermeneutiky. Z jakých

historickofilosofických základů tato hermeneutika vychází? Právě kvůli pozornosti, kterou věnuje hlubinná hermeneutika - řečeno metaforicky - vztahu lidské duše a světa, je v popředí jejího zájmu antický dialektický myslitel Hérakleitos. Interpretací jeho duchovního odkazu se z významných německých filosofů především zabývali G. W. F. Hegel, M. Heidegger a H.-G. Gadamer. Dále je však třeba uvést Carla Gustava Junga, který hledal v Hérakleitově myšlení filosofická východiska svého pojetí analytické psychologie. V současné době je Hérakleitova filosofie zvláště inspirativní pro představitele hlubinné hermeneutiky Jamese Hillmana a významného reprezentanta soudobého amerického neopragmatismu Stanleyho Cavella.

Po stránce metodologické je totiž pro hlubinnou hermeneutiku velmi přínosné Hérakleitovo myšlení v tom, že dává do souvislosti *psyché* (duši), *logos* (rozum, řeč) a *bathun* (hlubinu). Duše není totiž u Hérakleita něčím, co je „uvnitř“ člověka, ani tím, co má „prostor“ v pojetí běžného vědomí. Hérakleitos totiž praví: „Kráčejte nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou, tak hluboký má logos.“ (zl.B 45 z Diogena).³¹ Jak zdůrazňuje Bruno Snell, „u Hérakleita má tento obraz hlubiny vrhnout světlo na výjimečný rys duše a její říše: a sice že má svůj vlastní rozměr, že se nerozprostírá v prostoru.“³² Od Hérakleita se tedy cílem, vlastností a rozměrem *psyché* stala hlubina.

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

Z uvedeného je zřejmé, že naše snaha o komplexní, historické a skutečně adekvátní pojetí procesu rozumění, která bere v úvahu i jeho mytickou dimenzi, musí směřovat k ontogeneticky starším, základním vztahovým strukturám. Taková interpretace duchovní, kulturní a psychické skutečnosti, která se projevuje v našem vědomí a nevědomí také v mnohotvárných, proměnlivých a na první pohled těžko pochopitelných obrazech, často charakterizovaných značnou emocionální hloubkou, si vyžaduje *symbolický, metaforický, obrazný* jazyk připomínající jazyk Hérakleitův. Tento jazyk je „temný“, avšak obsahuje ostré obrazy a vyznačuje se brilantní záhadností, paradoxem, symbolem, a mnohovýznamovostí. Přitom reflexe podstatné souvislosti antické mytické tradice a Hérakleitovy dialektiky naznačuje, že při sdružování více významů se nemůžeme omezit pouze na „sémantiku vědomého“, a naše úsilí o porozumění nevyhnutelně zasahuje do sféry tušeného, citového,

nenázorného a archetypického, tedy do sféry nevědomí. Ovšem verbální řeč vědomí i obrazná řeč nevědomí, pokud se zpředmětní například v uměleckém textu, ale i ve filosofickém díle, mají tutéž strukturu, totiž *strukturu jazykovou*.³⁴ Proto se i v hlubinné hermeneutice jedná o významovou analýzu: a právě v tomto důrazu na možnost *adekvátní interpretace významu* se současné strukturálně orientované hlubinně hermeneutické myšlení liší od těch koncepcí postmodernismu, které směřují k absolutnímu relativismu a představě o libovolnosti interpretace.

Hermeneutické pojetí skutečnosti, která se - v hérakleitovském smyslu - současně skrývá i vyjevuje - v sobě inherentně obsahuje kategorii *nevědomí*, které je pro psychologicky orientovanou *hlubinnou hermeneutiku* přirozenou a nezbytnou součástí struktury světa a procesu jeho poznání. Teorii kolektivního nevědomí rozpracoval, jak známo, C. G. Jung. Ten na podkladě *strukturního* zkoumání vnitřních rozporů a protikladů psychického života, jakož i složitých spojitostí personálních a *mytologických* vytváří na podkladě ověřitelné empirie také *teorii archetypů*, která může být podle mého názoru velmi inspirativní pro utváření hlubinně hermeneutické, nespekulativní a skutečně soudobé filosofické antropologie. Podle Junga „archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se uvědoměním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho kterého individuálního vědomí, v němž se objevuje.“³⁵ Přitom „instinkty a archetypy [...] tvoří *kolektivní nevědomí*. Označuji toto nevědomí proto jako kolektivní, poněvadž v protikladu k výše definovanému nevědomí nemá obsahy individuální, tj. vyskytující se více méně jednou, nýbrž obsahy všeobecně a stejnoměrně rozšířené.“³⁶ *Kolektivní nevědomí* se tak stává komplementárním pojmem k pojmu *kolektivní vědomí*, který je velmi frekventovaný právě ve filosoficko-estetickém strukturálním myšlení Jana Mukařovského.

Pokud velmi zjednodušeně shrneme Jungovy nejdůležitější charakteristiky archetypu, jedná se a) o apriorně dané, autonomní struktury psychické činnosti, b) „prapůvodní obrazy“, vyjadřující jednak formu činnosti, jednak typickou situaci, v níž se odehrává, c) obrazy mytologické povahy, většinou s určitým symbolickým významem, d) věčné ideje v platónském smyslu.³⁷ Přitom se ukazuje, že archetypy mají své specifické místo především v humanitních vědách (filosofie, historie, religionistika, hlubinná psychologie, literární věda), kde je pracováno metodou rozumění. Archetypy nemohou být ztotožňovány s motivy lidského jednání, jsou totiž něčím hlubším, co není vázáno pouze na sociální dimenzi, a co zároveň nemůže být postiženo prostřednictvím metodologické kategorie vysvětlení. Kategorii archetypu nemůžeme nahradit kategorií

motivů, se kterou se pracuje v sociálních vědách. Sami odborníci v sociálních vědách se totiž shodují v tom, že motivy „neumožňují pochopit do hloubky chování určitého aktéra, ve skutečnosti jen potvrzují společensky již ustálenou představu o „určitém typu lidí“. 38

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

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

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

Specifický charakter této mnohovýznamovosti, tohoto „dění smyslu“, můžeme postupně odhalovat jak prostřednictvím analýzy „textu“ uměleckého nebo filosofického díla, tak i cestou *aktivní imaginace*, v níž jsme schopni postihnout, jaké základní hodnoty lidského

života znázorňují zvláště archetypické symboly. Přitom naše filosoficko-estetická reflexe sepětí těchto symbolů s archetypy, které vyjadřují, je doprovázena estetickým a emocionálním zážitkem. 43

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

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

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

ekvivalentním termínem je nikoliv „strašidlo“, nýbrž „přízrak“. Tedy první věta Marxova Manifestu by zněla: „Evropu pronásleduje přízrak, přízrak komunismu“.

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

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

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

Právě v tomto kontextu bych chtěl důrazně upozornit, že nejde o pochybné adorování a fascinaci oblasti *stínu*, *temnoty* a *zla*. Je to svébytná skutečnost naší doby, kdy, řečeno slovy C. G. Junga v jeho studii *Pozdní myšlenky* (1957-1959): „člověk nemá žádnou imaginaci, pokud jde o zlo, ale tato imaginace *má nás*. Jedni to nechťejí vědět, druzí se s tím identifikují. To je současný psychologický stav světa: jedni se ještě křestansky mylně domnívají a věří, že mohou takzvané zlo zdeptat, jiní mu však propadli a dobro už nevidí. Zlo se dnes stalo viditelnou velmocí: jedna polovina lidstva se opírá o doktrínu fabrikovanou lidskými vymyšlenostmi, druhá polovina trpí

nedostatkem mýtu přiměřeného situaci“. 48 Nezávisle na Jungovi, ale s hlubokým pochopením pro společenskou a duchovní situaci současného člověka poukazuje Derrida na působení virtuální sféry, neviditelných procesů, „kdy nás pronásleduje obava z dědictví a přízrakovosti, kterou přitom vědomě popíráme“. 49

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

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

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

V tomto kontextu Derridův zájem o simulacra, duchy a přízraky jej řadí do té linie hlubinné hermeneutiky, která reflektuje hlubokou spojitost života a smrti. Jak pro Gadamera a Junga, tak i pro Derridu je smrt nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života: „Učit se žít, to by mělo znamenat učit se umírat, učit se brát v potaz absolutní smrtelnost (bez vyhlídky na zmrtvýchvstání

pro sebe ani pro druhého) a to za účelem jejího přijetí. Už od Platóna se traduje filosofická zásada: filosofovat znamená učit se umírat.“ 52 Tak je třeba chápat první větu Derridovy knihy *Specters of Marx*: „Kdosi, vy nebo já, předstupuje a říká: rád bych se konečně naučil žít.“ 53 Podle Derridy, vyjadřujícího podstatné *ontologické* a *antropologické* momenty hlubinné hermeneutiky, je možné naučit se žít pouze mezi životem a smrtí, kdy jsme schopni komunikovat s nevědomím a zároveň s tím i se svébytnou sférou duchovna a *přízrakovosti*: „To, co se děje mezi životem a smrtí, může být realizováno pouze s přízraky a duchy, je možné pouze za předpokladu, že rozmlouváme s duchy nebo o nich („s'entrenir de quelque fantome“). 54 Toto *bytí-s-přízraky* znamená vlastně politiku zabývající se symboly, simulacry, pamětí, dědictvím a generacemi.

Právě v současné době, charakterizované mimo jiné i nebezpečím islámského fundamentalismu, upozorňuje nás hlubinná hermeneutika na to, abychom se nesoustřeďovali pouze na viditelný svět obstarávání věcí, na sféru materiálního, ale věnovali podstatnou pozornost *mýtům* a symbolům, tedy otevřenému a skrytému působení procesů kolektivního vědomí a nevědomí. Vždyt cílem islámských fundamentalistických atentátníků na Světové obchodní centrum v New Yorku 11. Zářní 2001 „určitě bylo - aniž si toho byli vědomi - oživit na moderním jevišti ty nejarchaičtější mýty, doslova je ztělesnit. Konkrétně zinscenovat mýtus spravedlnosti, a sice v jeho nesmiřitelné podobě“ 55

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

Poznámky

- 1 Markoš, Anton: *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Nakladatelství Dokořán: Praha 2003, s. 47-48.
- 2 Atkins, P.: „Will science ever fail?“ *New Scientist*. 8th August 1992, s. 32-35, citované místo s. 33.
- [3] Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*. Přel. Milan Žitný. Nakladateľstvo Pravda: Bratislava 1980, s. 314.
- 4 Sedová, Tatiana.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. STIMUL: Bratislava 2000, s. 58.
- 5 Warnke, Georgia.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press: Stanford, California 1987, s. 46.
- 6 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 440, 339.
- 7 Gadamer, H.-G.: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 43.
- 8 Černý, Jiří.: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii - její rozchod i smiřování s vědou“, *Filosofický časopis* 29, 1981, s. 358. K tomu srov. Gander, Hans-Helmuth.: „In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens.“ In: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 257-267, zvláště 258-263. Bakoš, Ján: „Umeleckohistorické koncepty tradície“, in: Škrabák, P. (ed.) *Literárna a literárnomúzejná tradícia*. Muzeum P.O. Hviezdoslava: Dolný Kubín - Nitra 1980, s. 108.
- 9 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. J. C. B. Mohr: Tübingen 1965, s. 298-299.
- 10 Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1967, s. 76
- 11 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 242.
- 12 Srov. *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 40-41.
- 13 Gander, H.-H.: „In den Netzen der Überlieferung Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens.“ In: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum*

Hundersten. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 344.

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

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

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

17 Tamtěž, s. 74.

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

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

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

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

22 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s.316-317.

23 Mikulášek, M.: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*. Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia: Ostrava 2004, s. 213.

24 Hillman, James.: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999, s. 141-142.

25 Gadamer, H.-G. : „Über leere und erfüllte Zeit“. In: Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, gs. 231-232.

26 Tamtěž, s. 232-233.

27 Tamtěž, s. 233.

28 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s.110.

29 Srov. tamtěž, s. 108, 109.

30 Gadamer, H.-G.: „Concerning Empty and Ful-filled Time“. In: *Martin Heidegger: In Europe and America*. Ed. Edward G. Ballard and Charles E. Scott. M. Nijhoff: The Hague 1973, s. 83.

- 31 *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Sestavil a přeložil Karel Svoboda. Nakladatelství ČSAV: Praha 1962, s. 59.
- 32 Snell, B.: *The Discovery of Mind*. New York 1960, s. 19. K tomu srov. Hillman, J.: *Sny a podsvětí*. Portál: Praha 1999, s. 32.
- 33 Hillman J.: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999 s. 33.
- 34 Exner, M. : „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika XXXVI*, 1999, s. 50.
- 35 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 100.
- 36 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno,1994, s.318.
- 37 Starý, R.: *Potíže s hlubinnou psychologií*. Prostor: Praha 1990, s. 47-48.
- 38 Šmausová, Gerlinda.: „Rozumění a morální hodnocení ve fenomenologické sociologii“. In: Gluchman, V. (ed.): *Reflexie o humánnosti a etice*. Prešov 1999, s. 131.
- 39 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 311.
- 40 Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 144.
- 41 Tamtéž, s. 225.
- 42 Mathauser, Z.: „Symbolový okruh umělecké situace“. In: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*. Ed. J. Stachová. Filozofický ústav ČSAV: Praha 1992, s. 10. K tomu srov. Pavelka, J.: *Předpoklady literárního dorozumívání*. Masarykova univerzita: Brno 1998, s. 78-95.
- 43 Srov. Exner, Milan: „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika XXXVI*, 1998, č. 4, s. 46.
- 44 Derrida, J.: „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“. In: *Deconstruction und Pragmatism*. Edited by Chantal Mouffe. London and New York 1996, s. 80-82.
- 45 *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. New Haven and London, Yale University Press 2001, s. 42.
- 46 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 321.
- 47 Tamtéž, s. 322.
- 48 Tamtéž, s. 283.
- 49 Derrida, J.: *Vedu válku proti sobě samému*. Přel. J. Růžička. *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4. (Překlad rozhovoru, který sestavil Jean Birnbaum a vyšel v **Le Monde** 12. 10. 2004.)

50 Derrida, J.: *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*. Translated by Peggy Kamuf. Routledge: New York and London 1994, s. 11. (Přeloženo z francouzského originálu: Jacques Derrida: *Spectres de Marx*. Editions Galiléé: Paris 1993.)

51 Derrida, J.: *Vedu válku proti sobě samému*. Přel. J. Růžička. *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4.

52 Tamtéž, s. 4

53 Derrida, J.: *Specters of Marx*. Translated by Peggy Kamuf. Routledge: New York 1994, s. XVI.

54 Tamtéž, s. XVIII.

55 Zoja, Luigi: „Newyorská apokalypsa očima jungovského psychologa“, *Prostor* 2002 (?), s.115

EXKURS: K HLUBINNĚ FILOSOFICKÉ A HERMENEUTICKÉ DIMENZI POEZIE VLADIMÍRA HOLANA

V této knižní kapitole se pokusím *aplikovat* metodologické postupy jak filosofické hermeneutiky, tak zvláště *hlubinně hermeneutického myšlení* spjatého s tzv. *archetypickou hermeneutikou*, a to na textový materiál vybraných epických poém Vladimíra Holana. Zároveň bych rád prohloubil dosavadní poznání básnického díla jednoho z největších představitelů české poezie dvacátého století a přitom dokázal postihnout některé důležité společné momenty jeho filosofického myšlení a uměleckého tvůrčího procesu. Z hlediska rozsáhlosti a složitosti celé problematiky je pochopitelné, že mé filosofické a hlubinně hermeneutické analýzy nemohou vycházet z úplného textového materiálu zachycujícího celé Holanovo básnické dílo, a to ve všech jeho vývojových proměnách Proto je můj pokus o *aplikaci postupů filosofické a archetypické hermeneutiky*, které by postihly dialektické a hermeneutické momenty Holanova uměleckého poznání a jeho svébytné *ontologie*, zaměřen jen k určité části Holanovy poezie, vytvořené v období od konce třicátých do první poloviny čtyřicátých let 20. století. V tomto kontextu se dostávají do centra naší pozornosti básnické skladby Vladimíra Holana *Zpěv tříkrálový* (1938-1939), *Sen* (1939), *Panychida* (1945), avšak především jeho velká lyricko-epická poéma *Tereza Planetová* (napsaná v roce 1942, publikovaná roku 1943).

