

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY PALACKÉHO V OLOMOUCI

KATEDRA FILOZOFIE

Dizertační práce

Hermeneutika a fenomenologie

Studie genetických souvislostí formování pozice hermeneutické fenomenologie

Martin Ďurďovič

Vedoucí práce: Prof. Ivan Blecha

Olomouc 2010

Obsah

Úvod.....	4
I. Interpretace Kantova myšlení jako klíč k pochopení smyslu hermeneutické diskuze ve filozofii.....	11
1. Teoretické poznání. Kantova perspektiva.....	12
1.1 Delimitace možné zkušenosti	12
1.2 Od zkušenosti k idejím.....	18
1.3 Pojem věci o sobě	24
2. Kantovo pojetí vztahu teorie a praxe	31
2.1 Praxe jako poslední účel teoretického poznání	31
a) <i>Poznání a jednání</i>	31
b) <i>Morální reflexe jednání</i>	37
c) <i>Praxe a morálka</i>	41
2.2 Otázka sebepoznání a problém rozumění druhému	46
a) <i>Sebevztah subjektu</i>	46
b) <i>Vynechání hermeneutické dimenze sebezakoušení</i>	50
c) <i>Druhý a jeho jednání</i>	56
3. Změna perspektivy transcendentálního tázání	65
3.1 Teorie vědy a Kantovo dědictví.....	65
3.2 Estetický obrat romantiky	80
3.3 Hermeneutická výzva Hegelovy dialektiky	97
a) <i>Dialektický model poznání</i>	97
b) <i>Kauzalita mravního bytí ducha</i>	108
c) <i>Bytí jako logický proces a jako otevřené dění</i>	122
3.4 Pojem rozumění jako alternativa teorie poznání.....	133
II. Ukotvení filozofických předpokladů hermeneuticko-fenomenologického bádání.....	137
1. Cesta rozpoznání filozofického významu hermeneutiky.....	137
1.1 Schleiermacherův nový počátek.....	138
a) <i>Odlišení od tradiční hermeneutiky</i>	138
b) <i>Obecná teorie rozumění</i>	142
c) <i>Dvě stránky výkladu řečového sdělení</i>	145

d) <i>Princip hermeneutického kruhu</i>	148
1.2 Od smyslu textu ke smyslu dějin.....	150
a) <i>Problém pravdy ve studiu společnosti a dějin. Mill a Humboldt</i>	150
b) <i>Droysenova idea historiografické metodologie</i>	157
1.3 Diltheyova koncepce rozumění jako metody humanitních věd	161
a) <i>Vysvětlení a rozumění</i>	161
b) <i>Filozofie života a pojem prožitku</i>	165
c) <i>Úkol hermeneutiky</i>	169
d) <i>Kruhovitost humanitněvědního poznání</i>	171
e) <i>Dilthey a hermeneutický obrat ve filozofii</i>	174
f) <i>Vztah k novokantovství</i>	177
2. Principy Husserlovy fenomenologie.....	181
2.1 Získání fenomenologicky redukováného vědomí.....	181
2.2 Intencionální analýza a transcendentální idealismus	185
2.3 Princip evidence.....	189
2.4 Imanence a transcendence.....	193
2.5 Téma konstituce věci	199
2.6 Posuny ve formulaci fenomenologického tázání	205
a) <i>Motivovanost vnímání</i>	205
b) <i>Pojem horizontu</i>	210
2.7 Možnost fenomenologického poznání	217
a) <i>Ohraničení problému</i>	217
b) <i>Fenomenologie jako možnost pravdy</i>	222
2.8 Hermeneutická typologizace zkušenosti	227
III. Heidegger a odkrytí věcné souvislosti mezi hermeneutikou a fenomenologií	233
1. Předběžné poznámky k obecnému záměru Heideggerovy filozofie.....	235
1.1 Fenomenologická interpretace Aristotela a pojem <i>fronésis</i>	235
1.2 Projekt destrukce dějin ontologie	245
2. Heideggerova kritika Husserlovy fenomenologie vědomí	255
2.1 Téma fenomenologie	255
2.2 Charakter fenomenologických zkoumání.....	259
3. Pojem rozumění a ontologická reinterpetace principu hermeneutického kruhu.....	265

4. Pozice hermeneutické fenomenologie.....	276
5. Kritické zamyšlení.....	285
5.1 Fenomenologická explikace jednání.....	286
a) <i>Vyznačení kontextu interpretace</i>	286
b) <i>Rozumění a jednání</i>	291
5.2 Epistemologický deficit Heideggerovy koncepce	302
a) <i>Existenciální analýza a teorie poznání</i>	302
b) <i>Neskrytost bytí. Návrh na přehodnocení filozofické tradice</i>	309
c) <i>Pravda jako zisk poznání</i>	313
d) <i>Pravda a svoboda</i>	318
6. Epistémický smysl hermeneutiky a jeho vztah k praxi	326
Shrnutí dosavadních závěrů a náčrt dalšího pokračování zkoumání	334
Bibliografie.....	338

Úvod

Jaký je poměr mezi vyjevujícími se věcmi a tím, jaký smysl těmto věcem přikládáme? Co z toho, co vstupuje do výkonu porozumění bytí, patří k jevu věci a co je naopak třeba připsat na vrub dějinně-společenskými faktory podmiňované časovosti lidského vědomí? Jaký je vztah mezi fenomenologickým a hermeneutickým momentem poznání?

Tyto otázky implikují rozsáhlou filozofickou problematiku, která se neomezuje na rámec teorie *poznání*. To, jak soudíme o tom, jak a co poznáváme, naopak úzce souvisí s tím, jaký pohled lze zaujmout k otázkám týkajícím se povahy lidského *jednání*. Míra racionality, již smíme očekávat nebo i požadovat po jednání druhých, musí vposled určitým způsobem navazovat na analýzu možnosti teorie vůbec. Je to právě reflexivní stanovisko teoretického zamyšlení, skrze něž získáváme představu o různých hlediscích, vzhledem ke kterým lze posuzovat vlastní činy i činy druhých. K tomu mají hermeneutika a fenomenologie, jejichž vzájemným vztahem se v této studii hodláme zabývat, co říct. Tyto proudy současného myšlení lze nahlížet jako jisté pokračování sókratovské tradice filozofování vztahujícího otázku vědění k praktickým problémům mezilidského soužití ve společnosti. Na druhou stranu ale návaznost hermeneutiky a fenomenologie na tuto tradici nelze myslet bez výhrad.

Jestliže vysvětlujeme vznik kritického porozumění, jehož prostřednictvím by nejen v oblasti vědy, nýbrž stejně tak i ve sféře žitého světa bylo možné korigovat stávající mínění a jednání, potřebujeme určitý vztahový rámec, na který by se kritická reflexe mohla odvolávat a o nějž by ji šlo opřít. Tradičně byl takovýto rámec zajišťován odkazem na *lepší poznání věcí*. Osvícenství vyzdvihlo myšlenku, že lepší, od předsudků tradice se osvobozující, poznání ve svém důsledku povede také ke zlepšení uspořádání mravních vztahů ve společnosti. Touto racionalizací souvislosti mezi poznáním a jednáním dalo nový obrat křesťanské ideji dějinnosti lidského bytí. V iniciativě, kterou na sebe na základě nabytého poznání berou dějinně jednající aktéři, byla spatřena možnost, že racionální formování lidského ducha povede k vítězství svobody nad egoistickými vášněmi. Dominantním pojmem pro vývoj světa se stal pojem pokroku.

Historická zkušenost nicméně tento obrázek odhalila jako příliš naivní, ne-li zčásti pokrytecký. Ukázalo se, že jistota a jednota vědění nejsou tak snadno zajiřitelné a udržitelné, jak se původně očekávalo. Vyšlo najevo, že moc rozumu nad vášněmi má své meze a že vášně samy mohou mít tendenci maskovat se pouze zdánlivým rozumem, který je skrze svou sociálně-mobilizující sílu značně nebezpečný. Pro *humanitní a sociální vědy* měl tento vývoj pozitivní přínos. Umožnil jim odpoutat se od jednostranné závislosti na metodologii přírodních věd, vyčlenit samostatné obory a témata vědeckého výzkumu, jakož i rozvinout metodické postupy k jejich zpřístupnění, dovolil právě prostřednictvím novými východisky utvářené zkušenosti vědy korigovat omyly a přepjatosti racionalistických osvícenských konstrukcí.

Jinak tomu ovšem bylo v případě *filozofie*. Té v descartovském epistemologickém projektu náležela role zakladatelky a sjednocovatelky veškerého vědění. Skeptické konsekvence vyplývající z diferenciací forem vědění a ze zkušenosti s totalitními ideologiemi však postupně vedly k takové pluralizaci uvažování, že v ní myšlenka filozofie jakožto ujednocující platformy vědění ztratila své místo. Zdá se naopak, že vůle ke každodennost problematizující kritické reflexi je na ústupu ve prospěch přitakání různorodosti perspektiv názorů a životních stylů a oslavy života coby obohacujícího zprostředkování těchto perspektiv mezi sebou navzájem. Ve zrychlující se době počítačových technologií je krédem společenského dění neustálá potřeba inovace, která v mnohosti vědění nespaturuje překážku, nýbrž ji považuje za přednost a žádoucí cíl.

To je samo o sobě dobře. Obtíž ale vzniká tehdy, když platnost idejí nelze poměřovat jejich inovativní silou, nýbrž pouze hlediskem pravdy a nepravdy, správnosti a nesprávnosti vzhledem k běhu a uspořádání lidských záležitostí. Tak tomu často bývá na poli mezilidské praxe a problémů, které zde vznikají z interakce osob. Tady má požadavek věcné vázanosti našich přesvědčení reálný základ. Odpovídá potřebě umět určitá jednání nebo očekávání týkající se uspořádání mravního života zdůvodnit přesvědčeními, která se prosadí argumentativní silou pravdy a nepravdy vzhledem k tomu, co se intersubjektivně ukazuje jako existující, skutečné, platné. Z běžného života víme, že při posuzování pravdivosti nebo věrohodnosti tvrzení dokážeme s přihlédnutím ke zkušenosti rozlišovat mezi silnými důvody a důvody slabšími nebo i falešnými a lživými. Potom ale lze říct, že i když známe řadu přesvědčivých důvodů pro to, abychom od filozofie neočekávali nějaké absolutní zdůvodnění, přesto si zároveň můžeme podržet naději, že by nám o naší způsobilosti nacházet ve zkušenosti důvody pro a proti určitým tvrzením mohla povědět o něco víc než prostý zdravý rozum, který běžně používáme. Pak bychom pro filozofii měli posláni, jež by na jednu stranu bylo slučitelné s rostoucí variabilitou forem vědění, na druhou stranu by ale běžné uvažování reflexivně překračovalo natolik, že bychom si od něj mohli slibovat odpověď na otázky možnosti teorie a pravdy jako takové.

Domnívám se, že s určitou mírou zjednodušení lze tvrdit, že právě to je úkol, který si klade hermeneutická fenomenologie. Pro *fenomenologii*, rozumíme-li ji v návaznosti na Edmunda Husserla, je cílem filozofování ozřejmovat možný smysl věcí, jak se nám ukazují ve zkušenosti. Tento cíl fenomenologie sledovala s mimořádnou akribií. Toho jsou svědectvím klasické texty fenomenologických autorů, které ještě dnes představují obsáhlý rezervoár nanejvýš podnětných filozofických analýz. Snaha zajistit, aby poznání bylo věrné zkušenosti věcí, nicméně narazila na komplikaci, když z výzkumů časovosti vědomí vyšlo najevo, že zkušenostní poznání nutně zahrnuje interpretativní komponentu. Toto odhalení fenomenologii nasměrovalo k setkání se starobyloou *tradicí hermeneutického myšlení*, spjatou původně s formulací nauky o umění výkladu textů.

Naznačení uvedené souvislosti mezi hermeneutickou a fenomenologií nás přivádí k objasnění základního tématu této knihy. Hermeneutické traktování fe-

nomenologie je založeno na zjištění, že poznání je vposled řečově zprostředkovaným úkonem, v němž působí dějinným bytím utvářené struktury pojmového předporozumění. Tato myšlenka nachází své nejkonzentrovanejší vyjádření ve fenomenologicky interpretovaném pojmu hermeneutického kruhu. Je-li tomu tak, potom je ovšem třeba nanovo vysvětlit smysl fenomenologického dikta návratu k věcem samým, jehož nárok je faktorem hermeneutického zprostředkování poznání oslaben, ne-li přímo vyvrácen. Zdá se, že fenomenologie jakožto plnohodnotná filozofická pozice je buďto s to dostát svým původním intencím i se zahrnutím hermeneutiky, anebo jim není s to dostát vůbec.

Jinými slovy tedy lze říct, že zdar pozice hermeneutické fenomenologie závisí na tom, nakolik jasně a přesvědčivě dokáže ohraničit a obhájit své epistemologické ambice. Toto téma představovalo hlavní výzvu k sepsání zkoumání obsažených v této knize. Je i tehdy, když přiznáme, že každé poznání je zároveň jistým výkladem, možné tvrdit, že fenomenologie proniká k věcem tak, jak se nám samy vyjevují? Čím se vlastně fenomenologická filozofie liší od běžného, kriticky neusměrňovaného porozumění? Jsou to tyto dvě vůdčí otázky, které úvahy následujících stránek staví do souvislosti těch nejaktuálnějších diskuzí o povaze a poslání filozofie. Vzhledem k tomu, že jak hermeneutika, tak fenomenologie mnohostranně navazují na odkaz evropského filozofického dědictví, si nicméně věcné pojednání těchto otázek žádá, abychom k němu přikročili z širší historické perspektivy novověkého myšlení. Tím se do značné míry vysvětluje poněkud objemnější charakter tohoto spisu. K jednotlivým dílčím tématům se zde přibližujeme oklikou prostřednictvím analýzy a interpretace koncepcí různých autorů, které pro postžení sledovaného tématu mají nějakou relevanci.

Tato kniha je studií především z dějin německé novověké filozofie. Jejím záměrem je objasnit *vznik a formování pozice hermeneutické fenomenologie* z širšího kontextu vývoje filozofie mezi osvícenstvím a současností. Hlavním metodickým přístupem studie je *hermeneutický rozhovor*. Předkládaná zkoumání se opírají o přesvědčení, že identita a potenciál teoretické myšlenky se neúplněji ozřejmují v její diferenci vůči jiným myšlenkám, jak vystupuje do popředí v diskuzi filozofických soustav a jejich příspěvků mezi sebou navzájem. Domnívám se, že nakolik se v takovém případě podaří vyvarovat se zjevným omylům a pochybením, můžeme tento postup se vši skromností a provizorností, která k tomu patří, nazývat poznáním pravdy. Jednotliví vybraní autoři jsou sice interpretováni s ohledem na imanentní obsah jejich nauk. Zároveň jsou ale chápáni jako obháji určitých teoretických stanovisek, která, byť oděna do hávu představ dané doby, odrážejí postoje mající své ospravedlnění ve fenomenální souvislosti žitého světa, jak je odkrytelná každým z nás. V tomto smyslu chce následující text být víc než jen vypracováním nějakého abstraktního teoretického konceptu. Účelem diskuze, do níž zde uvádíme účastníky s rozdílným předporozuměním, není ani tak pochopení nějaké teorie jako takové. Teoretizování samo je tu spíše bráno jako prostředek, jak skrze dialekticky prostředkovanou diskuzi různých věcných témat dát vysvitnout základnímu fenoménu porozu-

mění bytí a pokusit se poukázat na potřebu a možnost jeho epistémické artikulace.

Důležitým motivem k sepsání práce byl rovněž stav v oblasti dostupné studijní literatury k dané problematice. Přestože v českém prostředí má fenomenologie dlouhou a relativně bohatou tradici a také hermeneutická východiska se v posledních letech nejen mezi filozofy, nýbrž i u odborníků z řady dalších oborů humanitních a sociálních věd těšila značnému zájmu, práce, která by se soustavněji zabývala vztahem hermeneutiky a fenomenologie, českému čtenáři zcela chybí.¹

Co se zahraniční produkce týče, je pochopitelně situace o poznání odlišnější. Studií, které tak či onak narážejí na téma vztahu hermeneutiky a fenomenologie a určitým způsobem je nějak soustavněji vypracovávají, bychom nejspíše našli celou řadu.² Nakolik je nicméně autorovi v době sepisování této práce známo, žádné široce pojaté, explorativní pojednání této výzkumné látky neexistuje. To platí i tehdy, vezmeme-li do úvahy koncepci filozofické hermeneutiky Hanse-Georga Gadamera, která jinak na formulování východisek této naší studie měla rozhodující vliv. Gadamer se sice v několika kratších statích samostatně zaobírá rovněž problematikou fenomenologie a v samotném spisu *Pravda a metoda* nacházíme kapitolu věnovanou přímo rozboru Heideggerova rozvrhu hermeneutické fenomenologie.³ Celkově je však Gadamerem poměr hermeneutiky k fenomenologii vymezen spíše jen vágně, což nakonec způsobuje, že může být docela přehlédnut nebo ignorován.⁴ Na předkládanou práci lze proto pohlížet také

¹ Z poslední doby je nejdůležitější knihou, která shrnuje práce českých autorů z oblasti hermeneutiky, sborník připravený Petrem Pokorným s názvem *Hermeneutika jako teorie rozumění – od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005. Pionýrské přehledové monografie k problematice hermeneutiky publikoval v češtině Jaroslav Hroch: *Praxe a tradice. Kritika filozofické hermeneutiky Hanse-Georga Gadamera*. Praha : Academia, 1989; *Filozofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Brno : Masarykova Universita, 1997. Zajímavé jsou zejména některé specializovanější monografie k hermeneutice od českých autorů, které se ovšem příliš nepřekrývají se záběrem následujících zkoumání, např.: Špinka, J. *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela*. Praha : Karolinum, 2005; Hušek, V. *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*. Svitavy : Trinitas, 2003.

² Pokud zůstaneme u knih z poslední doby, jmenujme kupříkladu syntetickou práci Güntera Figala *Gegenständlichkeit*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 2006, zvl. str. ..., nebo interpretace Jeana Griesche *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. La chemin phénoménologique de l'hermeneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris : Les Editions du serf, 2000. Považuji za příznačné, že Jean Grondin, navazující ve svém *Úvodu do hermeneutiky* (Praha : Oikoymenh, 1997) úzce na Gadamerovo traktování obsahu a dějin hermeneutiky, výklad fenomenologických východisek hermeneutiky naprosto vynechává.

³ Gadamerovy statě k fenomenologii jsou obsaženy v *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebek, 1999, str. 105-171. Jedná se o články *Die phänomenologische Bewegung*, *Die Wissenschaft der Lebenswelt* a *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie*. K pojetí hermeneutické fenomenologie viz zvl. *Pravda a metoda*, Praha : Triáda, 2009, str. 227-235.

⁴ Srov. k tomu například interpretaci Gadamerovy hermeneutiky z pera Richarda Rortyho, např. in: Rorty, R. *Being That Can Be Underwood Is Language*. In: Krajewski, B. (edit.) *Gadamer's Re-*

jako na pokus detailně a v systematickém rozčlenění shrnout předpoklady pozice hermeneutické fenomenologie, jak je obsažena v Gadamerově koncepci filozofické hermeneutiky. Pokud jde o Paula Ricoeura, který je nepochybně hermeneutickým autorem prvořadého významu, čerpáme v následujícím výkladu výjma jeho článků k fenomenologii zejména z důležité statě *Fenomenologie a hermeneutika*.⁵ Vzhledem k její komplexitě přesahuje podrobnější zohlednění Ricoeurovy koncepce hermeneutiky rámec této studie.

Hned z kraje jsme zmínili, že analýza vztahu mezi hermeneutikou a fenomenologií není důležitá jen s ohledem na teorii poznání, nýbrž že i při sledování epistemologických hledisek je třeba mít na zřeteli *poměr teorie k praxi*. Mám za to, že dnešní oddělování teorie poznání a teorie jednání, jak se s ním často setkáváme v tradici analytické filozofie, má negativní vliv na vnímání filozofie a její výchovné role. Zatímco analýza poznání se svou abstraktností vzdaluje dějinně se proměňujícím problémům žitého světa, ba dostává se vůči nim do protikladu, jednání je na druhou stranu studováno natolik izolovaně, že dochází k přehlížení epistémického fenoménu a jeho potenciálních prakticko-kritických funkcí.⁶ Tomu se v této práci chceme vyhnout. Objasnění smyslu pozice hermeneutické fenomenologie, jež rozvineme, se proto nikoli náhodou bude pravidelně protínat právě s otázkami analýzy vztahu mezi poznáním a jednáním. Uvidíme nakonec, že odtud také vyplynou hlavní závěry celé naší studie.

Rád bych na tomto místě v kostce shrnul postup následujících zkoumání. K zarámování takovéto shrnující úvahy se mi jako vhodná jeví myšlenka teoretického *dilematu mezi subjektem a strukturou*. Oba dva tyto pojmy představují jakési zastřešující teoretické momenty, vzhledem k nimž se různé filozofické příspěvky mohou potkávat, anebo naopak rozcházet, přičemž tyto vzájemné vztahy vykazují určitou jednotnou logiku. Zatímco myšlení struktury má tendenci omezovat nebo přímo eliminovat svobodu subjektu, myšlení subjektu naopak ve jménu oslavy autonomie trpí podceňováním významu struktury. Na pozici hermeneutické fenomenologie, jak ji zde budeme interpretovat, lze pohlížet také jako na koncept, jenž jistým způsobem vyvažuje myšlenkové tendence obsažené v obou dvou těchto protichůdných teoretických akcentech.

První oddíl studie vytváří předpoklady k tomu, abychom pozici hermeneutické fenomenologie mohli postihnout a rozumět jí z hlediska jejího *vzniku*. Klíčová role je zde přisouzena Immanuelu Kantovi, který proti teoriím empirické

percussions. Berkeley/L. A./ London : University of California Press, 2004, str. 21-29. Podobnou reinterpretaci ideje filozofické hermeneutiky, v níž je vědomě vypuštěno fenomenologické východisko, nacházíme taktéž u Giovanni Vattima v knize *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Stanford : University Press, 1997.

⁵ Ricoeur, P. *Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl*. In: *týž, Du text à l'action*. Paris : Seuil, 1986, str. 43-81.

⁶ Tento nedostatek je dobře patrný kupříkladu z reprezentativního souboru statí obsažených ve sborníku: Meggle, G. (edit.) *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen*. Suhrkamp : Frankfurt am Main, 1985.

podmíněnosti jednání zdůraznil myšlenku absolutní autonomie mravního subjektu. Kantův důkaz, že takováto autonomie existuje, lze akceptovat. Zdá se ale, že většina toho, co běžně děláme, nevyplyvá ani jenom z empirické podmíněnosti, ani z absolutní autonomie, nýbrž je to ovlivněno formujícím působením mravů, strukturovaných dějinnou tradicí společnosti. Proto to, aby se také dějinný a společenský rozměr lidského bytí mohly stát tématem vědeckého bádání, má toto zjištění nesmírný význam. Získání přístupu k *hermeneutické dimenzi smyslu*, jejíž skutečnost vlivem tohoto zjištění vychází najevo, si bude vyžadovat samostatnou epistemologickou analýzu. V tomto ohledu je účelem prvního oddílu předvést, že i když je vzhledem k výzkumu dějin a společnosti třeba odmítnout reduktivní přírodovědný model poznání, se kterým pracovalo osvícenství, není nicméně možné pokládat za postačující ani romantickou alternativu pojetí vědění, přesouvající vše, co překračovalo osvícenský rámec vědy, do oblasti estetiky. Učinit za dost teoretickému akcentu struktury se tak v prvním oddílu pokusíme společně s Hegelem. Opírat se přitom budeme jak o Hegelovu koncepci mravní substance, tak o jeho myšlenku dialektičnosti zkušenosti.

Druhý oddíl je zasvěcen zmapování kořenů filozofických proudů hermeneutiky a fenomenologie. Hermeneutika je sice tradiční naukou o umění výkladu jakožto prostředku ke správnému porozumění textu. V 19. století v ní ovšem, jak si povšimneme, někteří německy píšící autoři začali spatřovat disciplínu, která by mohla napomoci metodicky uchopit povahu bádání vznikající historiografické vědy a *humanitních věd* (*Geisteswissenschaften*) jako celku. Hermeneutický pojem rozumění se jim, jinými slovy řečeno, stal nejobecnějším označením pro postihování smyslu duchovně zprostředkované *lidské činnosti* a jejich vytvoření a důsledků. Fenomenologie, jak jí koncipoval Edmund Husserl, naproti tomu vzniká později a rozvíjí se zprvu nezávisle na hermeneutice. Je filozofickým hnutím, jež si kladlo za cíl ozřejmit veškerou aktivitu při kládání smyslu na základě analýzy intencionálního vztahu vědomí k sobě samému a ke světu. Jestliže ale Husserl nejprve počítal s tím, že vztah intencionality bude možné vysvětlit toliko z čisté subjektivity jako takové, postupně se vlivem výzkumů časovosti, motivovanosti a horizontovosti vědomí začalo ukazovat, že také fenomenologická *teorie pravdy* bude muset zohlednit vědomí transcendingící sféru žitého světa. Tak se myšlení subjektu protnulo s myšlením struktury. Intencionální vztah byl redefinován jako vztah rozumění, v němž se i věci nejvěrnější poznání artikuluje jen prostřednictvím pojmů a představ dané společnosti a doby. Tuto skutečnost jsme v závěru druhého oddílu souhrnně označili pojmem *hermeneutické typologizace zkušenosti*.

V jakém smyslu tedy podmíněnost subjektu strukturou dovoluje pravdivé poznání? Kde leží hranice mezi determinovaností a autonomií? Do rozplétání těchto otázek se v širším záběru, zahrnujícím výklad základních předpokladů jeho raného myšlení, ve třetím oddílu pustíme spolu s Martinem Heideggerem. Jsou to právě Heideggerova kritika Husserlovy fenomenologie a jeho ontologická reinterpretace principu hermeneutického kruhu, jež ve značné míře přispěly ke zformování pozice hermeneutické fenomenologie, jak jí dnes rozumíme. Na

druhou stranu se však zdá, že epistemologický závazek fenomenologie pronikat k věcem samým Heidegger po zavedení hermeneutického východiska podrobněji neanalyzuje a vlastně ani nijak zvlášť neobhazuje. Hlavní příčinu toho, že v tomto pro pozici hermeneutické fenomenologie klíčovém bodě vážne argumentace, lze spatřovat v Heideggerově pojmu pravdy jako neskrytosti, který s postupem času začíná postrádat rysy intersubjektivně komunikovatelného a přezkoumatelného fenomenologického poznání. Pro analýzu souvislosti mezi rozuměním a jednáním a pro vyzdvižení epistémického momentu rozumění, na jehož význam v této práci upozorňujeme, je proto charakteristické, že zde v jisté kritické distanci vůči Heideggerovi zčásti navazujeme na původní epistemologickou motivaci Husserlovy fenomenologie.

Připomeňme nakonec celkové vyústění závěrečného oddílu spisu. Poslání hermeneutické fenomenologie je tu vymezeno ve smyslu *kritické hermeneutiky*, pro niž *teorie* představuje způsob reflexe problémů uvnitř žitého světa. Hermeneutická fenomenologii je pojata jako pozice, která by v sobě, zjednodušeně řečeno, měla slučovat jak fenomenologický *ohled k vyjevujícímu se bytí*, tak hermeneutickou *praxi bdělosti* vzhledem k mocensky spoluutvářeným významům slov, v nichž se o tomto bytí vyjadřujeme. V tomto smyslu ji lze považovat za projekt sociálně-kritického filozofického přístupu k praktickým otázkám mravního mezilidského bytí.

Rozbor Heideggerova příspěvku je zároveň místem, kde se okruh našich zkoumání uzavírá. Pro ozřejmění geneze hermeneutické fenomenologie, které jsme si tu vytkli za cíl, je to tak postačující. Tato skutečnost nicméně neznamená, že by se také celkový explikační rámec následujících zkoumání omezoval toliko na vývoj hermeneutiky po Heideggerovo vystoupení. Jak jsme už shora naznačili, tato práce je spíše naopak od počátku orientována na rozpracování a promyšlení teoretických konceptů Gadamerovy hermeneutiky, které jí na řadě míst explicitně i implicitně prostupují. To byl způsob, jak celý minulý myšlenkový vývoj, který tato studie shrnuje, přivést k určitému aktualizujícímu pojetí. Gadamerova filozofie nám byla cestou, jak mezi protipóly subjektu a struktury hledat místo pro myšlení, v němž by poznání i jednání vystupovaly jako integrální součásti jednotné filozofické úvahy. Je přitom ovšem třeba přiznat, že jsme se soustředili hlavně na pozitivní zhodnocení nosných motivů Gadamerova filozofování. Souhrnější interpretaci, která by důkladněji zohledňovala i slabiny Gadamerových úvah, zejména pak jeho pojetí pravdy, jsme se na následujících stránkách záměrně vyhnuli.

I. Interpretace Kantova myšlení jako klíč k pochopení smyslu hermeneutické diskuze ve filozofii

... žádná přemoudřelost neškodí rozšiřování našeho poznání víc než ta, která chce znát jeho užitek vždy předem, ještě dříve, než se pustí do jeho zkoumání a než si může učinit sebemenší pojem o tomto užitku ...

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 296-B 297

Kant je centrální postavou novověkého myšlení. V jeho díle se sbíhá předchozí a z něj se rozbíhá následný vývoj filozofie. Ten byl Kantovými teoretickými příspěvky podněcován nejen pozitivně a ve smyslu afirmativní recepce. V nemenší míře Kant působil a působí i skrze to, co neřekl, co v jeho systému zůstalo přehlédnuto nebo bylo vysvětleno mylně. Síla a plodnost transcendentálně-filozofického východiska, jež Kant jako první vytyčil, se projevuje právě v tom, že dovoluje vést filozofická zkoumání do mnoha různých stran. Proto je také co do svého základního principu mnohými filozofickými autory ještě i v současnosti tak či onak podržováno. Hermeneutika a fenomenologie nicméně v nezanedbatelné míře přispěly k tomu, že mu dnes ve srovnání s Kantem rozumíme podstatně jinak.

Záměrem následující interpretace je vytvořit určitý vztažný rámec, na němž bude možné zkoumat genetické předpoklady formování pozice hermeneutické fenomenologie. První a druhá kapitola jsou věnovány výlučně Kantovi. Je zde v hlavních rysech shrnuta Kantova teorie poznání, jejíž závěry jsou poté provázány s tím, jak Kant ve své praktické filozofii zkoumá lidské jednání. Tím je fixován určitý výchozí pohled, k němuž bude možné se vracet v dalších částech studie. Avšak je tím rovněž dán podklad snaze o kritické vyrovnání. Právě analýza jednání totiž představuje způsob, jak upozornit na nedostatky Kantových teoretických vysvětlení. Při kritickém rozboru otázky sebepoznání a problému rozumění jednání druhého se pokusíme předvést, jak omezení Kantovy filozofie zároveň poukazují směrem k problematice, jejíž expozice bude o něco později stát v centru hermeneutické diskuze ve filozofii. Tím bude rovněž otevřeno vlastní téma této práce.

Třetí kapitola prvního oddílu se už mnohem více soustředí na vymezení místa Kantova myšlení v kontextu vývoje novověké filozofie a na zhodnocení jeho bezprostřední recepce romantickými autory a mysliteli německého idealismu, zejména Hegelem. Nejprve se budeme zabývat otázkou, na jaké pojetí vědy je vlastně Kantovo filozofické zdůvodnění možnosti objektivního vědění zaměřeno. Následně podrobíme kritickému rozboru alternativu, již ve vazbě na vývoje Kantovy *Kritiky soudnosti* vůči osvícenství postavili představitelé německé

romantiky. Hlavní pozitivní přínos této části prvního oddílu je nicméně obsažen až v závěrečné analýze Hegelovy dialektiky. Ve snaze docenit potenciální plodnost dialektického východiska pro analýzu Kantem opomíjeného hermeneutického fenoménu tu navrhuje zúžit spekulativní intenci Hegelovy dialektiky toliko na teorii zkušenosti a v tomto zúžení ji přenést na výzkum vztahu mezi poznáním a jednáním. Jak uvidíme, tento přístup bude kulminovat především ve výkladu pojmu dění. Na něm se ukáže, jak lze dialektické motivy Hegelova dějinného myšlení propojit s hermeneutickým způsobem uvažování a tím rovněž s pozicí hermeneutické fenomenologie. Hlavní oporou pro provedení tohoto aktualizujícího přemostění nám budou impulzy vyslané Gadamerovou filozofickou hermeneutikou.