Vzhledem k velkému významu a nadčasovosti Holanovy poezie, byť i vyjadřující „konkrétní zkušenost o jevech a existenci“, 1) rozhodl jsem se pro svá zkoumání nejen využít poznatků dosavadního literárněhistorického bádání a strukturalisticky orientované literárněvědné metodologie, nýbrž se ve svých analýzách především opřít o podněty filosofické a hlubinně hermeneutiky, využívající mimo jiné dnes již polozapomenuté teorie tzv. *vnitřní formy*. Podle mého názoru význam básně je dán strukturou vzájemných vztahů mezi básnickými slovy, a tento význam je však zároveň ukryt v proměnlivém proudu obrazů a symbolických znaků. Dá se říci, že význam uměleckého díla, tedy i jeho význam filozofický, je - řečeno slovy Miroslava Mikuláška - „začarován v jeho jádru, v jeho *vnitřní formě*“. Jakožto filozofická disciplína je tedy hermeneutika čtením „skrytého významu“, úkolem hlubinně hermeneutiky je pak „porozumění zevnitř, duchovní porozumění“. 2) Je tedy nezbytné zkoumat Holanova poetická slova a věty v jejich filozofické dimenzi. Zajisté právě

filozofové by se neměli vyhýbat otázkám vztahu mezi poetickým obrazem a filozofickým pojmem. Jak ukazuje Zdeňka Kalnická, filozofické úsilí zachytit *nekonečné* prostřednictvím uzavřené, *konečné* řady pojmů je též založeno na schopnosti imaginace, pronikavého vhledu pod povrchovou strukturu jazykových konstrukcí.

Další důvod pro využití prostředků hlubinné hermeneutiky tkví ve skutečnosti, že Holanova poezie je nepochybným svědectvím jeho hluboké senzitivity a neobyčejné schopnosti uměleckého poznání, které mu umožnily dialekticky postihnout jak smysl historických událostí, tak i procesy *kolektivního vědomí* a *nevědomí*. Vladimír Holan je zvláště ve svých básních *Zpěv tříkrálový* a *Sen* schopen vizionářského vhledu do budoucnosti. Významný český literární kritik A. M. Píša ve svých úvahách o poémách *Zpěv tříkrálový* (1938-1939) a *Sen* (1939) mohl proto v historickém odstupu v roce 1947 oprávněně napsat: „Netřeba ztrácet slov o zadostiučinění, jakého se dostalo těm básnickovým výhledům, jež na prahu dějinného dramatu zahanbovaly ne jeden úsudek politický doma i ve světě.“ 3)

Podle mého názoru Holan ve svých poémách *Zpěv tříkrálový* (1938-1939) a *Sen* (1939), - nemluvě o básnické skladbě *Panychida* (1945), která je zřejmě umělecky nejvýznamnějším ztvárněním holocaustu v evropské a světové poezii – dokázal vyjádřit a mistrně postihnout v kolektivním vědomí a nevědomí historického období let 1938-1945 obrazy regrese do neuvěřitelné brutality, deprese, démoničnosti, zkázy a krutosti.

Zpěv tříkrálový

Svou poému *Zpěv tříkrálový* věnoval Vladimír Holan „památce mrtvých v Habeši, Španělsku a v Číně“. Napsal ji v roce 1938, avšak tato skladba byla na přelomu let 1938 až 1939 zabavena cenzurou pomnichovské republiky. Báseň evokuje obrazy hrůz a krutého ničení ve válkách v letech 1935 – 1937, na němž se v té době podílely fašistická Itálie, nacistické Německo a císařské Japonsko. Holan zde též ovšem vystihl depresi pomnichovských dnů, charakterizovaných vyháněním Čechů z pohraničí, zároveň však v ní reflektoval konkrétní historickou situaci tzv. druhé republiky, nálady poraženectví, žurnalistické útoky proti dosavadním demokratickým hodnotám a politické orientaci bývalého Československa, i běsnění literární a žurnalistické pravice, která uštvala Karla Čapka

ztělesňujícího duchovní hodnoty Masarykovy republiky: „A ovšem kdekdo neumytý / do soudcovských se stavěl póz. / Hned po klystýru vyšly city, / jež nadprorocky ve svůj nos / bestie žurnalismu včichla / a zhlála a potom zrychla / zvracela v národ. V jeho los.“ 4).

V tomto kontextu věnujme též pozornost Holanově charakteristice *srdce* v době pohrom a apokalyptických katastrof ve *Zpěvu tříkrálovém*: „Je tma v nich nejprv k nahmatání / tma lhostejnosti, byť se zdvih / *bůh katastrof* ... To potom maní / samaritánky při čajích / na dobrý účel berou splátky, / ukazující krásné zadky / a s *ohnivzdorným* srdcem břich.“ (Kurzívou zvýraznil J. H.) Je třeba si uvědomit, že v duchovní tradici křesťanství (Aurelius Augustinus) byla metafora *srdce* těsně spojena s obrazem duše. V této tradici také Duch svatý je spojen s duší člověka a projevuje se v podobě *ohně*. Básnický obraz ohnivzdorného srdce se tak staví proti hermeneutické tradici od Aureliua Augustina po H.-G. Gadamera, charakterizované termíny *slovo srdce* („verbum cordis“), *intimní slovo* („verbum intimum“), *vnitřní slovo* („verbum interium“). Toto *ohnivzdorné srdce* nemůže být spjato s porozuměním a láskou, poněvadž postrádá oheň, který je nositelem *Logu*. Avšak Logos, zvláště v pojetí raně křesťanských myslitelů, poukazuje ke spáse a porozumění světu. Bylo by dobré znovu připomenout Aurelia Augustina, který ve svých dílech *De doctrina christiana* and *Confessiones* vypracovává koncepci *slova srdce* („verbum cordis“), a klade důraz na schopnost proniknout k pravdivému lidskému slovu, intimnímu slovu duše, vnitřnímu proudu řeči, který je předpokladem lidské výpovědi, tj. „řeči srdce“ (*De trinitate*). Slovo srdce, jak zdůrazňuje nejen Aurelius Augustinus, ale též Blaise Pascal, ukazuje na cestu k Bohu, k porozumění slovu božímu, smyslu našeho života ve světě. Metaforicky řečeno, zničit srdce znamená zničit *duši* a *Logos*. V tomto smyslu lze též interpretovat tyto Holanovy verše: „...co je mi do atomismu Demokrita, / viděl jsem lidská srdce rozdupaná na padrť / ta lidská srdce nejvíc skrytá... /“ (Citováno podle Holan, V.: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 83.)

Věnujme nyní pozornost té části *Zpěvu tříkrálového*, kde Holan mluví o „míru bez míry, bez matečných louhů věčna“. Míra není pouze básnické slovo, je to také filosofický termín. Ten byl velmi důležitý v před Sokratovské antické filosofii. Jsem přesvědčen, že Holanovo básnické slovo *míra* je třeba chápat v těsné souvislosti s pojetím *míry* v díle před Sokratovských filozofů, v němž se prolíná eticko-estetický a ontologický výklad tohoto termínu. Termín *míra* hraje také důležitou roli v gnomické a dialektické filosofii Hérakleita z Efesu. V jeho pojetí je pojem *míry* spojen s harmonií a rovnováhou světového řádu, stejně jako s harmonií lidského bytí spjatého s *Logem*: „Tento svět, stejný pro všechny, nestvořil žádný z bohů ani lidí, ale je a vždy bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se a hasnoucím

podle míry.“ Také logu „je stanovena určitá míra“ 5) V Hérakleitově pojetí je to pak oheň, který je nositelem *Logu*, sjednocujícího všechny věci.

Z hlediska hlubinné hermeneutiky by bylo možné ještě poukázat na básnické slovo *kruh*, které se sice objevuje v poémě *Zpěv tříkrálový*, ačkoliv není tak charakteristické pro toto období Holanova básnického vývoje: „Kruh duší z krušných karavan / před uhranutím ruce natáh / a házel rosu v oči vran.“ Básnické slovo *kruh* má svůj filozofický a hermeneutický význam jakožto důležitý archetyp kolektivního nevědomí. Je zřejmé, že forma kruhu je typická pro tzv. *mandaly*, respektive „magické kruhy“, které - podle C. G. Junga - představují praobraz *psychické celosti*, zatímco jejich vnitřním účelem je *přeměna chaosu v kosmos*.

Sen

Na okupaci českých zemí nacistickým Německem dne 15. března 1939 reagoval Vladimír Holan poémou *Sen*. Tato básnická skladba byla napsána v dubnu 1939 a publikována v květnu téhož roku. V tomto díle mučivé fantazie můžeme najít výjevy jakoby z tíživého snu, připomínající obrazy Pietera Brueghela, davy žebráků, slepců, mrzáků a duchů mrtvých bloudících po světě. (Není náhodou, že toto bezcílné bloudění je výrazným charakteristickým rysem *Wotana*, jednoho z bohů germánské mytologie). V Holanově básni *Sen* je přitom vyjádřen onen typ *brutální* a kruté *chtoničnosti*, která nemá spojitost s duchovní a útěšnou atmosférou podsvětí ve starořecké mytologii, nýbrž má výrazně *infernální* charakter. V této Holanově skladbě není zmíněn *Hádés*, tedy řecký bůh podsvětí, vyznačující se spíše umírněností, útěšností a chladným klidem. Naopak, jde o skutečné peklo, kdy „dobyť hádu doprovázejí nehezké obrazy – ozvěny Ozeáše, bodec štírů, hadi, sršni a pekelné kobylinky a ostny, které dřívější mytologémata připisovala Hekaté“. 6) Svým uměleckým vyjádřením obrazů tíživého strachu, předjímajících dějinné výjevy zběsilé krutosti a masového utrpení, nabývá poéma *Sen* podoby *prorocké vize* budoucnosti, hrůzného válečného běsnění. V této souvislosti si zaslouží pozornost například Holanova metafora „*benzin dějin*“, která z hlediska soudobého čtenáře evokuje budoucí ničení a vypalování vesnic v poražené Evropě (například Lidice, Oradour, Ploština, Ostrý Grůň aj.), nemluvě o nespočetných vesnicích sovětského Ruska a Ukrajiny.

Již na začátku básně *Sen* nacházíme hermeneutický motiv písma, *textu*, který předjímá budoucí odplatu: „A toto písmo, psané na zem, / to písmo, slibující mstu, lhostejně zhltná a zvracel rázem / hýkavý pohyb cyklistů,“ / 7) V tomto kontextu je přitom zřejmé, že toto písmo není psané pouze větrem, ale i *paprskem*, tedy, byť to není přímo vyjádřeno, paprskem světla: „Jen paprskům a větru zbylo / ležatým písmem psáti v zem / o všem, co nebe nepřijímá / z čeho je boží ruce zima.“ 8) Do určité míry zde můžeme nalézt jistou analogii s Heideggerovou koncepcí tzv. *světliny* („Lichtung“), která má poukazovat k autentickému bytí.

Holanovu básnickou skladbu *Sen* - jak jsme již uvedli - charakterizuje svébytná imaginace v podobě tíživé noční můry. Nacházíme v ní „ty představitele živočišného světa, kteří tradičně symbolizují zlé časy nebo evokují hrůzu: havrani, vampýři, krysy, hmyz“. 9) Hmyzem se totiž stávají ti lidé, které opustila duše: „i ti, v nichž duše byla kdys / na byt a stravu, duše, která / výpověď dostala hned včera / a opouštěla už jen hmyz // ..“ 10) „Čím je rozum bez duše?“, táže se Platón. Právě hmyz je nízko organizovaný živočich, který nemá duši, ale zároveň se jako celá masa pohybuje za živočišnými cíly. Hmyz se tak v Holanově básni *Sen* stává symbolem *zmasování* v dějinných rozměrech, které jasnozřivě pozorovali na procesech moderního světa mezi dvěma světovými válkami například J. Ortega y Gasset nebo zakladatel analytické psychologie C. G. Jung. Holan však zároveň jako by popisoval dění, které rozpoutal bůh *Wotan*, jehož zvláštní neklid a apokalyptická ničivost se projevovaly již před nástupem nacismu v symbolech krutosti a destruktivnosti kolektivního nevědomí, jak je pozoroval ve snech svých německých pacientů právě C. G. Jung.

Existuje z hlediska básnické skladby *Sen* možnost, zda lze někde najít „hlubinu bezpečí“, respektive *centrum securitatis*, naději na obnovu života? Myslím, že bychom nebyli překvapeni Holanovou odpovědí, že tuto naději představuje *mýtus*: „jak chránit mýty semenité / pod hlínou veršů v hloubce, skryté / všemu, co nemá prvenství / svobody, touhy, vyšších zvaní / k velkému světu *zživýchvstání* / při rytmu milosrdenství.“ (Zvýraznil J. H.) 11)

V této části poémy *Sen* je mýtus spojen s křesťanským motivem vykoupení a zmrtvýchvstání Krista. Holan však v tomto kontextu užívá neologismus *zživýchvstání*, poněvadž „mýtus je totéž co život“, je „konkrétností bytí“, na což poukázal například A. F. Losev ve své fenomenologicky orientované práci o mytologii a teorii mýtu, nazvané *Dialektika mýfa*. 12) Mýtus znamená také „slovo“, „posvátné slovo, názor a všeobecně řeč.“ 13) Podle mého názoru Holan ve své poémě *Sen* má též na mysli takové slovo, jež znamená *naději, spásu*. Také podle názoru C. G. Junga „mýtus je zjevením božského života

v člověku. Mýtus sami nevytváříme, avšak tento mýtus k nám promlouvá jako 'slovo boží' ". 14) Můžeme tedy říci, že v mýtu se vyjevují univerzální aspekty problémů, které se týkají *bytí každého člověka*. V této souvislosti je zajímavé, že výrazné využití mytických motivů nejen v poezii, ale i v povídkách a románech je charakteristické pro krizová období. Je zřejmé, že ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století můžeme toto využití prvků mytického paradigmatu pozorovat v dílech takových autorů, jako byli Thomas Mann, Vladimir Nabokov, Michail Bulgakov, Herman Hesse, Martin Heidegger a Vladimír Holan.

Tereška Planetová

Využití mytologického žánru hraje také důležitou roli v Holanově básnické skladbě *Tereška Planetová*, a toto mytické vyprávění tvoří její vnější rámec. Děj této poémy začíná nečekanou smrtí mladého muže, který byl smrtelně zraněn při kácení stromu. Právě v tomto příběhu je zřejmý *dialektický* charakter mytické narace. V počátečním vyprávění nacházíme paradoxní protiklady, charakterizující mnohé mýty: mladý muž je zabit v domovním sadu, tedy uvnitř rodiny, která je sama ztělesněním a symbolem lásky a bezpečí. Nacházíme zde však další *dialektický protiklad*: strom, který zabil mladého muže, není jen konkrétním fenoménem, avšak obecně představuje smysluplný symbol, symbol života. Tedy jinými slovy: strom, i když je symbolem života, způsobuje smrt. Z hlediska Jungovy analytické psychologie strom, o němž se vypráví na začátku básně *Tereška Planetová*, byť i zakořeněný v neúrodné zemi, představuje archetyp *Velké matky*, která dává člověku život, ale také mu může život odejmout.

Rád bych zdůraznil, že tento základní příběhový rámec Holanovy básnické skladby *Tereška Planetová* ztělesňuje podstatné a typické vlastnosti mýtu. A. F. Losev ve své knize *Dialektika mifa* (Moskva 1930) zastává názor, že mýtus poukazuje k *nutnosti*, která není určena přírodním zákonem, ale často dílčí událostí, obvykle absurdní nebo banální. Tragická událost je způsobena přehlédnutím, chybou zraku nebo sluchu, chvilkovým zpožděním, a tak je tomu i v poémě *Tereška Planetová*. Tento typ mytického vyprávění, zde použitý Vladimírem Holanem, *neracionalizuje* ani *neospravedlňuje svět*. U Holana jde o porozumění lidské realitě, jde o odvrstvení, odkrývání vazeb člověka s „historií bytí“.

V poémě je dále vyprávěno o setkání vypravěče, samotného básníka se starým venkovským lékařem, který se marně snaží zachránit život mladému muži z vesnice. Ve svém

domě pak vypráví svému hostu, básníkovi, o svém mládí spjatém s hlubokou láskou k venkovské dívce Terezce Planetové. Podle mého názoru toto setkání básníka a venkovského lékaře představuje důležitý a zásadní moment komplexního procesu zasvěcení, *iniciace*. V tomto kontextu má poéma *Terezka Planetová* charakter iniciačního uměleckého díla, které jako by ztělesňovalo proces zrání samotného básníka, a tím umožňovalo jeho další, hlubší *zduchovnění*.

Skladba *Terezka Planetová* je vlastně vyjádřením uměleckého a lidského vyzrání a sebenaplnění jejího autora, konfrontací s obrazem duše, uměleckou událostí osudového významu, nepochybným znamením toho, že začíná druhá polovina básníkovy života. (Vladimíru Holanovi bylo třicet sedm roků v době tvůrčí práce na díle *Terezka Planetová*.) Jak zdůrazňuje Jolande Jacobi, ve druhé polovině života se „stává podstatným duchovní *coniunctio*, sjednocování s protikladným pohlavím ve vlastním vnitřním světě, a to v podobě obrazu duše, a tento obraz je pak přenášen do vnějšího světa“. 15)

Z tohoto hlediska setkání básníka s venkovským lékařem, který mu vypráví příběh své lásky k Terezce Planetové, znamená událost nesmírné závažnosti. Zaměříme se proto nejprve na vlastní příběh lékařova mládí. Právě z důvodu této zvláštní závažnosti si však naše snaha o úspěšnou filozofickou reflexi bude vyžadovat interpretační prostředky hlubinné hermeneutiky a zvláště analytické psychologie C. G. Junga. V tomto kontextu můžeme interpretovat vyprávění starého lékaře o jeho dětství a mládí jako osobní reflexi komplexního procesu *individuace*. V tomto individuálním procesu se nemůžeme vyhnout utrpení, bolesti, krutým a mučivým momentům lidského života: „Co všechno valila by vlna! / vybraná muka, úmyslná / i ta, jež úděl seslal rád // a pomíjení, které mění / jediná stálost: utrpení ...“ 16)

Z hlediska gnosticizmu a orfismu není možné v profánním světě utrpení odstranit, je možné je pouze zmírnit. Jediným východiskem ze zoufalství a neodvratného osudu je putování a hledání *celosti* lidské duše, které může vést k *duchovnosti*, tj. k sublimaci materiální, beztvaré a pudové dimenze člověka. Toto hledání duše („*Seelenwanderung*“) může být plodné pouze tehdy, když se dokážeme přenést do světa idejí a forem (eidola), do světa jejich *dění*, které je v platónské a novoplatónské tradici pravou podstatou skutečnosti: „A nárek, asi nárek matky / k nám doleh: „Vždyť ti, Štěpo sladký, / kazajku zrovna doplítám. ! / Ne nesmíš

--- “Ale to už naše / *vykročení* a písek sám / přervaly echo drsnoplaše / a vedly nás po horském dnu / přes *čisté tvary bez osudu*.“ (Zvýraznil J.H.) 17) Poému *Terezka Planetová* výrazně charakterizuje podmanivé působení obrazu duše, i obrazů znázorňujících živly vody a země. V Holanově básnické imaginaci přitom dochází k proměně základních světových

živlů a k jejich *zduchovnění*: „I pokračoval: Uvěřte mi, / nepohne nikdo vodou, zemí, / dokud se nepromění v nich / až k duchům.“ 18) Z hlediska Holanovy ontologie a jeho vlastní koncepce básnického poznání duch v sobě obsahuje jak duši, tak i rozum v podobě Logu, a proto duch nás může přivést ke smysluplným tvůrčím činům a k hlubšímu filozofickému poznání. Toto Holanovo přesvědčení je v poemě *Tereзка Planetová* vyjádřeno odpovídajícími veršovými pasážemi, z nichž vyplývá, že hledání celistvosti naší duše vede k nalezení Logu, který je tvořivým principem světa: „Ó vy toulky moje / přes konce vřesů pustinných, / vy užuž znalé nepokoje, / vy tuchy užuž pochopit, / že utajením svět se klene, / že pojmenovat bezejmenné, / toť před stvořením světa být.“ 19) Právě hledání logu, ono již zmíněné „*pojmenovat bezejmenné, / toť před stvořením světa být*“ je v Holanově poemě spjato s hrdinovým hledáním duše, blouděním, touláním, které předchází procesu iniciace. Tady je zřejmý gnostický proces *Seelenwanderung*, který nacházíme například v takových dílech světové literatury, jako jsou například Goethova *Viléma Meistera léta učednická*, Bulgakovův *Mistr a Markétka*, *Básně Jurije Živaga* v závěru románu B. Pasternaka *Doktor Živago*.

V této souvislosti je třeba si položit zásadní otázku: Co znamená a s čím je spojena kategorie *Logu* ve filozofické tradici orfismu a před Sokratovské filosofie? V tomto kontextu - z hlediska souvislosti mezi základními básnickými slovními výrazy a filozofickými větami v díle *Tereзка Planetová* - měli bychom obrátit naši pozornost k interpretaci tohoto Hérakleitova výroku: „Kráčejte všemi směry nenašel bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou, tak hluboký má Logos“ [zl. B 45 z Diogena]. 20) Poněvadž Hérakleitos dává do souvislosti *duši* (psyché), *Logos* a *hlubinu* (bathun), je v hermeneutické tradici, kterou zakládá, *Logos* spojen s *duší*. Přitom cílem, rozměrem a vlastností duše se stala *hlubina*. Hérakleitova dialektická filozofie vybízí tedy k dialogu o osudu smrtelné duše, a zároveň je v jeho dialektickém myšlení vyjádřena zkušenost o podstatných mezích a konečnosti, ale i potenciální hloubce lidského života a rozumění. V Hérakleitovi, a v různých interpretacích zlomku B 45 z Diogena je tedy možné rozpoznat samotnou hlubinnou hermeneutiku. 21)

Z hlediska stylu můžeme přitom oprávněně tvrdit, že Holanovy básnické věty mohou být chápány jakožto originální analogie Hérakleitových vět filozofických. Jsem proto přesvědčen, že Heideggerův výrok „Heraklit heisst 'der Dunkle'. Aber er ist der Lichte“ zároveň adekvátně postihuje pojetí *Logu* v Holanově poezii. 22) Prorocké výpovědi samotného Hérakleita jsou charakterizovány paradoxní stručností, jeho věty působí svou neočekávanou protikladností. Stejný charakter má v *Terezce Planetové* Holanovo básnické

vyjádření jeho *ontologie životního a duchovního dění*, postihující pravé bytí, jak „prosvítá“ předmětným jsoucnem. Takový přístup ke skutečnosti si u Holana vyžaduje *symbolický, metaforický, obrazný* jazyk připomínající jazyk Hérakleitův. Tak jako u Hérakleita je Holanův poeticko-filozofický jazyk „temný“, avšak obsahuje ostré obrazy a vyznačuje se brilantní záhadností, paradoxem a mnohovýznamovostí. 23) Holanovo dialektické myšlení je svébytnou analogií Hérakleitovy dialektiky v její souvislosti s mýtem a posvátnými eleusijskými mystériemi. („Slovo je spíše jako blesk, který zasahuje“).

Přitom je zajímavé, že se Holanova koncepce logu příliš neodlišuje od pojetí Heideggerova. a Gadamerova. V Heideggerově pojetí je logos tím, co je sdělováno ve slovech, Logos „nechává něco vyjevit“. 24) V Gadamerově pojetí určuje Logos směr hermeneutického dialogu, jehož paradigmatickým je rozhovor „duše se sebou samotnou“. 25) Jde tedy o to, abychom poznali svou duši, což je možné pouze prostřednictvím našeho setkávání s jejími různými podobami, respektive *obrazy* archetypického charakteru.

Právě z toho důvodu si podle mého názoru adekvátní interpretace symbolických procesů v Holanově *Terezce Planetové* vyžaduje použití prostředků *archetypové hermeneutiky*. Z jejího hlediska všechny typické, obecně lidské projevy života, ať už biologického či duchovně-ideového charakteru, spočívají na archetypovém základu, tj. vztahují se k primordiálním obrazům 26) Archetypy přitom nemohou být ztotožňovány s motivy lidského jednání, jsou totiž něčím hlubším, co není vázáno pouze na sociální dimenzi, a co zároveň nemůže být postiženo prostřednictvím metodologické kategorie vysvětlení: "Ani na chvíli se neodvážíme podlehnout iluzi, že by archetyp mohl být vysvětlen, a tím vyřízen. I ty nejlepší pokusy o vysvětlení jsou více či méně úspěšné překlady do jiného metaforického jazyka." 27) Archetypy jako *praobrazy* lidského života představují „jisté instinktivní danosti temné, primitivní duše: skutečné, avšak neviditelné kořeny vědomí". 28). Paradoxní charakter archetypů spočívá v tom, že na jedné straně mají *univerzální, kolektivní* charakter, avšak na straně druhé jsou nám dostupné pouze prostřednictvím *individuální zkušenosti*. Právě již zmíněná cesta k duši, proces individuace má podobu vyrovnání se s mnohými archetypy, k nimž patří zvláště archetypy *animy, hrdiny, bytostného já* (Jungův termín „Selbst“), *moudrého starce* aj. V této souvislosti, pokud hovoříme o archetypových projevech v Holanově básni *Tereška Planetová*, dostává se v této poémě její druhý vypravěč (tj. venkovský lékař) ve svém mládí do sféry archetypu *animy*, který je v příběhu konkretizován postavou mladé vesnické dívky. V tomto smyslu je *poéma Tereška Planetová* samozřejmě také *Liebesdichtung*, vyprávění o zrodu lásky, vyznačující se lyrickou a dějovou poutavostí.

Vraťme se však k pojmu animy. V čem spočívá důvod, že interpretuji Terezku Planetovou ze stejnojmenné Holanovy básnické skladby jako postavu, do níž druhý lyrický vypravěč *projektuje* svůj vnitřní praobraz animy? V tomto kontextu uvádím jednu z charakteristik archetypu animy u C. G. Junga: „Anima je nanejvýš důležitý faktor v psychologii muže, kde stále probíhají emoce a afekty. Zesiluje, přehání, falšuje a mytologizuje všechny emocionální vztahy k profesím a lidem obou pohlaví. Výplody fantazie, jež se pod tím skrývají, jsou jejím dílem.“ 29) Vše, čeho se anima dotkne, se stává *božským* – numinózním, jakoby vše živé obklopoval nádech věčnosti, a takto působí i na vypravěče v Holanově poémě.

Podle mého názoru je zřejmé, že osobnost vesnické dívky má *archetypický charakter*, a tuto skutečnost prokazuje proces *proměny*, ke kterému dochází v mládí vesnického lékaře. Tato *tvořivá změna* tedy charakterizuje životní příběh druhého lyrického vypravěče, v němž právě setkání s Terezkou Planetovou znamenalo nesmírně významné stádium procesu individuace: „Tou dobou velké proměny mé / potkal jsem tu, kterou se dníme.../“ 30) Zároveň se však Terezka stává inspirující múzou druhého vypravěče, samotného básníka, tedy konkretizací archetypu animy jako významného momentu jeho vlastního procesu individuace. Je přitom zřejmé, že oba poeticky ztvárněné procesy individuace v Holanově básni postrádají ty momenty, které by se potenciálně mohly stát nebezpečnými pro rozvoj jejich osobností. Tyto procesy životního vyžívání obou hrdinů, ztvárněné v poémě *Terezka Planetová*, nevedou totiž k individualismu v úzkém, egocentrickém pojetí. Naopak: oběma vypravěčům umožňují *hlubší poznání* lidské osudovosti, které se přitom vyznačuje hloubkou *sociálního* cítění a altruistickou solidaritou.

Na rozdíl od Terezky, v jejíž postavě je prostřednictvím Holanovy básnické imaginace konkretizován archetyp animy, venkovský lékař byl ve svém mládí do jisté míry poután archetypem *Velké matky*, který je symbolicky spjat se *zemí*, avšak na druhé straně spojen s *tíhou* a *smrtí*: „Však smrt je zem ... Jdeš schýleně.“ – To, co druhému vypravěči umožnilo osvobodit se a uvolnit od *tíhy* země, byl vnitřní obraz jeho duše v podobě panenské dívky, který byl *projektován* do postavy Terezky Planetové: „Má kráska ale kráčet směla / vždy *rozechvěně*, jak by měla / list osikový pod patou. / Ať jitřní rosu sbírala si / ať z trávy šla mdlou mlhou zlou, / ať pospíchala mezi klasy, / ať nesla vodu nebo koš- / mohla se ptáti: Co jsi, *tího* ? ... / Cimbál koláče svatebního / ji nezval dosud na rozkoš.../“ (Kurzívou zvýraznil J. H.) 31)

Archetypický charakter postavy vesnické dívky umožňuje oběma vypravěčům - jak vesnickému lékaři, tak i samotnému básníkovi - nejen *hlubší poznání* života, ale i rozvoj

budoucích tvůrčích schopností, které vyžadují především imaginaci a fantazii. Zároveň je však v Holanově básni vystižen s uměleckou přesvědčivostí onen specifický moment lehkosti *hry* a *svobody*, který byl z filozofického hlediska reflektován například nejvýznamnějším představitelem hermeneutického myšlení 20. století Hansem-Georgem Gadamerem.