1. Teoretické poznání. Kantova perspektiva

1.1 Delimitace možné zkušenosti

Racionalismus karteziánského a leibnizovského ražení se v 17. a 18. století pokoušel přístup k pravdivému poznání založit na myšlenkách vrozených idejí, které do našeho rozumu umístil sám Stvořitel a jejichž následování mělo poskytovat záruku i vodítko nepochybného vědění. Problémem tohoto racionalismu se však stalo nebezpečí idealismu – za pojmovou argumentací se začal vytrácet vztah subjektivních představ k předmětům zkušenosti. Zhruba ve stejné době zejména britští filozofové empiristického smýšlení obhajovali stanovisko, že proces získávání poznatků je naopak potřeba plně opřít o zkušenost a všechny čistě rozumové konstrukce z něj pokud možno vymístit. Tento empirismus byl ovšem postaven před fantóm skepticismu – příklon k výzkumům zkušenosti zvláště díky Davidu Humovi záhy pověsil vážný otazník nad možnost všeobecně platného vědeckého poznání vůbec.

Kantův „kopernikánský obrát“, jenž přesunul pozornost filozofického bádání od předmětu poznání k apriorní struktuře lidského rozumu, na jejímž základě jedině může lidskému poznání náležet objektivní platnost, představuje grandiózní návrh na revizi tohoto stavu uvnitř filozofie. Je pokusem synteticky sloučit přednosti racionalismu i empirismu do podoby uceleného filozofického systému. Kantova transcendentální filozofie je souhrnnou kritikou apriorních principů rozumu, chápaného jakožto struktura subjektivity každé, a tedy též jakékoli, uvažující lidské bytosti. Je teorií poznání, která se v reflexivním postoji obrací k výzkumu apriorních struktur kognitivního aparátu rozumu a na základě jejich systematické logické analýzy si klade za úkol vytyčit hranice možného poznání.¹ Vůči předpokladům i výsledkům této filozofie lze v jednotlivostech jistě

¹ Viz Kantovu známou definici z Úvodu ke *Kritice čistého rozumu*: „Transcendentálním nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž způsobem našeho poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné apriori. Systém takových pojmů by se nazýval

vznést řadu výhrad. Faktem ale je, že rozvinula určitou principiální úvahu o tom, jak se na lidské poznání vůbec lze dívat. Jako taková nás bude v této úvodní podkapitole zajímat.

Celá Kantova epistemologie spočívá na základním rozlišení, které se týká vztahu subjektu poznání k jeho předmětu. Existuje totiž dvojí optika, v níž lze podle Kanta o předmětu poznání uvažovat: jednak jako o jevu, skrze nějž jsou nám věci dostupné v naší zkušenosti, jednak jako o lidskému poznání skryté „věci o sobě“, jejíž existenci, přestože o ní nic bližšího nevíme, je nutné předpokládat, nemá-li vyplývat „nesmyslná věta, že jev existuje bez něčeho, co se jeví“.² Toto rozlišení můžeme také nazývat *transcendentální diference*. Pokud celý kognitivní aparát rozumu nemá běžet takřikajíc naprázdno, pakliže má skutečně existovat nějaká vnější zkušenost, musí tu být cosi, co lidskou mysl afikuje, a tak jí vlastně dodává materii poznání, byť si to na rovině transcendentální reflexe nemůžeme myslet jinak, než jen jako jakési „neznámé něco“ dotýkající se našich smyslů.³

Na jedné straně tedy Kant přichází s filozofickým odůvodněním teze, že lidské poznání má vposled jistý transcendentní – tj. veškerou zkušenost přesahující – zdroj, která zhruba odpovídá i úsudku zdravého rozumu, podle nějž si to, co se nám jeví, vyžaduje nějakou reálnou příčinu. Na druhé straně však trvá na tom, že navzdory této reálné zapříčiněnosti lze věci a v nejširším smyslu skutečnost vůbec poznat jen vzhledem k subjektivním, přestože všeobecně platným podmínkám možnosti zkušenosti, díky nimž se nám to, co je, může jevit právě jen určitým způsobem. Toto pojetí transcendentální filozofie Kantovi umožňuje vymezit se jak vůči kritikou poznávacích schopností neproověřenému a proto dogmatickému metafyzickému myšlení, tak vůči holému fenomenalismu, pro nějž reflexe poznání u „jevu“ nejen začíná, ale rovněž končí. Lidské poznání má podle Kanta svoje apriorní *epistemické podmínky*.⁴ To, co se mu za těchto podmínek dává poznat, se však zároveň vztahuje k věcem, jejichž existence je na subjektu poznání nezávislá.

transcendentální filozofie.“ (B 25). Zde i dále budu citovat podle českého vydání Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha : Oikoymenth, 2001. Uváděná paginace odpovídá 2. vydání z roku 1787.

² Tamt., B XXVII.

³ Viz Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha : Svoboda, 1992, str. 80-1/ A 105.

⁴ Tento pojem přejímám ve významu, který mu – v odsazení od pojmů jako „podmínka možnosti zkušenosti“, „logická podmínka“, „psychologická podmínka“ či též „ontologická podmínka – pro interpretaci Kantovy filozofie ve své studii *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense* přisoudil Henry E. Allison (srov. New Heaven/London : Yale University Press, 1983, str. 10-13). V rámci tohoto stručného shrnutí jej však rozvíjím do určité míry samostatně a koncipuji jej zároveň jako pojem, který s úmyslem nastínit širší souvislosti formování pozice hermeneutické fenomenologie bude později – s určitým upřesněním – možné vztáhnout též k novému promýšlení transcendentálně-filozofických motivů ve fenomenologii a hermeneutice.

Jakéže podmínky má Kant na mysli? Připomeňme si krok po kroku v základních obrysech Kantovu argumentaci.

Primární otevřenost naší mysli, díky níž se nám teprve může něco jevit, nazývá Kant *receptivitou*. Ta je mu titulem pro uzpůsobenost naší mysli vytvářet si v závislosti na tom, jak jsme afikováni věcmi, prostřednictvím smyslového názoru subjektivní představy. To, co v jevu odpovídá počátkům a jejich komplexům, vjemům, vstupuje podle Kanta do smyslového názoru jako jeho *matérie*. Protože je však jevová rozmanitost, která je nám takto přístupná, naší myslí ihned uspořádávána do určitých vztahů, má každý smyslový názor zároveň svojí *formu*. Takové formy smyslovosti, jež *určují*, jak nám věci v názoru mohou být dány, jsou podle *Kritiky čistého rozumu*, jak známo, dvě: prostor, jenž se vztahuje k vnějšímu názoru a tak k určení jevů daných prostřednictvím vnějšího vnímání, a čas, jenž se vztahuje k názoru vnitřnímu, a tímto způsobem k určení všech jevů vůbec, totiž jakožto časových entit. Odtud vyplývá úvodní dvojčlenná podmínka, která, jak se Kant domníval, od základu prostupuje veškeré teoretické poznání: vše, co se nám může nějak jevit, jeví se nám jenom v *časoprostorovém smyslovém názoru*. Čas a prostor coby výchozí struktury tvořící apriorní výbavu naší mysli nám musí zůstat i tehdy, když z představy nějaké věci odstraníme jak vše empirické, tak i to, co v ní prostřednictvím kategorií myslí vyšší poznávací schopnost rozvažování. Jsou to – v dikci *Kritiky čistého rozumu* – „čisté formy názoru“.⁵

Smyslovým názorem ovšem zkušenostní poznání teprve začíná, je instancí, skrze niž jsou nám věci zkušenostně *dány*, jsou vnímány. Uzpůsobenost rozumu *myslet* věci dané ve smyslovém názoru nazývá Kant naproti tomu rozvažováním (*Verstand*); teprve ve vztahu k součinnosti těchto dvou základních poznávacích schopností můžeme hovořit o poznání v pravém slova smyslu. Rozvažování jakožto proces myšlení je však podle Kanta z formálního hlediska vlastně aktivitou *souzení*. Tato aktivita je tedy tím, na co by se analýza schopnosti rozvažování měla soustředit nejdříve. Na rozdíl od formální logiky se ovšem transcendentální analýza nezajímá o logické formy usuzování vůbec, zbavené veškerého obsahu, nýbrž o strukturu našeho myšlení, nakolik se vztahuje k empirickému názoru, v němž jsou nám dány věci.

Kant má v tomto ohledu za to, že celé rozvažování je uspořádáno podle určitého neměnného principu, který nám umožňuje vyčlenit a klasifikovat jednotlivé formy soudů.⁶ Každý soud plní podle něj jistou *funkci*, skrze niž je mezi

⁵ Viz Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 34-5. Podrobněji k tomuto pojetí prostoru a času a k problematice možnosti tzv. syntetických soudů apriory, která je otevřena již v Kantově transcendentální estetice a následně pak stojí v pozadí nemalé části celé další argumentace *Kritiky*, srov. Patzig, G. *Jak jsou možné syntetické soudy apriory?* Praha : Filosofia, 2003.

⁶ Ačkoli je Kant patrně prvním myslitelem přicházejícím s ideou formální logiky, která později doznala takového rozkvětu, on sám ještě pracoval výlučně s aristotelskou sylogistickou logikou, jak se tehdy vyučovala na německých školách. Logiku jako takovou dokonce považoval za „uzavřenou a završenou“ disciplínu (viz *Kritika čistého rozumu*, B VIII). Toto dobově podmíněné východisko vrhá sporné světlo na některé závěry jeho logických úvah, zejména na úplnost a

pojmy soudu, jimž odpovídá nějaký možný názor, vnesena určitá jednota. Tak se můžeme dočíst: „V každém soudu existuje nějaký pojem, který platí pro mnoho představ, a mezi těmito mnohými pojímá i určitou danou představu, která je pak vztahována bezprostředně k předmětu. Tak například v soudu: *Všechna tělesa jsou dělitelná* se vztahuje pojem dělitelného k různým jiným pojmům; z těch je však v tomto případě zvlášť vztahován k pojmu tělesa a ten k určitým jevům, které se nám naskýtají. (...) Všechny soudy jsou tedy funkcemi jednoty našich představ (...).“⁷ Podobně to, domnívá se Kant, platí pro vůbec všechny typy soudů, a to nikoli jsou-li zvažovány jen z ryze formálního hlediska, nýbrž *transcendentálně*, tedy vzhledem k tomu, jak rozvažování vůbec může myslet předměty názoru.

Úplné rozdělení logických funkcí rozvažování podle jednoty, již ustavují v soudu, obsahuje Kantova „tabulka soudů“. V ní, jak byl Kant přesvědčen, měly být právě funkce našeho rozvažování, jejichž prostřednictvím myslíme předměty dané v názoru, vyčerpávajícím způsobem popsány a klasifikovány z hlediska jednotného principu rozvažování.⁸ Nyní ovšem přichází pro celkovou argumentaci klíčový krok. Skutečným cílem Kantovy úvahy totiž není tabulka soudů, plnicí zde vlastně pouze prostředkující úlohu, nýbrž tabulka čistých rozvažovacích pojmů, „tabulka kategorií“. K přechodu od tabulky soudů k tabulce kategorií máme přitom k dispozici především tuto Kantovu koncisní formulaci: „Táž funkce, která dává jednotu různým představám v soudu, dává jednotu také syntéze různých představ v názoru a nazývá se – obecně vyjádřeno – čistým rozvažovacím pojmem.“⁹

Až dosud jsme se soustředili na význam, který pojem rozvažování získává s ohledem na aktivitu souzení. Jak naznačuje uvedená citace, tím, mezi čím je skrze rozvažování ustavována jednota, nejsou ovšem podle Kanta pouze představy či pojmy soudu. Jednota je kromě toho vnášena rovněž do rozmanitosti názoru. Je do této rozmanitosti zaváděna prostřednictvím *kategorií* ležících v základech našeho myšlení. Jak Kant objasňuje, tato operace hraje v průběhu lidského poznání ústřední roli. Výrazy, z nichž se skládá naše pojmové myšlení a s jejichž pomocí běžně uvažujeme o věcech či událostech kolem nás, nazývá Kant *empirické pojmy*. Je však přesvědčen o tom, že k tomu, abychom mohli prostřednictvím empirických pojmů přemýšlet o jevech ve zkušenosti, musí tu už být jistá apriorní struktura našeho rozvažování jako takového, která nám umožňuje vnášet do této zkušenosti jednotu a vidět tak jevy vůbec v určitých vzájemných vztazích. Tato struktura podle něj sestává právě z čistých rozvažovacích pojmů neboli kategorií. Ty, oddělené od veškerého empirického názoru, jsou

celkové rozdělení „tabulky soudů“, jež vlastně jen s drobnými úpravami přejímá výsledky „obecné logiky“, jak se s ní Kant měl možnost seznámit během svých studií (viz *Prolegomena*, str. 89, originál: A 119).

⁷ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 93-4.

⁸ Tamtéž, B 95-101.

⁹ Tamtéž, B 104-5.

tím, čemu vděčíme za naši schopnost myslet to, co je dáno v názoru, jako určitý objekt. Teprve jejich přičiněním může vskutku docházet ke zkušenostnímu poznání!¹⁰

Jak k vytváření takové jednoty různých představ v názoru dochází? Pojmem, jímž se Kant snaží tento úkon rozvažování blíže charakterizovat a který má pro soudržnost jeho koncepce i jinak dalekosáhlý význam, je již výše zmíněný pojem *syntézy*. Jak známo, už v Aristotelově logice byla syntéza chápána jako *spojení* něčeho rozdílného, co je nám dáno, a podobně jsme si i u Kantovy teorie soudu povšimli toho, že souzení, pracujíc na pojmové úrovni, je vlastně spojením představ podle určité funkce jednoty.¹¹ V tomto smyslu teď Kant své pojetí syntézy dále rozpracovává. V souladu s odvozením tabulky kategorií z tabulky soudů je stejná myšlenka spojení do jednoty přenesena rovněž na pomezí smyslovosti a rozvažování, kde se v aktu syntézy takřka rodí po-znání. Jevová rozmanitost je zde určitým způsobem shrnuta, vyhodnocena a určena jako jisté „něco“, jako ten který jev, jako ta která věc. Pokud bychom tuto skutečnost společně s Kantem chtěli myslet až do důsledku, mohli bychom proto také kategorie nazývat „čisté formy syntéz“, jež nakonec „jevům, a tedy přírodě ja-ko úhrnu všech jevů (...), předepisují zákony a priori“.¹²

Aniž bychom příslušnou problematiku mohli sledovat hlouběji, je ovšem na tomto místě nutné poznamenat, že spolu s tímto pojetím syntézy se před filozofickým tázáním objevuje problém, jakým způsobem probíhá *aplikace* pojmového myšlení na jevy. Je možné se ptát: Jak přesně dochází k tomu, že v naší zkušenosti to názorně dané skrze empirický pojem poznáváme jako něco určitého? Zdá se, že vyjma shrnované rozmanitosti názoru na straně jedné a čistého rozvažovacího pojmu na straně druhé musí k aktu poznání přistoupit ještě něco třetího, co dokáže mezi jimi oběma zajistit nějaké zprostředkování. Kant tento problém řeší s pomocí své nauky o *transcendentální soudnosti* a zejména pak zavedením pojmu *schématu*. K této důležité a rovněž v rámci fenomenologické interpretace *Kritiky čistého rozumu* mimořádně zajímavé části Kantovy argumentace, uvozující celou analytiku transcendentálních zásad rozvažování, se ještě jed-

¹⁰ Pro Kantovu tabulku kategorií, formálně přísně analogickou tabulce soudů, viz *Kritiku čistého rozumu*, B 106. Rozdíl mezi tím, co Kant považuje za empirický a co naopak za čistý rozvažovací pojem, je možné ilustrovat na příkladu vztahujícím se ke kategorii „subsistence a inherence“ neboli substance a akcidentu. Použití této kategorie by podmiňovalo například myšlení empirického pojmu „dům“ jako toho, co určitým způsobem samo ze sebe trvá, subsistuje, ve změně jevů, a čemu mohou být jako inherentní případně přisuzovány různé vlastnosti (např.: „starý dům“). Takové myšlení by se přitom mohlo odehrávat i v součinnosti s dalšími kategoriemi: např. s kategorií jednoty („dům mých rodičů“) nebo s kategorií negace („zbouraný dům mých rodičů“) a tak podobně. Přesnější interpretace všech jednotlivých kategorií, kterou se Kant sám ani nepokoušel podat, představuje už samostatný badatelský problém. Každopádně je třeba mít na paměti, že ačkoli Kant používá některé termíny tradiční ontologie, jsou podle něj kategorie tím, co do zkušenosti vkládá teprve naše rozvažování a co se tudíž nevztahuje k věci o sobě.

¹¹ Srov. Bubner, R. Co je syntéza? In *Philosophica V*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2003, str. 304.

¹² Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 106 a B 163.

nou přiblížíme v další kapitole při expozici problému věci o sobě, v rámci nezbytné redukce probíraného tématu však její podrobnější pojednání v této práci budeme muset nechat stranou.¹³

Provedený náčrt Kantova pojetí rozvažování nám nyní v našem schematickém výkladu jeho teorie poznání umožňuje formulovat v pořadí druhou epistémickou podmínku. – Můžeme konstatovat: Jestliže nám, jak jsme viděli, podle Kanta věci mohou být dány pouze v časoprostorovém názoru, způsob, jak jsme schopni je jako názorně dané myslet a tedy také poznat, je ohraničen apriorní strukturou kategorií.

Ani tato druhá podmínka ovšem ještě není konečným výsledkem Kantových zkoumání. V tzv. transcendentální dedukci kategorií se Kant v *Kritice čistého rozumu* následně snaží demonstrovat, že veškerá poznávací činnost rozvažování (*Verstandeshandlung*)¹⁴ nutně vyplývá z transcendentální jednoty sebevědomí, v jejímž rámci jsou všechny představy, jež si subjekt poznání na základě názoru vytváří, *spojovány* do jedné zkušenosti a tak zároveň vždy začleněny do souvislosti poznatků, kterou již tento subjekt má. Tento *nejvyšší* výkon syntézy Kant rovněž nazývá „původní syntetická jednota apercepce“. To je vlastně nejvšeobecnější označení pro charakterizaci subjektivity vědomí. Vše, co naše vědomí přijímá, apercipuje, je zároveň myšleno jako představa jednoho Já, a toto původní spojení, jímž se vše vřazuje do jednoty sebevědomí, je proto *podmínkou* možnosti spojení vůbec.¹⁵

Lze říci, že hlavní důsledky transcendentální dedukce jsou dva: na jedné straně musí veškerý empirický názor, který klademe za základ našim poznatkům, zároveň odpovídat apriorní struktuře rozvažování, jež je přítomná v každém aktu myšlení; na druhé straně však podle Kanta pro kategorie neexistuje jiné než empirické použití – kategorie, kterým neodpovídá žádný empirický názor, jsou jen prázdnými myšlenkovými formami bez jakéhokoli předmětu.¹⁶ Komplikované přechody v argumentaci transcendentální dedukce zde není

¹³ Analytiku zásad podává v *Kritice čistého rozumu* druhá kniha *Transcendentální analytiky*. Pokus o fenomenologickou interpretaci, soustředící se na problém schematismu čistých rozvažovacích pojmů a na interpretaci Kantova pojmu obrazotvornosti, je k nalezení v Heideggerově knize *Kant a problém metafyziky*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. ... Samotnému pojmu soudnosti se ve svých výkladech věnuje také Gadamer, který se ovšem snažil postihnout hlavně jeho místo v Kantově estetice a vlastní otázku aplikace obecného vědění na konkrétní upřednostňuje řešit v návaznosti na Aristotelův pojem rozumnosti, (*frónésis*). Srov. *Pravda a metoda*, str. 36-40.

¹⁴ Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, B 130.

¹⁵ Tyto Kantovy závěry v jistém karteziánském zabarvení dobře shrnuje jedna z ústředních pasáží transcendentální dedukce: „Ono: Já myslím, musí moci do-provázat všechny mé představy (...). Rozmanité představy, které jsou dány v nějakém určitém názoru, by totiž vůbec nebyly mými představami, kdyby všechny nepatřily k jednomu sebevědomí (...).“ (*Kritika čistého rozumu*, B 132).

¹⁶ Viz tamtéž, B 143-150.

možné sledovat podrobněji.¹⁷ Toto krátké připomenutí její role v Kantově transcendentální teorii poznání nám nicméně v našem výkladu umožňuje formulovat třetí a závěrečnou epistémickou podmínku. Na předchozích řádkách se ukázalo: veškeré poznání je nakonec vztaženo k jednotě sebevědomí myslícího subjektu, který tak k získání poznatků o věcech nemá k dispozici jiný zdroj než svou schopnost používat rozvažování na daný názor.

1.2 Od zkušenosti k idejím

V návaznosti na náš dosavadní rozbor lze nyní Kantovo pojetí transcendentální podmíněnosti lidského poznání systematicky shrnout. Můžeme říci, že toto poznání je podmíněno, za prvé, formami smyslového názoru, v němž jediné nám věci jsou dostupné, za druhé, kategoriemi rozvažování, které vymezují způsoby, jak lze v názoru dané věci myslet, a, za třetí, jednotou našeho sebevědomí, v němž se všechno myšlení, pokud pozvedá nárok na poznání nějaké věci, musí vztahovat k jistému názoru, a každý názor se naopak stává poznáním teprve tehdy, je-li myšlen. Tím je v prvním kroku analyticky určena obecná *struktura subjektivity poznávajícího subjektu*. Přehlednutí jednotné souvislosti této struktury, delimitující *hranice možné zkušenosti*, nám pak podle Kanta dává do ruky klíč k postihu rozsahu lidského poznání. Závěrem, ke kterému Kant ve svých zkoumáních dospívá, je zjištění, že toto poznání lze považovat za *objektivně platné* právě jen potud, nakolik je získáno v hranicích možné zkušenosti, *podmíněné* apriorními formami čistého rozumu.

Tímto odhalením ovšem transcendentálně-filozofická analýza procesu poznání nekončí. O povaze teoretického poznání podává dosavadní rozčleňující výklad apriorních struktur subjektivity, jak jsme jej spolu s Kantem provedli, stále ještě jen neúplný obrázek. Naším následujícím úkolem bude tento obrázek alespoň v jeho nejdůležitějších rysech pokud možno co nejúplněji zacelit. Také to je krok, který nám později pomůže pochopit to, co je vlastní různým způsobům recepce Kantovy filozofie, jež budou mít vliv na formování pozice hermeneutické fenomenologie. Jestliže jsme se v předcházející podkapitole soustředili na to, abychom v návaznosti na rozbor *Transcendentální estetiky* a *Transcendentální analytiky* vyčlenili tři nejzákladnější epistémické podmínky, ohraničující rozsah možného poznání věcí jako jevů, pokusme se nyní - sledující při tom nadále myšlenkový postup *Kritiky čistého rozumu* - spolu s Kantem podat objasnění toho, jak vysoké úrovně syntetické obecnosti vědění je touto cestou při

¹⁷ To je úkol, který je velmi náročný i vzhledem k tomu, že právě kapitola dedukce byla Kantem přepracována a máme ji tak k dispozici ve dvou odlišných verzích, z prvního a druhého vydání spisu. Pro náhled do současné diskuze kantovských badatelů o celkové struktuře důkazu Kantovy transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů a o problémech, které různé interpretační přístupy k tomuto centrálnímu místu ve výstavbě *Kritiky čistého rozumu* vyvolávají, srov. sborník příspěvků sestavený J. Karáskem a J. Chotašem *Dedukce, kategorie, sebevědomí*. Praha : Oikoyomenh, 2002.

rozvíjení teoretického poznání možné dosáhnout. Takové objasnění předkládá Kantova nauka o *transcendentální dialektice*, vypracovaná jakož-to druhá část *Transcendentální logiky*.

„Pravda nebo zdání nejsou (...) v předmětu, pokud je nazírán, nýbrž v soudu o něm, pokud je myšlen. Lze tedy sice správně říci, že smysly se nemýlí, avšak nikoli proto, že vždy soudí správně, nýbrž proto, že nesoudí vůbec. Pravdu stejně jako omyl, a tedy i zdání, jakožto svádění k omylu, lze (...) nalézt jen v soudu.“¹⁸ Těmito větami otevírá Kant argumentaci *Transcendentální dialektiky* neboli *logiky zdání*. Jeho cílem je vysvětlit, jak se skrze snahu rozumu (*Vernunft*) dát svým poznatkům to nejvyšší možné zcelující ujednocení, do toho, co je v průběhu poznání přijímáno za pravdivé, nepozorovaně dostávají představy, pro které neexistuje žádný názor, a jež tak objektivně platné poznání zavádějí na zcestí sofistiky, klamu a nepravdy. Jak Kant ukazuje, korigování těchto představ se v procesu poznání klade jako samostatný úkol zvláštního významu.

Lze říct, že Kantovy úvahy k transcendentální dialektice jsou dvojího druhu. Na jednu stranu Kant předkládá návrh na jakýsi ucelený a vzájemně logicky sepjatý přehled „dialektických úsudků čistého rozumu“, jenž by nám celou onu šálivou logiku, s níž se klamně představy našemu rozumu vnucují, vůbec dovolil od-krýt a prohlédnout. Toto téma, tvořící náplň největší části Kantových kritických zkoumání, zde budeme muset ponechat stranou. Do našeho shrnujícího výkladu se jednoduše nevejde. Na druhou stranu však Kant na pozadí své koncepce dialektiky podává odpověď na otázku, jak by *rozumovým pojmům* bylo možné vyhradit takové meze bezpečného působení, při jejichž respektování bychom se podobným nekontrolovaným únikům rozumu mimo oblast zkušenosti dokázali vyhnout. To je otázka, jejíž pojednání má jak pro výstavbu systému transcendentální filozofie, jak Kantovi tanul na mysli, tak rovněž pro pochopení celistvosti jeho teorie poznání značný význam. Umožnila mu vyložit a zkoumat obtíže související s problematikou souhrnné systematizace teoretického vědění, které byly v předcházejících úvahách *Kritiky* ponechány stranou. Hodláme se jí proto věnovat o něco podrobněji.

Můžeme při tom vyjít od terminologického upřesnění týkajícího se samotného pojmu rozumu. Již předcházející řádky naznačili, že zde dochází k jistému posunu. Kant v rámci své koncepce dialektiky tento pojem nadále nepoužívá jen ve smyslu obecného označení pro lidský poznávací aparát jako celek. Vyhrazuje mu tu naopak rovněž určitý užší význam. Čím se, oproti rozvažování, vyznačuje činnost rozumu v tomto specificky užším smyslu? Jak uvidíme, odpověď na tuto otázku nás nasměruje k tomu, abychom i v transcendentální teorii poznání, usilující jinak veškeré pojmy vztahovat ke smyslovému názoru, našli určité místo pro takový druh teoretické činnosti, jež má čistě rozumový ráz.

Nemůže nás snad již ani překvapovat, že také v tomto případě bude vůdčí roli hrát pojem syntézy. Lze totiž říct, že podobně, jako rozvažování (prostřed-

¹⁸ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 350.

nictvím soudnosti, provádějící *schematizaci* empirické syntézy obrazotvornosti)¹⁹ vnáší jednotu do rozmanitosti názoru, je rozum – v tomto užším pojetí tedy co by jistá vyšší složka lidského poznávacího aparátu jako celku – tou instancí poznání, v níž se poznávající za pomoci *usuzování* snaží o to, „převést velkou rozmanitost rozvažovacího poznání na co nejmenší počet principů (...), a dosáhnout tak jejich nejvyšší jednoty“.²⁰ Rozum má podle Kanta sám v sobě zabudovaný přirozený *spekulativní* sklon k tomu, aby ve svých výbojích překračoval hranice zkušenosti a za řadou podmínek, které nám o zkušenostně dostupném jevovém materiálu dovolují utvářet platné soudy, hledal to, co je samo nepodmíněné. Je „mohutností principů“²¹, mířící vždy k tomu, aby byl celý postup poznání završen ve vědění nejvyššího stupně obecnosti

Cestu, jak k tomuto završení poznání dochází, Kant popisuje prostřednictvím nauky o sylogismu. Můžeme tak číst: „V každém rozumovém úsudku nejprve myslím pomocí rozvažování určité *pravidlo* (maior). Za druhé, *soudností* podřazuji určitý poznatek pod podmínku pravidla (minor). A konečně, *určuji* svůj poznatek predikátem pravidla (conclusio), a tudíž a priori *rozumem*.“²² To je postup, jemuž je podle Kanta podřízena celá hierarchie usuzovacích procesů rozumu. Každý soud je výsledkem úsudku, ve kterém podmínku, vyslovenou nižší premisou, subsumuji pod obecné pravidlo premisy vyšší. Jelikož je však, upozorňuje Kant, „toto pravidlo opět vystaveno téže zkoušce rozumu, musí se hledat, jde-li to, podmínka podmínky (prostřednictvím prosylogismu)“, přičemž nakonec platí: „vlastní zásadou rozumu vůbec (...) je nalézt k podmíněnému poznání našeho rozvažování to nepodmíněné, kterým bude jeho jednota dovršena.“²³ Vidíme tedy, že účelem čistého rozumu podle Kanta na jednu stranu není „nic jiného než absolutní totalita syntézy na straně podmínek“, daných v každé vyšší premise sylogismu, na druhou stranu je však zřejmé, že „je-li (...) jednou nějaká úplně (a bezpodmínečně) daná podmínka dosažena, není již třeba žádného rozumového pojmu kvůli pokračování řady; neboť rozvažování dělá krok za krokem směrem dolů, od podmínky k podmíněnému, samo od sebe.“²⁴ Právě do-spění k takovému poslednímu stupni poznání bychom jak vzhledem k poznání té či oné předmětné oblasti vědeckého bádání, tak i se zřetelem ke každému filozofickému tázání museli pokládat za takový akt odkrytí prvních principů, který by ve svém důsledku veškeré další zkušenostní poznání učinil nepotřebným.

Usilování o poznání principů je dle Kantova soudu přirozenou ctižádostí rozumu, již bychom se marně snažili odstranit. Jde ale o to, jak tomuto usilování

¹⁹ Srov. tamt., zvl. B 181.

²⁰ Tamt., B 361.

²¹ Tamt., B 356.

²² Tamt., B 360-361.

²³ Tamt., B 364.

²⁴ Tamt., B 393-394.

správně rozumět. Obecná zásada, již se rozum ve svém počínání přidržuje, podle Kanta zní: „Je-li dáno podmíněné, je dán i celý souhrn podmínek, a tedy i to, co je naprosto nepodmíněné, jehož prostřednictvím bylo ono podmíněné jediné možné.“²⁵ Víme ovšem, že zkušenost nám z logického hlediska umožňuje dané jevy myslet pouze jako podmíněné jinými jevy a že – jak vyplývá z dedukce kategorií – jiné než zkušenostní použití rozvažovacích pojmů pro lidskou subjektivitu nepřichází v úvahu. Zdá se tak, že regresivní tázání po nepodmíněném může nakonec probíhat pouze jako vysuzování mající čistě *pojmový ráz*.

Avšak v průběhu takového usuzování nejenže je činnost rozumu vystavena riziku vzniku logické chyby.²⁶ Kromě toho může rozum, s cílem dát svým poznatkům co nejvyšší jednotu, a tím tak – ovšem pouze zdánlivě – korunovat své úsilí poznáním principů, snadno podlehnout tomu, že za nepodmíněnou prohlásí takovou zásadu, která ve skutečnosti nemá jinou než ryze subjektivní platnost. Ať už se to pak s takto získaným principem má jakkoli, je zřejmé, že nebyl získán ze zkušenosti, a že mu proto, jako pouhému zkusemu završení zkušenosti, můžeme přikládat jen *problematickou* hodnotu.²⁷

Neučiníme-li tak, pak podle Kanta takové počínání rozumu pro zdárný průběh poznání představuje nemalé ohrožení. To je závěr vyplývající z celého našeho dosavadního výkladu. Jestliže transcendentální filozofie chce na základě analýzy epistemických podmínek zdůvodnit takovou teorii poznání, podle níž je nutné, aby se naše poznatky držely striktně v hranicích možné zkušenosti, potom je nepřijatelné, abychom odhalení nepodmíněného pře-nechali rozumu, jenž by, i s veškerou silou usuzování, od zkušenostního poznání zůstal oddělen. Na druhou stranu se ale zdá, že problémy, před něž nás rozum staví, není možné řešit tím, že působení rozumu z procesu poznání prostě vyřadíme. Jakožto výkon rozumu je formulace principů určitou integrální součástí procesu poznání, v níž, skrze jejich zobecnění, všechny naše dílčí poznatky teprve mohou dosáhnout svého nejšířšího možného uplatnění. Mnohem spíše tedy patrně půjde o to, abychom působení rozumu dokázali korigovat a udrželi je tak v mezích, v nichž by pro naše vědění mohlo být skutečným přínosem.

Postupujeme-li tímto směrem, pak se nejprve spolu s Kantem musíme zaměřit na ujasnění toho, k čemu že se vlastně usuzování rozumu vztahuje. Podle Kanta je totiž zřejmé, že se rozum nemůže vztahovat přímo k předmětu. Je jen jakýmsi „transcendentálním zdáním“, pokud poznávající subjekt podléhá představě, že nepodmíněné principy rozumu byly získány přímo ze zkušenosti a že by tak ve zkušenosti rovněž mohly najít své bezprostřední a nevyvratitelné po-

²⁵ Tamt., B 436 (kurzíva potlačena), podobně ale již B 364 a také později B 525.

²⁶ Tamt., B 353.

²⁷ Kant píše: „Problematickým nazývám pojem, který neobsahuje žádný spor a který také jako vymezení daných pojmů souvisí s jinými poznatky, je to však pojem, jehož objektivní realitu nelze žádným způsobem prokázat.“ (Tamt., B 310).

tvrzení.²⁸ Ke zkušenosti se rozum může vztahovat výlučně prostřednictvím rozvažování. Rozum, řečeno s Kantem, „*nevytváří* (...) pojmy objektů, nýbrž je jen *pořádá* a dává jim onu jednotu, kterou mohou mít při svém největším možném rozšíření“ - „*má za předmět jen rozvažování a jeho účelné přizpůsobení předmětu*“.²⁹ Jestliže se tedy rozum pokouší do obsahů rozvažování vnést ještě vyšší jednotu, než která v něm už je, pak se při tom nikdy nemůže odvolávat na zkušenost. Tuto jednotu je s to zde ustavit už pouze on sám. Rozum svých cílů dosahuje na základě pojmového zprostředkování již dříve rozvažováním získaných poznatků. Jako takový vytváří nejabstraktnější rovinu teoretického vědění.

Takto vzniklé pojmy čistého rozumu nazývá Kant obecně *idejemi*. To je označení, které je koncipováno dostatečně široce na to, aby zahrnovalo jednoduše všechny pojmy, které překračují možnou zkušenost.³⁰ Sám Kant se ovšem mezi všemi pojmy, které bychom mohli nazývat idejemi, zabývá jenom tzv. *transcendentálními idejemi*, vytvářejícími v rozumu určitou jednotnou souvislost, v níž může být poznání ve všech směrech dováděno k pojmu jako absolutní celek. Takovéto ideje Kant rozlišuje tři: ideu duše, ideu světa a ideu boha.³¹ „Myslící subjekt je předmětem *psychologie*, souhrn všech jevů (svět) je předmětem *kosmologie*, a věc, která obsahuje nejvyšší podmínku možnosti všeho, co může být myšleno (...), je předmětem *theologie*.“³² Hlavní náplň Kantových transcendentálně-dialektických úvah, tak jak je představují nauka o paralogismech racionální psychologie, zkoumání kosmologických antinomií čistého rozumu a výklad o transcendentálním ideálu rozumu je tvořena právě rozbory toho, že tyto tři předměty čistého rozumu je možné si myslet toliko jako *pouhé* ideje, tj. nikoli jako předměty možné zkušenosti. Kant má za to, že probádávání těchto předmětů, pokud nám pro ně - v rámci jevového světa - zkušenost vůbec poskytuje nějaký prostor, nikdy nebude možné završit nějakým objektivním věděním. „Čistý rozum [v užším smyslu] se ve skutečnosti nezabývá ničím jiným než sám sebou“³³ - pochopíme-li to a vyvodíme-li z toho patřičné důsledky, pak se můžeme vyhnout tomu, aby se naše rozumové poznání stalo dialektickým.

Podotkli jsme již, že rekapitulaci jednotlivých fází Kantových zkoumání dialektické dynamiky rozumu z našich výkladů musíme vypustit. Řekli jsme, že se budeme soustředit především na objasnění pozitivní úlohy, již v procesu poznání mohou plnit rozumové pojmy. Dosud jsme si povšimli toho, že v ideovém

²⁸ Tamt., B 352-B 355.

²⁹ Tamt., B 671-B 672.

³⁰ Tamt., B 377, též B 383.

³¹ Jako vodítko pro rozlišení těchto tří posledních idejí, které rozum předpokládá, Kantovy slouží tři druhy vztahu rozlišené v rámci tabulky kategorií pod hlavičkou „*relace*“: nepodmíněnost kategorické syntézy v nějakém subjektu, nepodmíněnost hypotetické syntézy členů nějaké řady a nepodmíněnost disjunktivní syntézy částí nějakého celku. Viz tamt., B 379.

³² Tamt., B 391.

³³ Tamt., B 708.

rozměru dospívá poznání ke svému vrcholu. V souslednosti na sebe navzájem navazujících operací provádí rozum (v širším smyslu) v postupném procesu formování nejdříve strukturaci jevové rozmanitosti prostřednictvím forem názoru, následně na podkladě kategorií dává názorným představám pojmovou jednotu, aby se nakonec v postupu souzení pozdvihl až k tvorbě idejí, v nichž svým poznatkům usiluje dodat tu nejvyšší možnou celistvost. Jestliže ale ideje nemohou mít status objektivního vědění, jaký význam jim tedy máme přisuzovat?

Odpověď, kterou nacházíme v *Kritice čistého rozumu*, zní: pozitivní úlohu mohou ideje v procesu lidského poznání plnit toliko jako *regulativní* principy k systematizaci teoretického vědění. „Nikoli idea sama o sobě“, domnívá se Kant, „nýbrž pouze její používání může být vzhledem k veškeré možné zkušenosti buď *překračující* (transcendující), nebo *vnitřní* (imanentní), podle toho, jestli ji zaměřujeme buď přímo na nějaký předmět, který ji zdánlivě odpovídá, nebo jen na používání rozvažování vůbec vzhledem k předmětům, s nimiž má co dělat.“³⁴ Ideje tedy podle Kanta nesmíme pokládat za pojmy předmětů. Docela dobře nám však mohou posloužit jako určité prozatímní vztažné regulativní principy, jejichž prostřednictvím při pořádání rozvažovacích poznatků do celku našeho vědění lze vnášet nějakou *systematickou jednotu*.³⁵ Pouze v tomto smyslu by případně při sledování pohybu od zkušenosti k idejím, od elementárních poznatků k souhrnné soustavě vědění, bylo možné také ideje rozumu považovat za jakousi čtvrtou epistémickou podmínku poznání. To je pojetí, které lze ve shodě s Kantem přenést v zásadě na jakoukoli účelově motivovanou konstrukci teoretických konceptů a konceptuálních systémů, které samy nijak nerozšiřují zkušenostní určení předmětu, přesto nám ale, jakožto určité hypotetické předpoklady, při pořádání poznatků zdatelně usnadňují práci.³⁶

Z hlediska kritiky dogmatického metafyzického myšlení, jejíž rozvinutí je velmi důležitým momentem Kantovy filozofie, nicméně myšlenka regulativní úlohy idejí nabývá svůj zvláštní význam zejména vzhledem k oněm třem zmíněným transcendentálním idejím. I když Kant - pokaždé přirozeně s řadou upřesňujících zkoumání - možnost poznání duše, světa jako souhrnu všech jevů a boha výslovně vyvrací, regulativní význam těchto idejí pro něj zůstává nedotčen: „*Nejprve* budeme podle jmenovaných idejí jako principů spojovat (v psychologii) všechny jevy, činnosti a receptivitu naší mysli podle vodítka vnitřní zkušenosti tak, *jako by* tato mysl byla jednoduchou substancí [tj. duší] (...). *Za druhé* musíme (v kosmologii) sledovat podmínky vnitřních, jakož i vnějších přírodních jevů v nikdy nezavršitelném zkoumání, *jako kdyby* toto zkoumání bylo o sobě nekonečné a bez prvního nebo posledního členu. Přestože nesmíme popírat vně všech jevů jejich pouze inteligibilní první základy, nesmíme je zároveň

³⁴ Tamt., B 671.

³⁵ Viz tamt., B 675.

³⁶ Jako klasický příklad, zapadající rovněž dobře do souřadnic osvícenského přírodovědného myšlení, zde slouží taxonomie rostlin a zvířat, známé z biologie.

nikdy dávat do souvislosti s přírodními výklady, protože je vůbec neznáme. Konečně a za třetí se musíme na vše, co vůbec může patřit do souvislosti možné zkušenosti (vzhledem k teologii), dívat tak, (...) *jako kdyby* úhrn všech jevů (smyslový svět sám) měl jeden svrchovaný a postačující základ mimo svůj rozsah, totiž nějaký samostatný, původní a tvůrčí rozum“.³⁷ Takový pojem boha musí sice v rámci teoretického vědění zůstat ryze problematickým pojmem. S náboženskou vírou se nicméně podle Kanta do sporu nedostává.

1.3 Pojem věci o sobě

Předešlé dvě podkapitoly jsme zasvětili vylíčení Kantovy teorie poznání. Šlo nám při tom zvláště o podchycení jednotlivých epistémických podmínek, jejichž prestrukturujícím působení je podle transcendentální filozofie průběh poznání podřízen. Zavedením systematicky orientované, transcendentální reflexe podmínek poznání Kant formuloval určité principiální filozofické stanovisko, které dalekosáhle a v různých ohledech pozitivně i negativně podnítilo jak směřování fenomenologie, tak hermeneutiky. To si na různých místech našich budoucích výkladů budeme moci stále znovu připomínat. Uvidíme, že jak u jednotlivých autorů, podílejících se svým myšlením na formování pozice hermeneutické fenomenologie, tak rovněž ve způsobu podání této pozice, jak je budeme sledovat především u Heideggera, ale zčásti i u dalších, lze na jednu stranu vždy nalézt jisté důležité rysy transcendentálního východiska, zároveň se tu už ale filozofická analýza pohybuje směrem k jistému odracionalizování Kanta a k překonání jeho konstruktivně-subjektivistických premis. Základní intenci tohoto směřování k novému, fenomenologicky zarámovanému stylu filozofického tázání bych se chtěl pokusit rozkrýt a v zárodku na-značit již v této podkapitole.

Prozatím je jisté tolik, že Kantova filozofie podává zdůvodnění zkušenostně založené, kumulativně se vytvářející budovy vědění, v níž je sice lidskému rozumu vyhrazena možnost, aby v zaměření na sebe sama rozebíral formu své vlastní činnosti, jinak je mu ale jakýkoli privilegovaný, mimozkušenostní přístup k pravdě zcela zapovězen. Ač schopny vynášet o svých předmětech syntetické soudy a priority, také formální vědy, jakými jsou matematika a geometrie, jsou možné jen na bázi čistých forem vnitřního a vnějšího názoru, popsanych transcendentální estetikou.³⁸ Již bezprostředně následující vývoj filozofie však ukázal, že zejména myšlenka dialektiky, jejímuž vypracování a zabudování do koncepce poznání jakožto možné zkušenosti Kant věnoval takovou pozornost, může působit i jiným směrem. Překotný rozvoj idealistického myšlení v německé filozofii přinesl odklon do spekulativna, zaštitěný návratem k tomu prvku platónské filozofie, podle nějž dialektika představuje vzestupnou cestu

³⁷ Tamt., B 700-B 701.

³⁸ Srov. k tomu zvl. § 8 *Transcendentální estetiky*.

k pravému, mimosmyslovému vědění. Transcendentální diference mezi jevem a věcí o sobě, na jejímž vyznačení si Kant tolik zakládal, byla překročena.

Problém věci o sobě, na jehož rozbor se zde chceme krátce za-měřit, se stal jedním z nejdiskutovanějších témat pokantovské filozofie. Diskuse o něm se, počínaje knihou Friedricha Jakobiho, táhne přes autory německého idealismu k Schopenhauerovi a od té doby se v různých náběžích prolíná až do dnešních dnů.³⁹ Zvláštní obtíž, která se v Kantově pojmu věci o sobě zdá být obsažena, se týká především toho, zda tehdy, když z jevu věci usuzujeme rovněž na existenci věci o sobě, neoprávněně nepoužíváme kategorii kauzality, která má mít platnost jen pro možný názor.⁴⁰ Nám nicméně na tomto místě postačí, pokud se spíše než na logické nesrovnalosti, jež se zvažování pojmu věci o sobě zdá vyvolávat, zaměříme na vlastní otázku *afekce* vědomí věci. I když se prozatím i nadále budeme pohybovat zcela v horizontu kantovského tázání, pokusíme se na této otázce ukázat, že některé možnosti filozofické analýzy zůstávají v tomto pojetí věci o sobě zcela nevyužity.

Otázka věci o sobě je u Kanta postavena zásadně jako otázka analýzy vnímání. Teoretické poznání má ve svém pohybu od zkušenosti k idejím za svůj předmět *věc* jako *jev*. Nemá-li se ovšem poznání vztahovat pouze k jevům, nýbrž rovněž k věcem, bylo třeba, aby se Kant co nejdůkladněji vyrovnal s námitkou čistě subjektivního či – jeho vlastními slovy – empirického *idealismu*.⁴¹ Jev, vzatý sám o sobě, má pouze efemérní skutečnost. Jelikož je jevem jen pro nějaké vědomí, je na místě skeptické podezření, že by to, co se nám v něm dává poznat, také mohlo být pouhopouhou iluzí. Teprve tehdy, pokud prokážeme, že se jev týká nějaké reality „mimo nás“, budeme oprávněni k tomu, abychom v souvislosti s poznáním jevu hovořili též o poznání věci, a tak o objektivním vědění. Zaměříme se v prvním kroku naší analýzy na ujasnění toho, jak si Kant toto „mimo nás“ představuje.

Kantovo myšlení se v tomto bodě intenzivně vyrovnává s předcházející, zejména racionalisticky orientovanou filozofickou tradicí. Hlavním nedorozuměním, kterého se filozof může dopustit, je to, že za věci o sobě neprozřetelně pokládá samotné vnější jevy věcí. Toto, osvícenství tak blízké, stanovisko, Kant nazývá *transcendentálním realismem*. Je-li jednou přijato, pak ovšem „transcendentální realista, (...) když o předmětech smyslů mylně před-pokládal, že kdyby měly být vnější, musely by mít existenci samy o sobě, i beze smyslů, shledává, že z tohoto hlediska žádná naše smyslová představa nestačí na to, aby učini-

³⁹ Srov. k tomu Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn : Bouvier, 1977.

⁴⁰ Tamt., str. ...

⁴¹ Tak se v *Kritice čistého rozumu* děje zejména v odseku *Vyvrácení idealismu* (B 274-B 278), v prvním vydání bylo tomuto problému věnováno rovněž po-jednání čtvrtého paralogismu transcendentální psychologie – paralogismu ideality (A 366-A 380). V něm také Kant používá označení empirický idealismus, které chápe jako protiklad pojmu empirického realismu.

la skutečnost předmětů jistou.“⁴² Je to právě tato zdánlivě realistická pozice, která podle Kanta nakonec nutně ústí do nejhlubších tenat idealismu.

Kant proti nauce transcendentálního realismu staví svou vlast-ní filozofii *transcendentálního idealismu*. Její východisko se zpočátku nezdá vzbuzovat příliš velké naděje: všechny jevy jsou tu naopak pojímány jako pouhé představy subjektu a nikoli jako věci o sobě.⁴³ Jelikož ale Kant ve svých kritických zkoumáních podává zdůvodnění toho, že i tyto subjektivní představy mohou mít objektivní platnost - a že tak tedy tento idealismus není pouhým subjektivním idealismem - je tu vytvořen důležitý předpoklad pro to, že by nás tato idealistická pozice posléze snad přeci jen mohla přivést k takovému pojmu realismu, jenž by i přesto, že by v něm věci o sobě byla ponechána její nepoznatelnost, přesvědčoval více nežli ze subjektivních představ vědomí vposled nedosažitelný transcendentální realismus. Jen by bylo nutné prokázat, že se naše vědomí vskutku vztahuje k něčemu jinému než jen ke svým vlast-ním představám, totiž právě k nějaké věci. Daří se Kantovi podat takové objasnění?

Tady se dostáváme k samotnému jádru možnosti toho pojetí transcendentální filozofie, jak je Kant předkládá. Kantova argumentace, jak ji nacházíme zejména ve *Čtvrtém paralogismu* z prvního vydání *Kritiky čistého rozumu*, nabízí tři hlavní momenty. Za prvé Kant vyzvedá nutnost předpokládat věc o sobě za jevy jako něco, co je jejich *příčinou*. To je krok vystavený námitce z neoprávněného užití kategorie kauzality, k němuž se - ovšem z poněkud jiného hlediska - ještě vrátíme v dalším výkladu. Za druhé Kant od takto negativně formulovaného předpokladu věci o sobě přechází k tomu, že pojem věci o sobě v podstatě ztotožňuje s pojmem *hmoty*. Má za to, že transcendentální idealista je dualistou, jenž „může připouštět existenci hmoty, aniž by vystupoval z pouhého sebevědomí a předpokládal něco víc než jistotu představ ve mně“.⁴⁴ Je to právě jistá dále neurčená hmota (*Materie*), která se v tomto traktování transcendentální difference stává příčinou jevu. Za třetí pak Kant takovéto hmotě jakožto jevu přiznává „skutečnost, která se nemusí vyvozovat, protože je *bezprostředně vnímá-na*“.⁴⁵ Takováto bezprostřední vnímatelnost je limitním pojmem, po němž tázat se by - s trochou nadsázky řečeno - v Kantových očích bylo stejně smysluprázdňé jako hledat ujištění pro to, že se mi pouze nezdá židle, na které právě sedím.

Síla Kantova transcendentálně-idealistického východiska tkví na jednu stranu v tom, že obratem k analýze subjektivních epistémických podmínek ruší přežívající objektivistické pojetí poznání, závislé ještě i v době osvícenství na filozofii božího stvoření, na druhou stranu pak v tom, že zavedením předpokladu věci o sobě uniká nebezpečí fenomenalismu, kterému je jinak každá subjektivně-idealistická filozofická pozice vystavena. V tomto smyslu je Kantovu epistemo-

⁴² Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 369.

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt., A 370.

⁴⁵ Tamt., A 371 (kurzíva doplněna - M. Ď.), podobně též A 375.

logii zajisté možné obhajovat jak proti racionalistickému pojetí poznání, raženému tou dobou v leibnizovsko-wolfovské školské filozofii, tak proti skeptickým konsekvencím, které pro možnost poznání vyplývaly z prací britských empiristických myslitelů.⁴⁶ Jestliže je ale Kant ve snaze ospravedlnit nutnost předpokladu věci o sobě nakonec přiveden až k argumentu bezprostřednosti vnímání, pak vyvstává otázka, zda je jeho pojetí rozlišení mezi jevem a věcí o sobě takto ohrazenému epistemologickému fenoménu vsutku přiměřené. I kdybychom totiž, při-jímajíce Kantovu úvahu, uznali, že naše vědomí má za svůj předmět nejen jevy, nýbrž *jevy věcí*, a že tedy vsutku proniká k něčemu mimo něj, zbývalo by uvážít, proč by potom vlastně věc o sobě od věci jakožto jevu vůbec měla zůstat oddělena. Právě od takto uchopeného problému afekce vědomí věcí bych - v určitém předejmutí našich následujících výkladů - už na tomto místě chtěl vést paralelu s pozdějším směřováním fenomenologického uvažování.

Existuje ještě jedna významná pasáž *Kritiky čistého rozumu*, kde se Kant zabývá otázkou vztahu mezi jevem věci a věcí o sobě. Je jí text ze závěru *Transcendentální analytiky*, nazvaný *O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena*. V něm se Kant poté, co prokázal, že pojmy našeho rozvažování mohou nacházet své uplatnění jen v nějakém názoru, který jedině jim může propůjčit jejich objektivní platnost, zamýšlí nad tím, co ještě lze říci o věcech, pokud jsou zároveň také něčím, co samo o sobě takovýto názor překračuje. Jestliže chceme Kantovu transcendentální filozofii uvést do souvislosti s traktováním jevu věci ve fenomenologii, pak se toto pojednání nabízí jako příhodné východisko pro celkové rozhranění epistemologické problematiky, která nás posléze na dalších stránkách této práce bude zajímat.

Ujasněme si nejdříve oba hlavní pojmy a jejich vzájemný vztah. Výraz *phaenomena* Kant používá pro postižení věcí jakožto jevů. Jde vlastně jen o jiný název pro to, jak nám jsou věci dány, pokud se poznání drží v hranicích možné zkušenosti. To je pojetí, jemuž jsme už věnovali dostatečnou pozornost. Vlastním tématem Kantova zamýšlení je naproti tomu tentokrát spíše pojem *noumena* - a sice v jeho *teoretickém* smyslu.

V tomto smyslu tento pojem označuje - i když, jak se ukáže, s novým důrazem - právě to, čím je věc sama o sobě. Jako taková *noumena* sice nemůžeme poznat, avšak můžeme, ba musíme, si je alespoň myslet.⁴⁷ Ono noumenální cosi, skrývající se za jevy - je přesvědčen Kant - je přinejmenším prostřednictvím určité pomocné, hypotetické konstrukce natolik, nakolik je to možné, třeba osvětlit už kvůli tomu, abychom náš „smyslový názor nerozšiřovali až za hranice věcí

⁴⁶ Srov. Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, zvl. kapitola „Transcendental Realism and Transcendental Idealism“, str. 14-34.

⁴⁷ Viz Kantovu rukopisnou poznámku k textu číslo E CVII, Ak. XXIII, 34 - české vydání: *Kritika čistého rozumu*, str. 194.

samých o sobě“⁴⁸, tj. abychom měli na zřeteli, kudy vede linie transcendentální diference, která obě sféry „předmětů“ odděluje.

V jiném smyslu je sice kromě teoretického vztahu možný rovněž „praktický vztah k subjektu [tj. k vlastní osobě nebo k osobě druhého], pokud není phaenomenon“.⁴⁹ Tuto myšlenku Kantovy praktické filozofie si ještě připomeneme v poslední části této kapitoly. V teoretické filozofii se nicméně význam pojmu noumena vyčerpává tím, že nám, oproti pojmu phaenomena, jaksi z druhé strany napomáhá ozřejmit hranici, za níž leží to, co sice jakožto materiální příčinu jevů musíme předpokládat, k čemu však sami můžeme proniknout jen nepřímou, totiž v prestrukturujícím a preformujícím zprostředkování naší smyslovosti a rozvažování. Ohraničení pojmu noumena je ohraničením neznáma, jehož skutečnost musíme ctít, které ale proto, že se o něm nelze nic bližšího dozvědět, nemá pro naše teoretické tázání žádný smysl.

Prozatím tedy víme, že význam Kantova pojmu noumena se překrývá s významem pojmu věci o sobě. Uvedená úvaha nás však v tuto chvíli zajímá především proto, že způsob, jak Kant v tomto případě své téma vypracovává, se liší od toho, jak k němu přistoupil ve výkladu čtvrtého paralogismu. Lze říct, že tím nejdůležitějším novým rozlišením, které je zde rozvinuto, je rozlišení mezi pojmem noumena v negativním a v pozitivním smyslu. Můžeme číst: „Rozumíme-li pod noumenem nějakou věc, která není objektem našeho smyslového názoru, když od svého způsobu nazírání této věci abstrahujeme, pak je to noumenon v negativním smyslu. Rozumíme-li ale pod ním objekt nějakého nesmyslového názoru, pak předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a jehož možnost ani nejsme s to nahlédnout, a to by bylo noumenon v pozitivním smyslu.“⁵⁰ Domnívám se, že toto Kantovo rozlišení je možné po-užít pro nastínění dvou různých perspektiv recepce jeho filozofie, z nichž obě, byť z odlišných důvodů, ruší předpoklad transcendentální diference, a tím pádem tak rovněž otázku vztahu vědomí k věci o sobě řeší novým způsobem.

Začněme pojmem noumena v pozitivním smyslu. Kant píše: „Když nám (...) smysly něco představují pouze tak, jak se to jeví, pak přece musí být toto něco také samo o sobě věcí a předmětem nějakého nesmyslového názoru, tj. rozvažování, tj. musí být možné poznání, v němž se nevyskytuje žádná smyslovost a které má nicméně naprosto objektivní realitu. Je to poznání, jímž jsou nám předměty představovány takové, jaké jsou, zatímco při empirickém používání našeho rozvažování jsou věci poznávány, jak se jeví.“⁵¹ Takovéto transcendentální používání rozvažování Kant, na rozdíl od jeho používání empirického, nazývá

⁴⁸ Tamt., B 310.

⁴⁹ Kantova rukopisná poznámka E CXXVIII, Ak. XXIII, 35-36, tamt., str. 202.

⁵⁰ Tamt., B 307.

⁵¹ Tamt., A 249-A 250.

také - ve shodě s předcházející citací - *intelektuálním názorem*.⁵² To lze chápat i jako objasnění onoho nového důrazu, jenž Kant při analýze pojmu věci o sobě vložil právě do pojmu noumena. Intelektuální názor je takovým nahlížením věci, v němž se tato věc již jen nejeví, nýbrž je - ve shodě s filozofickým významem řeckých slov *noiein* a *nous* - uchopováním této věci vzhledem k tomu, co jí vůbec činí tím, čím je.

Co si pod takovýmto intelektuálním názorem máme představovat? Narážka na filozofickou tradici, která možnost takového názoru spojovala s pojmem božího intelektu či případně s existencí nějakých vyšších, smyslovostí nezátížených bytostí, je na snadě. Intelektuální názor již nezahrnuje podmínku smyslovosti. Jako takový je možností uchopovat v nějakém čistě rozvažujícím rozumu bytí té či oné věci nebo věcí vůbec vzhledem k *principu* jejich jsoucnosti, tedy vzhledem k tomu, co filozofická tradice nazývala „esencí“ či „bytností“ jsoucnosti.⁵³ Pro Kanta byla možnost takové-ho poznání nedosažitelná, protože jev věci pojímal jako něco, co od vlastní jsoucnosti jsoucnosti zůstává odděleno. V okamžiku, kdy bychom však jev věci i přesto, že je jevem *pro* vědomí, pochopili zároveň jako to, v čem se nějak vyjevuje věc sama *o sobě*, pak by se před myšlením otevřela možnost, jak se i na poli subjektivistické filozofie Kantovým kopernikánským obratem z dosahu poznání vyloučenou noumenální sféru esencí znovu pokusit dobývat zpět.

Lze říct, že německá idealistická filozofie se při interpretaci Kantovy filozofie postupně stále rozhodněji ubírala tímto směrem. To si v této práci ukážeme zejména na příkladu Hegela. U něj byla Fichtem a Schellingem v návaznosti na Kanta rozpracovaná dialektická koncepce poznání dovedena k představě o souhrnném rozvoji podob ducha, v jejichž vzájemném střetávání a rušení je každý úsek procesu poznání jen nutným přechodem k ještě úplnějšímu pojmu ducha o sobě samém, aby nakonec bytí pro sebe a bytí o sobě našlo své završení v podobě absolutního vědění - v jakési realizaci boha na zemi. Je to právě tento

⁵² Viz tamt., B 298 a B 308.

⁵³ Stranou zde ponechávám otázku, zda je tato Kantova návaznost na filozofickou tradici přijatelná. Zdá se, že když se Kant domnívá, že už pouhé zrušení podmínky smyslovosti by (lidský) rozum kvalifikovalo k poznání věci o sobě, pak je tomu tak proto, že právě rozum je pro něj tím, co lidský subjekt odlišuje od zvířat a co jakožto atribut, který má člověk společný se všemi ostatními, vyššími rozumovými bytostmi, musí být základem inteligibility bytí vůbec, protože žádné rozumu nadřazené hledisko poznání si už není možné představit. Zároveň však Kant přiznává, že „intelektuální názor je naprosto mimo naší poznávací mohutnost“ a že „naše rozvažovací pojmy, jako pouhé myšlenkové formy pro náš smyslový názor, k tomuto názoru ani v nejmenším nedosahují“ (tamt., B 308-B 309). To jsou vyjádření, která - pokud bychom je brali doslova - naznačují možnost, že by kategorie intelektuálního názoru nakonec mohly být jinými kategoriemi, než jsou kategorie našeho subjektivního empirického názoru, a že by tedy v případě božího intelektu či jiných vyšších inteligencí také mohlo jít o docela *jinou formu rozumu*. V tom případě by pak už ovšem při analýze teoretického poznání toliko zrušení podmínky smyslovosti k určení pojmu noumena v pozitivním smyslu nedostačovalo. Potud lze říct, že Kantovo pochopení tohoto pojmu, jak je zde sledujeme, je podmíněno filozofickými předpoklady majícími toliko hypotetickou platnost.

aspekt Hegelova systému, kvůli němuž je nejen celkovou ambicí jeho „fenomenologie ducha“, nýbrž i myšlenku nutného zprostředkování jednotlivých fází vědomí, z hlediska skutečně fenomenologické analýzy procesu poznání třeba považovat za vadné.⁵⁴ Ani to ovšem Hegelovi nebere zásluhu na rozvinutí takové epistemologické teorie, která potvrzením dialektického rázu poznání nejenže prolomila klauzuru sebe sama kladoucí subjektivity, nýbrž také daleko lépe než spíše přírodovědně orientovaná koncepce Kantova dokázala postup poznání provázat s dějinností lidského bytí. V této práci si později povšimneme jak toho, jak Hegelova filozofie na počátku 19. století podpořila probouzení se dějinného vědomí, tak toho, jak její recepce promlouvá do směřování současné teorie rozumění a tak i do diskuze o povaze hermeneutické fenomenologie.

Prozatím se však ještě vraťme ke Kantovi. Jak víme, naším cílem je přiblížit si rovněž tu filozofickou perspektivu, k níž lze dospět při interpretaci pojmu noumena v negativním smyslu. I tady hraje ústřední roli Hegelem objevená možnost jevu věci ve vědomí odkazovat k věci, která se v něm vyjevuje. Filozofická analýza je tu nicméně vedena jinými motivy. Mohli bychom říci, že se daleko více soustředí na zkoumání vlastního procesu vnímání názorně dané věci, od něž vycházel také Kant. Pozornost je však tentokrát rozložena rovnoměrně jak na stranu vědomí, tak na stranu věci.

Pojem noumena v negativním smyslu odkazuje na věc o sobě jakožto lidskému vědomí nedosažitelnou, a tedy neznámou, příčinu věcí jako jevů. Již výše jsme však poukázali na to, že rekuruje-li Kant při analýze věci o sobě na skutečnost toho, co je bezprostředně vnímáno, stává se pochybným, proč by potom věc o sobě od jevu věci vlastně měla zůstat oddělena. Tady se koncentruje jádro problému afekce vědomí věcí jako problému nikoli logického, nýbrž fenomenologického rázu.