Již zmíněné Holanovy verše: „Má kráska ale kráčet směla / vždy *rozechvěně*, jak by měla / list osikový pod patou“ přesvědčivě prokazují, že jeho básnický jazyk byl schopen adekvátně ztělesnit a konkretizovat jak archetyp animy, tak i *hermeneutický princip sebezpřesahování*. V protikladu k osudovým a tragickým rysům Heideggerovy existenciální teze, podle níž je člověk především determinován svou smrtelností a konečností, nacházíme zde spíše zajímavou analogii s Gadamerovou dialektikou *sebedržení* („Selbstbesitz“) člověka a jeho *přesahování nad sebe sama* („Erhebung über sich selbst“). Gadamer totiž navazuje na novoplatónskou myšlenku, podle níž musí člověk opustit sám sebe, aby vystoupil k *božskému*. V této dialektice sebedržení a sebezpřesahování, pozdvižení nad sebe sama, příkládá Gadamer značný význam momentu *hry*. Ten je podle něho zárukou, že skutečné sebezporozumění nevede člověka k úplné ztrátě vlastního já, a zároveň mu umožňuje prostřednictvím *extatického sebezapomnění* („extatische Selbstvergessenheit“) přesahovat se „svobodnou lehkostí“ vlastní subjektivitu. 32). Podle Gadamera nemá totiž lidské já v podstatě vládu nad sebou samým, spíše by se dalo říci, že toto já se *děje*. Je zajímavé, že termín právě termín *dění* výrazně charakterizuje Holanovu básnicko-filozofickou reflexi předmětné a duchovní skutečnosti.

Právě v této souvislosti hraje důležitou roli *vizuální konkretizace* archetypu animy ve vědomí druhého vypravěče (vesnického lékaře), která má podobu obrazu vesnické dívky Terezy Planetové. Tento dialektický básnický obraz jako by překonával prokletí kraje, v němž se odehrává Holanova poéma, kraje zrytého „močí démonů“: „pojednou jasno bylo mně: / že *božsky* prostá, každodenní, / všemu démonickému zření / žije vždy neviditelně...“ (Zvýraznil J. H.) 33)

Tedy anima je jedním ze stádií hrdinova procesu individuace, a možno říci i procesu *gnostického* – cesty k pravému poznání, k možnosti dosáhnout jisté *celistvosti* a harmonie. Právě tato celistvost a harmonie, schopnost vyrovnat se s archetypem animy pochopitelně vypravěči v době jeho mládí chybí, proto se vydává na cestu, která je původně zběsilým útekem. Přesto bych, na rozdíl od Jiřího Opelíka, neinterpretoval celý tento proces pouze jako existencialistickou rozervanost, neboť počáteční zmatek hrdiny je vystřídán pozdější vyrovnaností a moudrostí.

Hrdinovo zoufalé bloudění není podle mého přesvědčení možné také interpretovat ze striktně moralistického hlediska, jako je tomu ve studii Giuseppe Dierny o poezii Vladimíra Holana, nazvané *Kabelogramy z Erebu*. V Diernově interpretaci se druhý lyrický vypravěč zbaběle vyhnul setkání s Terezkou Planetovou. 34) Teorie a praxe analytické psychologie však přesvědčivě prokazují, že proces *projektování vnitřního praobrazu animy do konkrétní postavy* mívá někdy vzhledem k *dialektickému* charakteru tohoto archetypu problematické nebo dokonce i *negativní* objektivní důsledky, které v případě nevyzrálosti nositele této projekce nemohou být úspěšně zvládnuty. Druhý lyrický vypravěč, venkovský lékař, ovládaný ve svém mládí archetypem animy, nemůže být proto právě *z morálního hlediska plně zodpovědný za své jednání*: „Je-li anima konstelována silněji, pak zženšťuje charakter muže a způsobuje, že je citlivý, vznětlivý, žárlivý, ješitný a nepřizpůsobený. Je ve stavu 'nespokojenosti' a šíří nespokojenost i do vzdáleného okolí.“ 35)

Tato nespokojenost druhého vypravěče, zoufalý útěk způsobený jeho neschopností vyrovnat se s archetypem animy, se však mění v proces *vyzrávání, hlubšího poznání, přípravy na budoucí povolání* a postupné získávání moudrosti: „*vně* Platónovy sazně sluje / prokvet jsem plodně léta svá.“ 36) Jak totiž ukazuje Platónův známý mýtus, lidé, kteří sedí uvnitř jeskyně, jsou obráceni zády k jejímu vchodu, do něhož jde světlo, které je ovšem symbolem poznání. Samotnému druhému lyrickému vypravěči, pozdějšímu vesnickému lékaři, však byla otevřena cesta k poznání, neboť se nacházel „*vně* Platónovy sazně sluje“. Druhý vypravěč tak byl vystaven *světlu* moudrosti. To mu umožnilo vyrovnat se se životem, porozumět mu do větší hloubky, ale zároveň dosáhnout i k hlubšímu porozumění transcendentálnímu světu, tedy přiblížit se ke *gnosis*.

Je zajímavé, že tomuto typu interpretace, vycházejícímu z koncepcí tzv. archetypové psychologie, odpovídá postřeh Jiřího Opelíka, podle kterého je druhý lyrický vypravěč, vesnický lékař, vlastně „učitelem života“. 37) Holan totiž básnicky postihl významnou fázi procesu individuace druhého vypravěče, cestu k jistému vyrovnání a zmoudření. Tato cesta do jisté míry přiblížila druhého vypravěče k vlastní životní konkretizaci již uvedeného *archetypu moudrého starce*, který ztělesňuje *duchovní princip*, i když pochopitelně nevedla k přímému ztotožnění s tímto archetypem.

Archetyp moudrého starce se může projevat v mnoha konkrétních projevech, setkáváme se s ním například v podobě mága, proroka, průvodce, kněze, učitele, filozofa. Objevení postavy ztělesňující archetyp moudrého starce však zároveň představuje proces zduchovnění samotného básníka, jeho *iniciaci* do nové, hlubší fáze jeho filozofického a poetického díla. V Holanově básni je přitom tento archetyp ještě zvýrazněn motivem *sovy*, symbolu

moudrosti: „V pokojíku do jantarova / přivítala nás živá sova...“ 38) Podle mého názoru starý venkovský lékař ztělesňuje spojení slovanských a křesťanských mytologických motivů: V Holanově poémě k tomu poukazuje scéna, kdy venkovský lékař podává svému hostu *víno* a *chléb*, symboly proměny v křesťanské mši, na druhé straně však též hovoří o slovanských bozích z dávných dob: „a sháněl chléb a číš a číš / a víno cinkající klíči, / jež odemkly chuť po čediči, / chuť, na kterou to nepovíš, // tak byla skrytá, světle šerá, tep něhy ze sil devatera... / 'Chutná vám?' Ptal se hostitel. / 'Je zdaleka, až ze vsi rodné, / kde dávný Svarog, Mokoš, Lel / tají své hrozny nesvobodné...' /“ 39) Osobnost venkovského lékaře jako by ztělesňovala Holanovu reflexi jak sféry *posvátného*, tak i profánní dimenze náboženského člověka (*homo religiosus*) v jeho meditaci o světovém dění. Zde bych chtěl zdůraznit, že v přibližně stejné době jako Martin Heidegger, zakladatel fundamentální ontologie, je i Vladimír Holan schopen si uvědomit důležitost dimenze posvátného, jehož „skrytostí se vyznačuje moderní doba“.

K sepětí se sférou posvátného, k blízkosti k archetypu moudrého starce, poukazuje u druhého vypravěče jeho povolání lékaře, jehož obdobou ve starověkém mýtu by mohla být například postava šamana, divotvorce, kouzelníka, mága: „Mág je synonymem moudrého starce, který je přímo odvozen z postavy medicinmana v primitivní společnosti. Je stejně jako anima nesmrtelný démon, jenž světlem smyslu proniká chaotické temnoty holého života. Je to ten, kdo přináší osvícení, učitel a mistr ...“ 40) K tomu je třeba poznamenat, že v dějinách filosofie můžeme najít analogické postavy obdařené charismatem učenosti a posvátnosti, spojující povolání lékaře a filozofa. Jedné se například o Alkmaíóna z Krotonu, Empedokla, Paracelsa a další. Zároveň je však důležité, jak to prokazuje celkový charakter poémy *Terezka Planetová*, že venkovský lékař i v pozdním období svého života v sobě neztratil vnitřní obraz archetypu animy, a proto si zachoval svébytnou vitalitu a přirozenou laskavost . 41)

Pokud jde o interpretaci závěru lyricko-epické poémy *Terezka Planetová*, je zřejmé, že běh života, *životní cyklus pokračuje*, i když neztrácí své tragické momenty: „Musivě začal kovář kovat / a jeho žena vzhledla ven / a nepřestala ukusovat / nehýtky svému dítěti...“ 42) V tomto kontextu je třeba si uvědomit, že v dějinách lidské kultury, v mytických vyprávěních po celém světě představoval vždy *archetyp dítěte* symbol uzdravení, celosti a *naděje*: „Dítě je všechno opuštěné, pohozené a současně božsky mocné; bezvýznamný, pochybný počátek a triumfální konec.“ [...] „Přesně to souhlasí s naší zkušeností z individuální psychologie, která ukazuje, že 'dítě' dláždí cestu k budoucí změně osobnosti. V individuálním procesu anticipuje postavu, která pochází ze syntézy vědomých a nevědomých prvků v osobnosti.

Proto je to symbol sjednocující protiklady; zprostředkovatel, uzdravovatel, tj. ten, kdo vytváří celek.“ 43)

Holan, jak již bylo řečeno, neskrývá tragický a osudový charakter lidského života, využívaje přitom i podněty romantické máchovské tradice v české poezii: „Vždy dopuštění slepě padne / slepecky táhnem slepou hrou, / než řeknem přivoň ! – květ nám zvadne, / a osud slepec zvůli svou / i srdci určí slepé metrum... / A tak tu jsme, hození větrům: / loučenec v slzách s loučenkou.“ ... „Nevěřím tedy úsměvům / na tváři mrtvých... Všechno mýlí... / Smrt dvojsmyslně klíčem kvílí... / Odmyká? Zamkla? Který dům?“ 44)

Tato tragická zkušenost o světě jakožto součást vlastního procesu individuace umožňuje Holanovi – obdobně jako tomu je v hermeneutické filozofii Hanse-Georga Gadamera – být otevřen novým zkušenostem, klást *nové otázky vůči bytí a smrti*. V Gadamerově pojetí se může stát hybným činitelem hermeneutického procesu pouze ten, kdo se tak poučil z dialektického a existenciálního charakteru zkušenosti, že je připraven pro zkušenosti nové. Jinak řečeno, dialektický charakter zkušenosti může být uskutečněn pouze prostřednictvím *otevřenosti* ("Offenheit") vůči zkušenostem novým. Tento druh otevřenosti má podle Gadamera - jak jsme již uvedli v předchozí kapitole - „strukturu otázky“, a je svobodně rozehráván prostřednictvím zkušenosti samé. 45)

V této souvislosti obraťme svou pozornost k těmto veršům v závěrečné části poémy *Tereзка Planetová*: „Dnilo se jako za potopy. / 'Slunce je široké dvě stopy,' / psal Hérakleitos v stejný den... /“ 46) Měli bychom mít na zřeteli tu skutečnost, že je právě v těchto verších proces *dnění* spojován s postavou řeckého filosofa Hérakleita. Právě Hérakleitos je v soudobé hermeneutické filozofii považován za průkopníka tzv. světelné metafyziky (bývají k ní řazeni například Platón, Plotinos, optik Witelo, L. da Vinci, R. Descartes, J. A. Komenský). Tato světelná metafyzika zakládá proces poznání na různých projevech fenoménu světla: (oheň, blesk, světlo vcházející do Platónovy jeskyně, světlo dne, proces rozednívání). Tento proces nazývá Holan, jak jsme již uvedli, *dněním*, a na jiném místě poémy jej spojuje s Terezkou Planetovou: „Tou dobou velké proměny mé / potkal jsem tu, kterou se dníme.“ 47) Tato venkovská dívka se stává inspirující múzou samotného básníka, a právě pomocí procesu jakéhosi *prosvětlení* - připomínající Heideggerovu koncepci tzv. světliny („Lichtung“) - umožňuje básníkovi hlubší poznání gnostického typu, charakterizované též svébytnou láskou k osudu. Právě proto však tento typ poznání nemůže mít za svůj cíl možnost předvídat lidské osudy. Není pak náhodné, že Holan v kontextu tzv. *dnění* uvádí Hérakleita, který je pro něho, tak jako pro Heideggera a Gadamera, především filozofem nečekanosti a *nepředvídatelnosti* lidského bytí a světového dění. 48) V *Terezce*

Planetové se tedy projevuje dialektika vzájemného vztahu hlubšího poznání a tragické osudovosti – zde je proto možné v gnozeologické dimenzi mluvit o *hermeneutické dialektice rozumění a neporozumění*.

V souladu s koncepcemi filozofické a hlubinné hermeneutiky nacházíme v Holanově *Terezce Planetové* svébytné pojetí rozumění jakožto „dialogu duše se sebou samotnou“. Vladimír Holan se totiž snaží reflektovat a překonat krizi moderního člověka a jeho podstatnou životní desorientaci „aktivizací sil jeho nevědomí a jejich vědomým integrováním do celku psýché“. 49) Pozvednutím těchto sil do oblasti vědomí, což vede k hlubšímu *sebepoznání*, přibližuje se básník k těsnějšímu sepětí se světovým a kosmickým řádem. V této souvislosti můžeme najít zajímavou analogii mezi Holanovým přesvědčením o možnosti začlenění reflektující lidské osobnosti do „historie bytí“ a Gadamerovou interpretací neoplatónského pojmu *aionu* jakožto časové struktury toho, co zůstává ve všech životních proměnách jedním a tímtéž, tj. *životností* ("Lebendigkeit") 50) *Životnost* je totiž důležitým momentem Gadamerova pojetí tzv. organického času, který je založen na cyklickém procesu koloběhu života, neustálém obnovování rovnováhy a rytmicky se opakujícím návratu k počátku, omlazení a *znovuzrození*. Analogickou ontologickou koncepcí, obdobné tendence směřující k určitému zmírnění existencialistického přístupu k tragickému osudu člověka a jeho časovosti, nacházíme také v Holanově poémě *Tereška Planetová*.

Závěrečné vyznění této poémy podle mého názoru poukazuje na nadčasový charakter mýtu, podtrhovaný *nadčasovým* charakterem archetypové postavy Terešky Planetové. V tomto kontextu bych si dovolil poukázat na možnost i jiné interpretace závěru poémy, než je jistě velmi zajímavá, erudovaná a v mnohém adekvátní interpretace Jiřího Opelíka. Opelík poukazuje na tragický existenciální charakter tohoto závěru, spojuje jej s existencialistickými koncepcemi umělecké *Skupiny 42* a ukazuje na tendence totalitního systému k vymazání dějinné paměti. Takto interpretuje tyto Holanovy verše: „ Tak po třiceti letech znova / já kdekoho se na ni ptal, / když vrátil jsem se na vinice, / však nikdo už, ach, nikdo více / ji nepamatoval - - - /“ 51)

Pokud bychom využili poznatků analytické psychologie a hlubinné hermeneutiky, je ovšem možná i poněkud jiná interpretace. Z hlediska analytické psychologie je totiž archetyp svou vlastní povahou *obraz v podobě konkrétní postavy ve vnitřním psychickém procesu jednotlivce*, tedy ve sféře komunikace vědomí individua s kolektivním nevědomím. V poémě *Tereška Planetová* byl tento vnitřní obraz - jak se to běžně děje - *projektován* na určitou postavu, která přitom u jiných lidí nemusela vzbuzovat archetypové projekce. Nikdo z jiných obyvatel vesnice si tedy Terešku Planetovou *nepamatoval* právě proto, poněvadž do

ní *neprojektoval* svou vlastní konkretizaci archetypu animy. Pro druhé nebyla tím, co znamenala pro hrdinu stejnojmenné básně: totiž funkcí a součástí procesu *individuace* osobního bytí.