Proč se nám totiž věc ukazuje jednou jako strom, podruhé jako stůl a potřetí třeba jako druhý člověk (tedy jako něco, co již není jen pouhou věcí)? Zdá se, že příčina takovéto diferenciaci v tom, co se jeví, nemůže tkvět v našem vědomí, nýbrž ve věci samotné. Věc je nám však podle Kanta dána jen jako jev a ne jako ona sama. Věc je výsledkem vněmovou látku formující aktivity vědomí. Čím je ale sama tato látka? Rozdíl v tom, že jednu věc poznáváme jako tu a tu věc a druhou věc jako něco jiného musí přece být – alespoň v Kantově systému – rozdílem, který naše vědomí *rozpoznává* právě jen díky látce, již receptivně přijímá. Pozice empirického realismu vylučuje, aby tento rozdíl – na základě jakéhosi vlastního úradku – činilo pouze vědomí samo, bylo by ovšem na druhou stranu velmi záhadné, kdyby neměl pocházet ani z látky, ani z vědomí. Pokud ovšem uznáme, že za předpokladu nepoznatelnosti věci o sobě vzniká při objasňování zdroje různosti empiricky poznávaných věcí při epistemologické analýze takováto nesnáze, pak z toho pro koncepci transcendentální filozofie bude třeba vyvodit patřičné konsekvence.

54 ...

Podle všeho se zdá, že to, čím je věc sama o sobě, tedy coby příčina jevů, se nakonec nějak musí podepisovat na tom, co v ní poznáváme. Jinak by svět rozrůzňujících se věcí vůbec nemohl existovat. Je sice zřejmé, že takovýto vztah našeho vědomí k věci, v němž se už vždy nějak nacházíme, není nahlížejícím uchopováním principu, jenž snad pro nějaký boží intelekt nezávisle na veškerém lidském poznání činí danou věc tím, čím je. Možná, že uvažovat o věci tímto způsobem, tedy zcela mimo rozsah epistémických podmínek poznání, ani nemá smysl. To však neznamená, že to, jak se nám věc právě za těchto podmínek ukazuje, s tím, čím je sama o sobě, nijak nesouvisí. Jak učí už nejběžnější zkušenost, i v rámci smyslového názoru je možné rozlišovat mezi pravdou a klamem. Zvláště tehdy, pokud se držíme toliko na poli vnímání, je na základě ryze empirických kritérií možné stanovovat, jaké poznatky a výpovědi jsou dané věci přiměřené a jaké se s ní naopak mýjí. Takto získávané poznatky ovšem vposled míří na to, aby v tříšti jevů daly vystoupit tomu, čím je daná věc jako ona sama. Není právě toto ten jediný pojem věci o sobě, který má pro filozofickou úvahu skutečně nějakou cenu?

Je to právě tato myšlenka, která předznačuje směr, jímž se později při rozvíjení transcendentálně-filozofických východisek bude ubírat Husserlova fenomenologie. Zrušením předpokladu transcendentální difference se Husserl zbaví nutnosti objasňovat status věci o sobě jakožto entity, jež by za podmínky smyslovosti byla pro lidské poznání zcela nedostupná. Současně tak ale transcendentální filozofii vystaví nebezpečí idealismu. To je důsledek, který bude vyplývat i z důrazu, jaký Husserl položí na požadavek stáhnout se při provádění fenomenologických analýz důsledně do imanence vědomí. Tuto problematiku budeme podrobněji sledovat v dalším oddílu. Zaměříme se přitom zejména na vysvětlení toho, jakou roli při jejím řešení pro fenomenologii sehrála idea hermeneutiky.

2. Kantovo pojetí vztahu teorie a praxe

2.1 Praxe jako poslední účel teoretického poznání

a) Poznání a jednání

V první části tohoto oddílu jsme se věnovali ohledávání perspektivy Kantovy teorie poznání. V následujících dvou podkapitolách nám naproti tomu půjde o to, abychom zaměření naší analýzy zčásti rozšířili rovněž na Kantovu praktickou filozofii.

Prvním tématem, do kterého se nyní s tímto úmyslem pustíme, bude téma vztahu teoretického poznání k praxi, jehož studium pro nás bude mít dvojitý smysl. Na jednu stranu nám tyto úvahy z oblasti praktické filozofie pomohou

porozumět racionalistickému stanovisku, s nímž Kant v rámci svého kritického podniku k výzkumům lidského jednání přistupuje. Možné přednosti, ale především limity této koncepce si připomeneme, až se později k otázce vztahu mezi poznáním, resp. rozuměním, a jednáním vrátíme při interpretaci Heideggerovy filozofie. Na druhou stranu nám nicméně naše rozbory daného tématu na Kanta dovolí pohlédnout i v ryze pozitivním světle. Povšimneme si významu, který by v době oddělování teorie poznání a teorie jednání, na něž jsme upozornili v *Úvodu*, pro filozofii mohla mít Kantova schopnost vidět jak otázku poznání, tak otázku jednání a dobrého jednání v jejich vzájemné provázanosti a dokázat je tak traktovat jako dva momenty jednotné filozofické úvahy. Celou tuto knihu lze sice nepřímou chápát jako argumentaci ve prospěch jiného pojetí poznání a jiného pojetí jednání, než bylo pojetí Kantovo. Že by ale fenomén poznání a fenomén jednání měly být zkoumány společně a že by pro nás při určování jejich vzájemného poměru zohlednění Kantovy filozofie nemuselo být tak docela bez prospěchu, to obě jsou předpoklady, pro jejichž podporu by právě závěry našich vlastních výzkumů chtěly poskytnout některé důležité důvody.

Začněme načrtnutím toho, jakou problematiku téma vzájemného poměru mezi teorií a praxí v Kantově filozofii otevírá. Jak víme, Kantova obecná teorie poznání předkládá filozofické zdůvodnění možnosti objektivního poznání věcí jako jevů. Provázanou analýzou smyslového názoru, rozvažování a rozumu jakožto jednotlivých hierarchicky uspořádaných poznávacích schopností subjektu chtěl přitom Kant zároveň ukázat, že lidský rozum jako takový je určitým způsobem jednotně strukturován, že v jeho celkové architektonice má každá funkce poznání své zvláštní a zcela určité místo.⁵⁵ Jak ovšem Kant opakovaně podotýká, konečným účelem lidského rozumu není jeho čistě teoretické použití, nýbrž jeho *použití praktické*, o něž se můžeme opřít v našem jednání. V *Kritice praktického rozumu* můžeme číst: „každý zájem je nakonec praktický, a dokonce i zájem spekulativního rozumu je jen podmíněný a jedině v praktickém užívání úplný“.⁵⁶ A *Kritika čistého rozumu* k tomu v podobném smyslu doplňuje: „Konečný smysl, k němuž spekulace rozumu v transcendentálním používání nakonec směřuje, se týká tří předmětů: svobody vůle, nesmrtelnosti duše a existence Boha. Pokud jde o tyto tři předměty, je pouze spekulativní zájem rozumu velmi malý a sotva by kvůli němu podstupoval únavnou práci transcendentálního pátrání, zápasící s neustálými překážkami“.⁵⁷

⁵⁵ Srov. k tomu pojednání o „architektonice čistého rozumu“; Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 860-B 879.

⁵⁶ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, str. 209/ Ak. V, str. 121. – U spisů k praktické filozofii uvádím vedle odkazu na stránkování českého překladu rovněž odkaz na stránkování Akademického vydání Kantova díla, vydaného jako *Gesammelte Schriften*. Berlin : Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902.

⁵⁷ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 826. Toto trojčlenné rozdělení základní praktické motivace našeho rozumu v zásadě odpovídá rozdělení hlavních metafyzických otázek v leibnizovsko-wolfovské školské filozofii.

Jak těmto sdělením máme rozumět? Nemáme zde prostor k tomu, abychom naše zamyšlení rozvinuli tak, že při tom budeme dopodrobna sledovat Kantovu argumentaci. Oč se nicméně v jednotlivých odsecích této podkapitoly můžeme pokusit, je vylíčit to, co Kantovi tanulo na mysli, prostřednictvím tří navzájem sepjatých analytických poznámek, z nichž by nakonec vyplynul obrázek o vztahu mezi teorií a praxí, který by byl dostatečně jasný na to, abychom se o něj mohli opírat v dalším postupu našich zkoumání. Soustředíme se s tímto úmyslem nejprve na upevnění celkového interpretačního východiska, kterého se v dalším hodláme přidržovat.

Jak vyplývá z toho, co jsme řekli, když Kant hovoří o tom, že každý zájem je nakonec praktický, míní tím, že *poslední* otázky, k nimž veškeré naše teoretické tázání míří, se nakonec týkají svobody vůle, nesmrtelnosti duše a boží existence. Jelikož ovšem, jak Kant argumentuje v *Kritice praktického rozumu*, právě možnost svobody vůle, jak ji před námi předestírá mravní zákon rozumu, činí nutným také postulát nesmrtelnosti duše a postulát existence Boha, je oním posledním zájmem, k němuž náš rozum směřuje, nakonec toliko *moralita*, která v důsledku přináší naplnění i oněch zbývajícím praktickým zájmů, jež uvádějí do pohybu naši teoretickou činnost.⁵⁸ Vše nasvědčuje tomu, že když Kant v souvislosti své úvahy o jednotné výstavbě rozumu hovoří o přednosti praktického zájmu před zájmem pouze teoretickým, míní slovem „praktický“ asi tolik, co bychom stejně dobře mohli označit slovem „morální“. Motivem všeho teoretického usilování je nakonec nejasnost v tom, co je dobro a co zlo.

Na tuto nejasnost se také Kant snaží odpovědět. Jeho odpověď se soustředí na obhajobu čistě rozumové morální pohnutky jednání vůči veškeré vůli, jejíž chtění je pouze empiricky podmíněné. Interpretujeme-li nicméně Kanta tak, že praxi omezíme toliko na morálku, ztrácíme ze zřetele některé zajímavé myšlenky, jež jinak jeho zkoumání obsahují.

Chtěl bych se proto pokusit o interpretaci obsahu Kantových úvah i při zachování systematického *rozdílu* mezi pojmy praxe a morálky. Jak ve svém komentáři píše Paton: „rozum je praktický, jelikož – dokonce odděleně od morálky – skutečně ovlivňuje jednání“.⁵⁹ I tehdy, kdy je pro něj praktično vskutku posledním účelem, je nikoli čistý, nýbrž empirický rozum často praktický i nezávisle na morálce. Mým záměrem je ukázat, jak by v souladu s logikou Kantova filozofického systému bylo o posledním účelu používání rozumu možné hovořit nejen vzhledem k ujištění o morální správnosti lidského jednání, nýbrž

⁵⁸ Můžeme číst: „Všechny [tj. postulát svobody, postulát nesmrtelnosti a postulát existence boží] vycházejí ze zásady morality, která není postulátem, nýbrž zákonem, pomocí něhož rozum bezprostředně určuje vůli (...) Tyto postuláty nejsou žádná teoretická dogmata, nýbrž předpoklady v nutném praktickém ohledu, rozšiřují tedy sice spekulativní poznání, dávají však ideám spekulativního rozumu všeobecně (prostřednictvím svého vztahu k praktickému) objektivní realitu a opravňují je k pojímání, jejichž možnost by si jinak sotva mohl dovolit i jen obhajovat.“ (Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, str. 226/ Ak. ...).

⁵⁹ Paton, J. J. *The Categorical Imperative*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971, str. 89.

rovněž se zřetelem k *možnosti lidského jednání* jako takové, tak jak stojí na konci každé prakticky orientované úvahy. Jde tedy, jinými slovy řečeno, o takovou interpretaci, v níž se i při nastínění všech nejdůležitějších poloh vztahu mezi teorií a praxí v Kantově filozofii ještě lze vyhnout tomu, abychom museli hlouběji vstupovat do komplikované etické problematiky.

Odrážme se nejprve od základního objasnění vztahu mezi poznáním a jednáním.

Podobně jako ve své „teoretické filozofii“ vychází Kant také ve svých etických analýzách z rozlišení mezi tím, co platí pouze empiricky, tj. jakožto poznané v hranicích možné zkušenosti, a tím, co je jakožto čistě rozumová, transcendentálně-logicky vyčleněná složka poznání podmínkou pro to, aby vůbec mohla být o nějaké objektivní platnosti řeč. Jelikož však nyní jde o posouzení nějakého jednání coby morálně dobrého nebo špatného, nabývá v rámci Kantových etických zkoumání použití již známé transcendentální metody specifickou podobu. Kant usiluje vypracovat od vší empirie oproštěnou „čistou morální filozofii“ poskytující nám toliko *formální* kritérium, jímž bychom mohli poměřovat všechna jednotlivá jednání, resp. rozhodnutí o jednání nebo upuštění od jednání, a v každém případě tak zjistit, jaká je jejich morální hodnota.⁶⁰ Ačkoli se Kant zabývá vlastně jen morálním rozměrem jednání, rozkrytí tohoto rozměru si vyžaduje, aby zkoumal lidské jednání jako takové v jeho nejrůznějších aspektech, díky čemuž tak jeho úvahy podávají určitý neúplný náčrt toho, co bychom dnes mohli nazývat filozofickou teorií jednání.⁶¹

Ve svých etických spisech chápe Kant člověka jako živou bytost, jež má ze své přirozenosti určité potřeby, vždy už něco chce nebo po něčem touží, a jejíž základní vlastností je proto smyslově podmíněná žádostivost (*Begehrungsvermögen*). Následuje svou přirozenost, člověk je trvale zaměřen nejprve sám na sebe a na to, aby uspokojil to, co sám pro sebe považuje za potřebné nebo žádoucí. Zcela zásadní je role, kterou v tomto procesu hraje zkušenost. Libost, již každému přináší uspokojení vlastních žádostí všeho druhu, totiž vůbec nemůže být poznána nějak pojmově, nýbrž pouze empiricky, a to navíc prostřednictvím takové zkušenosti, jež nám o předmětu, k němuž se libost vztahuje, nutně nemusí říkat téměř nic jiného, než že jeho účinek na nás je subjektivně *pocitován* jako příjemný. Kant se domnívá, že podrobný rozbor toho, co a jakou libost v nás vzbuzuje - a tak tedy rovněž toho, co bychom obecně mohli pokládat za přirozenou lidskou potřebu - už nespadá do náplně etických zkoumání. Něco takového patří do „empirické nauky o duši“.⁶² Naproti tomu je ovšem podle něj na nejvyšší důležité si uvědomit, že všechna jednání, která jsou vedena pouze dosa-

⁶⁰ Tyto základní intence Kantovy etiky jsou zvláště výstižně vyjádřeny v *Předmluvě k Základům metafyziky mravů*.

⁶¹ K této interpretaci Kantovy filozofie srov. např. příspěvky ve sborníku vydaném Geroldem Praussem *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1986.

⁶² Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Sboboda, 1990, str. 89/ Ak. IV 427.

žením jistého pocitu libosti, vyplývají vlastně pokaždé jen ze smyslové náklonnosti, která je ryze subjektivní. Jejím konečným cílem je maximalizace vlastní blaženosti (*Glückseligkeit*) neboli jednoduše řečeno toho, co každý z nás pokládá sám pro sebe za štěstí - je vždy podřízena *principu* sebelásky. Tento moment žádostivosti v lidském jednání, skrze niž jsou všechny možné předměty zkušenosti vztahovány k našemu já a nahlíženy z hlediska možné libosti, tvoří někdy i dosti skrytou základní rovinu Kantovy etické koncepce. Rozpor mezi empiristickou etikou, jež je v Kantových spisech soustavně podrobována kritice, a racionalistickou autonomní etikou, vzniká teprve s tím, jak je tato základní rovina reflektována. Žádostivost je prvotní, avšak spornou vlohou lidské přirozenosti, jež musí být z morálního hlediska korigována.

Zatímco zvíře je k uspokojení svých životních potřeb neomylně vedeno instinktem, pro člověka je výsostným nástrojem k převádění žádostí do jednání rozum, a sice ten stejný rozum, který při poznávání věcí určuje teoretickou souvislost mezi jevy, akorát nyní ve svém praktickém použití. Prostřednictvím rozumu jsme s to identifikovat jednotlivé jevy a odhalovat vztahy mezi nimi, jakož i způsoby, jak je myslet. Na rovině praxe mohou pak takto identifikované objekty ve vzájemné souvislosti vystupovat jako *pohnutky* (*Bewegungsgrund*) jednání.

To, co je určeno nějakým empirickým pojmem, může být totiž kromě toho, že je to poznáváno, v tom kterém subjektu navíc vzhledem k žádostivosti spojeno se zkušeností či představou libosti nebo nelibosti a jako takové být žádané či obávané. Představovaný objekt pak může vstoupit do praktické úvahy. Analogicky tomu, jak z hlediska kauzální souvislosti poznávám, že nutnou podmínkou dejme tomu vzniku ohně je existence něčeho, co může být zapáleno a hořet, tedy paliva, povede mě můj záměr založit za chladného letního večera oheň k tomu, obstarat si jako prostředek pro dosažení tohoto cíle nejprve nějaké dřevo, které pak může být mým přičiněním zapáleno. Neboli obecně řečeno: To, co je formou představy v souvislosti zkušenosti poznané, se může coby pohnutka stát *cílem* jednání, k jehož dosažení je na základě známých pravidelností třeba vyhledat přiměřené prostředky. Od rozličně formulovatelného teoretického zjištění kauzálního vztahu tvaru „jestliže A, pak B“, udávajícího podmínku, za níž nastává realita určitého jevu, přechází rozum ve vztahu k jednání k *praktickému pravidlu* „jestliže chci B, pak musím učinit A“.

Při řešení rozmanitých situací člověk podle Kanta během svého života neustále používá takováto praktická pravidla. Jejich stanovování a schopnost následovat je mu umožňují řídit skrze rozum vlastní jednání. To, co je projevem žádosti, se skrze ně současně stává aktem vůle, jejíž nositel *se rozhodl* skutečně dosáhnout to, co chce. Kant se příliš nezaobírá otázkou, odkud se berou účely, jejichž dosažení subjekt považuje za hodné následování. Účel je prostě tím, co v praktickém pravidlu vystupuje jako objekt, jehož realita je pro subjekt žádoucí. Zaměřena na sledování takto se objevivšího účelu, vázaného na žádostivost konkrétního jedince, vůle je rozumem na základě praktické úvahy o volbě vhodných prostředků k jeho dosažení usměrněna a ústí do podoby jednání, kte-

ré obecně můžeme nazvat *úmyslným*. Kant se ve své filozofii omezuje pouze na zkoumání úmyslného jednání, protože právě zvyšlovnění toho, *co* chce udělat a *jak* to chce udělat, které jednající prostřednictvím formulace úmyslu ve své mysli provádí, jednání na jednu stranu provazuje se strukturou získaného teoretického vědění, na druhou stranu ovšem zároveň dovoluje, aby zamýšlené jednání mohlo být ještě před svým provedením po-drobeno *morální reflexi*.⁶³ Do té doby, než se tak stane, případně pokud k takové reflexi vůbec nedojde, je *příčinou jednání* jeho – empiricky vypozerovanými vztahy mezi jevy podmíněný – účel. Potud můžeme spolu s Willaschekem tvrdit: „Kantova teorie jednání je *kauzalistic-ká*: Důvody jednání jsou zároveň příčinami pozorovatelného chování.“⁶⁴

Jestliže ale coby rozhodující se mezi různými možnostmi toho, co udělá, byl člověk od pradávna pojímán jako bytost schopná skrze své volní jednání působit dobro a zlo, jaký význam máme při analýze jednání jeho způsobilosti k morální reflexi přisuzovat? Jak dokládá následující citace, Kantova úvaha kulminuje právě v tomto bodě: „Člověk je potřebná bytost, pokud náleží ke smyslovému světu, a potud má ovšem jeho rozum nepopiratelný příkaz ze strany smyslovosti starat se o její zájem a ukládat si praktické maximy také s ohledem na blaženost (...) Avšak člověk přece není tak úplně zvířetem, aby mu bylo lhostejné vše, co rozum říká sám pro sebe, a aby ho používal jen jako nástroje k uspokojení svých potřeb jako smyslové bytosti“; má podle Kanta rozum ještě k jednomu vyššímu účelu: „totiž aby to, co je dobré nebo zlé o sobě a o čem může soudit jedině čistý, smyslově naprosto nezainteresovaný rozum, nejen bral zároveň také v úvahu, nýbrž aby tento soud zcela odlišoval od oněch úvah a činil jej svrchovanou podmínkou těch posledních.“⁶⁵ Je to právě tento průzkum morálního rozměru jednání, který Kanta vede k tomu, aby se snažil o podchycení čistě v autonomii rozumu založeného *principu mravnosti*, jenž by bylo možné odlišit od vší heteronomie vůle, závislé *toliko* na smyslových pohnutkách.⁶⁶ Naše jednání podle Kanta není jen empiricky podmíněné. Vyjma toho, že jisté jednání zvažujeme jakožto správné vzhledem k nějakému účelu, jsme skrze rozum zároveň vystaveni morálnímu apelu, který přikazuje, co je správné, zcela nepodmíněně.

63 Tento rozdíl mezi tím, co subjekt zamýšlí udělat a jak to zamýšlí udělat, lze chápat ve smyslu rozdílu mezi tím, dělat něco s úmyslem a dělat něco úmyslně, jak je výše postihneme spolu s E. Anscombovou (viz str. ...). Kant nicméně takovéto rozlišení nezná. Představovalo by proto vzláštňi badatelský úkol, kdybychom chtěli prozkoumat, do jaké míry Kant poněkud jednostranně ne-klade důraz na ono „co“ a nakolik vlastně vůbec zohledňuje ono „jak“ jednání.

64 Willaschek, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Weimar/ Stuttgart : Metzler, 1992, str. 250. Podobně též Kaulbach, F. *Kants Theorie des Handelns*. In: Lenk, H. *Handlungstheorie interdisziplinär II*. München : Fink, 1979, str. 643-669.

65 Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, str. 105-6 / V 61-2.

66 Srov. k tomu Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 102-103/ Ak. ..., str.

b) Morální reflexe jednání

Není ovšem možné, abychom se tu Kantovou etickou koncepcí zaobírali v celé její šíři. Už jen nejjobecnější pojmová objasnění, jež by v této souvislosti bylo třeba podat, by nám zabrala několik stránek, nehledě ani na nezbytnost prověřování těchto pojmů na příkladech z mravní praxe, jež se v případě etické úvahy jeví být nevyhnutelné. Není ale ani nutné, abychom při interpretaci Kantovy praktické filozofie zacházeli tak daleko. Tím, co zde sledujeme, je spíše jen rozlišení dvou rovin pohledu na lidské jednání, na nichž je v Kantově filozofii možné postihnout myšlenku praxe jako posledního účelu teoretického tázání. Z tohoto hlediska nám postačí, pokud zde - ve shodě se základní intencí Kantovy etiky - morální reflexi jednání pojmem jako úkon srovnání *mravní maximy*, o niž se opíráme při rozhodování o jednání, s nepodmíněným příkazem *kategorického imperativu*. Objasnění tohoto úkonu nám umožní vytknout to, co je pro Kantovu etiku nejcharakterističtější. Odtud se vzápětí budeme moci vrátit k našemu hlavnímu tématu.

„Praktické pravidlo“, píše Kant, „ je vždycky produktem rozumu, protože předepisuje jednání jako prostředek k dosažení účinku jakožto úmyslu. Toto pravidlo je však pro bytost, u které není rozum [vedle smyslovosti] docela sám určujícím důvodem vůle, *imperativem*, tj. pravidlem, vyznačujícím se určitým povinováním“.⁶⁷ Takovému imperativu Kant rozlišuje dva: *hypotetický* a *kategorický*. Zatímco u hypotetického imperativu je „předvedena praktická nutnost možného jednání jako prostředku k něčemu jinému, co chceme dosáhnout“, kategorický imperativ nám naproti tomu „předvádí jednání jako jsoucí samo pro sebe, jako objektivně nutné bez vztahu k jinému účelu“.⁶⁸ Toto rozlišení má velký význam. Uvažování o jednání opírající se o příkazy hypotetických imperativů lze ztotožnit s rovinou účelově zaměřeného jednání, jehož základní strukturu jsme popsali v předchozím odseku. Na rozdíl od něj příkazuje podle Kanta kategorický imperativ jednání zcela bezprostředně, „aniž by je zakládal na nějakém jiném úmyslu dosažitelném prostřednictvím určitého jednání jako podmínce“, „netýká se obsahu jednání ani toho, co z něho má následovat, nýbrž formy a principu, z nichž samo vyplývá“.⁶⁹ Takto formálně vymezený pojem kategorického imperativu - spolu s povinováním, jež předpokládá - tvoří jádro Kantova pojetí morálky.

Co Kant tímto pojmem chce říct? Nejvšeobecnější titul, jímž je kategorický imperativ v jeho spisech označován, zní rovněž *princip mravnosti*. Smysl tohoto pojmu tedy tkví v zajištění pevného východiska pro uspořádávání mravních vztahů mezi lidmi. Mravnost přitom pro Kanta znamená asi tolik, co souhrn všech mravů neboli sdílených způsobů jednání, které jako všeobecně přijatelné prošly či mohou projít morálním kritériem kategorického imperativu, jenž proto

⁶⁷ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, str. 30/ Ak. V, str. 20.

⁶⁸ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 76.

⁶⁹ Tamt., str. 79/ Ak. IV, str. 416.

také může být nazýván „principem mravnosti“. Tento princip mravnosti Kant ve svých spisech vymezuje celou řadou navzájem částečně odchylných způsobů, mezi nimiž lze nicméně podchytit několik formulací základních, o nichž se Kant navíc zdá být přesvědčen, že jsou v zásadě jenom odlišným vyjádřením jednoho a téhož principu.⁷⁰ Zmíním tu pouze dvě nejdůležitější formulace. Obě se váží na pojem mravní maximy jednání, *se zřetelem k níž se jednajícím zamýšlené jednání ukazuje být morálně správné, nebo nesprávné*. Hned vzápětí proto přejdu rovněž k objasnění tohoto druhého, pro Kantovu etiku tak důležitého pojmu.

První formulace kategorického imperativu vyzdvihuje ten nejzákladnější požadavek, jenž je na maximu kategorickým imperativem kladen, totiž její *možnost zevšeobecnitelnosti*; zní: „jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“.⁷¹ Druhá formulace stejného imperativu je naproti tomu vystavěna na protikladu jednání z povinnosti vůči jednání pouze instrumentálnímu a zdůrazňuje nutnost úcty k osobě druhého; má tuto podobu: „jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“.⁷² Není nutné, abychom se zde pouštěli do zevrubnějšího zkoumání vztahu těchto dvou bez bližšího kontextu poměrně odlišně vyznívajících formulací. To, co je jim společné, a co tvoří kruciální moment Kantovy argumentace, je skutečnost, že mají představovat takové kritérium pro posouzení *morální kvality* jednání, které zcela nezávisle na tom, jaké individuální cíle snad kdokoli z nás v životě může sledovat, vytyčuje pouhou *zákonodárnou formu*, jíž maxima našeho jednání musí odpovídat, má-li být toto jednání považováno za dobré.

Vidíme tedy, že kategorický imperativ se nevztahuje přímo na jednání, nýbrž na maximu, kterou je toto jednání vedeno. Právě prostřednictvím maximy můžeme vůbec nějaké konkrétní jednání kritériem kategorického imperativu poměřovat a zjišťovat tak jeho morální kvalitu. Také tento pojem zde proto musíme ohraničit ve významu, který je mu v Kantově etice přikládán.

Zatímco praktické pravidlo se vztahuje vždy jen k určitému typu situace, můžeme říci, že maximy se podle Kanta vztahují na množství různorodých situací, a tím i na celou řadu rozmanitých jednání, při nichž v procesu rozhodování vystupují jako „zásady“. Lze je chápat jako určitá poslední přesvědčení o způsobu vedení života, v nichž každý z nás sám pro sebe určujeme, jakým člověkem chceme být: třeba někým, kdo žije zdravě, ohleduplně či bezohledně, pomstychtivě či velkomyslně, úslužně či lhostejně apod.⁷³ Maximy u každé oso-

⁷⁰ Tamt., str. 98/ Ak. IV, str. 436. Pro podrobný rozbor pojmu kategorického imperativu a jeho pěti základních formulací srov. již citovanou knihu Herberta J. Patona *The Categorical Imperative*.

⁷¹ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, str. 84/ Ak. IV, str. 421.

⁷² Tamt., str. 91/ Ak. IV, str. 429.

⁷³ Pro podrobnou analýzu a interpretaci pojmu maximy srov. Höffe, O. Kategorický imperativ jako kritérium mravnosti. In: Chotaš, J. Karásek, J. *Kantův kategorický imperativ*. Praha : Oikoy-menh, 2005, str. 9-42, zejm. pak 12-27.

by vnášejí do procesu sledování cílů, k němuž dochází vždy na základě toho nebo onoho pravidla, jistou celkovou koherenci, jejíž mocí je to, co děláme, uváděno do vzájemného souladu tak, že některé způsoby jednání jsou jejich prostřednictvím podporovány, jiné naopak eliminovány. Jsou tím, co z jednání kohokoli nikdy nemůže být zcela přesně odezřeno, co se však při něm vždy skrytě uplatňuje, a je tak zároveň výrazem „morálního charakteru“ každé osoby. Právě v tomto smyslu představuje obecná mravní maxima, o níž se jedná při rozhodování o svých budoucích činech opírá, při popisu úkonu morální reflexe jednání důležitý mezičlen. Jejím zohledněním a srovnáním s příkazem kategorického imperativu získává jinak prostě účelově zaměřené jednání svou morální relevanci.

Pokusme se tento vztah mezi maximou a kategorickým imperativem vyjádřit co nejpřesněji. Jak jsme si povšimli, kategorický imperativ je pro Kanta pojmem, jehož prostřednictvím se v tom nejobecnějším přiblížení snaží ohraničit oblast *morální povinnosti* a v širším smyslu vůbec toho, co může být považováno za *dovolené*.⁷⁴ Jednat jen tak, jak je to slučitelné s racionální zákonitostí, ctít za každých okolností absolutní hodnotu druhé osoby – to jsou morální principy, stejnou měrou nahlédnutelné pro všechny rozumné bytosti. Jako takový by kategorický imperativ měl působit coby vztažný bod při utváření mravních maxim. Kant tuto souvislost vyjadřuje následovně: „Praktické zásady jsou věty, které obsahují *všeobecné určení vůle*, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli jsou to *maximy*, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli; jsou však objektivní neboli jsou to *praktické zákony*, jestliže je ona podmínka poznána jako objektivně platná, tj. jako platná pro vůli každé rozumné bytosti.“⁷⁵ Přihlédneme-li k tomu, co bylo až do posud řečeno, pak toto vymezení můžeme chápat jako určení *kritéria morality* jednání.

Pojmem „praktické zákony“ má Kant v uvedeném textu na mysli všechny takové praktické zásady čili maximy, která se po bližším přezkoumání ukazují být slučitelné s morálním příkazem kategorického imperativu. Takové zásady, stejně jako jednání, jež jsou na jejich základě vykonána, můžeme pokládat za *morální*. Ve stejném smyslu ovšem platí také opak. Zásady a jednání, které se s příkazem kategorického imperativu neslučují, je třeba odsoudit jako *nemorální*. Tato Kantova etická koncepce musí být považována za racionalistickou přinejmenším ve dvou ohledech. Na jed-nu stranu v každém případě volby jednání předpokládá existenci výslovně formulované mravní maximy, jež tuto volbu

⁷⁴ Přestože v zásadě každé rozhodování o jednání má morální rozměr, provedení morální reflexe může v konkrétním případě prokázat, že dané jednání je buď mravně indiferentní - a jakožto přípustné tedy ponecháno uvážení jednotlivce - (např. osobní rozhodnutí o volbě profese), mravně nepřípustné - a tedy nedovolené - (např. falešný slib), anebo příkázané jakožto povinnost (např. poskytnout pomoc bližnímu v nouzi). Viz k tomu Ebert, T. Kantův kategorický imperativ a kritéria příkázaných, zakázaných a volně uvážených jednání. In Chotaš, J., Karásek, J. (edit.) *Kantův kategorický imperativ*, str. 98 - 113.

⁷⁵ To je úvodní definice *Analytiky čistého praktického rozumu* v Kantově *Kritice praktického rozumu*, str. 29/ Ak. V, str. 19. (Zdůraznění kurzívou - M. Ď.).

zdůvodňuje jako volbu odpovídající obecným přesvědčením jednajícího. Bez zásad a zásadovosti morálka vůbec není možná. Na druhou stranu však kromě toho předpokládá, že se zřetelem k maximě, z níž vyplývá, je u každého jednání možné rozhodnout, zda je morální, nebo ne, výhradně na základě formálního principu mravnosti, jenž má čistě racionální – a tedy ničím, vyjma rozumu samotného podmiňovaný – ráz.

I přes její racionalističnost by nicméně bylo pochybením, pokud bychom v Kantově etice spatřovali pouhý filozofický konstrukt, odtržený od běžné zkušenosti. Kantovi nešlo o to, aby pro nás svým kategorickým imperativem etiku teprve vynalezl, jako by se běžné mravní vědomí v této věci nacházelo v úplné nevědomosti. Stejně jako v případě teoretické filozofie, deklaruje Kant také zde veškeré své filozofické úsilí pouze jako výzkum apriorního vědění, které se v neprojasněné podobě nachází už v prostém lidském rozumu. Kategorický imperativ je třeba chápat spíše jako konsekventní reflexi morálního fenoménu, jak je příležitostně odkrýván každým z nás.

Tato skutečnost přichází asi nejzřetelněji ke slovu v Kantově charakterizaci kategorického imperativu jakožto „faktu čistého rozumu“. Kant píše: „Mravní zákon je nám kromě toho dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomi a priori a který je apodikticky jistý, i když jsme nebyli s to najít žádný příklad, který by se jím přesně řídil.“⁷⁶ Termín faktum zde má přinejmenším dvojí opodstatnění. Jednak odkazuje k něčemu, co není možno odvodit z něčeho dalšího, současně však toto něco vztahuje ke zkušenosti, která je ve své holé prostotě všeobecně dostupná. Ilustrativně to na příkladu imaginární postavy nacházející se v pozici morálního dilematu líčí sám Kant, a hned také rozvíjí odpověď na položenou otázku: „Zeptejme se ho ale, zda by považoval za možné přemoci svou lásku k životu, jakkoli velká by byla, kdyby na něm jeho kníže pod stejnou hrozbou okamžité popravy požadoval, aby vydal křivé svědectví proti čestnému muži, kterého by rád pod falešnými záminkami zničil. Zda by to učinil, nebo ne, to se možná neodváží tvrdit; že je to ale pro něho možné, musí připustit bez váhání. Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která mu jinak bez morálního zákona zůstává neznámá.“⁷⁷

Je to tedy čistý rozum, který bez nutnosti nějakého speciálního školení staví před jednajícího morální hledisko a otevírá před ním možnost *svobodné volby*. A Kant nikdy neopomene zdůraznit nejen to, že se mravní zákon při svém působení musí často nikoli bezbolestně prosazovat proti síle přirozených i ryze subjektivních náklonností, nýbrž že to také nikdy nemůže být nějaký zvláštní *cit*, jenž by nám v životě mohl sloužit jako spolehlivé morální vodítko.⁷⁸ Kdyby-

⁷⁶ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, str. 80/ Ak. V, str. 47.

⁷⁷ Tamt., str. 50/Ak. V, str. 30.

⁷⁸ Toto u Kanta se opakující ohrazení vůči citu jako možnému zdroji morálního poučení (srov. např. *Kritika praktického rozumu*, str. 65-7/ Ak. V, str. 38-9) je namířeno proti tzv. „etice morální-

chom chtěli hledat paralelu mezi kategorickým imperativem a pojmem svědomí, pak je třeba podotknout, že u Kanta by toto svědomí bylo přísně racionální.

c) *Praxe a morálka*

Nahlédli jsme do argumentace Kantovy etiky. Cílem této práce nicméně není zabývat se vztahem mezi mravními maximami a kategorickým imperativem podrobněji. Jak celkové nastínění záběru Kantovy praktické filozofie, tak speciálně rozbor výkladů jeho etiky pro nás byly důležité hlavně proto, abychom odtud načerpali určitou širším způsobem založenou představu o tom, jak je na pozadí těchto zkoumání možné traktovat myšlenku praxe jakožto posledního účelu teoretického poznání. Obrátíme-li se nyní zpět ke sledování tohoto záměru, pak lze z postřehů, které jsme učinili v předcházejících dvou odsecích, vyvodit několik z věcně-systematického hlediska podnětných závěrů.

Ukázalo se, že v Kantově pohledu na lidské jednání lze v zásadě postihnout dvě roviny. Jedna souhrnným způsobem reflektuje dimenzi, v níž člověk vede svůj život tak, aby dosahoval nebo se alespoň postupně snažil přiblížit k cílům, v nichž jak v souladu s obecnou lidskou přirozeností, tak i zcela subjektivně a osobně spatřuje své štěstí. V této dimenzi vychází člověk ze znalosti kauzálních vztahů mezi jevy a věcmi, jejichž působení vztahuje k vlastní osobě, a na základě kladení cílů a vyhledávání prostředků k jejich dosažení pak za pomoci této znalosti provádí kontinuální rozvrh své existence. Druhá rovina, pro Kanta ta vznešenější a lidsky důstojnější, vytváří v neproblematicky uplývající existenci takového světa znalého a na své vlastní štěstí soustředěného Já možnost zlo- mu. Předvádí mu totiž jako možné takové jednání, které nemá žádný jiný účel, než jednat určitým způsobem pouze proto, že by tak jako morálně smýšlející rozumová bytost jednat *měl*, a vyzývá ho k takovému jednání bez ohledu na to, zda se mu to z jeho subjektivního hlediska zdá nějak zvlášť výhodné. Obě roviny jsou živlem lidské svobody, avšak každá z nich je jím v odlišném smyslu.

V *Kritice čistého rozumu* Kant píše: „praktické je vše, co je možné díky svobodě“, a o něco dál pak k tomu dodává: „*praktickou svobodu* tedy poznáváme ve zkušenosti jako jednu z přírodních příčin, totiž jako kauzalitu rozumu při určování vůle, zatímco *transcendentální svoboda* požaduje nezávislost tohoto rozumu samého (...) na všech určujících příčinách smyslového světa, a potud se zdá být proti přírodnímu zákonu (...)“.⁷⁹ Domnívám se, že k oněm dvěma základním rovinám, na nichž se Kant při své analýze lidského jednání pohybuje, lze přiřadit právě rozlišení mezi svobodou v praktickém a v transcendentálním smyslu. Tyto dva ohledy, v nichž lze o svobodě jednajícího hovořit, přitom

ho smyslu“, mezi jejíž nejvýznamnější představitele patřili v 18. století lord Karl z Chafesbury, Francis Hutcheson, David Hume a později také Adam Smith.

⁷⁹ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 800 a B 803 (zvýraznění kurzívou – M. Ď.).

dobře vystihují rovněž rozdíl mezi *praxí* a *morálkou*, vystopovatelný v Kantově filozofii.

Označení *praxe* přísluší u Kanta každému určení vůle, které člověk provádí na základě rozumového poznání, a sice primárně na základě poznání pravidelností, jež jsou mu dány ve zkušenosti, jako taková však nemá nutně nic společného s morálkou. Svoboda zručného praktika se spíše projevuje v tom, že svým vycvičeným zrakem dokáže posoudit situaci a umně použít svůj rozum k dosažení kýžených cílů. I *morálka* se ovšem vztahuje k lidské praxi, a zdá se, že vůbec nejpůvodněji se podle Kanta její apel dotýká toho, kdo právě sám jedná. Uplatňuje se v takových případech praxe, při nichž jednající sice rovněž zvažuje, co má dělat, avšak kromě poznání, které mu může poskytnout zkušenost, se obrací také k autonomnímu mravnímu principu, s nímž se setkává ve svém rozumu. Teprve zde je možno mluvit o svobodě v nejvlastnějším smyslu. Svoboda, jež se před námi otevírá spolu s morálně reflektovanou praxí, je svobodou vyhnout se takovému jednání, které nepodmíněně a bez ohledu na vlastní zájmy nahlížíme jako špatné.

Je dobré připomenout, že tento rozdíl mezi praktickou a transcendentální svobodou čili mezi praxí a morálkou Kant nakonec postihuje také dvojím rozdílným pojetím *kauzality*. Zatímco při popisu vztahu mezi představou jednajícího a vlastním jednáním v morálně nereflektované praxi Kant stále ještě hovoří toliko o „kauzalitě na základě přírody“, korelativně k pojmu morálky už naproti tomu používá označení „kauzalita ze svobody“. Postačí, pokud prozatím naznačíme jen základní model vztahu mezi oběma těmito pojmy, jelikož ještě budeme mít příležitost se tomuto tématu věnovat podrobněji.⁸⁰ I když oba uvedené pojmy kauzality už spíše než k souhrnné etické analýze poukazují směrem k vyhraněnějšímu problému vysvětlování jednání druhého, je na nich přesto dobře patrné, že morálně reflektovaná praxe se podle Kanta oproti běžnému, na subjektivitě žádostivosti založenému, jednání do přírodního dění vřazuje diametrálně odlišným způsobem

Tak v *Kritice čistého rozumu* na jednu stranu můžeme číst: „přírodní zákon říká, že vše, co se děje, má nějakou příčinu, že kauzalita této příčiny, tj. jednání, které ji v čase předchází a které vzhledem k *vzniklému* účinku nemohlo samo existovat vždy, nýbrž muselo se *udát*, má svou určující příčinu mezi jevy, a že tedy všechny události jsou empiricky určeny v jednom přírodním řádu“.⁸¹ Tento řád je řádem, jemuž podléhá také lidská praxe, která je jako taková možná jen natolik, nakolik člověk coby přírodní bytost právě v tomto řádu nachází místo pro cíle či účely, které se mu, jakožto podmíněné volbou určitých empiricky podmíněných prostředků, zdají hodny následování. Na druhou stranu ale, a tady tkví pointa Kantovy úvahy, je zároveň třeba předpokládat, „že se mezi přírodními příčinami vyskytují i takové, které mají mohutnost, jež je pouze inteli-

⁸⁰ Viz níže, str. ...

⁸¹ Tamt., B 570.

gibilní, jelikož její určení k jednání nikdy nespočívá v empirických podmínkách, nýbrž v pouhých důvodech rozvažování, ale tak, že *jednání této příčiny v oblasti jevu* odpovídá všem zákonům empirické kauzality⁸². To, přeneseno na naši dosavadní úvahu o dvojím odstupňování motivace jednání a řečeno s oním příznačně kantovským morálním důrazem, znamená - „že něco má být, vyjadřuje určitý druh nutnosti a spojení s důvody, které se v celé přírodě jinak nevyskytují“⁸³. Morálka, přestože je sama možná jen v mezích přírodních zákonitostí, představuje současně překročení těchto zákonitostí směrem k tomu, co se subjektu jako nepodmíněně dobré ukazuje skrze faktum kategorického imperativu.

Máme-li toto rozlišení mezi praxí a morálkou, v jakém smyslu lze hovořit o praxi jako posledním účelu teoretického tázání? Ne-můžeme být na pochybách o tom, že to byla právě morální rovina praxe, jež Kantovi především ležela na srdci. Nejenže ji - v duchu sókratovské tradice antické filozofie - považoval za skrytý motiv vůbec veškeré touhy po vědění.⁸⁴ Jak si pamatujeme, morální úvaha Kantovi dokonce zčásti umožňuje překonat epistémická omezení, stojící na cestě teoretického poznání. Dovoluje mu postulovat existenci boha, čímž zároveň ospravedlňuje perspektivu naděje na posmrtný život duše. To jsou předpoklady, jejichž kladení rozumu jinde než v této morálně-filozofické oblasti zůstává zapovězeno.

I morálně neakcentovaná praxe má nicméně význačný vztah k teoretickému tázání. Sice ne tak, že by veškeré takové tázání bylo už předem plánovitě spojeno s výhledy na možné praktické uplatnění, jež by bylo jeho účelem. Teorie je však podle Kanta poznáním v hranicích možné zkušenosti. Jestliže se tedy praktická úvaha, jak jsme viděli, opírá o empiricky zjištěné pravidelnosti, znamená to, že se vlastně už vždy zakládá na jistém druhu teoretického vědění v tom nejširším, nikoli jen čistě vědeckém smyslu slova. Bez takového vědění by patrně o lidském jednání vůbec nemohla být řeč. Můžeme říci, že v té míře, nakolik *praktické* používání rozumu závisí na zkušenosti, je jeho *teoretické* používání podmínkou možnosti lidského jednání jako takového.

Právě vzhledem k této souvislosti lze vztah mezi teorií a praxí explikovat diferencovaněji, než to učinil sám Kant. Rozlišení mezi praxí a morálkou, které jsme provedli, nám umožňuje, abychom prostřednictvím Kantovy argumentace objasnili, v jakém smyslu lze nezávisle na morální reflexi jednání za poslední účel teorie pokládat toliko samotnou praxi. Kantova filozofie dovoluje dát výraz myšlence, podle níž účelem poznání vposled není samo poznání, nýbrž možnost *přenést poznání do praxe*.

⁸² Tamt., B 573.

⁸³ Tamt., B 575.

⁸⁴ Tak Kant ve vztahu k otázce posledního účelu rozumu poznamenává: „Konečným účelem není nic jiného než celé poslání člověka, a filozofie, která pojednává o tomto poslání, se nazývá morálkou. Pro tuto přednost, kterou má morální filozofie před všemi ostatními pokusy rozumu, rozuměli staří myslitelé pod slovem „filozof“ vždy zároveň moralistu (...).“ (Tamt., B 868).

Co přesně takovýto přechod poznání do praxe znamená a v jakém smyslu o něm lze hovořit, to jsou otázky, na něž už by nám asi spíše nežli Kantova transcendentální filozofie pomohla dát odpověď fenomenologická analýza vztahu mezi poznáním a jednáním. K tomu, abychom sepětí mezi poznáním a jednáním vůbec chápali tímto způsobem a abychom se učili docenit praktický význam teorie, nám nicméně Kantova filozofie dává pokyn, který by neměl zůstat přehlédnut. Ať již je poznání v tom kterém případě spíše objevováním nového nebo znovuobjevujícím zpřítomněním zastřeného či zapomenutého, zdá se, že jakožto obohacující naši zkušenost se také na rovině praxe stává potenciálním *zdrojem změny*. Možná, že pokud bychom opustili Kantovu kauzalistickou koncepci jednání a chápali na místo toho jednání v první řadě jako činnost nesenou nějakým smyslem, mohla by fenomenologická zkoumání vztahu teorie a praxe prokázat, že pojem „kauzality ze svobody“, jež Kant užívá pouze se zřetelem ke svobodě v transcendentálním smyslu, má jistý smysl i na poli praktické svobody v celém jejím rozsahu.

Budeme ještě předpoklady pro vypracování takovéto myšlenky zkoumat podrobněji při rozboru vztahu mezi teorií a praxí v Hegelově filozofii. Ukáže se nám, že v meziprostoru mezi kauzalitou na základě přírody a kauzalitou ze svobody lze odhalit celou třídu jednání, která patrně nelze objasnit bez přihlídnutí k hermeneutické dimenzi rozumění, vzhledem k níž je rovněž změny v životě světa možné vysvětlovat fenomenologickým způsobem.⁸⁵ Tato zjištění posléze uplatníme ve třetí oddílu této studie, kde se budeme věnovat otázkám spojeným s analýzou vztahu mezi rozuměním a jednáním. Prozatím nás však naše přítomná interpretace opravňuje pouze k závěrům omezenějšího rázu.

Ukázalo se, že toliko teoretický či – Kantovými slovy – spekulativní zájem rozumu sám nikdy není tím účelem, který vposled motivuje snahu po nabytí poznání. Veškerá námaha, již je na cestě poznání třeba trvale vynakládat, není podstupována jen pro samo poznání. Zdá se, že oním zájmem vedoucím nakonec všechny naše pokusy v oblasti teorie je spíše jistý praktický zájem, který nás spojuje s lidským světem, v jehož souvislosti se jakožto jednající neustále pohybujeme. To ovšem neznamená, že by každý akt poznání či lidské vědění jako takové musely být vždy zaměřeny výlučně na pragmatické zvládnutí nějakého praktického problému. Skutečností, že rozmach vědění může být nesen také touhou po poznání pro poznání samo, jak tomu nezřídka bývá při pěstování vědeckého poznání, se v Kantově filozofii dostává plného uznání. Jen je třeba mít na paměti, že průběh čistě teoretických zkoumání, provádějících proces poznání, sám ještě nic neříká o tom, zda realizace těchto zkoumání, ač jsou ve svém průběhu zaměřena jenom na poznávání samo, není motivován zájmem, který jejich průběh překračuje.

Právě na tuto otázku můžeme spolu s Kantem dát určitou odpověď. Naše analýza nás vybízí k tomu, abychom za onen všudypřítomný motiv, trvale působící v rozmanitosti jednotlivých případů poznání, považovali jistý obecně

⁸⁵ Viz zvl. ... (Hegel)

praktický zájem, který - coby jeho účel - každému teoretickému poznání teprve dává jeho poslední smysl. I největší výkon „čisté teorie“ se chce navrátit do praxe, vzhledem k níž se stává smysluplným nebo smysluprázdným. O poznání, jež by bylo zcela osvobozeno od vztahu k praxi, bychom naproti tomu asi museli říci, že již ani nepatří k lidskému světu.

Přesto je ještě třeba upřesnit význam, který v této interpretaci Kantovy filozofie máme přisuzovat onomu přívlastku „poslední“. Není - ve shodě s Kantovou transcendentálně-logickou představou o systematické jednotě rozumu - morálně reflektovaná praxe přeci jen o něco poslednějším účelem než pouhá praxe morálně indiferentní?

Tady se ukazuje rozdíl mezi Kantovými, racionalisticky zarámovanými, transcendentálními východisky a fenomenologickým pohledem, z něž v této práci ke Kantově filozofii přistupujeme. Zdá se, že už na úrovni zdravého rozumu se nám nikoli jen na základě zkušenosti, nýbrž i vlivem idejí nabízejí k praktickému následování rozdílné „teorie“, mezi nimiž má jednající podle Kanta možnost svobodně volit. Jsou to tyto teorie, z nichž člověk čerpá zásady, jimiž se ve svém životě řídí. Tak si vytváří svůj názor na svět a na to, co zde znamená dobro a zlo. Díky schopnosti posoudit mravní kvalitu maximy, jíž je jeho jednání vedeno, je navíc každý člověk s to svobodně volit rovněž mezi morálně správným a špatným jednáním. Myslíme-li tuto souvislost do konce, pak by posledním účelem teoretického používání rozumu bylo nejen vůbec převést poznání do praxe, nýbrž jednat dobře, tj. ve shodě s příkazem kategorického imperativu.

Navzdory tomu není možné se domnívat, že by lidé vesměs činili posledním účelem svého teoretického tázání morální dobro svého počínání. Právě proto představuje nejen formulace, nýbrž i dodržování obecně závazných pravidel morálky takový problém. To je skutečnost, kterou fenomenologicky zaměřená analýza existence musí vzít v potaz. Je naproti tomu nutnou podmínkou morální reflexe správnosti určitého jednání, že je nejdříve dosažena rovina prakticky orientované úvahy, která je zatím mravně indiferentní. Tuto rovinu je možné považovat za *nejbližší* pojetí praxe, které se teoretickému poznání nabízí. Fakticky je to dokonce nejednou to *poslední* pojetí, které je pro jednajícího skutečně relevantní. Přesto jím ale možnost praktického uvažování nekončí. Jak argumentuje Kant, z hlediska kritiky apriorních struktur čistého rozumu se ukazuje, že i ve svém praktickém používání rozum usiluje o dosažení nepodmíněného, nejvyššího dobra.⁸⁶ Mohli bychom v této souvislosti mluvit o dobru jako *posledním účelu praxe*.

Zda ale v tom či onom případě bude vskutku překročeno i k morální reflexi jednání, to už záleží na zvážení jednajícího. Jelikož je tato reflexe něčím, co překračuje běžnou účelovost jednání, je zřejmé, že ochota přihlížet k morálním hle-

⁸⁶ Srov k tomu úvodní pasáže *Dialektiky čistého praktického rozumu* z Kantovy *Kritiky praktického rozumu*, str. 184-194/Ak. V, str. 107-113.

diskům se mezi jednotlivci bude lišit.⁸⁷ Toto zjištění však nic nemění na základním pojetí vztahu mezi teorií a praxí, jak jsme je zde vylíčili. Kantova filozofie nám umožnila vysvětlit fakt, že *posledním účelem* teorie je často jen praxe morálně indiferentní.

2.2 Otázka sebepoznání a problém rozumění druhému

a) Sebevztah subjektu

Kant naši schopnost poznávat věci vymezil hranicemi možné zkušenosti, v níž jsou nám všechny věci coby předměty poznání dostupné pouze jako jevy. To je jeho generelní stanovisko na poli epistemologie, týkající se v zásadě všech věcí, které Kantova teoretická filozofie dovoluje rozpoznat: formálně-matematických a geometrických entit, přírodních i uměle vytvořených materiálních věcí, zvířat, lidí. Jak si ukážeme na následujících stránkách, významné implikace má ovšem rovněž pro tu speciální oblast poznání, již bychom souhrnně mohli nazvat *sebepoznáním*. Nikoli pouze předměty vnější a vnitřní zkušenosti jsou nám totiž dány jako jevy. Kant má za to, že *jako pouhý jev* jsem si ve své vlastní zkušenosti dán také já sám. Také já sám jsem ovšem zároveň vždy i věcí o sobě. Ono bytí, které je mi zahaleno, je na druhou stranu tím bytím, jímž sám jsem.

Nakolik přesvědčivý se základní filozofický předpoklad Kantovy nauky - jeho rozlišení mezi věcí jako jevem a věcí, jak je o sobě - v tomto případě ukazuje být? To je otázka, jíž je vymezeno téma našich nadcházejících kritických rozborů. Zodpovídání této otázky nám ovšem zároveň umožní také to, abychom v prvním přiblížení předznačili celkovou motivaci našich dalších zkoumání. Tím náš přítomný výklad vtáhneme do širší argumentace této knihy. Vždyť, jak si vzpomínáme, je cílem, o nějž usilujeme, to, abychom za účelem vysledování genetických souvislostí formování pozice hermeneutické fenomenologie upo-

⁸⁷ To je, domnívám se, v zásadě hledisko odpovídající tomu, jak se ve své knize *Přednášky o etice* k morálnímu problému staví Ernst Tugendhat, který se v korigované formě snaží obhájit Kantovo morálně-autonomistické stanovisko. Tugendhat rozlišuje nižší, *morálně-kontraktualistickou* rovinou praxe, založenou na určité implicitně předpokládané smlouvě, že je pro každého z nás výhodnější, pokud budeme dodržovat jisté základní mravní normy, a rovinou morálky *ve vlastním smyslu*, odvozující svůj původ od toho, že *chceme* příslušet ke společenství morálně jednajících. Tugendhat vzájemný poměr mezi těmito dvěma rovinami praxe vysvětluje následovně: „To, že vůbec chceme být dobrým členem společnosti, tj. že vůbec chceme náležet k morálnímu společenství (že vůbec chceme moci vynášet morální soudy), je vposled aktem naší autonomie, a k tomu mohou existovat pouze dobré motivy, nikoli důvody. Máme (...) nejsilnější myslitelné motivy pro nižší rovinu kontraktualistické morálky – rovinu, kterou sdílíme s amoralistou – a máme pouze dobré (nikoli však naléhavě nutné) motivy, abychom nadto přijali rovinu morálky ve vlastním smyslu. Konfrontace s amoralistou může tedy být vedena jen v podobě nabídky motivů. Jinak je tomu v případě konfrontace s jinými morálními koncepty. Zde stojí soudy proti soudům.“ (Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha Oikoymenth, 2004, str. 24.)

zornili na ty mezery v Kantově filozofii, jejichž rozkrývání záhy podnítl změnu stylu transcendentálního tázání.

Tohoto cíle se v této části naší interpretace Kantovy filozofie budeme přidržovat v několikerém ohledu. Při traktování otázky sebepoznání se, podobně jako v předchozím výkladu Kantova pojmu věci o sobě, pokusíme poukázat na neudržitelnost nauky o transcendentální diferenci. To je téma, jehož vypracování nyní máme před sebou.

Zatímco v tomto prvním odseku si ukážeme rozdílné polohy, které sebevztah subjektu v Kantově filozofii získává, druhý odsek zasvětime ozřejmění toho, jakou souvislost lze nalézt mezi rozčleněním této zvláštní epistemologické problematiky u Kanta a budoucím směřováním hermeneutických zkoumání. Zpochybnění předpokladu transcendentální diference nám tu poslouží jako východisko k předběžnému fixování hermeneutické dimenze sebezakoušení, k jejímuž probádávání se později v této práci budeme znovu vracet.

Na to vzápětí navážeme ve třetím odseku. Zde naši pozornost přesuneme k s otázkou sebepoznání úzce spřízněnému, Kantem samotným však opomíjenému, problému rozumění druhému, na nějž nutně narážíme tehdy, když se snažíme objasnit, jak lze zjistit, co druhý, jež vnímáme, míní tím, co dělá, což je úkon, který je podmínkou pro to, abychom jeho jednání mohli morálně posoudit. Také expozice tohoto tématu nám pomůže připravit si půdu pro výklad změny perspektivy transcendentálního tázání, jež bude obsahem poslední kapitoly tohoto oddílu. Ohledávání vzájemného vztahu mezi teorií a praxí nás tak průběžně povede k překročení horizontu Kantova myšlení směrem k filozofickým východiskům, vyzvedajícím oproti jednostranně přírodovědnému ideálu poznání úlohu, již v žité zkušenosti sehrává aktivita rozumění smyslu. To bude bod, ve kterém se později setkají hermeneutika s fenomenologií. Právě tady budou moci nasadit naše úvahy týkající se vlastního obsahu pozice hermeneutické fenomenologie.

Pro začátek se nicméně držíme uvedeného rozvržení problematiky a postupujme v našich zkoumáních popořádku. Soustředíme se nejdříve na analýzu obtíží, skrývajících se v Kantově filozofii pod otázkou sebepoznání. Východiskem pro její traktování nám budiž rozlišení toho, jaké podoby na sebe podle Kanta sebevztah subjektu může nabírat. I když základní teze zní, že také já sám se mohu poznávat jen jako jev, situace přeci jen ani v Kantových očích není tak přehledná a jednoznačná, abychom se obešli bez nezbytného výchozího vymezování.

Předpoklady Kantovy argumentace v otázce sebepoznání nesou rysy karteziánské filozofie. Ve vazbě na myšlenku syntetické jednoty apercepce, zajišťující jednotu poznávajícího subjektu, je dle Kanta tím, co tomuto subjektu zajišťuje identitu, proces myšlení coby neustálého kladení nových představ. „Já je pouze vědomí mého myšlení“, píše Kant.⁸⁸ Nakolik jsme schopni své Já zkušenostně

⁸⁸ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 412.

zkoumat, pak zde nenacházíme žádnou vyšší jednotu než tuto „ryzí činnost“ (*reine Thätigkeit*) myšlení.⁸⁹ Právě proto, že jako taková je tato činnost zcela bezobsažná a konkrétní náplň jí dávají až v ní kladené a spojované představy, které už ovšem samy odkazují k určitým percipovaným jevům, domnívá se Kant, že mimo její rámec sám sobě člověk může být dán jenom jako jev. Poznává k tomu: „V transcendentální syntéze rozmanitosti představ vůbec (...) jsem si (...) vědom sebe samého nikoli tak, jak se sobě jevím, ani tak, jak jsem sám o sobě, nýbrž jen tak, že jsem. Tato představa je myšlení, nikoli nazírání.“⁹⁰ Naproti tomu ovšem platí: „Já jako inteligence a myslící subjekt pozná-vám sebe samého jako myšlený objekt, pokud jsem si též dán v názoru, pouze (...) jak se sobě jevím“.⁹¹

Na jedné straně tedy, zkoumám-li své vědomí v abstrakci od všech představ myšlení, musím je podle Kanta ztotožnit s ryzí činností myšlení jako takovou. Na druhé straně, obracím-li se k sobě prostřednictvím určitých představ, odkazujících k tomu, jak se zakouším, nalézám vposled vždy jen pouhé jevy. Tak bychom kupříkladu mohli tvrdit, že ve vnější zkušenosti názorně vnímám různé části svého těla, jež mohu myslet jako takové i v jejich vzájemných vztazích. Ve vnitřní zkušenosti o sobě naproti tomu třeba přemýšlím jako o někom, kdo má ty a ty vlastnosti, přičemž samy tyto vlastnosti, coby mé představy o sobě samém, odkazují k tomu, jak se zakouším nebo jak jsem se názorně zakoušel někdy v minulosti. Podrobnější analýzu rysů takovéhoho sebezakoušení Kant sice neprovádí. Také to je něčím, co už považuje za úkol pro empirickou nauku o duši.⁹² Pokud si na tomto místě můžeme dovolit extrapolovat z našich předchozích rozborů, zdá se nicméně, že z transcendentálního hlediska je toto sebezakoušení jednak něčím, co, jakožto druh názoru, probíhá v prostoru a času, v nichž se sám sobě nějak jevím, jednak je ale jistým sebezpoznáním také v tom smyslu, že se mi v něm dostává poučení o vlastním pocitu libosti či nelibosti, pojičím se s účinkem různých předmětů na subjektivitu mé žádostivosti. Pouze tímto způsobem sám sebe nějak objektivně poznávám jako věc mezi věcmi i jakožto subjekt pociťování. Jak Kant argumentuje ve své kritice „racionální nauky o duši“, mé vědomí sebe sama jakožto myslícího naproti tomu už zdrojem žádného dalšího poznání být nemůže.⁹³

Těmito dvěma alternativami ovšem možnosti vztahu člověka k sobě samému nejsou zcela vyčerpány. Jak jsme naznačili hned v úvodu tohoto odseku, také člověk je kromě toho, že si je dán jako jev, zároveň i jako věc sama o sobě. Opět tu narážíme na problematiku vztahu mezi fenomenálním a noumenálním, kte-

⁸⁹ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 113/ Ak. IV, str. 451.

⁹⁰ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 157.

⁹¹ Tamt., B 155; kurzíva potlačena.

⁹² Viz rovněž tamt., B 405-B 406.

⁹³ Srov. k tomu v první Kritice Kantův výklad o paralogismech čistého rozumu, předložený v rámci *Transcendentální dialektiky* jako první část knihy *O dialektických úsudcích čistého rozumu*.

rou jsme se zaobírali již během výkladu Kantovy teoretické filozofie. Kant píše: „za (...) stavem svého vlastního subjektu složeným ze samých jevů, musí přece [člověk] uznat ještě něco jiného, co ho zakládá, totiž své já, jak je samo o sobě“.⁹⁴ V rámci Kantovy praktické filozofie je nyní tento předpoklad člověka jakožto věci o sobě vyhodnocen jinak, než jak byl v rámci teoretické filozofie vyhodnocen pro věci vůbec v nejširším smyslu slova. Myšlenka sebevztahu subjektu ke svému bytí o sobě se zde dostává zcela zvláštního a mimořádného postavení.

Víme, že teoretické poznání věcí, jak jsou samy o sobě, zůstává podle Kanta lidskému rozumu zapovězeno. Je to však, jak si pamatujeme, jen *jeden rozum*, nacházející své uplatnění jak v teoretickém, tak v praktickém použití. Jestliže je nám v teoretické oblasti *čistě intelektuální poznání* nedostupné, zbývá ještě pořád možnost, že by nám takové poznání nemuselo být docela odepřeno v oblasti praktické. S pomocí takového poznání bychom sice nemohli nabýt *pravdivé vědění* o věcech, jak jsou samy o sobě, nezávisle na podmínkách nám možné zkušenosti. Mohlo by nám však dát do ruky výlučně rozumové kritérium, které by bez ohledu na zkušenost a naše subjektivní zájmy udávalo způsob, jak určit, kdy může být nějaké jednání pokládáno za *morálně správné*, za dobré. V tom případě bychom pak alespoň v oblasti praxe nakonec přeci jen disponovali jistým druhem intelektuálního názoru, jenž by sice nebyl teoretickým poznáním, přesto by nás ale spojoval se sférou věci o sobě, a tak nás zčásti vyjímal z fenomenálního světa, do jehož hranic jsme jinak díky epistémickým podmínkám poznání ve svém bytí uvrženi.