Panychida

Jiří Opelík ve své analýze reflektující apokalyptické výjevy krutosti a brutality nacismu, ztvárněné v Holanově poémě *Panychida*, uvádí tento přesný a adekvátní postřeh: „Holan pod náporém hrůz jakoby připuštěných, nezadržených Bohem nemůže na otázku [po existenci Boha] odpovědět 'Je', ale zároveň přece jen nedokáže odpovědět 'Není'.“ 52) Podle mého názoru by možná bylo inspirativní - a to z hlediska celého kontextu *Panychidy* i z hlediska významového obsahu Holanových básnických děl z období okupace (jde zvláště o poémy *Sen* a *Terežka Planetová*) - přeinterpretovat Holanovu otázku „Je Bůh?“ na otázku: „Je křesťanský Bůh všemocný?“. Tedy z hlediska procesů kolektivního vědomí a nevědomí by obsahový kontext Holanových válečných poém a jejich vnitřní forma spíše měly vést otázce, proč křesťanský Bůh neměl sílu zabránit germánskému pohanskému bohu Wotanovi v jeho hrůzách a infernálním ničení.

I taková interpretace je možná a oprávněná, protože v mnoha Holanových básních z období druhé světové války a okupace českých zemí (například v básni *Sen*), ale především v poémě *Panychida*, je výstižně reflektován destruktivní charakter germánské pohanské mytologie: „Je Bůh? A je-li, proč se zdálo, / že spí a spí, když bdění lhalo? / Ó ne! Vždyť Wotan pýchou zpít / byl v nebi už... a rána mnohá / s úderem mezi oči Boha / musila by jej probudit, / musila by jej probuditi / a on by musil Němce zřítí, / jak v pouzdru na okuláry / měl oči dětem vyloupané / a v kapsách zuby a s nich sdrané / korunky zlaté, kořist hry.“ 53) Z hlediska mytické tradice se ovšem Wotan může objevit pouze tehdy, když křesťanský Bůh je příliš slabý, aby mohl uchránit křesťanskou pospolitost před barbarskými masakry.

Zároveň si je třeba uvědomit, že Holanovy básně z poslední třetiny třicátých let 20. století obsahují prorocké vize budoucích apokalyptických hrůz, jejichž psychologické předpoklady nacházel C. G. Jung - využívající analytické postupy hlubinné hermeneutiky - především v kolektivním nevědomí německého národa v dějinné etapě mezi dvěma světovými válkami.

54)

Právě z hlediska hlubinně hermeneutického přístupu k Holanovu dílu je třeba se zamyslet nad názorem Jiřího Opelíka, že „o právu na mstu se v *Panychidě* nepochybuje, a nepochybuje se ani o oprávněnosti kolektivního trestu, neboť i vina je zvážena jako kolektivní“. 55) Domnívám se však, že Jiří Opelík zde uvažuje o Holanově poémě v jiné rovině než poeticko-obrazové a s ní související prorocko-vizionářské. Z hlediska historického v tomto kontextu není také příliš vzato v úvahu, že *Panychida* byla napsána těsně po skončení druhé světové války, zřejmě v červnu roku 1945. Problém viny německého národa reflektuje Opelík příliš doslovně, především z právního aspektu, a pak jsou ovšem oprávněné citace z německého existencialistického filozofa Karla Jasperse, že je „nesmyslné obviňovat nějaký národ jako celek“. 56) Pokud jde o adekvátní porozumění Holanově *Panychidě*, je třeba vzít v úvahu i jiný typ viny, o němž se Karl Jaspers nezmiňuje, ale kterým se zabýval C. G. Jung. Jde totiž o vinu *psychologickou*, která právě v důsledku svého sepětí s kolektivním vědomím a nevědomím má *kolektivní* charakter.

Vzhledem k pronikavé obraznosti a specifické gnómičnosti Holanově, přesně zachycující regresi k brutalitě v kolektivní psychice německého národa, je nutné o díle *Panychida* uvažovat z hlediska básnické a filosofické reflexe *psychické viny*. Přitom samozřejmě platí, že hlubinně psychologické použití termínu *vina* nemůže být směřováno s pojetím viny v právním, politickém a do jisté míry i v mravním smyslu. K tomu C. G. Jung výstižně dodává: „Proti psychologické kolektivní vině se asi namítne, že je předsudkem a nespravedlivým odsouzením šmahem. Jistě je, a to právě přímo tvoří její podstatu: neptá se, kdo je spravedlivý, a kdo nespravedlivý, je zatemňujícím mrakem, který se zvedá z místa neodčiněného zločinu. Je to psychický fenomén, a není to proto odsouzení německého národa, když se tvrdí, že je kolektivně vinen, ale je to pouze konstatování zjištěné skutkové podstaty.“ 57)

Tuto závažnou eticko-psychologickou a filozofickou dimenzi *Panychidy* postihl již v roce 1945 literární kritik Bohumil Polan: „V Holanově nenávisti nutno vidět přesný rub velkého lidského soucitu: tak je totiž *Panychida* zkomponována do mohutně sklenutého kontrapunktu zmučené lásky a spravedlivého hněvu, kteréžto klenutí jako by se mělo každou chvíli propadnout z nesmírné výše dolů tíhou, vzpírající se rozumnému konstruktivnímu výpočtu. ... Nic z toho, co doposud u nás bylo napsáno o bezpříkladných zvěrstvech německého vpádu do Ruska, ani zdaleka se co do sugestivní účinnosti nerovná Holanovu líčení, jehož zběsile cítěná plastika zachycuje suchý lesk děsu svým způsobem mystického.“ 58)

Holanovy básnické skladby *Panychida*, *Sen* a další jsou především hlubokou filozofickou a uměleckou reflexí hrůz, které po stránce *ontologické* (tj. masového ničení *jsoucen*) nemají

v dějinách obdoby. Zároveň se však v nich odráží intuitivní zření *psychických procesů*, které tyto infernální hrůzy způsobily. Na morální oprávněnost a uměleckou přesvědčivost Holanovy básnické vize pomsty a kolektivní viny výstižně poukazuje tato úvaha C. G. Junga: „Cosí se utrhlo z temné propasti světa a otrávil vzduch k dýchání a do čisté vody přimísilo chuť krve, hnusnou a vzbuzující odpor. Jsme sice nevinní, vždyť jsme oběti, jsme oloupeni, podvedeni, znásilněni, a přesto nebo právě proto v našem morálním rozhořčení plane plamen zla. Musí tomu tak být, to znamená, je to nutné, že se někdo bouří a že se stává popravčím mečem osudu: zlý čin se musí odpykat, jinak zlí zničí svět nebo se dobří zalknou vztekem, přičemž se v žádném přípaně nestane nic dobrého.“⁵⁹)

Holan tedy podává obraz destrukce a genocidy, holocaustu. Tento holocaust byl kromě jiných faktorů umožněn *masovou psychickou epidemií*. Ta byla připravována právě v kolektivním nevědomí německého národa a vyznačovala se především *psychickým* regresem do brutality a barbarství. Tento regres, jak to již v roce 1936 postihl C. G. Jung ve své studii *Wotan*, nacházel svůj duchovní potenciál v krutých, apokalyptických prvcích germánské mytologie, jejichž nejcharakterističtějším ztělesněním je právě postava boha Wotana: „Avšak co je více než podivné, ba do jisté míry pikantní – že se tento prastarý bůh bouře a zběsilosti, po dlouhou dobu tichý a nečinný Wotan, mohl jako vyhaslý vulkán probudit k nové činnosti, a to v zemi, o níž jsme se dlouho domnívali, že již překonala středověk.“ [...] „Pro lepší pochopení a abychom zabránili předsudku, mohli bychom se samozřejmě obejít bez jména Wotan a místo toho mluvit o *furoru teutonicus*. Řekli bychom však stejnou věc, a nikoliv tak výstižně, protože *furor* v tomto případě je pouhým psychologizováním Wotana a neříká nám nic jiného, než že jsou nyní Němci ve stavu „zuřivosti“. Ztratili bychom tak ze zřetele nejvýraznější rys celého fenoménu, totiž dramatický aspekt *uchvatitele* („Ergreifer“) a uchváceného („Ergriffener“).“⁶⁰)

Právě v této souvislosti je pochopitelné, proč Holan hovoří o pohanském germánském bohu Wotanovi, a proč je jeho *Panychida* sloužena „za všechny bratry mrtvé, umučené a padlé v druhé kruté válce proti Slovanům 1938-1945“. Zároveň Holan ve své poetické vizi, opírající se o jeho neobyčejný filozofický a společenskohistorický rozhled, již v básni *Odpověď Francii* (1938) neomylně předpověděl, která země bude mít největší podíl na porážce nacismu: „Hodiny neúprosně bijí / na Spasské věži.“⁶¹) Metaforicky řečeno, v básnické vizi Holanově umožnil porážku germánského boha Wotana slovanský duch, čerpající jak z *křesťanské tradice*, tak i ze *slovanské mytologie* a duchovní tradice slovanství,

jejíž tvořivé síly, jak jsme již ukázali, byly jedním z důležitých zdrojů *naděje* a procesu individuace obou lyrických vypravěčů v poémě *Terezka Planetová*

Tato studie prokázala, že adekvátní interpretace Holanovy *ontologie životního a duchovního dění* si vyžaduje postupy filozofické a hlubinné hermeneutiky. Holanova poezie je nepochybným svědectvím jeho hluboké senzitivity a neobyčejné schopnosti uměleckého poznání, které mu umožnily dialekticky postihnout jak smysl historických událostí, tak i procesy *kolektivního vědomí a nevědomí*. Proto se pro filosofickou interpretaci jeho básnického díla také ukázala jako velmi přínosná analytická psychologie C. G. Junga, která navazuje na gnostické a hermetické tradice evropského myšlení, zároveň však vyniká *precizností sémantických analýz významů jednotlivých útvarů vědomí a nevědomí* (62). Zároveň Holanova geniální syntéza básnického slova a filozofické věty přispěla k neobyčejné sugestivní podmanivosti a umělecké přesvědčivosti jeho velkých básnických skladeb z let 1938-1945.

Poznámky:

- 1) Srov. Galmiche, X.: „Od přeludu k bytnosti. Reflexe ‘ontologické diference’ u Vladimíra Holana“, in: *Vladimír Holan – Noční hlídka srdce*. Ed. A. Petruželová. KANT a Památník národního písemnictví: Praha 2005, s. 65-78, citované místo s. 78.
- 2) Mikulášek, M.: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*. Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia: Ostrava 2004, s. 54-86, 318. K tomu srov. Kalnická, Zdeňka: *Třetí oko. Filozofie, umění, feminismus*. Votobia: Olomouc 2005, s. 14-35.
- 3) Citováno podle Holan, V.: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 26.
- 4) Tato a další ukázky z Holanova *Zpěvu tříkrálového* jsou citovány podle knihy Holan, Vladimír: *Dokumenty*. Sebrané spisy VI. Odeon: Praha 1976, s. 54, 51, 63 65.
- 5) Kirk, G. S., Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. At the University Press: Cambridge 1962, s. 199. K tomu srov. Losev, A. F., Šestakov, V. P. *Dějiny estetických kategorií*. Svoboda: Praha 1984, s. 18.
- 6) Hillman, J.: *Sny a podsvětí . Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999, s. 81. K tomu srov. *International Critical Commentary. First*

- Corinthias*. 2. vyd. T. and T. Clark: Edinburgh 1929, s. 378. Ke společenskopsychologickým aspektům recepcce boha Wotana z germánské mytologie v kolektivním nevědomí německého národa mezi dvěma světovými válkami srov. Jung, C. G.: „Wotan“, in: *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 10. *Civilisation in Transition*. Second edition. Translated by R. F. C. Hull. Princeton University Press: 1968, s. 179-193.
- 7) Holan, V.: „Sen“, in: Holan, V.: *Dokumenty*, Sebrané spisy svazek VI. Odeon: Praha 1976, s. 101.
- 8) Tamtéž, s. 101.
- 9) Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrsus: Praha 2004, s. 42.
- 10) Holan, V.: „Sen“, in: Holan, V.: *Dokumenty*, Sebrané spisy svazek VI. Odeon: Praha 1976, s. 113.
- 11) Tamtéž, s. 109, 118.
- 12) Losev, A. F.: *Dialektika mifa*. Moskva 1930, s. 14.
- 13) Srov. Mikulášek, M.: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*. Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia: Ostrava 2004, s. 45-57.
- 14) Citováno podle knihy Miroslava Mikuláška *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*, I. c., s. 107.
- 15) Jacobi, J.: *The Psychology of C. G. Jung*. Routledge and Kegan Paul: London 1968, s. 123.
- 16) Holan, V.: „Tereška Planetová“, in: Holan, V.: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 105. K pojmu *individuace* srov. tuto charakteristiku C. G. Junga: „Používám výrazu ‘individuace’ ve smyslu onoho procesu, který vytváří psychické ‘individuum’, tj. odlišenou, nedělitelnou jednotu, *celost*.“ [...] „Individuace znamená: stát se jedincem, a pokud pod individualitou chápeme nejvnitřnější, nejzazší a nesrovnatelnou jedinečnost, tedy *stát se vlastním úplným bytostným Já*.“ [...] „Úplné bytostné Já (das Selbst) však v sobě zahrnuje nekonečně více než pouze já (das Ich).“ [...] „Individuace nevylučuje svět, nýbrž jej zahrnuje.“, in: Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 313-314.
- 17) Tamtéž, s. 104.
- 18) Tamtéž, s. 106.
- 19) Tamtéž, s. 106.
- 20) Kirk, G. S., Raven, J. E.: *The Presocratic philosophers*. At the University Press: Cambridge 1962, s. 205.

- 21) Hillman, *Sny a podsvětí . Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Portál: Praha 1999, s. 32-33.
- 22) Srov. Ruin, „Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik“, in: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 87.
- 23) Hillman, J: *Re-Visioning Psychology*. Harper and Row: New York, Evanston, San Francisko, London 1975, s. 88, 151, 196.
- 24) Srov. Palmer, R. E.: *Hermeneutics*. Northwestern University Press: Evanston 1969, s. 128.
- 25) Srov. Ruin, Hans.: „Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik“, in: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 87-106.
- 26) Jacobi, J: *The Psychology of C. G. Jung*. Routledge and Kegan Paul: London 1968, s. 107, 40.
- 27), Kerényi, K., Jung, C. G.: *Věda o mytologii*. Přel. K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1995, s. 84.
- 28) Tamtéž, s. 84.
- 29) Jung, C. G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor Karel Plocek. Přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 183.
- 30) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan, *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 106. V hlubinné hermeneutice a v analytické psychologii je hledání, směřující k poznání duše, nazýváno *individuací*. Individuace představuje spontánní, přirozený proces v rámci psýché, který je potenciálně přítomen v každé lidské bytosti, ačkoliv si jej většina lidí neuvědomuje. Je to proces vývoje a zrání, psychická paralela k biologickému procesu růstu a stárnutí.
- 31) Tamtéž, s. 108.
- 32) Gadamer, H. -G.: „Zur Problematik des Selbstverständnisses“, in: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I. Philosophische Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1967, s. 76–78. K tomu srov. Floss, P.: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Vyšehrad: Praha 1977, s. 42.
- 33) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 108.
- 34) Dierna, G.: „Kabelogramy z Erebu“, in: *Vladimír Holan – Noční hlídka srdce*. Ed. A. Petruželová. KANT a Památník národního písemnictví: Praha 2005, s. 45.