Je to právě tato myšlenka, která Kanta vedla k tomu, aby situaci na poli praktického poznání pokládal za diametrálně odlišnou od situace teoretického poznání. I tady jsme sice, skrze subjektivitu žádostivosti, podřízeni vlivu smyslovosti. Jak jsme viděli, náš rozum je však podle Kanta schopen posuzovat morální kvalitu maxim jednání a jakožto takto sám ze sebe prakticky zákonodárný před nás nezávisle na zkušenosti staví ideu svobody, jež se smyslově podmíněnými náklonnostmi nemá nic společného. Jak dokládá následující citace, vyznačení této podvojnosti lidské existence lze považovat za jedno z nejdůležitějších vyústění celé Kantovy filozofické reflexe.

Můžeme číst: „Jsou to tedy dvě stanoviska, z nichž [rozumná bytost] může samu sebe posuzovat a poznávat zákony použití svých sil a v důsledku toho zákony veškerého svého jednání: *za prvé*, pokud náleží k smyslovému světu, tedy pod zákony přírody (...), a *za druhé*, pokud náleží k inteligibilnímu světu, pod zákony, které tím, že jsou nezávislé na přírodě, nejsou empirické, nýbrž jsou založeny výhradně v rozumu.“⁹⁵ Je to tato prakticky pochopená příslušnost člověka k inteligibilnímu světu, která dle Kanta prokazuje, že ve své existenci není odkázán jen na to, jak se sám sobě jeví, nýbrž je s to se skrze posuzování mravních maxim svého jednání sám k sobě vztahovat také tak, jak je o sobě, te-

⁹⁴ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 113/Ak. IV, str. 451.

⁹⁵ Tamt., str. 114/Ak. IV, str. 452.

dy jako k noumenu. Díky tomu jsou v praktické oblasti určitým způsobem prolomena omezení, v nichž se nacházel vzhledem ke své schopnosti teoretického (sebe)poznání. Vidíme, že i když může nabývat trojí odlišnou podobu, v zásadě má pro Kanta sebevztah subjektu dualistický ráz.

Za prvé je vědomím, které má Já o svém myšlení. Tady je, aniž by ovšem – na rozdíl od pozdějšího fenomenologického pojmu intencionality vědomí – tento náhled byl nějak dále sledován, myšlení pochopeno jako nejobecnější titul pro formu veškeré aktivity vědomí. Za druhé je sebevztah subjektu vztahem Já k v tomto myšlení kladeným představám, ověřitelným na jeho názoru sebe sama. V tomto případě se jedná o teoretické sebepoznání, v němž subjekt skrze empirickou sebeafekci poznává sám sebe jako jev. Za třetí pak nakonec Kant subjektu vyhrazuje možnost vztahovat se k sobě samému nejen jako k jevu, nýbrž rovněž jako k věci o sobě. To je vztah, který má podle něj veskrze praktický ráz. Je jistým heroizmem svědomí, v němž subjekt bez ohledu na empirické podmínky i možné empirické důsledky svých činů jedná tak, jak to v souladu s příkazem kategorického imperativu považuje za správné.⁹⁶ Můžeme říci, že oproti vědomí vlastního myšlení, jež pro Kanta samo o sobě nemá žádnou další poznávací hodnotu, je vlastní možnost sebepoznání subjektu nakonec vymezena alternativami teoretického sebevztahu k sobě samému jako k jevu na straně jedné a praktického sebevztahu, který, i když nemá co dělat s poznáním pravdy, přesto předepisuje, v čem se i mimo všechnu pravdu a nepravdu naplňuje mravní určení člověka na straně druhé.

b) Vynechání hermeneutické dimenze sebezakoušení

Vztáhněme nyní toto vyznačení Kantova dvojího stanoviska v otázce sebepoznání k tématu, které nás zde zajímá. Jak víme, naším přítomným úkolem není toliko samotná interpretace Kantova myšlení, nýbrž objasnění smyslu *geneze hermeneutické reflexe* ve filozofii. Máme-li na paměti, jaké rozpětí Kantovo dichotomické rozrůznění sebevztahu subjektu pokrývá, pak si musíme položit důležitou otázku, zda je epistemologická problematika, kterou tento vztah otevírá, v tomto provedení vystižena vskutku dostatečně pregnantně. Musíme se, jinými slovy řečeno, ptát, zda i mimo toto rozrůznění neexistuje jistá dimenze sebepo-

⁹⁶ Tento nezájem o možné neblahé dopady „čistě morálně“ správného jednání analyzoval na příkladu politika, této postavy praktika v exemplárním smyslu slova, velmi pěkně Max Weber ve stati *Politika jako povolání* (In: *týž, Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenth, 1998, str. 246-296). Weber vedle absolutní požadavky vedené „etiky smýšlení“, podle níž pro toho, kdo jedná v souladu se svým svědomím, už veškeré možné zlo, způsobené v důsledku morálně správného rozhodnutí, leží mimo odpovědnost jednatelů (str. 289), postavil „etiku odpovědnosti“, která, coby etika v lidském světě možného dobra, je konfrontována se skutečností, že „dosažení ‚dobrých‘ účelů je v četných případech vázáno na to, že se zároveň berou v úvahu mravně povážlivé nebo přinejmenším nebezpečné prostředky“ (str. 289) – údělem politika je právě to, že mnohdy musí čelit etickým paradoxům, spojeným s rozpornými požadavky, adresovanými na něj současně ze strany obou těchto etik (str. 294).

znání, která sice z Kantova obrázku vztahu mezi poznáním a jednáním zcela vypadává, jejíž rozbor by však i přesto pro naše porozumění danému epistemologickému fenoménu mohl představovat nezanedbatelný přínos. Za tímto účelem bude nezbytné, abychom už v tuto chvíli zčásti překročili horizont kantovského tázání a začali jej postupně zprostředkovávat s tou linií pokantovského filozofování, jejíž sledování a rozkrývání nás v následujících oddílech této studie bude zaměstnávat. Toto překročení, jak se postupně ukáže, bude probíhat ve znamení *problematizace* jednostranně přírodovědně zaměřeného charakteru Kantových transcendentálních zkoumání.

Dříve, než se pustíme do samostatné úvahy, odstiňme tu část Kantovy nauky, k níž se v tomto odseku především hodláme vztahovat. Jak už víme, podle Kanta je člověk sám sobě předmětem teoretického pozorování jako pouhý jev mezi jinými jevy. Na základě tohoto začlenění do jevové sféry přechází pocity libosti a nelibosti spoluutvářená subjektivita osoby k tomu, že ve fenomenálním světě svým vlastním jednáním vystupuje jako příčina jiných jevů. I při tomto počínání se ovšem sám sobě nějak jevím. Prostřednictvím rozvažování uchopuji svůj sebezobrazování různými empirickými pojmy. To, jak jako jev sám pro sebe jsem, mi dává představu o mých vlastnostech a o mých vztazích k jiným věcem. Toto empirické sebezobrazování je podle Kanta v zásadě jediným zdrojem teoretického sebezobozování, jehož jsem schopen. Vedle něj je sice možné, abych pohnutkou svého jednání činil ještě něco jiného než empirickou podmínku, vázanou na mou smyslovost. Pak se však zároveň zcela oprošťuji od subjektivitu své vlastní osoby, abych posledním principem svého jednání činil zcela ne-osobní mravní zákon rozumu. Padlo-li jednou v mé mysli rozhodnutí jednat v určité situaci ve prospěch této volby, pak už to vlastně ani nejsem já sám, kdo jedná, nýbrž z *čistého rozumu* pocházející názor na to, co je mravně dobré, který je dle Kanta zároveň také jediným zdrojem opravdové svobody.

Toto pojetí jsme dosud brali tak, jak nám je Kant předkládá. V následující úvaze bude naproti tomu záležet na tom, abychom se soustředili na některé nejasnosti, jež plodí. Uvidíme, že se tu na jednu stranu znovu setkáme s problémem afekce vědomí věcí, na něž jsme narazili už na konci kapitoly věnované Kantově koncepci teoretického poznání. Zároveň si ale budeme moci povšimnout toho, jak se teď ve vazbě na otázku sebezobozování tomuto problému dostává nového a zcela zvláštního vyostření. Ač před námi, jak jsme zaznamenali, sledování Kantova pojetí praktického sebevztahu subjektu otevírá jistou možnost vymanit se ze sevření epistemických podmínek, jimž je jinak - vzhledem ke schopnosti teoretického poznání - každé lidské vědomí podřízeno, budeme nuceni konstatovat, že sama nauka o transcendentální diferenci zůstává i po této modifikaci ve své nedozírné šíři předpokladem příliš umělým na to, abychom jej mohli pokládat za plausibilní. Platí přitom ovšem, že pokud jsme se dříve drželi povýtce v horizontu Kantovy vlastní filozofie, budeme se již nyní snažit po-stupovat tak, abychom naše vývody co nejplynuleji včleňovali do dalšího chodu našich zkoumání, a tak se jim pokusili propůjčit určitý širší význam.

Dejme tedy těmto našim záměrům konkrétní směr. Je zřejmé, že to, že se poznávám jako takový a takový, podle Kanta nemůže mít svůj původ ve vědomí, nýbrž v jevu. Tato domněnka se, jak jsme si ukázali, zdá být nutná, nemáme-li se zaplést do obtíží spojených s pozicí holého fenomenalismu, který mimo jevy nic dalšího neuznává a skutečnost věcí proto pro něj nemá ani hypotetickou platnost. Nechme na tomto místě stranou, že jako někdo s určitými vlastnostmi se poznávám především v kontrastu vůči druhým, kteří se mi rovněž jeví tak, že jim přisuzuji nějaké vlastnosti, často jiné, než přisuzuji sobě. Otázku rozumění druhému si v určitém užším zaměření ještě položíme v následujícím odseku. Prozatím postačí, zůstaneme-li v – jistým způsobem uměle ohraničené – dimenzi sebepoznání a budeme se ptát, proč ve svém vlastním sebezakoušení sám sebe poznávám právě tak, jak se poznávám, a ne jinak. Tkví-li příčina tohoto *rozdílu* v jevu mě sama, k čemu tento jev odkazuje jako k tomu, co tento rozdíl činí *skutečným*?

Kant má za to, že jev vyžaduje existenci věci o sobě. Tou *jsem* v tomto případě já sám. Od této věci o sobě jsem ovšem vzhledem k epistémickým podmínkám poznání oddělen transcendentální diferencí a nemohu ji proto poznat jako takovou, nýbrž jen tak, jak se mi jeví. Podle toho tedy musíme říct, že rozdíl v tom, jak sám sebe poznávám, vzniká v jevení. Avšak potom se zdá, že jestliže jevení nebudeme pokládat právě za *jevení určité věci* – totiž mě sama –, která se v tomto jevení *vyjevuje*, nejsme vlastně s to objasnit, proč se nám to, co se jeví, jeví tak, jak se to jeví, a ne jinak. Zdá se, jinými slovy řečeno, že pokud přijmeme Kantův předpoklad transcendentální difference, oddělující jevení od věci o sobě, která za tímto jevením zůstává skryta jako něco našemu poznání nedostupného, přestáváme být schopni vysvětlit epistemologický fenomén, s nímž se tu setkáváme.

Tento závěr, k němuž jsme zejména vzhledem k vnější zkušenosti smyslově vnímané materiální věci dospěli už při výkladu Kantova pojmu věci o sobě, získává nyní se zřetelem k otázce sebepoznání nový význam. V Kantově teoretické filozofii platila věc o sobě za něco, co je třeba postulovat za jevy jako jejich příčinu. Když ale Kant mluví o možnosti proniknout k věci o sobě ve své praktické filozofii, pak je pro něj naproti tomu klíčové to, že ve svém uvažování o praxi je lidský rozum s to dospět k čistě intelektuálnímu názoru na to, co je správné učinit a co ne. Věc o sobě je tu něčím, k čemu se lze vztahovat jen za předpokladu vyřazení smyslovosti, jenž činí možným čistě racionální uchopení principů – v tomto případě principu mravnosti, týkajícího se posouzení morální kvality jednání a uspořádání lidských vztahů ve společnosti. Náhled do sféry věci o sobě pro lidský rozum připadá v úvahu jen v tomto inteligibilním světě, který od fenomenálního světa smyslové zkušenosti zůstává oddělen propastí, přes niž jako by již nevedl žádný most.

Jestliže ovšem přijmeme, že se v jevu nějak musí vyjevovat věc, která se nám jeví, a jestliže uznáme, že tento jev je smyslové povahy, pak se musíme tázat, zda by o poznání věci o sobě nebylo možné hovořit i při zachování podmínky smyslovosti. Také to je skutečnost, na niž jsme upozornili už při rozboru Kantova pojmu věci o sobě. Poukázali jsme přitom v této souvislosti rovněž na to, že

právě tímto směrem se později bude ubírat fenomenologická filozofie – i když v návaznosti na odlišná východiska transcendentálních zkoumání pojmu věci o sobě propůjčí poněkud jiný význam, než jaký mu přikládal Kant. Tuto dříve načrtnutou vazbu mezi Kantovým myšlením a pozdějším vývojem filozofie je v tuto chvíli možné prohloubit. Tentokrát především z hlediska vývoje hermeneutického myšlení.

Zdá se totiž, že fenomén sebepoznávání už při zběžném pře-hlédnutí vykazuje některé rysy, jimiž se od poznání jiných věcí, daných mi názorně ve vnější zkušenosti, dosti odlišuje. Sebepoznání není založeno jen na tom, jak se sám sobě jevím, jaké objektivně zaznamatelné kvality na sobě pozoruji. Prostřednictvím takovéto prosté konstatující evidence bych nikdy nebyl s to zodpovídat si otázky týkající se toho, *kým* jsem. Sebepoznání má spíše vždy nějak co dělat s tím, jaký význam tomu, co takto ve své vlastní sebedanosti „pozoruji“, přikládám, jaký *smysl* to pro mě získává.

Je přitom zřejmé, že tato aktivita přidělování smyslu je časovým procesem, neoddělitelným od toho, co bychom také mohli nazývat jakýmsi vnitřním zráním dané osoby, spjatým s hromadící se a sedimentující se životní zkušeností. To neplatí jen vzhledem k obecné analýze poznání, nýbrž stejně tak i pro otázku sebepoznání. Nejenže vše, co vnímám, je navíc ještě vždy nadáno smyslem, který tomu přiděluji. Tento smysl, vřazujíc se do celkové významové souvislosti veškerého dalšího smyslu, jež si nesu z minulosti a jež rozvrhuji do budoucnosti, tvoří v případě mého vztahu k sobě samému nezaměnitelnost mé vlastní zkušenosti. Zároveň se ale na druhou stranu zdá platit, že to, za koho se v této zkušenosti pokládám, nakonec představuje hybný moment pro to, co budu mít za důležité ve své praxi, čeho si v této praxi vůbec budu všimnout, co ji bude určovat jako praxi z mého vlastního hlediska smysluplnou.

Takovéto sepětí mezi poznáním a jednáním ovšem není výsledkem nějakého empirického procesu poznání v Kantově slova smyslu. Není ale ani záležitostí čistě intelektuálního názoru. Jak to v tradici hermeneutického uvažování zahlédl už Schleiermacher, po něm v návaznosti na teoretiky historismu s filozofickým důrazem vyzvedl Dilthey a nakonec s veškerou důsledností ontologického zamyšlení předvedl Heidegger, jedná se spíše o výkon mého života, při němž se v mém vztahu k sobě samému má zkušenost sebe sama neustále proplétá s nahodilými okolnostmi a situacemi, do nichž se dostávám, a s mou připraveností či nepřipraveností, vůlí či nevůlí být a jednat v nich tak, nebo jinak. Sebepoznání není odhalováním toho, co *je*, ani jakousi kontemplací toho, co *být má*, nýbrž je iniciativou, již ve vztahu k sobě samému projevují tváří v tvář nevyhnutelnosti toho, že jsem, a že toto mé časové bytí jakožto bytí neustále nadcházející na sebe v každou chvíli bere určitou podobu, aniž by, pokud jsem, tento proces kdy bylo možné nějak pozastavit.

Přestože si tedy to, k čemu se ve vlastním sebevztahu vztahuji, uchovává jistotou trvajícím identitu jako mé vlastní bytí, zdá se zároveň, že z obsahového hlediska to, *kým* jsem, není něčím pevně daným. Při rozvíjení sebepoznání neběží

o rozšiřování toho, co o sobě mohu tvrdit, a co se jako tvrzení mezi jinými tvrzeními začleňuje do celkového penza mého teoretického vědění o světě a o věcech, které se v něm vyskytují. Zdá se spíše, že poznání, jež v běhu života ve vztahu k sobě samému nabývám, je zdrojem postupné a neustálé geneze a transformace smyslu, který proniká tak daleko, kam až sahá má snaha neustávat v artikulaci sepětí mne sama i mé praxe se situačními okolnostmi, v nichž se nacházím a jejichž uchovávání či změnu jsem svým jednáním hotov iniciovat. Mé čistě teoretické poznatky mohou být nezměrné. Je to nicméně teprve toto vystavení se jednotlivostem života, ve styku s nimiž se rodí má nikdy zcela neuzavřená představa o sobě samém. Jelikož je provázáno s naplňujícím se časem mého života, sebepoznání je jistou neutuchající produktivitou smyslu, skrze niž tím, jak jsem byl, dávám vzniknout sobě samému jako vědomí toho, kým jsem.

Tato předběžná a zatím jen velmi povšechná kritická poznámka, mířící na Kantovo traktování sebevztahu subjektu, předznačuje směr, jímž se budou ubírat naše další zkoumání. Když jsme výše prohlásili, že naším záměrem bude zamyslet se nad možností existence určité dimenze zkušenosti, která není obsažena v alternativě teoretického poznání věcí jakožto pouhých jevů a ryze praktického sebevztahu subjektu k sobě samému jako k věci o sobě, tanula nám na mysli právě tato zkušenost žitého světa, již Kant ve své filozofii nebyl s to vidět. Zdá se, že „subjekt“, nacházející se v tomto žitém světě, není odkázán jen na to, jak se sám sobě jeví. Jevení ve smyslu mé vlastní sebeafekce není pouze rezultátem působení apriorních struktur rozumu, dávajících mi mě sama jakožto věcný objekt.⁹⁷ Můj sebevztah je spíše už vždy vztahem k mému vlastnímu bytí. Toto bytí je právě tímto sebevztahem. Kdybychom chtěli mít za to, že mimo něj existuje ještě nějaké jiné bytí věci, jak je o sobě, pak bychom spolu s Kantem museli popřít naši vlastní nejběžnější zkušenost, naplněnou z velké části „poznáním“ týkajícím se nejvšednějších každodenních starostí, a klást pravdivé nazření věcí, jak vskutku jsou, do božího intelektu, což by ovšem ve svém důsledku vedlo

⁹⁷ Domnívám se, že už sám Kant se tomuto náhledu velmi přiblížil. Ve výkladu *O schematismu čistých rozvažovacích pojmů v Kritice čistého rozumu*, ve kterém se Kant zabývá postupem obrazotvornosti, v němž je pro nějaký pojem v mysli vytvořen příslušný schematizovaný obraz (B 179-180), můžeme číst: „Tento schematismus našeho rozvažování, pokud jde o jevy a jejich pouhou formu, je uměním skrytým v hlubinách lidské duše, jehož pravých postupů se na přírodě stěží kdy dohadáme a postavíme si je před oči nezakryté“ (B 180-181). Jde jistě o prohlášení, které je zajímavé už tím, že má v kontextu Kantovy filozofie nezvykle rezignativní ráz. Kromě toho se ale lze ptát: Není právě to, co Kant nazývá schematizujícím výkonem obrazotvornosti, jen jiným výrazem pro akt nutný k tomu, abychom aprehendovaným jevům mohli přisoudit nějaký smysl? Nepoukazuje původ tohoto smyslu k něčemu, co se i Kant sám zdráhal nazvat rozumem a co, jak ukazuje citace, v protikladu ke své zavedené terminologii nazývá „duší“? Co přesně je tato duše, není-li rozumem. Není cosi symptomatického na tom, že právě výzkum obrazotvornosti, dozajista spadající do rámce transcendentálních zkoumání, Kant opouští s takovýmto tvrzením, aniž by se zabýval tím, co vše by na samo formování obrazotvornosti mohlo mít vliv? Pozdější fenomenologické úvahy o subjektivní genezi smyslu povedou ke zdůraznění časového, dějinného a později také řečového rázu poznání, tedy faktorů ležících mimo pevnou transcendentální strukturu rozumu.

k oné degradaci lidského pozemského bytí, která byla tolik příznačná pro tradiční ontoteologické myšlení.

Můžeme tak říct, že ač předpokládá smyslové vnímání, obecně naše zkušenost není toliko smyslovou zkušeností, při níž by se nějakých názorně daných dat už jen chopila rozvažovací aktivita rozumu, přiřadila je k odpovídajícím empirickým pojmům a začlenila je do teoretické budovy poznání. Tato zkušenost, zahrnující pokaždé mou zkušenost sebe sama, je spíše vždy zároveň také jistým *výkladem*, jehož prostřednictvím tomu, co je mi dáno, *rozumím* nikoli jen jako nějakému empirickému faktu, nýbrž jako něčemu, co je určitou významuplnou součástí světa, v němž žiji spolu s ostatními. Nazveme-li na tomto místě tuto dimenzi zkušenosti *hermeneutickou*, má tím být ovšem řečeno víc, než jen to, že Kant poněkud přehlédl, že vedle přírodovědného espritu osvícenství je tím, co pro běžnou orientaci ve světě zůstává směrodatné, vědění zdravého rozumu. Pointou řečeného je to, že hermeneutika představuje určité označení pro tu oblast poznání, která se spíše než na analýzu geneze poznatků z elementárních smyslových dat soustředí na sféru smyslu, skrze nějž se ještě před vším vědeckým vědáním každý z nás vztahuje sám k sobě i k tomu, s čím se setkává.

V tomto významu budeme v této práci obsah označení hermeneutika dále zkoumat a rozvíjet. Zdá se, že v souladu s ním by hermeneutika mohla být pokládána za obecný titul pro vědecké traktování logiky duchovního lidského světa. Toho si jako první začal být vědom zejména Dilthey, který z hlediska filozofie vědy hermeneutickou metodu rozumění postavil *proti* přírodovědné metodě vysvětlení. Když se ovšem, v neposlední řadě právě díky styčné půdě, jež s ní našla v pojmu smyslu, vlivem Husserlovým a zvláště pak Heideggerovým hermeneutika ocitla na společné cestě s fenomenologií, znamenalo to krok k obecné teorii poznání a k analýze lidského bytí, které radikálně změnily význam ideje transcendentálního tázání. Pojem transcendentálních zkoumání zůstal sice svázán s analýzou epistémických podmínek poznání. Jak to dokládají především fenomenologické výzkumy časovosti a dějinnosti na straně jedné a řečovosti poznání na straně druhé, tyto podmínky však začaly daleko více odkazovat ke kontingentním aspektům lidského bytí, které v Kantových představách o poslání transcendentální filozofie nenacházeli v podstatě žádné zohlednění.

Je přitom třeba podotknout, že důležitou roli v tomto pohybu myšlení sehrálo rovněž přehodnocení Kantova názoru na aktivitu myšlení jako dále neanalyzovatelné formy vědomí. Viděli jsme, že Kant myšlení chápal jako kontinuitu kladení představ v jednotě sebevědomí. Ve své transcendentální logice se zabýval tím, jaká kategoriální výbava musí být ve vědomí apriorně přítomna, aby toto myšlení bylo možné. Je sice pravda, že fenomenologické výzkumy se zpočátku taktéž budou vyznačovat návazností na Descartovo pojetí subjektu. Vyzvednou především skutečnost, že vědomí je vždy vědomím něčeho, přičemž toto něco může mít vzhledem k šíři možných předmětů vědomí velmi rozmanitý ráz. Současně se ale postupně začne ukazovat, že ono Já, které Kant pokládal za pouhý abstraktní, nejvyšší svorník myšlení, není tak docela prázdn-

nou a bezobsažnou entitou, jak se snad zprvu mohlo zdát. Není právě, abychom tu použili Kantovu výše uvedenou formulaci, pouze vědomím mého myšlení, které bychom jako dále neanalyzovatelnou čistou sebezítomnost subjektu mohli položit za základ souslednosti veškerého dalšího transcendentálně-logického zdůvodňování.

Platí spíše, že jakožto doména toho, co je mi vlastní, vnáší Já do procesu myšlení už vždy rovněž určité obsahové předpoklady, vyplývající z časově se konstituující povahy jeho bytí. Skrze médium smyslu je to, o čem a jak nějaké Já vůbec přemýšlí, podmíněno zkušenostně sedimentovaným předporozuměním, odvozujícím svůj původ z toho, co toto Já zakoušelo a poznávalo v minulosti. Vyznačení této skutečnosti lemujce cestu od Husserlových geneticky orientovaných fenomenologických zkoumání až k hermeneutickému pojmu myšlení, jak jej nalézáme u Gadamera.⁹⁸ V něm se - jak zde ovšem budeme moci předvést pouze dílčím způsobem na postavě Hegela - transcendentální úvaha protíná s tradicí dialektické filozofie. Ta Gadamerovi umožňuje překročit klauzuru izolované subjektivity směrem k intersubjektivní koncepci zkušenosti, opírající se kromě samotného pojmu rozhovoru rovněž silně o pojem hry.

b) Druhý a jeho jednání

Místo, na kterém se Kant asi nejkonzentrovaneji vyjadřuje k pojmu jednání z hlediska jednajícího, nacházíme v *Základech metafyziky mravů*, kde můžeme číst: „Jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat *podle představy* o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli. Protože k odvození jednání ze zákonů je zapotřebí *rozumu*, není vůle ničím jiným než praktickým rozumem.“⁹⁹ Lze říci, že jednání je podle Kanta totožné s volným jednáním, v němž poznání obecných zákonitostí skrze praktické použití rozumu proniká do úvahy jednajícího, motivované v zásadě buď příkazem hypotetického imperativu, indikujícího prostředky, jež jsou v daném případě nutné k dosažení kýženého účelu, anebo příkazem kategorického imperativu, který tomuto jednání dává zaskvěť jako činu, majícímu svůj účel pouze v dobré vůli, jež je v něm obsažena. Fenomenologicky velmi zajímavou otázkou, kde se berou všechny ony zkušenostně podmíněné účely, jejichž následováním se ten či onen subjekt cítí být osloven, se Kant naproti tomu nezaobírá.

Perspektivu jednajícího jsme průběžně zohledňovali už v předchozím výkladu. Na tomto místě už tedy půjde spíše jen o nové položení akcentů. Víme, že jednat empiricky podmíněně podle Kanta pro aktéra obnáší asi tolik, co přidržovat se vždy jistých zkušenostně zjistitelných zákonitostí či pravidelností, jejichž znalost mu umožňuje rozhodnout se na základě svých subjektivních zájmů pro určité jednání, chápané jakožto prostředek k nějakému cíli. Touto perspek-

⁹⁸ Srov. Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str.

⁹⁹ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 76/ Ak. IV, str. 412. Nechávám na tomto místě raději stranou detailnější interpretaci této citace.

tivou jsou stanoveny mantinely jeho praktické svobody. Zajisté není vystaven takovému tlaku, aby musel uspokojovat každou svou potřebu či náklonnost v momentu, kdy se dostaví. To, co aktér dělá, je nejednou spíše součástí určitého širšího plánu, uvnitř něž své jednání rozvrhuje vzhledem ke vzdálenějším cílům, a potud je vyjma stanovení toho, čeho chce celkově dosáhnout, zároveň schopen rozhodovat i o tom, které dílčí cíle a s pomocí jakých způsobů jednání bude, či nebude sledovat právě nyní. I jako takto prakticky kalkulující a mezi různými možnostmi jednání volící je nicméně, jak se Kant domnívá, člověk stále podřízen empirickým zákonům, které převádí do praktických pravidel, jimiž se řídí ve svém jednání.

Teprve rozhodování s morálně relevantním rozměrem představuje pro jednajícího výzvu k plnému uchopení možnosti svobody. To jsme si výše ukázali na Kantově pojmu transcendentální svobody. Mezi praktickou svobodou a transcendentální svobodou však jeho filozofie nezavádí žádné odstupňování. Pro východisko v myšlence sebe sama kladoucí a na uspokojení své žádostivosti zaměřené subjektivity, konfrontované s faktem morálního zákona, není analýza omezení praktické svobody jednajícího - vyplývající - třeba z nahodilosti či determinovanosti okolností, z individuální biografie jedince nebo z morálních dilemat, jimž jsme ve formě volby mezi dvěma zly někdy vystaveni - důležitá. Nehraje tu žádnou roli ani ona tak významná oblast volnosti jednání, již představují ty činnosti, které přestože samy nejsou vedeny ně-jakým dalším účelem, nejde o nich zároveň říct ani to, že by byly morálně relevantními jednáními, jejichž účel by se naplňoval následováním kategorického imperativu. Všechny tyto, pro Kanta okrajové fenomény, jsou upozaděny ve prospěch kontrapozice mezi empiricky podmíněným a nepodmíněným jednáním a zejména ve prospěch vyzdvižení absolutní hodnoty morálně správného jednání, ve srovnání s nímž se pak již všechny ostatní peripetie spojené jak se samotnou analýzou jednání, tak s analýzou mravního života jeví jako nepodstatné.

Jestliže doposud jsme se na problematiku jednání v Kantově filozofii dívali z hlediska jednajícího, v tuto chvíli se na ní zaměříme z perspektivy toho, kdo se jednání někoho druhého pokouší *vysvětlit*. V takovém případě už tedy nepůjde o to, jak na základě vlastního zkušenostní vědění nebo čistě rozumového poznání určuje vůli k úmyslnému jednání aktér sám. Zajímat nás bude, jak to, co aktér dělá, může být na podkladě pozorování a s pomocí dostupného teoretického vědění v nejširším smyslu slova popsáno a vysvětleno někým dalším. Takový úkon nejednou zajisté takřka mimoděk provádí každý z nás, když se v rámci sociálního života snaží odhalit smysl počínání někoho jiného. Mimo tuto sféru však nabývá i svou vědeckou relevanci. Jsou to dnes společenské vědy, které mají ambici rozvíjet a uplatňovat zvláštní metodické postupy, které by jim umožňovaly vysvětlovat sociální, ekonomické nebo psychicky podmíněné jednání jedinců i celých skupin přesněji a spolehlivěji, než jsou to s to činit běžní laičtí pozorovatelé. To je skutečnost, již je třeba vést v patrnosti a zohledňovat ji při zkoumání přijatelnosti Kantových závěrů i přes to, že na sklonku

osvícenského věku, kdy vznikala jeho koncepce transcendentální filozofie, ještě žádná taková ucelená skupina věd neexistovala.

Zabýváme-li se ovšem tématem vztahu mezi mnou a druhým u Kanta, musíme předně konstatovat, že tu jako takové ještě není příliš zřetelně vypracováno. Teorie intersubjektivnosti se stane skutečným filozofématem teprve u Kantových idealistických následovníků, především u Fichta a Hegela, kteří ji budou vypracovávat v rámci svého pojetí dialektiky. I když u Kanta téma zkušenosti druhého ani vzájemného vztahu zkušeností vícera subjektů nenalzáme nějak samostatně pojednáno, neznamená to nicméně, že by zůstalo docela stranou jeho zájmu.