- 35) Jung, C. G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor K. Plocek. Přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 183.
- 36) Holan, V., „Terezka Planetová“, in: V. Holan, *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 109. K důležitému, inspirativnímu a vědecky obsáhle fundovanému pochopení souvislostí Platónova mýtu o jeskyni a Jungovy teorie individuálního procesu dospěl zcela nezávisle na autorovi této studie Mgr. Boris Rafailov. Srov. Rafailov, B.: *Filosofické aspekty v díle C. G. Junga*. Disertační práce. Filosofická fakulta MU: Brno 2008, zvláště s. 61-84.
- 37) Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrsus: Praha 2004, s. 68.
- 38) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan. *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 104.
- 39) Tamtéž, s. 105. K tomu srov. velmi zajímavé postřehy Jiřího Opelíka, in: Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrsus: Praha 2004, s. 85.
- 40) Jung, C. G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor K. Plocek. Přel. E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999, s. 139.
- 41) Jung, C. G. „Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept“, in: *The Collected Works of C. G. Jung*. Volume 9, Part I.: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Přel. R. F. C. Hull. Second edition. Princeton University Press 1968, s. 71.
- 42) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 110.
- 43) Kerényi, K., Jung, C. G.: *Věda o mytologii*. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1995, s. 101, 87-88.
- 44) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 110.
- 45) Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Zweite Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 496, 344.
- 46) Holan, V.: „Terezka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 110.
- 47) Tamtéž, s. 107.
- 48) Srov. Ruin, Hans: „Einheit in der Differenz – Differenz in der Einheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik“, in: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 103
- 49) Jacobi, J.: *The Psychology of C. G. Jung*. Routledge and Kegan Paul: London 1968, s. 133, 109.

- 50) Gadamer, H.-G.: „Concerning Empty and Full-filled Time“. In: *Martin Heidegger: In Europe and America*. Ed. Edward G. Ballard and Charles E. Scott. M. Nijhoff: The Hague 1973, s. 85.
- 51) Holan, V.: „Terežka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 110.
- 52) Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrsus: Praha 2004, s. 92.
- 53) Holan, V.: „Panychida“, in: Holan, V.: *Dokumenty*. Sebrané spisy svazek VI. Odeon Praha 1976, s. 167-168.
- 54) Srov.: „Profesionálně se zabývám psychologií nevědomí a s tím souvisí, že často narazím na věci, které jsou skryty dennímu vědomí, ale připravují se už v zárodečném stavu proniknout do vědomí dávno předtím, než má individuum vůbec tušení, co mu nadělí jeho psychologická budoucnost. Měl jsem jakési tušení o tom, co se v nevědomí připravuje, protože jsem měl německé pacienty. Tak jsem napsal už v roce 1918: 'Čím více se ztrácí bezvýhradná autorita křesťanského světového názoru, tím slyšitelněji se obrací 'plavá bestie' ve svém podzemním vězení a ohrožuje nás výbuchem, který bude mít zhoubné následky'.“ Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 176.
- 55) Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrsus: Praha 2004, s. 91.
- 56) Tamtéž, s. 91.
- 57) Jung, C. G.: „Po katastrofě“, in: C. G. Jung: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 158.
- 58) Citováno dle: Holan, V.: „Terežka Planetová“, in: V. Holan: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963, s. 63.
- 59) Jung, C. G.: „Po katastrofě“, in: C. G. Jung: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994, s. 159-160.
- 60) Jung, C. G.: „Wotan.“, in *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. 10. Civilisation in Transition*. Second edition. Přel. R. F. C. Hull. Princeton University Press 1968, s. 180, 185.
- 61) Holan, V.: „Odpověď Francii“, in: V. Holan, *Dokumenty*. Sebrané spisy svazek [VI], Odeon: Praha 1976, s. 16. K historickým kořenům agresivní politiky a ideologie pangermanismu a nacismu srov. Jaroš, J.: „Bund Deutscher Osten“, in: *Sborník muzea Blansko 2001*. Ed. D. Baumannová. Muzeum Blansko: Blansko 2001, s. 37-62.
- 62) Smékal, V.: „Předmluva“, in: C. G. Jung, *Analytická psychologie – její teorie a praxe. Tavistocké přednášky*. Přel. K. Lukášová-Černá, K. Plocek. Academia: Praha 1993, s. 8-9.

Závěrem

Na závěr této práce bych chtěl poukázat na několik momentů hermeneutické metodologie a hlubinně hermeneutického myšlení, které jsou podle mého názoru stále podceňovány:

1. Důležitým metodologickým prvkem hlubinně hermeneutického myšlení je tzv. *aktualizace*, problém životnosti filosofického, ale i literárního a uměleckého díla. V oblasti dějin filosofie si při uplatňování hermeneutické koncepce aktuálnosti všímáme například těch složek filosofických děl, které při běžné, dominantní interpretaci nejsou obvykle výrazně zachyceny a zdůrazněny, například v různých kompendiích dějin filosofie, a neexistují tedy ani v povědomí filosofické veřejnosti. Avšak právě tyto složky mohou být aktualizovány, aby umožnily nový, inspirativní pohled na dějiny filosofického myšlení.
2. Na rozdíl například od fenomenologické tradice antipsychologismu, která se u Heideggera a Gadamera projevuje více v proklamovaných názorech než v jejich vlastních ontologických a gnoseologických koncepcích, jsem přesvědčen, že není možné pomíjet *psychologickou dimenzi* filosofické hermeneutiky, ale i filosofického myšlení vůbec.
3. Kromě kauzálních a analytických přístupů je třeba klást důraz na přístup zprostředkující a analogický. Metodologický proces se tedy zaměřuje na zjišťování afinit, rezonancí, „vnitřní identity“, korespondence, míry participace, podobnosti tvaru a průběhu. 1)
4. Na rozdíl od důrazu na významovou nekonzistentnost textu by mělo důsledné hermeneutické myšlení vycházet z principu možnosti stále adekvátnějšího a hlubšího porozumění významům na podkladě strukturální a hlubinně hermeneutické analýzy. Proto se i v hlubinně hermeneutice jedná o významovou analýzu - a právě v tomto důrazu na možnost *adekvátní interpretace významu* se současné strukturálně orientované hlubinně hermeneutické myšlení liší od těch koncepcí postmodernismu, které směřují k absolutnímu relativismu a představě o libovolnosti interpretace.
5. Je třeba klást důraz na *dialektiku rozumění a neporozumění*, tedy na takovou filosoficko-metodologickou koncepci, která mimo jiné odmítá negativní, respektive zkratkovitý a zjednodušující přístup ke sféře mytického, duchovního a nemateriálního. Jak hlubinná, tak i filosofická hermeneutika si totiž uvědomují, že pracují s fenomény

a entitami, vzniklými na podkladě velmi dlouhého, složitého a komplikovaného historického procesu.

Poznámka k Závěrem:

1) Srov. Starý, R.: *Filmová hermeneutika*. Sagittarius: Praha: 1999, s. 11-19.

VÝBĚROVÝ SEZNAM PRAMENU A POUŽITÉ LITERATURY

- Atkins, P.: „Will science ever fail?“ *New Scientist*. 8th August 1992, s. 32-35
- Bakoš, J.: "Umeleckohistorické koncepty tradície". In: Škrabák, P. (ed.) *Literárna a literárnomúzejná tradícia*. Muzeum P.O. Hviezdoslava: Dolný Kubín - Nitra 1980.
- Bell, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Přel. L. Gjurič. Slon: Praha 1999.
- Bohling, H.: *Eine transzendente Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury* (disertační práce Filosofické fakulty University Ludvíka Maxmiliána): München 1973.
- Bruns, G. L.: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press: New Haven and London 1992.
- Černý, J.: "Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii - její rozchod i smiřování s vědou", *Filosofický časopis* 29, 1981, č. 3, s. 351-362.
- Černý, J., Strohs, S.: *Metodologické studie k soudobým dějinám filosofie*. Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV: Praha 1976.
- Derrida, J.: „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“. In: *Deconstruction und Pragmatism*. Edited by Chantal Mouffe. London and New York 1996.
- Derrida, J.: *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, and the new international*. Přel. P. Kamuf. Routledge: New York and London 1994.
- Derrida, J.: *Vedu válku proti sobě samému*. Přel. J. Růžička. *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4.
- Dilthey, W.: *Diltheys Gesammelte Werke*. Bd. VII. Leipzig-Berlin 1927.
- Dilthey, W. *Introduction to the Human Sciences*. Selected Works. Volume I. Ed. Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton University Press: Princeton, New Jersey 1989.
- Dilthey, W.: *Život a dejinné vedomie*. Nakladateľstvo Pravda: Bratislava 1980.

- Doležel, L.: *Kapitoly z dějin strukturální poetiky. Od Aristotela k pražské škole*. Host: Brno 2000.
- Elsas, Ch.: *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin - New York 1975.
- Exner, M.: „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika XXXVI*, 1998, č. 4, s. 35-49..
- Floss, P.: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Vyšehrad: Praha 1977
- Frank, M.: *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1984.
- Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke 1-10*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1987-1993.
- Gadamer, Hans-G.: *Člověk a řeč*. Uspořádal Jan Sokol. Přel. J. Sokol a J. Čapek Praha: OIKOYMENH 1999.
- Gadamer, H.-G.: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Ed. R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001.
- Gadamer, H.-G.: "Gadamer on Gadamer." *Gadamer and Hermeneutics*. Edited with an introduction by Hugh J. Silverman. Routledge: New York and London 1991, s. 13-19
- Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slávnosť)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995.
- Gadamer, H.-G.: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Mohr Siebeck: Tübingen 2000.
- Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1967.
- Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972.
- Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972.
- Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr: Tübingen 1977.
- Gadamer, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Přel. J. Šindelář a F. Karfík. OIKOYMENH: Praha 1994.
- Gadamer, H.-G. : *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III. Felix Meiner. Hamburg 1977.
- Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. (Přetisk vydání z roku 1931.) Felix Meiner: Hamburg 1983.
- Gadamer, H.-G.: *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Ed. Richard E. Palmer. Northwestern University Press: Evanston, Illinois 2007.

Gadamer, H.-G.: "Theorie, Technik, Praxis - die Aufgabe einer neuen Anthropologie". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. I. G. Thieme: Stuttgart 1972, s. IX - XXXVII.

Gadamer, H.-G.: "Schlussbericht". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd 7. G. Thieme: Stuttgart 1975, s. 392..

Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976.

Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Zweite Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965.

Galmiche, X.: „Od přeludu k bytosti. Reflexe 'ontologické diference' u Vladimíra Holana“, in: *Vladimír Holan – Noční hlídka srdce*. Ed. A. Petruželová. KANT a Památník národního písemnictví: Praha 2005, s. 65-78.

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

Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna a P. Kouba. OIKOYMENH: Praha 1997.

Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2. přečtené vyd. Luchterhand: Neuwied am Rhein und Berlin 1965.

Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960.

Heidegger, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 40. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1983.

Heidegger, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Bd. 9. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1976.

Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung*. Gesamtausgabe. Bd. 4. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1981.

Heidegger, M.: *Holzwege*. Gesamtausgabe. Bd. 5. V. Klostermann: Frankfurt am Main 1977.

Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000.

Hillman, J.: *Re-Visioning Psychology*. Harper and Row: New York, Evanston, San Francisco, London 1975.

Hillman, J.: *Sny a podsvětí*. Portál: Praha 1999.

- Holan, V.: *Dokumenty*, Sebrané spisy svazek VI. Odeon: Praha 1976.
- Holan, V.: *Noční hlídka srdce*. Ed. V. Justl. Československý spisovatel: Praha 1963
- Horák, P.: *Struktura a dějiny*. Academia: Praha 1982.
- Horák, P.: "L. Ferry - A. Renaut. Heidegger et Modernes", *Filosofický časopis* 38, 1990, č. 5, s. 674-678.
- Hroch, J.: *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Masarykova univerzita a nakladatelství Georgetown: Brno 1997, 1998, 2003.
- Hroch, J.: „From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Carl Gustav Jung“, in *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. Ed. A. Wierciński. The Hermeneutic Press: Toronto 2002, s. 492-501.
- Hroch, J.: „Hermeneutics and the Contemporary Anglo-American Philosophy“, in: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Ed. P. Pokorný, J. Roskovec. J. C. B. Mohr: Tübingen 2002, s. 49-58.
- Hroch, J.: „American Pragmatism and Neo-Pragmatism in Their Affinities with European Philosophical Hermeneutics“, in: *Pragmatism and Values*. Ed. John Ryder, Emil Višňovský. Rodopi Press: Amsterdam – New York 2004, s. 35-44.
- Hubík, S.: *Jazyk a metafyzika*. Academia: Praha 1983.
- Hubík, S.: *Sociologie vědění*. SLON: Praha 1999.
- Humboldt, W.: *O rozmanitosti stavby lidských jazykův a jej vplyve na duchovny rozvoj ľudského rodu*. Veda, SAV: Bratislava 2000.
- Humboldt, W. von: [1829] „Über die Aufgabe des Geschichtschreibers“, in *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 7. Ed. M. Riedel. Reclam jun.: Stuttgart 1981, s. 40-61.
- Humboldt, W. von: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes“, in *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Bd. 7. Ed. M. Riedel. Reclam jun.: Stuttgart 1981, s. 66-100.
- Chvatík, K.: "Možnosti interpretace uměleckých děl", *Estetika* 28, č. 2, 1991, s. 75-84.
- Chvatík, K.: *Člověk a struktury. Kapitoly z neostrukturální poetiky a estetiky*. Český spisovatel: Praha 1995.

- Chvatík, K.: *Strukturální estetika*. Host: Brno 2001.
- Chvatík, K.: *Tschechoslowakischer Strukturalismus. Theorie und Geschichte*. Wilhelm Fink Verlag: München 1981.
- Jacobi, J.: *The Psychology of C. G. Jung*. Routledge and Kegan Paul: London 1968.
- Jankovič, M.: „Estetická funkce a dynamika významového sjednocení“, *Estetika* 26, č. 3, 1989, s. 158-163.
- Jaroš, J.: „Bund Deutscher Osten“, in: *Sborník muzea Blansko 2001*. Ed. D. Baumannová. Muzeum Blansko: Blansko 2001, s. 37-62.
- Jauss, H. R.: *Literaturgeschichte als Provokation*. 6. vyd. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 1979.
- Jauss, H.-R.: *Towards an Aesthetics of Reception*. University of Minnesota Press: Minneapolis 1982.
- Jervolino, D.: "Gadamer and Ricoeur on the hermeneutics of praxis"., in: *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Edited by Richard Kearney. Sage Publications: London - Thousand Oaks - New Delhi 1996, s. 63-79.
- Jung, C.G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1999.
- Jung, C. G.: *Obraz člověka a obraz Boha..* Výbor z díla IV. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: J. Kuře, K. Plocek. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 2001.
- Jung, C.G.: *Hrdina a archetyp hrdiny.* . Výbor z díla VIII. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: P. Patočka, K. Plocek. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno: 2009.
- Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Přel. K. Plocek. Atlantis: Brno 1994.
- Jung, C. G.: *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol 9. *The Archetypes and the Collective Unconscious..* Second edition. Přel .R. F. C. Hull. Princeton University Press 1968
- Jung, C. G.: *The Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 10. *Civilisation in Transition*. Second edition. Přel. R. F. C. Hull. Princeton University Press: 1968.
- Jung, C. G.: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. *Zivilisation in Übergang*, 1974
- Jung, C. G.: *The Collected Works of Carl G. Jung*. Vol. 7: *Two Essays on Analytical Psychology*. Routledge and Kegan Paul: London 1953
- Kalivoda, R.: *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Československý spisovatel: Praha 1968.
- Kirk, G. S., Raven, J. E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. At the University Press: Cambridge 1962.