To dokládá především text *Rozřešení třetí antinomie transcendentálních kosmologických idejí z Kritiky čistého rozumu*.¹⁰⁰ Ani ten sice nepodává objasnění *zkušenosti druhého* jako takové. Domnívám se však, že na základě interpretace tohoto textu lze provést onu změnu perspektivy našeho výkladu, již jsme avizovali v předposledním odstavci, a pokusit se rekonstruovat alespoň to, jaké momenty by v souladu s logikou Kantova systému muselo obsahovat vysvětlení toho, co *druhý dělá*, jako určitými *motivy* vedeného *jednání*.¹⁰¹ Lze říct, že provedení takovéto rekonstrukce pro nás bude mít dvojí význam. Předně nám umožní, abychom z nového úhlu pohledu podtrhli deficit hermeneutického myšlení v Kantově filozofii, na něž jsme upozornili už v minulém odseku. Kromě toho nám ale dovolí také to, abychom se na Kantovo pojetí jednání ještě jednou podívali prizmatem současné filozofické teorie jednání a upřesnili tak jeho celkový smysl. To obé lze na jednu stranu brát jako završení rozborů a interpretací celé této kapitoly, na druhou stranu ovšem i jako poukaz, který se nám záhy bude hodit při sumarizaci hlavních rysů kantovské teorie vědy v úvodu příští kapitoly. Od této sumarizace se pak budeme moci vydat po stopách vznachu hermeneutické reflexe v pokantovské filozofii.

Naším přítomným tématem je tedy otázka vysvětlování jednání někoho druhého. Samotný postup vysvětlování odkazuje k pojmu *kauzality*. To je pojem, o něž jsme při výkladu vztahu mezi teorií a praxí v Kantově filozofii již krátce zaváděli - zmínili jsme rozlišení mezi „kauzalitou na základě přírody“ a „kauzalitou ze svobody“.¹⁰² Klademe-li si za cíl vysvětlit jednání někoho druhého, pak

¹⁰⁰ Viz Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 560-B 586 - Rozřešení kosmologické ideje totality odvozování světových událostí z jejich příčin.

¹⁰¹ Používám-li zde pojem *zkušenost druhého*, pak jím mám mysli pojem, jenž odpovídá fundamentálním filozofickým tázáním po tom, jak poznávám druhého jako *alter ego* a odděluji jej tak od světa materiálních věcí, tak jak jej jako první rozvinul E. Husserl ve své V. Karteziánské meditaci (*Karteziánské meditace*. Přel. M Bayerová. Praha : Sboboda - Libertas, 1993, 87-144). Problém rozumění *jednání* druhého, jímž se zde zabýváme, není s pojmem zkušenosti druhého identický. Zkušenost druhého totiž zahrnuje úvahu nad tím, *kdo* je druhý jako takový, díky čemuž jsou zde podněty čerpány i z takových projevů druhého, které nemají striktně ráz jednání (nepř. nevolní či neúmyslné pohyby, projevy emocí a citů, nemoci apod.). Srov. k tomu též Barbaras, R. *Druhý*. Přel. J. Fulka. Praha : Filosofia, 1998.

¹⁰² Viz výše, str. ...

Lze říct, že při vysvětlování takovéto *události* bude podle Kanta hrát používání kategorie kauzality v našem myšlení stejnou úlohu, jakou sehraává při vysvětlování reality jakýchkoli jiných smyslově vnímaných jevů vůbec, tak jak je vymezeno hranicemi možné zkušenosti. Toto vysvětlování přitom – aniž bychom zde zacházeli do podrobností – u Kanta v zásadě odpovídá tomu pojetí kauzality, které vyplynulo z výsledků pro moderní dobu určujících výzkumů kauzálního vztahu provedených Davidem Hudem, přenesených teď ovšem na půdu transcendentální filozofie. Omezme se v naší úvaze nejprve jen na kauzalitu na základě přírody.

„Kauzalita na základě přírody“, objasňuje Kant, je „spojením jednoho stavu s nějakým předcházejícím stavem ve smyslovém světě, po němž druhý stav následuje podle určitého pravidla“.¹⁰³ To je věta transcendentální filozofie mající univerzální platnost pro všechny vztahy mezi jevy, jejichž vzájemný vztah je vztahem *příčiny a účinku*. Realita nějakého jevu nebo události jednání se jistě sama může stát příčinou. Vždy už je ale nutně účinkem ně-jaké příčiny a jako taková se dle Kanta vřazuje do *jednoho kauzálního běhu přírody*, uvnitř něhož je náš rozum vše, co se děje, s to zkoumat vzhledem k příčině, kterou to má v nějakém předcházejícím jevu. Představa, že by se něco mohlo jevit nebo být událostí, aniž by to mělo nějakou příčinu, je pro Kanta nepřijatelná. Ať už běží o souvislosti čistě fyzikálního rázu, anebo, jako je tomu v případě lidského jednání, o souvislost mezi určitou představou ve vědomí jednajícího, chápanou jako příčina, a tím, co tato představa vyvolává v jeho jednání jako svůj účinek, je potud, pokud se v tom, co dělá, dotyčný řídí pouze empirickými principy (tj. hypotetickými imperativy), vše podřízeno jednomu jedinému kauzálnímu řádu.

Vidíme tedy, že vysvětlování předpokládá tázání po příčinách. Bylo by ovšem nedorozuměním se domnívat, že možnost tázat se po příčinách nutně ústí také v to, že jsme tyto příčiny skutečně schopni poznat. Přestože kauzalitu do jevů vnáší teprve poznávající subjektivita, zdá se, jako by to pro Kanta i přesto byly obtíže spojené s rozkrýváním příčin, a nikoli tedy sama nepřítomnost těchto příčin, co představuje hlavní překážku kauzálně vysvětlujícího poznání. To, jak dokládá následující citace, platí dozajista přinejmenším právě vzhledem k vysvětlování jednání druhého. Můžeme číst: „kdyby nám bylo možné nahlédnout tak hluboko do způsobu myšlení nějakého člověka, jak se nám ukazuje v jeho vnitřním i vnějším jednání, že by nám byla známa každá, i ta nejmenší jeho pružina (*Triebfeder*), a stejně i všechny vnější podněty působící na tyto pružiny, byli bychom s to vypočítat chování tohoto člověka s jistotou i do budoucnosti stejně jako zatmění měsíce nebo slunce“.¹⁰⁴ Mezi člověkem a jinými přírodními jsoucny není, jinými slovy řečeno, podle Kanta zásadního rozdílu. Po-

¹⁰³ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 560. Detailněji se Kant otázkám spojeným s analýzou kauzálního vztahu jinak věnuje hlavně ve *Druhé analogii* (tj. B 232-256).

¹⁰⁴ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, str. 169-170/ **Ak. , str. .** Podobně též *Kritika čistého rozumu*, str. 577-8.

kud se lidské jednání řídí určitými empiricky podmíněnými zákonitostmi, pak jsou to *zákonitosti přírodovědného rázu*.

Vzhledem k této interpretaci Kantova pojetí kauzality, rozvedené doposud s omezením na kauzalitu na základě přírody, je ovšem třeba si nyní položit důležitou otázku: Vysvětlujeme-li jednání někoho druhého, bude ten zákon, který použijeme pro toto vysvětlení, zároveň totožný se zákonitostí, jíž se při tom, co dělal, přidržoval také sám jednající, anebo tu naopak budeme mít co do činění se speciálním vědeckým zákonem, který s tím, jak jsem o svém jednání uvažoval já sám coby aktér, nutně nemusí mít nic společného?

Zdá se, že podle Kanta se jednající, byť třeba v méně projasněné nebo jinými pojmy vyjádřené podobě při tom, co dělá, opírá o ty stejné empirické zákonitosti, jež by posléze pro přiměřené vysvětlení jeho jednání musel použít někdo jiný. Jak jsme viděli v předchozí podkapitole, na teoretické znalosti empirických souvislostí mezi jevy, jak se promítá do hypotetických imperativů, přece spočívá vůbec sama možnost lidského jednání jako taková – alespoň tedy v té míře, nakolik se jednající ve svém uvažování drží určitých racionálních principů. Stejný hypotetický imperativ, který propůjčil jednání určitost skrze rozhodnutí aktéra, by později musel tvořit rovněž jádro vysvětlení tohoto jednání někým druhým. Je ale možné, že „přírodovědec“, jenž by toto vysvětlení podával, by nakonec dokázal mou motivaci k tomu, proč jsem se zachoval tak, jak jsem se zachoval, vysvětlit lépe a přesněji než já sám a možná i slovy, kterým bych nerozuměl.¹⁰⁵ V tomto ohledu jako by intence teorie jednání, jíž nacházíme v Kantově filozofii, v některých rysech upomínala na teorii anomálního monismu, zastávanou dnes – ovšem v daleko komplikovanější, současnému stavu poznání v oblasti neurověd odpovídající podobě – na poli kauzalistické teorie jednání Donaldem Davidsonem.¹⁰⁶ Přesto je ale třeba upozornit na to, že v ní vzniká přinejmenším jeden závažný problém, který bychom při vyhodnocování vztahu mezi Kantovou transcendentální filozofií a hermeneutickým myšlením neměli přejít bez povšimnutí.

¹⁰⁵ Obecně je myslitelná a například sociobiology také zastávaná rovněž představa, že by přírodovědné vysvětlení mohlo jít dokonce tak daleko, že by prokazovalo v jádru iracionální, např. pudovou, povahu zdánlivě racionálních motivů jednání a tím vlastně teprve podávalo demystifikující vysvětlení toho, co aktéři „skutečně“ dělají. Tuto alternativu, při níž by se vědecké vysvětlení oproti sebepojetí jednajícího nevyznačovalo jen odlišnou formulací, nýbrž odlišným smyslem vysvětlení, nicméně Kant ještě výslovně nezvažuje.

¹⁰⁶ Davidson na začátku svého slavného článku *Actions, reasons and causes* tvrdí, že jeho cílem je obhajoba pozice, podle níž „zdůvodnění [jednání] je druhem kauzálního vysvětlení“ (Davidson, D. *Essays on Actions and Reasons*. Oxford : Clarendon Press, 1982, str. 3). Za tímto účelem koncipuje svůj pojem „primárního důvodu“ (*primary reason*). Píše: „R je primární důvod, proč aktér vykonal jednání A pod deskripcí *d* tehdy, když R sestává z afirmativního postoje [*proattitude*] aktéra vůči jednání s jistou charakteristikou a z přesvědčení [*belief*] aktéra, že A, pod deskripcí *d*, má tuto charakteristiku“ (tamtéž, str. 5). Pointu stanoviska, které Davidson v tomto i ve svých dalších člancích usiluje obhájit, pak ozřejmuje tvrzení: „primární důvod pro jednání je jeho příčinou“ (tamtéž, str. 12). Platí přitom, že „zákony, jejichž existence je vyžadována, pokud důvody jsou příčinami jednání, nejsou vyjadřovány v pojmech, v nichž se musí vyjadřovat zdůvodnění“ (tamtéž, str. 17).

Je totiž třeba zdůraznit, že při vysvětlování jednání někoho druhého nejde jen o prosté konstatování toho, že se aktér při tom, co dělá, řídí jistými empirickými zákonitostmi, resp. z nich odvozenými praktickými pravidly. Pro vysvětlení jeho jednání je potřeba zjistit, které zákonitosti či praktická pravidla to v daném případě přesně jsou, a to je metodický požadavek, jenž by v rámci Kantovy filozofie musel zahrnovat *proces porozumění* celkové motivaci jeho jednání. Takový proces, identický v zásadě s procesem *postižení úmyslu* jednajícího, by si přitom žádal přinejmenším dvojí. Abychom dokázali nějaké jednání vysvětlit vzhledem k příčině, již má v nějaké potřebě, zájmu či přání aktéra, museli bychom jednak nejprve vůbec porozumět tomu, co tento aktér podle nám dostupné evidence *míní tím, co právě dělá*, resp. udělal. Museli bychom tedy prostřednictvím *výkladu* jeho počínání dát nějaký *popis*. Teprve odtud bychom mohli být přivedeni k otázce, *proč to dělá*, resp. udělal. Odpověď na ni by podávala *vysvětlení* jeho jednání, z kterého by zároveň bylo možné získat i nové, prohloubenější *porozumění* události jednání, již se zabýváme. K této problematice vzájemné komplementarity mezi výkonem rozumění a vysvětlení se v naší knize později ještě vrátíme.

Je přijatelné, bychom takovéto vysvětlení spolu s Kantem považovali za vysvětlení *příčin*, anebo bychom je raději měli pokládat za vysvětlení *účelů* jednání? Tuto ústřední otázku sporu mezi *kauzálně* a *teleologicky* orientovanou analýzou jednání na tomto místě naštěstí nemusíme zodpovídat. Postačí, pokud se budeme soustředit na hlavní bod, který měl být dosavadními rozbory přiveden ke slovu a jež je spolu s Georgem Henrykem von Wrightem možné stručně zopakovat asi následovně: „vysvětlení jednání normálně předchází akt intencionalistického porozumění nějakým datům chování“.¹⁰⁷ Chybí-li toto porozumění, pak jsme vynechali hermeneutickou dimenzi sebevztahu subjektu, a jelikož vlastně nejsme s to odhadnout, co jednající míní tím, co dělá, nemůžeme doufat ani v to, že se nám – jak chtěl Kant – dané jednání podaří kauzálně vysvětlit prostřednictvím úmyslů jednajícího. Vysvětlení buď vůbec nemá kde *začít*, anebo musí *probíhat* zcela mimo sféru sebeporozumění aktéra – tj. třeba jakožto analýza neurofyziologických procesů v jeho mozku nebo jako odhalování aktérem samotným neuvědomovaných mocenských, ekonomických či kulturních struktur, podmiňujících nebo přímo determinujících to, co tento aktér dělá.

To je postřeh, který je možné vztáhnout přímo k naší úvaze. Studujeme-li totiž Kantovy kritické spisy, shledáváme, že právě takováto hermeneutická analýza tu zcela chybí. Díky tomu Kant nemohl přikročit ani k objasnění toho, jak by vysvětlení jednání druhého prakticky mohlo probíhat. Namísto konkrétní fenomenologické analýzy vysvětlování jednání je pro Kanta příznačný důraz, který pokládá na obecnou tezi, podle níž je vše, co jednající dělá, jednoduše podmíněno určitou představou o tom, čeho chce dosáhnout, a tak vposled kauzálně spojeno s nějakou potřebou či žádostí, již svým jednáním usiluje

¹⁰⁷ Von Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. London : Routledge & Keagan, 1971, str. 132.

uspokojit. To je stanovisko, které bez výjimky platí pro jednání mající svou příčinu v kauzalitě na základě přírody. Poněkud jinak je tomu ovšem u jednání vyplývajících z kauzality ze svobody. I tato jednání sice *mají příčinu*. Jsou ale podle Kanta zároveň účinkem „spontaneity, která může začít jednat sama od sebe, aniž by bylo třeba předesílat jí nějakou jinou příčinu, která by ji podle zákona o kauzálním spojení opět určovala k jednání“.¹⁰⁸ Pokusme se poněkud blíže objasnit, jakou roli takováto kauzalita při vysvětlování jednání druhého sehrává.

Kant má za to, že pojem kauzality na základě přírody je naprosto dostačující „u neživé nebo pouze živočišné živé přírody“, kde „nemáme žádný důvod myslet si nějakou schopnost jinak než smyslově podmíněnou“.¹⁰⁹ Nelze jej však podle jeho soudu bez omezení aplikovat i na člověka. Lidská bytost totiž představuje místo, kde spolu s kauzalitou na základě přírody působí rovněž kauzalita ze svobody, která ale přírodní kauzalitu neruší, nýbrž ji spíše jistým způsobem obohacuje. Způsob vzájemného protínání obou těchto forem kauzality líčí Kant následovně:

„To, co na nějakém smyslovém předmětu smyslů není samo jevem, nazývám *inteligibilním*. Jestliže tedy to, co musíme ve smyslovém světě považovat za jev, má samo o sobě i schopnost, která není předmětem smyslového názoru, pomocí níž to však přesto může být příčinou jevů, pak můžeme *kauzalitu* této bytosti zkoumat ze dvou stran, jednak jako *inteligibilní* z hlediska jejího jednání jakožto věci samé o sobě, jednak jako *senzibilní* z hlediska jejích účinků jakožto jevů ve smyslovém světě. O mohutnosti takového subjektu bychom si tedy udělali jak empirický, tak intelektuální pojem jeho kauzality, které se společně vyskytují v tomtéž účinku.“¹¹⁰ V návaznosti na to pak Kant formuluje svou nauku o dvou charakterech člověka jakožto rozumové jednající bytosti: „V daném subjektu smyslového světa bychom tak shledali, za prvé, *empirický charakter*, jímž by jeho jednání jakožto jevu veskrze souvisela s jinými jevy podle stálých přírodních zákonů a mohla z nich být jako ze svých podmínek odvozena, a ve spojení s nimi by tedy tvořila členy jedné jediné řady přírodního pořádku. Za druhé bychom tomuto subjektu museli přiznat ještě *inteligibilní charakter*, díky němuž je sice příčinou oněch jednání jakožto jevů, ale který sám nepodléhá podmínkám smyslovosti, ani sám není jevem. První charakter bychom také mohli nazvat charakterem takové věci v oblasti jevu, druhý charakterem té věci samé o sobě.“¹¹¹

Jak cítíme, tyto formulace nás opět upomínají na problematiku vztahu mezi fenomenálním a noumenálním, které jsme už ovšem výše věnovali dostatek prostoru. Tím, co nás zajímá nyní, je to, jak se zmíněné rozlišení mezi empiric-

¹⁰⁸ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 561.

¹⁰⁹ Tamt., B 574.

¹¹⁰ Tamt., B 566.

¹¹¹ Tamt., B 567.

kým a inteligibilním charakterem promítá do procesu vysvětlování jednání druhého. Je zřejmé, že jedná-li někdo ve shodě se svým empirickým charakterem, pak je to, co dělá, podmíněné v řádu kauzality na základě přírody, zatímco jedná-li v souladu s inteligibilním charakterem, vstupuje do jeho jednání svobodná kauzalita morálního rozhodnutí. Necháme-li stranou třídu morálně indiferentních jednání, při nichž jsou všechny zvažované možnosti jednání „dovoleny“ a morální reflexe tu tudíž vůbec není zapotřebí, a soustředíme se naproti tomu pouze na situace s morálně relevantním rozměrem¹¹², pak ale otázka zní: Dokážeme tehdy, když v konkrétním případě vysvětlujeme jednání druhého, v tom, co tento druhý dělá, tuto empirickou a inteligibilní složku nějak odlišit? Dává nám, jakožto vnějším pozorovatelům, Kant nějaký pokyn, jak postupovat, chceme-li zjistit, zda rozhodnutí druhého v takovéto situaci lze pokládat za morálně správné? Jistě, jsou případy, kdy čin mluví sám za sebe a pro dohady o tom, zda byl morální, nebo ne, už zde nezbývá mnoho místa. Není tomu tak ale vždy. A právě tehdy, když morální kvalitu jednání nedokážeme posoudit toliko na základě objektivní charakteristiky daného činu a jeho důsledků, je k jeho posouzení zapotřebí, abychom co nejlépe porozuměli nejen úmyslu jednajícího, nýbrž také *mravní maximě*, jíž se při svém počínání řídil.

Tady se ovšem znovu v nové podobě ukazují mezery Kantovy analýzy. Otázka po tom, nakolik se coby pozorovatelé druhých můžeme považovat za způsobilé jejich počínání morálně posoudit, totiž u Kanta nejenže není uspokojivě zodpovězena, nýbrž vlastně ani položena. Také toto zjištění tak poukazuje na opominutí hermeneutické dimenze rozumění v jeho filozofii. Toto opominutí je přitom o to povážlivější, že nechává mravní vědomí na holičkách už v tom okamžiku, kdy coby subjekt poznání a jednání opouštím úvahu o svých vlastních činech, abych se nyní z morálního hlediska naopak zamyslel nad tím, co dělají druzí.

Tito druzí jsou těmi, s nimiž se setkávám v situacích jednání. Jsou to mí bližní, spolupracovníci, přátelé i nepřátelé, anonymní současníci vynořující se u příležitosti nějaké události z anonymního společenského davu. Jejich skutky jsou součástí mého živo-ta, k níž často nemohu, ba ani nechci zůstat lhostejný. Z mravního hlediska pro mě představují možné vzory pro napodobení, anebo naopak odstrašující příklady pomýlení, hodné v tom lepším případě politování, v tom horším pak už jen odsouzení. Jestliže je ale pro co nejúplnější porozumění těmto skutkům, s nimiž se ve své zkušenosti s druhými setkávám, třeba poznání mravní maximy, která byla při rozhodování o jednání pro jednajícího směrodatná, kudy pak vede cesta k tomu, abych si na ně mohl utvořit morální úsudek? Zdá se, že pro možnost takového aktu poznání nám Kantova filozofie nepodává dostatečné zdůvodnění.

To je tvrzení, na jehož podporu zde můžeme uvést dvě hlavní zjištění. První se týká Kantova pojetí morálky jako takového. Už skutečnost, že Kant moralitu spojuje výlučně s mravní maximou smýšlení, sama o sobě podtrhuje, že

¹¹² Srov. k tomu výše poznámku. ...

k posouzení morální správnosti jednání je podle jeho filozofie v poslední instanci nejlépe disponován sám jednající. Vždyť kdo jiný kromě něj je s to říct, jakou maximou se při tom, co dělá, řídí? To samo by nicméně ještě nemuselo vylučovat možnost, že s určitým přiblížením by tuto maximu byl schopen udat i někdo druhý. Jen kdyby Kant tuto eventualitu vzal v úvahu. Nic takového se ale bohužel neděje. Ve všech Kantem uváděných *příkladech* zvažování morální správnosti jednání, jak je nacházíme v *Základech metafyziky mravů*, je tím, kdo své mravní maximy srovnává s objektivním principem mravnosti, sám jednající. Možnost poznání maxim ze strany druhé osoby tu naproti tomu není vzata v potaz.¹¹³ I když Kant ve své etické koncepci možnost takového poznání implicitně předpokládá, otázkou, jak přesně by k němu bylo možné dospět, se už nezaobírá.

To ovšem jeho teorii činí v určitém důležitém ohledu neúplnou. Můžeme sice jistě souhlasit s tím, že bereme-li ji v Kantově smyslu slova, pak moralita jednání není něčím, co by na počínání druhých muselo být nějak zvlášť zjevně viditelné. Pakliže máme za to, že jak moralita, tak nemoralita jednání vyplývají z úvahy vedoucí k rozhodnutí o jednání, potom musíme připustit, že jsou často čímsi skrytým, co je za skutky druhého nejprve třeba takříkajíc rozklíčovat. To by vysvětlovalo, proč někdy i navzdory tomu, že z okolností dané situace dostatečně dobře rozumíme zjevnému či výslovně deklarovanému úmyslu jednajícího, přesto ne-jme s to určit, jaký *morální smysl* jeho počínání máme přikládat. Tento smysl nám i u jinak naprosto srozumitelného jednání může zůstat utajen.

Na druhou stranu je ovšem třeba podotknout, že morální posuzování skutků druhých je určitým faktem mezilidského sociálního života. Chceme-li, tak jako Kant, podat objasnění pro všechny nahlédnutelného, jednou provždy platného principu mravnosti, pak je zapotřebí, aby etická teorie, kterou rozvineme, obsahovala nejen analýzu morální reflexe jednání z hlediska jednajícího, nýbrž rovněž ucelenou analýzu toho, *jak* by zohlednění tohoto principu mravnosti bylo prakticky proveditelné při posuzování jednání druhých. Teprve za této podmínky - dovolující ji vztáhnout nejen na mě, nýbrž na jakékoli jednání - by bylo možné, aby se praktická filozofie, kterou předkládáme, stala základem pro uspořádání mravních vztahů ve společnosti. Teprve tehdy by si vytvořila předpoklady k tomu, aby morální fenomén mohla zkoumat v jeho plné komplexitě.

Právě takováto zkoumání však u Kanta postrádáme. Také to je důsledek, jenž má pro Kantovu filozofii vynechání hermeneutické dimenze zkušenosti. Není ovšem nutné, abychom zde tento problém dále sledovali. Sám o sobě byl pro nás významný hlavně proto, abychom si ho byli vědomi. Tím, co je nám nyní třeba, je spíše upřesnění toho, jaký význam tomuto i našim předchozím poznatkům z tohoto odseku v celkové souvislosti našich zkoumání chceme přikládat. I když otázku sebepoznání a problém rozumění jednání druhého, kterým jsme se po nějakou dobu věnovali, už teď budeme moci opustit, dostali jsme se do bodu, kdy je závěrem ještě jednou třeba naznačit, jakým způsobem je možné

¹¹³ Kant, I. *Základy metafyziky mravů*, str. 84-6/ Ak. IV, str. 421-3 a str. 91-3/ Ak., str. IV 429-30.

je učinit plodnými vzhledem k tématu, které nás v dalším textu této práce bude zaměstnávat. Uvidíme totiž, že naše interpretace se nadále budou ubírat poněkud jiným směrem, než tomu bylo doposud.

Chceme-li prozatím předeslat alespoň to nejpodstatnější, můžeme proto říct, že z našeho hlediska nejsou ani tak důležité implikace našich hermeneuticky zaměřených analýz pro interpretaci Kantova myšlení jako spíše naopak důsledky, které zjištění získaná ze studia Kanta budou mít pro roznícení hermeneutické diskuse ve filozofii, jejíž kořeny nás zde zajímají. Pro následující postup této práce tak budou mít naše odhalení, týkající se jak absence rozboru rozumění jednání druhého, jak vyplývá z kauzality na základě přírody, tak neúplnosti Kantovy teorie v otázce morálního posuzování jednání druhého se zřetelem k možnosti kauzality ze svobody, veskrze *pozitivní* význam. To uvidíme především v následujícím oddílu při výkladu úvah Droysenových a zčásti též Diltheyových. Budeme si zde moci povšimnout toho, jak se právě probádávání problematiky rozumění smyslu lidského jednání a jeho zhmotněných výsledků stane ústředním motivem rozvoje a transformace hermeneutické reflexe, rozumějící si jakožto rozšiřující doplnění Kantova transcendentálního zdůvodnění možnosti vědeckého poznání na pole konstituujících se humanitních věd. Dříve, než k tomuto stručnému shrnutí vývoje hermeneutického myšlení v 19. století přikročíme, je však třeba alespoň v základních obrysech podat objasnění změny perspektivy transcendentálního filozofování, která mu předcházela.

3. Změna perspektivy transcendentálního tázání

3.1 Teorie vědy a Kantovo dědictví

V samém úvodu tohoto oddílu jsme se Kantovo myšlení pokusili vřadit do širších souřadnic vývoje novověké filozofie a poukázali jsme na to, že Kantovi v tomto vývoji náleží zcela ústřední postavení. Předdeslali jsme v tomto smyslu, že význam Kantovy filozofie hodláme vyhodnotit především se zřetelem k formování hermeneutické diskuse ve filozofii, jejíž sledování nás, jak posléze uvidíme, zavede rovněž k východiskům fenomenologické filozofie a následně pak k tomu, abychom hermeneutiku i fenomenologii mysleli jakožto dvě stránky jedné jediné filozofické pozice, skrze niž se výzkumu epistemických podmínek poznání dostává radikálně odlišného rámce, než jaký mu na sklonku racionalistického věku osvícenství vymezil Kant. Naším cílem je právě zaznamenat rozličné genetické předpoklady tohoto filozofického pohybu a pokusit se porozumět jeho vnitřní logice. O to v následujícím textu budeme usilovat nejprve ještě především se zřetelem k dějinně-filozofickým vlivům, podepisujícím se na trajektorii tohoto vývoje, postupně se ale stále více budeme soustředit na postižení vlastního věcného smyslu, který v rámci filozofického tázání s pozicí her-

meneutické fenomenologie můžeme spojovat. - Tedy alespoň do té míry, kam až ve zde předkládané práci působení této myšlenky budeme moci dosledovat.

Poté, co jsme provedli interpretaci vztahu mezi teorií a praxí v Kantově filozofii, bude nyní pro další postup našich zkoumání účelné, pokud se místo Kanta ve vývoji novověkého myšlení pokusíme ohraničit ještě jednou, a tentokrát poněkud zevrubněji. Je ovšem třeba podotknout, že v přítomné podkapitole nám nepůjde ani tak o to, abychom postihli syntetizující a další období formující význam Kantovy filozofické doktríny jako takové. Na zřeteli budeme mít spíše to, k jakému *pojetí věděni* tato doktrína nakonec zpětně odkazuje. Vždyť je zřejmé, že bylo-li určujícím pozitivním motivem Kantovy teoretické filozofie zdůvodnění možnosti objektivního zkušenostního poznání, pak se při posuzování její přesvědčivosti neobejdeme bez toho, abychom ji vztáhli k procesu formování novověké ideje vědy, do něhož se Kant svým počinem zapojuje. Tady se ve snaze podat byť jen schematizované objasnění budeme na moment muset ještě jednou vrátit do období před-kantovské filozofie. Bude nutné, abychom náš výklad zprvu koncipovali poněkud ze široka.

Máme namnoze sklon pokládat dlouhou epochu novověkého či moderního myšlení za období, které má někde v minulosti svůj pevný počátek. Tato tendence odpovídá požadavku promítnout do minulosti určitou přehlednou chronologii, jež na nás kladou dějiny idejí. Ve skutečnosti se ale zdá, že přechod k modernímu stylu filozofického tázání, postupujícího, zjednodušeně řečeno, niko-li už od bytí k poznání, nýbrž od poznání k bytí, a usilujícího si tuto cestu zabezpečit co možná nejspolehlivějšími metodickými prostředky, se rodil už nejpozději od druhé poloviny 16. století a vyvíjel se po určitou dobu paralelně jak s přírodní filozofií, tak rovněž s esteticko-humanistickým cítěním pozdní renesance. Ztotožňujeme-li v dnešních dnech filozofický počátek moderními autory včetně Kanta široce sdíleného subjekt-objektového myšlení především s dílem Descartovým, měli bychom si proto být vědomi toho, že tento autor zároveň v mnohém navazuje na tradice předchozí filozofie a že tyto „tradice nejen rozvinul, ale jejich určitým zradikalizováním i zúžil, oploštil, ba dezinterpretoval“.¹¹⁴ Je, jinými slovy řečeno, třeba, abychom nezapomínali na to, že při hledání léků na neduhy uzavírajícího se moderního světa je možné se vracet také k již dříve proslapaným stezkám premoderního uvažování. Ke stezkám, jež i přesto, že modernu v mnohém předjímalý, byly nakonec jejím dominantním směřováním přebity.

Je nicméně zřejmé, že pro vytváření étosu novověké vědy měla právě Descartova *Rozprava o metodě* vskutku epochální význam. Descartes v ní poprvé představil nejen hlavní linii argumentačního postupu své filozofie, kterého se i ve svých dalších spisech bude nadále přidržovat, nýbrž také obecná, matematicko-geometrická východiska svého myšlení, jejichž propracování do podoby deduk-

¹¹⁴ Floss, P. Patrizzi a Descartes. Komparativní studie. In: *týž, Od počátku novověku ke konci milénia*. Brno : Vetus Via, 1998, str. 59. Srov. rovněž obsáhlý přehled literatury, věnované ve druhé polovině 16. století a počátkem 17. století hledání metody, uvedený v téže publikaci na str. 53-4.

tivně řízeného systému základů poznání bude následně představovat jeden z trvalých úkolů rozvíjející se vědecké racionality. Připomeňme si zde stručně alespoň to, co se z našeho přítomného hlediska zamyšlení nad charakterem moderní vědy zdá být tím nejdůležitějším.