- Kosík, K.: *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. 3. vyd. Academia. Nakladatelství Československé akademie věd: Praha 1966.
- Kalnická, Z.: *Obrazy vody a ženy. Filozoficko-estetické úvahy*. Filozofická fakulta Ostravské univerzity. Ostrava 2002.
- Kalnická, Z.: *Třetí oko. Filozofie, Umění, feminizmus*. Votobia: Olomouc 2005.
- Kerényi, K., Jung, C. G.: *Věda o mytologii*. Přel. K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka: Brno 1995.
- Konečná, M.: *Řeč a rozumění. Poznámky k filozofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*. Marek Konečný: Brno 2007.
- Kudrna, J.: "K historické charakteristice Vicovy metodologie a ontologie", *Filosofický časopis* 5, 1957, č. 1, s. 1-20.
- Labuda, P.: *Onto-teológia: Plotinos versus Heidegger*. Filozofická fakulta. Katolícka univerzita: Ružomberok 2007.
- Man de, P.: *Blindness and Insight. Essays on the Rhetoric of Contemporary Criticism*. University of Minnesota Press: Minneapolis 1985.
- Markoš, A.: *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Nakladatelství Dokořán: Praha 2003.
- Martin Heidegger: In Europe and America*. Ed. E. G. Ballard and Ch. E. Scott. M. Nijhoff: The Hague 1973.
- Losev, A. F., Šestakov, V. P. *Dějiny estetických kategorií*. Svoboda: Praha 1984, s. 18.
- Mathauser, Z.: „Symbolový okruh umělecké situace“. In: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*. Ed. J. Stachová. Filozofický ústav ČSAV: Praha 1992, s. 10.
- Mikulášek, M.: *Hledání „duše“ díla v umění interpretace*. Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia: Ostrava 2004, s. 45-57.
- Mikulášek, M.: *Umění interpretace. Anatomie literární hermeneutiky: umění hermeneuticko-genologické exegeze*. Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela: Banská Bystrica 2009.
- Mikulášek, M.: „Zření duchovního kosmu“ a „ars interpretandi“. Filozofická fakulta Ostravské univerzity: Ostrava 2008.
- Mukařovský, J.: *Cestami poetiky a estetiky*. Ed. K. Chvatík a B. Svozil. Československý spisovatel: Praha 1971.
- Mukařovský, J.: *Studie z estetiky*. 2. vyd. Ed. K. Chvatík. Odeon: Praha 1971.

- Nagl-Docekal, Herta: *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*. R. Oldenbourg Verlag: Wien – München 1982.
- Opelík, J.: *Holanovské nápovědy*. Thyrusus: Praha 2004.
- Palmer, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press: Evanston 1969.
- Platón: *Kratylos*. OIKOYMENH: Praha 1996.
- Patočka, J.: "Hegelův filosofický a estetický vývoj." Hegel, G.W.F.: *Estetika*. Svazek první. Přel. J. Patočka. Odeon: Praha 1966, s. 9-56.
- Pavelka, J.: *Předpoklady literárního dorozumívání*. Masarykova univerzita: Brno 1998.
- Pokorný, P. a kol.: *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Vyšehrad: Praha 2005.
- Rafailov, B.: *Filosofické aspekty v díle C. G. Junga*. Disertační práce. Filosofická fakulta MU: Brno 2008.
- Shaftesbury, A. A.C.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters*. Vol. I. Basel 1790.
- Sedová, T.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. STIMUL: Bratislava 2000.
- Schleiermacher, F. D. E.: *Dialektik*. Odebrecht: Leipzig 1942.
- Schleiermacher, F. D. E.: *Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe*. Kritische Gesamtausgabe. Band 11. Walter de Gruyter: Berlin-New York 2002.
- Schmidt, L. K.: *Understanding Hermeneutics*. Acumen: Stocksfield 2006.
- Sobotka, M.: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Státní nakladatelství politické literatury: Praha 1964.
- Smékal, V.: „Předmluva“, in: C. G. Jung, *Analytická psychologie – její teorie a praxe. Tavistocké přednášky*. Přel. K. Lukášová-Černá, K. Plocek. Academia: Praha 1993, s. 8-9.
- Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Filosofia: Praha 1994.
- Soldán, L.: *Studie a úvahy z dějin české literatury*. Nakladatelství Aquarius – Gloria: Praha – Rosice u Brna 2001.
- Starý, R.: *Filmová hermeneutika*. Sagittarius: Praha: 1999.
- Starý, R.: *Potíže s hlubinnou psychologií*. Prostor: Praha 1990,
- Sus, O.: *Bez bohů geneze?* Ed. J. Bednářová. Vetus Via: Brno 1996.
- Suzuki, D. T.: *Mysticism Christian and Buddhist*. Macmillan: London 1970.

- Szmrecsányi, T.: „Archetypy ako základné východiská milétskej protofilozofie“, *Filozofia* 57, 2002, č. 1, s. 31-47.
- Šmausová, Gerlinda.: „Rozumění a morální hodnocení ve fenomenologické sociologii“. In: Gluchman, V. (ed.): *Reflexie o humánnosti a etike*. Prešov 1999, s. 124-138.
- Warnke, G.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press: Stanford, California 1987
- Zákon, explanácia a interpretácia v spoločenských vedách*. Ed. Václav Černík, Jozef Viceník. Iris: Bratislava 2005.
- Zelený, J.: *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Academia: Praha 1968.
- Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil Karel Svoboda. Nakladatelství ČSAV: Praha 1962.
- Zoja, L.: „Newyorská apokalypsa očima jungovského psychologa“, *Prostor* 2002 , s.115.
- Zumr, J.: „Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930“, *Filosofický časopis* 17, č. 1, 1968, s. 66-75.
- Zumr, J.: „K počátkům českého strukturalistického myšlení“, *Filozofia* 46, č. 2, 1991, s. 143-152.

SUMMARY

This book deals with the philosophical, structural, and depth hermeneutics. In the first chapter there is analyzed in complex way the hermeneutical philosophy of Hans-Georg Gadamer. In his book *Wahrheit und Methode* (in a certain continuity with Heidegger's fundamental ontology), Gadamer places stress on the historical and lingual dimension of understanding, which is also the most important property of a human being. Gadamer's thesis of a *dialectical, historical* and *projecting* character of understanding is based on the theory that there is fundamental ontological connection between *understanding* ("Verstehen") and dialectical process of *speech events* ("sprachliches Geschehen"), respectively *speech* ("Sprache"). However, we cannot consider this process or flow of speech only as a free, creative activity, as it is in Schleiermacher's theory of understanding, because Gadamer refuses subjectively and psychologically oriented conception of hermeneutics. It is necessary to realize that in Gadamer's view (influenced obviously by Edmund Husserl's phenomenology) inquiry is always inquiry into a subject-matter and "dialogues always remain the dialogues over *die Sache*" (G. Warnke).

Therefore the process of understanding is characterized by Gadamer as *Tun der Sache selbst* although it occurs in the context of tradition (*Überlieferung*). Consequently, Gadamer argues, tradition can be conceived as an onto-creative category, which reflects the perpetual process of valorization and actualization of the culture of the past.

In light of this, Gadamer appreciates the historical role and moral authority of these institutions, whose origin has been connected with the gradual formation of a democratic political life, and which accentuates the importance of the spiritual heritage of Christianity in the life of Western society. In this chapter there is also paid attention to H.-G. Gadamer's philosophy of language. Gadamer's conception of language stems from his analysis of the structural and dialectic features of the Socratic and Platonic dialogues, which are based on the principle of *Logos* that supersedes the subjective opinions of participants in the communication process. Therefore the true reality of speech communication involves the shared interpretation of the world which makes moral and social solidarity possible.

In the second chapter of this book its author analyzes and compares the substantial principles of the Czech structuralism and German hermeneutics concerning the work of art. According to the author of this book Wilhelm von Humboldt anticipated Mukařovský's

theory of structure by his *energetic* conception of inner form of language which is expressed in the teleologically structured flow of speech conceived as the inner power within a human being. As far as German hermeneutical philosopher Wilhelm Dilthey is concerned, he conceives the concept of understanding (comprehension) as the creative, intellectual reproduction of structured wholes. Dilthey's conception of comprehending philosophy has also influenced the first structural conception of psychology in Czechoslovakia (M. Rostohar) In the article there is also shown that Czech philosopher Karel Kosík in his book *The Dialectics of the Concrete* evolved his basis thesis about the process-character of a work of art. Kosík's reflections have contributed not only to the development of the aesthetics of reception (H. R. Jauss), but have also shown the mutual inspiration emanating from the hermeneutic and structural conception of a work of art.

The second half of this chapter is devoted to the analysis of the structural elements in the conception of the work of art by H.-G. Gadamer. These structural elements are reflected by Gadamer in his conception of *Gebilde*. In the view of the author of this book Gadamer's category of *Gebilde* is derived from Humboldt's conception of *inner form* and connected with the category of *Ereignis* – an event when the work of art „appropriates us“ into itself. In Gadamer's view it is in the sheer being there (*Dasein*) of the work of art that our understanding experiences the depths and unfathomability of its meaning.

The third chapter of this book is mainly devoted to the similar features of philosophical and depth hermeneutics. It also takes attention to the comparison of Martin Heidegger's and Hans-Georg Gadamer's conception of temporality. In author's view Hans-Georg Gadamer strives to overcome the tragical dimension of Heidegger's *Sein - zum - Tode* by means of the cyclical conception of temporality, that means that time is presented as "a process which is rhythmically repeated" in a circle.

In Gadamer's view we can find the way to the conciliation with the tragic fact of man's finitude in an analogy with the so-called *epoch experience*. Namely in experiencing an epoch, wherever it takes place, one also experiences the necessity of taking leave, in the same way as we must conceal in the process of one's own maturation and aging for instance with the necessity of transition from one half to the second half of our life. At the same time we can find individual-psychological, personal correspondence to this epoch experience - as Gadamer argues - in the Christian hope which is only significant when one does not insist upon the old, which is subsiding. The ability to bid farewell, just as much as the openness for the new, has also the character of transition and *transformation*.

Gadamer's hermeneutical conception of transition and transformation has its analogy in the C. G. Jung's theory of individuation in which the very concept of personal transformation occupies the fundamental place. We can say at the first comparison that C. G. Jung is convinced (in the same way as H.-G. Gadamer) that transition and transformation is a strained position between departure and the openness for the new. Both in Jung's theory of individuation, as well as in Heidegger's and Gadamer's conception of temporality, the problem of finitude of human being is solved in transcendental, mythical and religious dimension.

From the epistemological point of view Jung's conception of the relation between human being and object of knowledge is very inspiring for contemporary depth hermeneutics. It is obvious more and more that the epistemological process cannot be apprehended only from the view of affecting of the outer world to the subject of knowledge, but also as "remembering from within", in such a way that the world reveals and interprets itself from the archetypal core, and with the creative participation of man. On the basis of Jung's theory concerning the importance of archetypal structures for life orientation of human being, the depth hermeneutics stresses these methodological procedures which are based on investigating resemblances, differences, participations of the object of our knowledge to appropriate archetype. Therefore it is often possible to infer from the meaning of an archetype the meaning of an object of knowledge.

In the fourth chapter of his book the author tries to analyze the poetic works of Vladimír Holan from the point of philosophical and depth hermeneutics. In the foreground of author's attention are the poems *Zpěv tříkrálový* („Song in the Holiday of the Three Kings“, 1938) and *Sen* („The Dream“, 1939), but especially his epic poem *Terežka Planetová* (written in 1942, published in 1943). There is analyzed especially the relation of myth and Holan's philosophy of being. In Holan's conception the sense of myth is in its possibility to approach us near the Logos. Vladimír Holan is attempting to understand human reality and to reveal the binds of man with „the history of being“. There are also reflected V. Holan's ontological inquiries and his relation to Heraclitus dialectical philosophy. In the view of the author of this book Holan's poetic sentences can be comprehended as an original analogy of Heraclitus's philosophical sentences from the point of style and the way of thought.

In the part of this chapter devoted to the lyrical-epic poem *Terežka Planetová* the author tries to prove that the personage of title heroine has archetypal character and this fact is proved by the transformation of the narrator. That creative change is the counterpart of narrator's life story characterized as the process of individuation. In this context we can

interpret *Terežka Planetová* as the poem concerning also the maturation process of the very poet accompanied by confrontation with the soul-image, enabling his deeper spirituality.

On the contrary to the fateful and tragic features of the existentialist thesis that the human being is determined by his/her mortality and finitude we can find in Holan's philosophical thought rather interesting analogy with Gadamer's hermeneutical dialectics of the self-lodgement („Selbstbesitz“) of human being on the one side and his/her transcending over himself („Erhebung über sich selbst“) on the other side.

In author's opinion, it is very important in a contemporary perspective to preserve the continuity of the theoretical heritage of structuralism, philosophical hermeneutics and Jungian theory of archetypes. In this context, it is necessary to emphasize that contemporary philosophical and depth hermeneutics must take into consideration that it is just the archetypes, symbols, transferred and traded information that promote a text's understanding in different historical periods. But these supra-individual cultural wholes are once again being interpreted and re-interpreted, and they obtain new meaning and concretization in connection with the structural development of society, as well as with changes in aesthetic attitudes and human imagination, sensibilities and emotions. There appears, when a text is being received, to be a specific intermediation between the structure of its meaning, on the one hand, and on the other, the vision of reality or "world vision" of the concrete subject of the text in the process of understanding.

This type of interpretation in depth hermeneutics, based upon the communication of consciousness with unconsciousness, leads to the movement from metalanguage to language; from argumentative, scientific language to natural language, often akin to metaphorical language of art; and accordingly, from the constative statements to the performative ones. The use of performative language in the depth hermeneutics is not the expression of purposeless aestheticism, but it is the embodiment of the attempt to extend the horizons of philosophical thought

PŘÍLOHA

HANS-GEORG GADAMER: FILOSOFIE A HERMENEUTIKA*

Filosofie a hermeneutika

Má studijní léta probíhala v době, kdy v důsledku první světové války počínala všeobecná provincializace Evropy. To platilo také pro filosofii.

Novokantovství, které až do té doby bylo obdařeno skutečným, byť i problematickým celosvětovým uznáním, vzalo za své v masových jatkách zákopové války, stejně tak jako hrdé kulturní povědomí období liberalismu s jeho vírou v pokrok, založenou na vědě. Hledali jsme novou orientaci v dezorientovaném světě, a přitom jsme byli prakticky omezeni na vnitroněmeckou scénu. Tu ovládal expresionismus v životě i v umění. Kritika tradiční teologie, realizovaná prostřednictvím tzv. dialektické teologie, kritika metodologismu novokantovských škol, která přicházela z Husserlovy fenomenologie přirozeného světa, filosofie života, za níž stála evropská událost zvaná Friedrich Nietzsche, a existencialismus, který vycházel z radikalizujícího historismu Wilhelma Diltheye – to byly studijní zkušenosti, které předcházely mému setkání s Martinem Heideggerem.

Byla to především jedna oblast zkušenosti, která se tehdy znovu zabydlela ve filosofii: zkušenost umění – že umění bylo pravým organonem filosofie, ne-li dokonce jejím mocnějším protějškem, to byla pravda, která v období německého romantismu (a až do konce éry idealismu) umožňovala filosofii plnit její univerzální poslání. Za přehlížení této pravdy musela zaplatit univerzitní filosofie pohegelovské epochy, jakož i filosofie novokantovství a neopozitivismu, svou vlastní neplodností – a to až do současné doby. K opětovnému získání této pravdy nás zavazuje naše historické dědictví.

Odvolávat se na pravdu umění neznamenaloby jistě žádné definitivně uspokojující východisko, jež by mohlo být postaveno vůči námitkám historického relativismu, který v podstatě zpochybňoval nárok filosofie na pravdu. Jednak je svědectví umění příliš přesvědčivé, takže nikdo nemůže vztahovat víru v pokrok, charakteristickou pro vědu, také na vrcholná umělecká díla, nebude totiž chtít spatřovat pokrok v Shakespearovi ve srovnání se Sofoklem, či v Michelangelovi ve srovnání s Feidiem. Na druhé straně je svědectví umění zároveň i málo přesvědčivé, pokud umělecké dílo, které ztělesňuje pravdu, upírá tuto pravdu

* Přeloženo z německého originálu: Gadamer, H.-G., Philosophie und Hermeneutik. In: *týž, Kleine Schriften IV. Variationen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Verlag 1977, s. 257-261. © J. C. B. Mohr (P. Siebeck) Verlag. Translation © Zdenka Hrochová a Jaroslav Hroch.

pojmu. V každém případě však byla pro nás nezřetelná formální výstavba jak estetického, tak i historického vědomí a jeho způsobu myšlení ve „světových názorech“. Výpověď umění, tak jako výpověď velkých filosofů, vznáší totiž složitý, avšak neodmítnutelný nárok na pravdu, který se nedá neutralizovat nějakými „dějinami problémů“ a nepodvoluje se zákonitostem metodické vědy. Tento nárok se tehdy v Německu, pod vlivem nové recepcce Kierkegaarda, nazýval „existenciální“. Šlo o pravdu, která by měla být prokázána ani ne tak ve všeobecných výpovědích nebo poznacích, nýbrž v nezprostředkovanosti a nezastupitelnosti vlastní existence. Zdálo se nám, že toto věděli Dostojevskij a van Gogh, a také Nietzsche se svou extatickou kritikou iluzí sebevědomí [Selbstbewusstsein] ~ avšak kde byl myslitel, jehož filosofické schopnosti by dosáhly k těmto podnětům?

Jestliže i samotná Husserlova trpělivá fenomenologická deskripce, která všude usilovala o poslední evidenci, nenašla nikde lepší filosofickou oporu než v transcendentálním idealismu novokantovského ražení – odkud tedy měla přijít myšlenková pomoc?

Poskytl nám ji Heidegger. Jedni z něho pochopili, kdo je Marx, jiní, kdo je Freud, a nakonec my všichni, kdo je Nietzsche. Já sám jsem si vzal z Heideggera přesvědčení, že napřed bychom měli „opakovat“ filosofování Řeků, a to právě nyní, kdy se v dějinách filosofie, napsaných Hegelem a dopsaných v „dějinách problémů“ u novokantovců, ztratilo jejich fundamentům inconcussum, tj. sebevědomí.

Od té doby jsem věděl, co chci – samozřejmě nikoliv ve smyslu nového všeobsahujícího myšlenkového systému. Kierkegaardova kritika Hegela nebyla zapomenuta. Avšak nesmírná intenzita, kterou Heidegger vložil především do řecké filosofie, nás vrhla do její dráhy, ačkoliv tato filosofie mohla být spíše doplňkem než vzorem našeho vlastního tázání. Heideggerova destrukce metafyziky platila idealismu vědomí a jeho původu v řecké metafyzice. Jeho radikální kritika zpochybnila stejně tak křesťanskost teologie jako vědeckost filosofie. Proti bezkrevnosti akademického filosofování, jež se pohybovalo v odcizené kantovské řeči a vždy znovu se pokoušelo dovršit nebo překonat transcendentální idealismus, jeví se najednou Platon a Aristoteles jako napomahatelé té filosofické reflexe, pro kterou byla systematická filosofie nevěrohodná, a to i ve formě otevřeného systému problémů, kategorií a hodnot, z něhož se dá porozumět fenomenologickému zkoumání podstat nebo problémově a dějinně založené kategoriální analýze. Na Platonovi a Aristotelovi bylo možné se naučit, že všechno filosofické myšlení je dalším promýšlením původní zkušenosti o světě a že se snaží domyslet až do konce pojmovou a názornou sílu řeči, v níž žijeme.

Zvláště platonský dialog před nás postavil úkoly, které nebyly postřehnuty ani v Platonovi marburského novokantovství, ani v pokusech o vylepšení, které na Platonovi proplývala

anglosaská logika. Je jisté, že mnoho z těchto sokratovských argumentací na první pohled připomínalo pojmovou rozpornost sofistů a mnoho inspirativních myšlenek působilo dojmem básnické nezávaznosti. Avšak jestliže jste se naučili ostřeji vnímat obrazy a konfigurace těchto dialogických básní, všechno se změnilo. Člověk tak dospěl k pravdě, že ne každý má myslet a říkat totéž, že „krásná odpověď“ neříká vůbec nic a že rozhovor získává své existenciální napětí pouze tehdy, když nezapomeneme na „existujícího myslitele“, který svou četbou, mlčením a tázáním nese pohyb myšlenky. Tak jako drama velkých řeckých básníků, není ani „drama“ tohoto rozhovoru pouze výchovným, mnohovztažným a komunikativním děním nevyčerpatelné životnosti a významové hloubky: dialektika dialogu je též znázorňujícím procesem dialektiky myšlení. Útěk do *lógoi*, k němuž se jako první přiznává Sokrates ve Faidónu, se až do dneška nezastavil. Je spojen s kritickým myšlenkovým obratem k bilancování: promyslet vůli k věděni [*Wissen-Wollen*], jak se říká, až do konce, k tomu, co je zamýšleno ve společné promluvě, v rozumném rozhovoru. Snad jsme ještě stále naivními čtenáři Platona, když věříme sokratovskému sebeznázornění [*Selbstdarstellung*], v němž jako první realizoval tento obrat v *lógoi*, zatímco předchozí filosofové neuvážlivě předkládali svou moudrost našemu porozumění. Snad je metafyzika, která vznikla ze sokratovského tázání, pouze jednou z odpovědí na otázku, co vlastně myslíme, když říkáme „bytí“, tj. když přikládáme svou pečeť pod přesvědčení, že něco je, že „se to má tak a tak“. To, že je vůle k věděni nedovršitelná, tak jako každý opravdový rozhovor, by se dalo nazvat uměním rozhovoru, „dialektikou“ – a zde se nabízí otázka, zdali tomu, co se nazývá nebo co je dialektika, konečná vůle k věděni, první filosofie, musí být vždy porozuměno z tohoto základního vztahu mezi myšlením a promluvou. Aristoteles a Hegel, Kant a Heidegger, Whitehead a Wittgenstein představují pouhé poznámky k Platónovi a stávají se partnery tohoto nekonečného dialogu.

Když jsem se v těchto souvislostech pokusil vytvořit filosofickou hermeneutiku, vyllynulo samo sebou, že zkušenost umění a zkušenost „rozumějících“ věd vytvářejí východisko, oba způsoby zkušenosti, v nichž se bezprostředně dostává do hry naše vlastní porozumění pobytu [*Daseinsverständnis*]. Tomu poskytlo pojmovou pomoc Heideggerovo rozpracování existenciální struktury rozumění, kterou dříve nazval hermeneutikou fakticity, sebevýkladem fakticitního, sebenalézajícího lidského pobytu. Nyní mi bylo jasné, že formy vědomí našeho získaného a zděděného historického vzdělání, estetické vědomí a historické vědomí, znázorňují odcizené útvary našeho pravého dějinného bytí, a že z těchto forem vědomí nemohou být uchopeny původní zkušenosti, zprostředkované uměním a dějinami. Uklidňující odstup, v němž měšťanské povědomí o vzdělanosti užívalo své držby vzdělání,

klame sám sebe v té míře, jak dalece jsme my sami ve hře a v této hře spočíváme: a tak jsem se pokusil prostřednictvím pojmu hry překonat iluze sebevědomí. K čemu směřoval Heidegger ve svém myšlení k „obratu“, se dá také popsat jako limitující zkušenost našeho sebevědomí: jako vědomí působících dějin [das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein], které je spíše bytím než vědomím. Tím jsem formuloval úkol netoliko pro metodickou praxi vědy o umění a historiografie, a nikoliv v první řadě pro jejich metodické povědomí, nýbrž především pro filosofickou myšlenku toho bilancování, které od vědy a metody požaduje, aby rozpoznaly svou partikulárnost v celku naší lidské, rozumové existence.

To samo bylo velkým činem působících dějin. Nikde a nikdy jindy předtím než v tehdejší Německu nespojovaly v sobě „duchovědy“ tak silně vědecké a světonázorové funkce, jinak řečeno: neskrývaly tak konsekventně světonázorovou a ideologickou průhlednost svých zájmů za metodikou vědeckého postupu. Ospravedlnění svébytné koncepce „historických“ věd, ke kterému dochází při uznání vědomí působících dějin, se však osvědčilo pouze jako první východisko k tomu, aby mohla být rozpracována principiální řečovost (nebo vztaženost k řeči) veškerého rozumění a moment porozumění ve všech poznacích o světě – a tím i prokázán univerzální charakter hermeneutiky. Přirozeně tím nemůže být míněno, že se veškerá zkušenost o světě dovršuje jako promluva a v promluvě – příliš známá jsou veškerá předřečová a mimořečová vnitřní dění, neznělosti [Stummheiten], zámlky [Schweigsamkeiten], v nichž se vyjadřuje bezprostřední zasaženost světem [Weltbetroffenheit] – a kdo bude popírat, že existují reálné podmínky lidského života, hlad a láska, práce a panství, které samy sebou vyměřují prostor, uvnitř kterého se mohou odehrávat vzájemné rozhovory a vzájemné naslouchání. To je tak nepochybné, že to jsou právě tyto předem dané zformovanosti lidského mínění a mluvení, které vyžadují hermeneutickou reflexi. Hermeneutice orientované na sókratovský rozhovor se nemusí namítat, že doxa není vědění, že zdánlivé srozumění, ve kterém žijeme a mluvíme, není skutečným srozuměním. Ale také odkrytí toho, co vykonává sokratovský dialog, se dovršuje se v živlu řečovosti, který nám i v momentu nedorozumění ještě ponechává jistotu možného srozumění.

Právě to je důvod, proč se hermeneutické hledisko nemůže omezovat pouze na „hermeneutické vědy“ o umění a o dějinách a na zacházení s „texty“: univerzalita hermeneutického problému, kterou měl na zřeteli již Schleiermacher, se vztahuje na veškerenstvo rozumného, tj. týká se ne všeho, o čem je možné se dorozumět. Kde se to zdá nemožné, je nastolen ve své plné závažnosti hermeneutický úkol, abychom našli společnou řeč. Společná řeč se odehrává mezi hovořícími, je sama se sebou sehraná, takže můžeme začít s dorozumíváním; a proto také tam, kde proti sobě nesmiřitelně stojí různé „názory“, nemůže

být nikdy popřena možnost dorozumění. Relativismus jazyků nepředstavuje žádnou zábranu pro rozum, „jehož slovo je všem společné“ (Hérakleitos). Studium cizích jazyků, stejně jako doba, kdy se dítě učí mluvit, neznamená pouhé nabytí prostředků dorozumění, nýbrž poznání světa. Veškerá zkušenost se děje v trvalém komunikativním procesu našeho poznávání světa. Zkušenost jako taková je vždy „poznáváním poznatého“ v mnohem hlubším a obecnějším smyslu, než jaký byl míněn v zavedeném rčení A. Boeckha, charakterizujícím práci filologa. Tradice [Überlieferung], ve které žijeme, není partikulární sférou naší zkušenosti o světě, není takzvanou kulturní tradicí, která by sestávala výhradně z textů a památek, a nově by zprostředkovávala řečově koncipovaný a historicky dokumentovaný smysl. Spíše je to sám komunikativně zakoušený svět, který je nám stále předáván (traditur) jako úkol otevřený donekonečna. Nikdy to není svět nějakého prvního dne, nýbrž vždy až ten, do kterého jsme se dostali. Všude tam, kde je svět zakoušen a kde je překonávána neobeznámenost, kde dochází k objasnění, pochopení, osvojení, se završuje hermeneutický proces přivedení ke slovu a do společného vědomí. Sama monologická řeč moderní vědy získává pouze touto cestou svou společenskou realnost.

Také v naší filosofické tradici máme co činit se stejným úkolem. Filosofování nezačíná od nuly, nýbrž řeč filosofie, která se odcizila svého původnímu sdělovaného smyslu, je třeba odvodit z pronesení míněného a z pospolitostí, které zakládají naše promluvy. Při opětovém přijetí tohoto sokratovského odkazu může být stále vzorem „praktická filosofie“ rozpracovaná Aristotelem. Nejen tedy, že je uznáno společné povědomí o tom, co má platit za správné, jako poslední kritérium veškeré „praktické filosofie“. Také teoretická existence se nakonec vztahuje k praxi jakožto ke své předběžné podmínce. – Přesvědčil jsem se, že tento aristotelský model vědy o praktickém vědění, vnitřně vázaný na éthos, představuje jediný vědeckoteoretický vzor, podle něhož může být pochopena jakožto první základ veškerého filosofování hermeneutická zkušenost o řečově neustále pronášeném, nikdy od nuly počínajícím, nikdy nekončícím vědomí. Tato hermeneutická zkušenost musí nastoupit na místo oné theoriá, jejíž ontologická legitimita by vyžadovala intellectus infinitus, který ovšem není tou naší zkušeností o pobytu [Daseinserfahrung], nespočívající na žádném zjevení. Ať už se podaří nebo nepodaří odtud plynoucí opakování Platóna, a každé opakování se vždy děje za nových, jiných podmínek, každopádně se mi to zdá být – spíše než zdokonalování logického sebeporozumění vědy – pravým úkolem filosofie, a to právě kvůli praktickému významu vědy pro náš život a naše přežití.

EDIČNÍ POZNÁMKA

První kapitola této knihy vznikla na podkladě přepracování a rozšíření studie: Jaroslav Hroch: „Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie“, *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 3, s. 445-463.

Druhá kapitola vznikla na podkladě studie: Jaroslav Hroch: “K filozoficko-historickým aspektům vztahu českého strukturalismu a hermeneutického myšlení”, In: *Český strukturalismus po poststrukturalismu*. Ed. Ondřej Sládek. Brno: Host 2006, s. 69-81.

Třetí kapitola vznikla na podkladě přepracování těchto studií:

Hroch, J.: „From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Carl Gustav Jung“, in *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. Ed. A. Wierciński. The Hermeneutic Press: Toronto 2002, s. 492-501.

Hroch, J.: „Perspektivy filosofické a hlubinné hermeneutiky (H.-G. Gadamer, C.G. Jung, J. Derrida)“, *Filozofia* 60, 2005, č. 8, s. 596-612.

Hroch, J.: „Ke vztahu hlubinné hermeneutiky a metodologie humanitních věd“, in Mikulášek, M (autor a editor): *Umění interpretace. Anatomie literární hermeneutiky: umění hermeneuticko-genologické exegeze*. Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela: Banská Bystrica 2009, s. 214-223.

Čtvrtá kapitola vznikla na podkladě přepracování rukopisu přednášky: *Logos and Dialectics. Hermeneutical and Philosophical Approach to the Poetry of V. Holan*. Předneseno v Paříži na konferenci „Verbe poétique, phrase philosophique“ dne 17. 2. 2006. Pořadatel: Sorbonne IV, Paris. V českém jazyce poprvé publikována pod názvem „K filosofické a hermeneutické dimenzi poezie Vladimíra Holana, in *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity*, řada filozofická (B), č. 53, Masarykova univerzita: Brno 2006, s. 49-67.

Překlad eseje H.-G. Gadamera „Filosofie a hermeneutika“ poprvé publikoval: *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 3, s. 339 - 443.