Descartova, metodickou skepsí uvozená, filozofická úvaha, se, jak známo, odvíjí od ukotvení poznání v jistotě sebevědomí myslícího subjektu. Po této jasné a rozlišeně (*clare et distinte*) nahlédnuté evidenci, již ustanovuje jako kritérium pro poměřování pravdivosti veškerého dalšího poznání, následují v Descartově argumentaci v zásadě tři další klíčové kroky. V prvním z nich je ze zjištění, že pokud myslím, potom také existuji, dovozeno, že tedy musím existovat jako myslící substance, jíž jako takové nenáleží žádná rozlehlost. Ve druhém kroku je v mysli subjektu nalezena idea Boha coby dokonalé (resp. nekonečné) bytosti, která, jelikož nemůže pocházet odjinud než právě od Boha, zároveň nezvratně dokazuje existenci bytosti, jež je v této ideji představována. Ve třetím kroku se pak na základě tohoto důkazu boží existence nakonec usuzuje na to, že jakožto dokonalá a veskrze pravdivá bytost nás Bůh nemůže chtít klamat a že proto za nepochybně pravdivé budeme moci pokládat i vše ostatní, co budeme poznávat stejně jasně a rozlišeně jako ono vědomí vlastní existence a ideu Boha v naší mysli.¹¹⁵ Obsahem tohoto dalšího procesu poznávání, jehož projekt Descartes vytyčuje, sice v jisté míře může být i sám Bůh nebo čistě intelektuální matematické a pojmové vztahy. Především je jím ale ona rozlehlá substance zakládající svět materiálních těles, jenž, přestože jsme s ním všude kolem nás v kontaktu prostřednictvím smyslů, může být podle Descarta co do svých skutečných, kvantitativních proporcí a vztahů obnažen jen tehdy, necháme-li se vést správnou metodou, zajišťující, že se vyvarujeme omylu. Descartes nejenže svou koncepcí prozatímní morálky praktickou filozofii vlastně vykazuje mimo oblast vědeckého poznání.¹¹⁶ Jak ukazují některé jeho další spisy, také otázka jednoty duše a těla i spolu s fenomény, které se k ní druží, už pro něj představují problémy, který překračují sféru toho, co ještě lze uchopit jasně a rozlišeně.¹¹⁷

Jaké základní znaky Descartovo pojetí rozlehlé substance a způsobů jejího poznání vykazuje? Berme odpověď na tuto otázku, v níž se již zřetelně odhalují některé aspekty pro novověk tolik příznačného, přírodovědného vidění světa, jako první a předběžný ukazatel směru k tomu pojetí vědy, k němuž se ve své kritické reflexi bude později vztahovat také Kant.

Jak již uvedeno, tím pro možnost jejího poznání vůbec nejdůležitějším znakem rozlehlé substance je dle Descarta její kvantitativní měřitelnost co do délky, šířky a hloubky. V tomto názoru je již zčásti předznamenáno i pozdější matema-

¹¹⁵ Tento myšlenkový postup nacházíme v nejzákladnější podobě přítomen už v *Rozpravě o metodě*, podrobněji rozpracován a s různými obměnami jej pak Descartes předkládá jak ve svých *Meditacích o první filozofii*, tak v *Principecch filozofie*.

¹¹⁶ Descartes, R. *Rozprava o metodě*. Praha : Laichter, 1947, str. 29-37.

¹¹⁷ Viz Descartes, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*. Brno : Petrov, 1997 a Descartes, R. *Vášeň duše*. Praha : Mladá fronta, 2002.

tické pojetí mechanického pohybu těles v prostoru, které brzy nato bude charakterizovat novou astronomii. Druhým, následným vývojem směrem k pojmu absolutního prostoru tentokrát ovšem nepotvrzeným, znakem rozlehlé substance je její ztotožnění s určitou hmotnou látkou: „prostor čili vnitřní místo a tělesná substance v něm obsažená se (...) neliší“, píše Descartes.¹¹⁸ Přírodovědec má co dočinění s nepřetržitým kontinuem rozrůznující se masy látky, ve které se každé těleso pohybuje jen mezi jinými tělesy a pouze ve vztahu k nim také může být kvantitativně určeno. Posledním, třetím znakem, týkajícím se už spíše vlastního poznání rozlehlé substance, je zřetel na praktickou aplikovatelnost získaného vědění. Descartes je přesvědčen, že místo oné dřívější „spekulativní filozofie, jíž se vyučuje na školách, je možné nalézt jinou, praktickou [filozofii], jejíž pomocí, poznajíce sílu a působnost ohně, vody, hvězd, oblohy a všech ostatních těles, nás obklopujících, tak zřetelně, jako známe rozličná zaměstnání svých řemeslníků, mohli bychom všeho toho použít stejným způsobem ke všem účelům, pro něž se to hodí, a stát se tak jakoby pány a vládci přírody“.¹¹⁹ Nový ideál vědy poukazuje nejen k poznání pravdivému, nýbrž také prakticky činnému a využitelnému.

Připomeňme ovšem, že to nebyl Descartes, kdo pro moderní věk jako první vyzdvihl onu panovačnou, takřka násilnickou povahu rodičího se vědeckého vědění. Idea království člověka nad přírodou tanula na mysli již Francisu Baconovi, v jehož *Novém organonu* můžeme číst: „cesta k moci a cesta k vědění jsou spolu navzájem těsně spjaty a jsou skoro totožné“ – „příroda se dá spíše poznat tehdy, když je spoutána uměním, než když je jí ponechána volnost“.¹²⁰ Na rozdíl od Descarta zdůrazňoval Bacon roli, již v procesu poznání budou muset hrát experiment a indukce. Nejenže je podle něj „třeba usilovat o větší množství pokusů a zajišťovat je, a přitom experimentovat jiným způsobem než se to dělalo dosud“.¹²¹ Je mimo to „třeba vymyslet jinou formu indukce“, které by se – oproti indukci formou prostého výčtu – „dalo užít ve vědách a uměních jako metody vedoucí k objevům“, jež by dokázala „analyzovat přírodu tím, že patřičně odmítá a vylučuje, a teprve potom, co je k dispozici dostatečný počet záporných případů, [by dovolovala] usuzovat na případy kladné“.¹²² Je to toto, hlediskem pravděpodobnosti zatím ještě nezatížené, pojetí induktivního experimentálního výzkumu, o němž Bacon nadmíru předjímavě soudí, že bude mít pro budoucí pokrok věd rozhodující význam. Je přesvědčen, že „této indukce se (...) musí užívat nejen k objevování obecných tvrzení, nýbrž také k vymezování pojmů. Na této indukci se (...) zakládá naše největší naděje.“¹²³

¹¹⁸ Descartes, R. *Principy filozofie*. Praha : Filosofia, 1998, str. 93. Prázdný prostor tedy Descartes nepřipouští (tamt., str. 99).

¹¹⁹ Descartes, R. *Rozprava o metodě*, str. 69.

¹²⁰ Bacon, F. *Nové organon*. Praha : Svoboda, 1990, str. 166 a str. 62.

¹²¹ Tamt., str. 138.

¹²² Tamt., str. 141.

¹²³ Tamt., str. 141.

Descartes i Bacon jistě představují filozofy, kteří jako první radikálně formulovali východiska, jež se ve zpětném pohledu zdají dalekosáhle určovat ráz toho pojetí vědy, které novověké uvažování tolik odlišuje od všech předchozích epoch lidstva. Byli ale také myslitelé, kteří se s některými nastupujícími tendencemi nové vědy dosti pozoruhodně míjeli. Zatímco Descartes nedokázal zcela docenit vztah přírodovědného poznání k experimentálně zaznamatelné smyslové zkušenosti, Baconovi uniklo, že rozhodujícím měřítkem vyhodnocování této zkušenosti se bude muset stát právě matematická kvantifikace. Je tak příznačné, že iniciativu při formulování nového ideálu poznání od filozofů v 17. století převzali samotní praktikující vědci. Už tehdy poprvé vystoupila do popředí ona schopnost vědy dokázat se rozvíjet nezávisle na filozofii, v níž lze spatřovat zárodek rostoucí rozpačitosti vůči poslání filozofie, jak je nám až příliš dobře známa z dnešních dnů. Byli to bystří pozorovatelé nebes a přírodních jevů jako Mikuláš Koperník, koncipující v protikladu vůči tradičnímu teologicko-filozofickému obrazu světa svou heliocentrickou teorii sluneční soustavy, či Galileo Galilei, zobecňující výsledky svých experimentálních výzkumů do podoby univerzální přírodních zákonů setrvačnosti a volného pádu, a s nimi celý zástup dalších, nám už často méně známých, kdo novověkému pojmu vědy dali základy, na kterých potom mohla stavět další staletí. A přece ani poté filozofický prvek z vědeckého bádání nemohl vymizet. Uplatňoval se i nadále nejen všude tam, kde vysvětlování prostřednictvím pozorovatelného naráželo na nutnost předpokladu existence něčeho, co je samo nepozorovatelné, nýbrž i tam, kde závěry z výbojů experimentálního vědeckého tázání bylo třeba smiřovat se stanoviskem náboženské víry nebo s regulativy přetrvávajícího tradičního společenského uspořádání.

Přední historik ranně moderního vědeckého myšlení Alexandre Koyré o této změně, k níž ve vědě a filozofii v 17. století dochází, píše: „tuto změnu - jednu z nejdůležitějších, jestli ne tu nejdůležitější od objevení kosmu v řeckém myšlení - nepochybně způsobila (...) hluboká intelektuální transformace, jejímž výrazem i plodem byla moderní, či přesněji, klasická fyzika“.¹²⁴ Byl to fyzikální názor na svět, který přinejmenším po celé následující století a pak patrně až do objevení evoluční teorie vývoje druhů představoval určující element upevňujícího se postoje zkušenostního přírodovědného bádání. Koyré, jenž stručnou historii tohoto přechodu od tradičního aristotelského chápání světa a fyzikálních dějů zachytil ve své knize *Od uzavřeného světa k nekončenému vesmíru*, mimo jiné ukazuje, jakým způsobem se věda a filozofie prolínají v konceptech onoho nezpochybnitelného završitele tohoto obrodného procesu, v díle Isaaca Newtona.¹²⁵ Využijme zde jeho úvahy k naznačení určité obecné souvislosti, již lze spatřovat mezi touto vědeckou revolucí a pozdějšími názorovými stanovisky osvícenského myšlení.

¹²⁴ Koyré, A. *L'aube de la science classique*. In: týž, *Études galiléennes*. Paris : Hermann, 1966, str. 12.

¹²⁵ Koyré, A. *Od uzavřeného světa k otevřenému vesmíru*. Praha : Vyšehrad, 2004, zvl. kapitola 7. - 12.

Můžeme říct, že v Newtonově pojetí vědy vedle sebe vystupují dva důležité aspekty. Na jednu stranu Newton koncipuje fyzikální teorii jako teorii, která musí vyrůstat ze zkušenostně ověřitelných poznatků. Tady úzce navazuje na přesvědčení ostatních průkopníků nové astronomie: přírodu lze poznávat pouze induktivně. Na druhou stranu ale, a v tom tkví jeho nejvlastnější přínos, Newton fyzikální bádání přenáší do idealizovaného, homogenního časoprostoru, v němž jak popis těles a jejich vlastností, tak i vysvětlování jejich vztahů a vzájemného silového působení, lze provádět prostřednictvím matematického modelování, redukujícího každý pozorovatelný jev na čistě kvantitativně vyjádřitelnou veličinu. Určování *obecných zákonitostí* mezi takovými veličinami pro Newtona nabírá podobu stanovování matematických vzorců. Ty od teď nejenže představují jakousi kvintesenci toho, co je na přírodních procesech tím nejzajímavějším a nejdůležitějším. Jsou zároveň také jistým odhalením principů přírody, od nichž – jako od jakýchsi nezpochybnitelných axiomů – lze v dalším průběhu poznání řadu poznatků odvozovat zčásti nebo plně deduktivním způsobem.

Otázky, které si v této souvislosti v našem výkladu musíme položit, ovšem znějí: Jaký status tomuto vědění smíme přisuzovat? Co vlastně prostřednictvím formulace takovýchto zákonitostí přírodního dění poznáváme? Tyto otázky, v nichž se v nové podobě ohlašuje spor mezi realistickým a nominalistickým pohledem na lidské poznání, nás, jak hned uvidíme, záhy povedou k vyznačení věcně-systematického smyslu dějinně-filozofických úvah, jimiž se v této podkapitole zabýváme. Dříve, než se k tomuto vyznačení dopracujeme, je však třeba poukázat nejen na to, jakého epistemologického vyostření se problematice přírodních zákonitostí do-stává v samotné Newtonově fyzice, nýbrž i na způsob, jak je následně ta stejná problematika pod vlivem Newtonovy fyziky traktována v dalším vývoji filozofie. Také tady je vzhledem k ozřejmění Kantova poměru k novověké ideji vědy, o něž nám běží, nezbytné, abychom se alespoň zčásti pokusili sledovat cesty, po nichž se ubírají předkantovští myslitelé.

Zmínili jsme, že pro Descarta bylo místo v prostoru dáno relativně k tělesům, která se v tomto prostoru nacházejí. Newtonova fyzika je naproti tomu založena na pojmech absolutního prostoru a absolutního času. Tyto pojmy už nyní nejsou vázány na rozlehlost látky, představují spíše jistou samostatnou realitu. Podobně je tomu rovněž s pojmy místa a pohybu. Také tyto charakteristiky mohou být v rámci Newtonovy idealizující úvahy určeny bez ohledu na nějakou další fyzikální entitu, vzhledem k níž bychom je poměřovali – je možné je stanovit „absolutně“.¹²⁶ Přestože pojmy prostoru a času byly tímto způsobem zbaveny oné podmíněnosti skrze pozorování materiálních těles, která jim náležela u Descarta a v tradiční aristotelské fyzice (kde byl čas chápán jako míra pohybu), nezna-

¹²⁶ Tak Koyré vysvětluje: „Místo – *locus* – je takto něčím, co se nachází *uvnitř* těles a *v čem* se nacházejí tělesa. A jelikož pohyb je proces, jímž tělesa mění svá místa nikoli tak, že by je brala s sebou, nýbrž tak, že je přenechávají jiným, rozlišení mezi absolutním a relativním prostorem nutně implikuje rozlišení mezi absolutním a relativním pohybem a naopak je jím implikováno.“ (Tamt., str. 130). K implikacím této teorie trvalého působení Boha ve světě viz tamt., kap. X. a XI.

mená to nicméně, že by se v Newtonových očích staly jen nějakými pomocnými vědecko-teoretickými konstrukty. Platí spíše pravý opak. Za úběžník, k němuž časoprostorová nekonečnost univerza zůstává vztažena, je podle Newtona třeba pokládat existenci boží bytosti, která tím, že stále a všude existuje, časové trvání a prostor vytváří.¹²⁷ Pojmy prostoru a času poukazují nakonec u Newtona k ideji boží bytosti, která jejich absolutnost garantuje.

Jak ukazuje Koyré, tato filozoficky nanejvýš zajímavá souvislost nové experimentální fyziky s ideou boží bytosti vystupuje zvlášť zřetelně najevo ještě na jiném místě Newtonovy argumentace. Totiž v souvislosti se zkoumáním tělesné přitažlivosti, která je nyní pochopena jako základní fyzikální síla, mající v přírodě nejen na makroskopické, nýbrž i na mikroskopické rovině univerzální dosah. Při objasňování toho, jak elementární částičky hmoty, jejichž existenci newtonovská fyzika předpokládá, drží pohromadě, si ovšem nevystačíme s čistě materialistickým výkladem. Samu vzájemnou přitažlivost těles nelze vysvětlit žádným materiálním a mechanickým činitelem.¹²⁸ Je naopak třeba mít za to, že „bez imateriálních sil a schopností by zde fakticky neexistovala žádná příroda (...), protože by neexistovala žádná soudržnost, žádná jednota a žádný [uspořádaný a trvalý] pohyb“.¹²⁹ Tím tak vychází najevo plný smysl společného spojení mezi přírodou a bohem coby jejím stvořitelem. Nejenže je podle Newtona veškerý svět světem v božím prostoru a v božím čase.¹³⁰ Bůh je zároveň tím, kdo prostřednictvím síly tělesné přitažlivosti vtiskává světu jeho účelné uspořádání, a tak nad ním vlastně bez přestání vykonává svou vládu.¹³¹ Skrze studium přírody se fyzikální bádání vztahují k bohu, který fyzikální silou přitažlivosti v přírodě trvale působí.

Jak je zřejmé, fyzikální vědec je tedy v Newtonových očích způsobilý nahlížet skrze výzkum svého objektu, přírody, do určité míry do boží mysli. Konstruktivní pojmy, jež používá, nacházejí svůj předobraz v ideji tvořícího a vládnoucího boha a rovněž tak zákonitosti, které prostřednictvím těchto pojmů popisuje, odpovídají tomu, co je skrze boha v přírodě přítomno. Pokusme se nyní, jak jsme si předsevzali, vést určitou paralelu mezi tímto filozofickým rámcem newtonovské koncepce fyziky a pozdějšími teoretickými stanovisky osvícenství. I když se zde budeme muset spokojit jen s velmi stručnou a povšechnou charakterizací, snad bude dostačovat k tomu, aby skrze ni vynikl kontrast mezi tímto poje-tím vědění a pozdější filozofickou reflexí přírodovědného poznání u Kanta.

¹²⁷ Tamt., str. 175-176.

¹²⁸ Tamt., str. 144.

¹²⁹ Tamt., str. 168.

¹³⁰ Tamt., str. 176.

¹³¹ Srov. tamt., str. 174-177. K diskusi mezi touto newtonovskou koncepcí boha coby ve světě bez přestání působícího vládce a leibnizovským pojmem boha jakožto tvůrce předzjednané harmonie, do které již následně není nutné zasahovat viz tamt., kapitola XI.

Bylo by jistě mylné se domnívat, že tím, co přešlo do obecného vlastnictví osvícenského myšlení, byla Newtonova snaha chápat boha na způsob ve světě působící, imateriální fyzikální síly. Osvícenství, nakolik mu rozumíme jakožto určitému jednotnému názorovému proudu, se podle všeho mnohem více shlédlo v deistické představě boha coby prvního hybatele, jenž od světa, který stvořil, následně zůstává zcela oddělen. I přes tuto různici se nic-méně zdá, že určité důležité přesvědčení je jak Newtonovi, tak i představitelům vrcholného osvícenství společné. Je to přesvědčení o tom, že fyzikální výzkumy nám i navzdory omezenosti empirických pojmů, na něž je třeba je ohraničit, dovolují pronikat do záhady božího stvoření a jeho principů. Přírodovědné poznání je zde i tam chápáno jako cesta vedoucí k *odhalování zákonů*, vložených kdysi do přírody boží mysli. Zákonů, k jejichž poznání už tedy – jak zdůrazňovali osvícenští autoři – není nutné náboženské zjevení, nýbrž které se naopak samy staví na stranu boje proti předsudkům, jež právě ze slepého následování náboženských tradic mohou vyplývat. To je ostatně pojetí, jež i navzdory tomu, že zavdalo podnět mnoha mylným nadějím a bylo příčinou velkých zklamání, pro řadu vědců a filozofů dodnes neztratilo svůj lesk.

Jak je zřejmé, idea přírodovědného poznání tedy v době osvícenství jde ruku v ruce rovněž s ideou poznání mravního. Také mravnost si žádá pevné principy. Podobně jako je ve fyzice možné převést rozmanitost smyslově vnímané přírody na několik matematicky uchopitelných vzorců, bylo by také pro mnohost mravních situací žádoucí najít prostřednictvím racionální úvahy nějaké pevné ukotvení, o něž bychom se tvářili v tvář racionální neprůhlednosti tradic mohli opírat. Povzbuzení z úspěchů experimentálního pozorování přírody, jakož i z možností praktických aplikací takto získaného vědění dalo vzniknout víře, že nové pojetí vědy se stejně dobře uplatní i v mravní oblasti společenského života a že následný kumulativní nárůst poznání bude mít za následek univerzální pokrok v řízení lidských záležitostí. Tedy alespoň za toho předpokladu, že se takto utvářené přírodovědné i mravní vědění vskutku podaří přenést do praxe, což byla snaha, která svůj svrchovaný výraz nalezla v osvícenském ideálu vzdělané společnosti svobodných občanů.

Pro tuto chvíli je pro nás nicméně důležitější pochopení přírodovědného rázu osvícenského myšlení. Poslužme si v této souvislosti krátkou citací. Osvícenec Jean d'Alambert v heslu „kosmologie“ ve francouzské *Encyklopedii* píše: „Hlavní užitek, jež máme z kosmologie vyzískat, je (...) to, abychom se prostřednictvím obecných zákonů přírody povznesli k poznání jejího autora, jehož moudrost zákony stanovila, a dovolila, abychom z nich uzřely to, co je nutné pro užitek a zábavu, a zbytek skryla, aby nás naučila pochybovat.“¹³² Na tomto úryvku na jednu stranu vidíme, že osvícenskému mysliteli a přírodovědci je cizí naivní víra v to, že by si metodicky zajištěná věda dokázala k božímu stvoření zjednat natolik bezpečný přístup, že už by se napříště mohla vyvarovat pochybností. V tomto ohledu může být četba textů francouzských encyklopedistů velmi po-

¹³² D'Alambert, J. *Výbor z díla*. Praha : Svoboda, 1989, str. 135.

učná. Na druhou stranu se však ukazuje, že i když ani metodicky usměrněnému vědomí nejsou dány tak docela samozřejmě, odhalení oněch bohem ustanovených zákonů přírody přeci jen představuje vlastní cíl poznání. Ať už se tento úkol ve svém konkrétním rozpracování jeví jakkoli obtížně dosažitelný, kosmologické poznání se, jak to kdysi vystihla už slavná Galieova metafora, završuje tím, že tyto zákony jaksi odečítá z řádek bohem psané knihy přírody.

Úzká vazba mezi osvícenskou teorií vědy a newtonovskou fyzikou je sama o sobě jistě pozoruhodná. Je ovšem jedním dechem třeba upozornit na to, že představa o vědeckých zákonech jakožto přírodě imanentních, racionálních principech uspořádání bytí, by-la během dalšího vývoje epistemologické reflexe vědeckého po-znání značně zproblematizována. Bylo tomu tak především vlivem britského empiristického myslitele Davida Huma a jeho analýzy pojmu kauzality, která mocně zapůsobila také na Kanta.¹³³ Díky ní byl epistemologický optimismus osvícenských myslitelů rázem uvržen do velké nejistoty a problém možnosti vědy se tak znovu stal výzvou filozofického zamyšlení. Připomenutí této souvislosti je pro porozumění celkové motivaci Kantova filozofické-ho úsilí velmi důležité.

Hume ve svých zkoumáních kauzality vychází z rozlišení dvou základních druhů smyslových percepcí našeho vědomí: jedny na-zívá *idejemi* (*ideas*), druhé *impresemi* (*impressions*). Ideje se podle Huma vztahují k tomu, co není přímo vnímáno, nýbrž co je pouze představováno. Výrazem *imprese* Hume naproti tomu míní „všechny naše živější percepcce, když slyšíme, vidíme, pocítujeme, milujeme, nenávidíme, toužíme nebo volíme. Imprese jsou (...) odlišné od idejí, méně živých percepcí, jichž jsme si vědomi, když reflektujeme na kterékoli z výše uvedených počitků či duševních hnutí.“¹³⁴ Otázka, již si Hume na základě tohoto rozlišení klade, pak v zásadě zní: Je kauzální spojení mezi příčinou a účinkem, od něhož se nakonec odvíjí veškerá vědecká racionalita, něčím, co poznáváme prostřednictvím nějaké *imprese*? Vztahují se, jinými slovy řečeno, příčinné souvislosti, které stanovujeme mezi jevy, k něčemu, co je nám dáno přímo ve zkušenosti?

Odpověď, k níž Hume při zkoumání této otázky dospívá, je negativní. „Když hledíme k vnějším předmětům, s ohledem na působení příčin, nejsme nikdy schopni v jednom případě odhalit žádnou sílu ani nutné spojení; žádnou kvalitu, která svazuje účinek s příčinou a činí jej jejím nevyhnutelným důsledkem. Shledáváme pouze, že účinek fakticky následuje po příčině. (...) Toto následování jedněch předmětů po druhých nepůsobí v mysli žádný pocit či (...) *imprese*; není tudíž v žádném jednotlivém případě příčiny a účinku nic, co by mohlo navozovat ideu síly a nutného spojení.“¹³⁵ Jistě, určité *souběžny* jevů se v naší

¹³³ Viz např. Kant, I *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, str. ... (úvod – Hume).

¹³⁴ Hume, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, str. 39.

¹³⁵ Tamt., str. 97.

zkušenosti opakují, a to nám s určitou *pravděpodobností* dává právo usuzovat ze skutečnosti jednoho jevu na výskyt nějakého jevu jiného.¹³⁶ Jelikož ale není možné dohledat žádnou impresi, jež by dokládala, že existují nějaké všeobecně platné a nutné kauzální zákony, které by v průběhu zkušenosti byly čerpány přímo z vyjevující se přírody jako takové, nemůže být také žádné zkušenostní poznání pokládáno za natolik jisté, že už by je žádná budoucí zkušenost nemohla vyvrátit. Podle Huma je tomu dokonce tak, že při takovémto předpokládání souběhů mezi jevy hraje klíčovou a rozhodující roli *zvyk*.¹³⁷ „Zvyk nás nutně vede k přenášení minulosti do budoucnosti ve všech našich vyvozováních; kde minulost byla na-prosto uniformní a pravidelná, očekáváme událost s největší jisto-tou a neponecháváme místo předpokládání opaku. Kde jsme na-opak shledali, že příčiny, které jsou jevově naprosto svobodné, vedou k různým následkům, musí se myslí při přenášení minulosti do budoucnosti objevit všechny rozmanité následky a vstoupit do našich úvah, když určíme pravděpodobnost určité události.“¹³⁸

Humova filozofická argumentace, rozvíjející na základě analýzy kauzality téma vzájemného vztahu mezi zvykovým poznáním zdravého rozumu a vědeckým poznáním z důkazů, ústí do svérázné teorie společného světa (*common world*) lidského života, která jistě ani z fenomenologického hlediska není bez zajímavosti. Co se týče vlastní otázky zkušenostního přírodovědného poznání, vyplývají z ní ovšem značně skeptické konsekvence, podrývající základní předpoklady onoho objektivistického modelu vědění, jenž byl, jak jsme si ukázali, pro osvícenské myšlení směrodatný. Pro Huma je totiž veškeré zkušenostní vědění *zvykovým věděním*. „Jediné předměty abstraktních věd a důkazu jsou kvantita a číslo [tj. formální geometrické a matematické vědy]“, píše Hume, zatímco „všechny pokusy rozšířit tento dokonalejší druh lidského poznání za tyto hranice jsou pouhá sofistika a zdání.“¹³⁹ Bereme-li Huma vážně, pak je newtonovskou fyzikou ovládaná idea vědeckého poznání jakožto odhalování přírodních zákonů vyzvána k tomu, aby obhájila epistemologický nárok na objektivní poznání přírody, který pozvedá.

Tím se dostáváme k vlastní pointě této podkapitoly. Je nepochybné, že Kant Humovu argumentaci bral velmi vážně. Za své ale považoval rovněž ideové přesvědčení osvícenství, podle něž „příroda je bytím věcí, pokud jsou určeny

¹³⁶ Tamt., str. 105-106 a 11-117.

¹³⁷ „Všechny naše závěry ze zkušenosti jsou tedy následkem zvyku, nikoli rozumové úvahy“, který je „hlavním vůdcem lidského života“ (tamt., str. 74-75). „Kdyby přítomnost předmětu nevyvolávala okamžitě ideu těch předmětů, které jsou s ním obvykle v souběhu, veškeré naše poznání by muselo být omezeno na úzkou sféru naší paměti a smyslů; nikdy bychom pak nebyli schopni přizpůsobit prostředky cílům a užívat své přirozené schopnosti k působení dobra nebo vyhýbání se zlu (tamt., str 88).

¹³⁸ Tamt., str. 92, kurzíva potlačena.

¹³⁹ Tamt., str. 221.

podle obecných zákonů“¹⁴⁰ – zákonů, které právě díky oné nutnosti, již nalézáme exemplárně obsaženu v matematických vzorcích klasické fyziky, měly přírodovědnému vědění zajistit jeho nezpochybnitelnou závaznost, a tím pádem také převahu nad vědění zdravého rozumu. Úkol, který na sebe Kant přebírá, je tak vymezen požadavkem prokázat možnost objektivního vědění i navzdory námitkám, jež proti ideálu takového vědění vznesl Hume. Z rozvržení tohoto úkolu vyplývá nejen pozitivní zaměření Kantových zkoumání, nýbrž zároveň i limity, v nichž se celý jeho kritický podnik pohybuje. Je to toto ambivalentní hodnocení významu Kantova příspěvku, které bych se zde chtěl pokusit krátce sumarizovat.

Jak víme, Kantova transcendentální teorie poznání je založena na principu zkoumání epistemických podmínek poznání, jež Kant pochopil jako analýzu apriorních struktur čistého rozumu. Setkáváme se tu tak vůbec poprvé s transcendentální metodou jako způsobem filozofické práce, který se – jak si to ještě později budeme moci připomenout na četných místech této studie – v dalším vývoji ukázal být velmi inspirativní, a jako takový měl také na následné směřování filozofické diskuze enormní vliv. Transcendentální úvaha Kantovi umožnila přenést kategorie vědeckého myšlení včetně pojmu kauzality do vědomí myslícího subjektu a tak zbavila filozofii těžkostí, jež byly spjaty s dokazováním platnosti těchto kategorií ze zkušenosti. Zároveň ovšem Kant obhajobu osvícenského modelu vědění podepřel ještě i z jiné strany. Díky tomu, že systém teoretické filozofie provázal se svými etickými úvahami a prokázal, že vůle zná pohnutku, která se vymyká veškeré přírodní kauzalitě, zachoval Kant v rozumu místo pro víru v boha a v nesmrtelnost duše, čímž přiznal, že existují takové aspirace rozumu, jež samo teoretické vědění nikdy nemůže naplnit. Z tohoto hlediska jeho transcendentální filozofie není pouze nějakou apologií přírodovědného světového názoru, nýbrž komplexní analýzou osvícenského sebeuvědomění, usilujícího morálku i vztah člověka k bohu včlenit do jednotného racionálního rámce.

Časový odstup, dělicí nás od Kantova vystoupení, nás ovšem vybízí, abychom jeho myšlení posuzovali i z jiné stránky. Totiž vzhledem k tomu, že jeho zkoumání jsou spojena téměř výhradně jen s filozofickým zdůvodněním možnosti matematicko-fyzikálního poznání, představujícího v té době nejen vzor, nýbrž vlastně i jedinou myslitelnou formu vědeckosti. Byl to tento neodvratně se prosazující způsob poznání, který se do budoucna zdál poskytovat směrodatné měřítko, uplatnitelné při popisu a vysvětlování veškeré věcné skutečnosti. O tom nám především Kantovy spisy k teoretické filozofii podávají jasnou výpověď. Jsou sice koncipovány coby kritika čistého rozumu *jako takového*. Jejich studium však nikoho nemůže nechat na pochybách, že se v nich Kant soustředí hlavně na to, aby prokázal způsobilost našeho rozumu k přírodovědnému (a s přírodovědným poznáním souměřitelnému) poznání, zatímco zkušenost, již

¹⁴⁰ Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, str. (zač. kap. Jak je možná přírodověda).

v žitém světě činí pouhý prostý rozum, jsme na jejich základě často schopni osvětlit jen za cenu nemalého interpretačního úsilí. Bude to právě tato jednostrannost Kantovových transcendentálně-filozofických výzkumů, na kterou v 19. století upozorní autoři zabývající se otázkou objektivitu poznání lidského *duchovního* světa. Od jejich myšlenek se pak bude odvíjet cesta odkrývání hermeneutické dimenze humanitněvědního vědění, na jejímž konci dnes stojí proponenti pozice hermeneutické fenomenologie.

Návrh na filozofické zdůvodnění vědeckého poznání, jež Kant v návaznosti na skeptické důsledky Humovy analýzy pojmu kauzality rozpracovává, lze tedy hodnotit dvojím různým způsobem. Na jednu stranu Kant vskutku završuje epochu osvícenského uvažování. Ve svém díle předkládá koncepci vědění, jež coby koncentrovaný výraz pozdního osvícenství bude určovat subjektivistické sebeporozumění nadcházejícího moderního věku. Na druhou stranu nám však pohled zpět ukazuje, že se Kantovo myšlení příliš úzce přidržuje v jeho době převládajícího modelu přírodovědného poznání. To je důvod, proč jeho vymezení epistemologického problému začalo být postupně i mnohými následovníky ideje transcendentální filozofie nahlíženo jako příliš úzké a vyžadující si když ne rovnou přepracování, pak přinejmenším podstatné doplnění. Není sice možné, abychom tu podali komplexní nástin takto zaměřených dějin recepce Kantovy filozofie. Přeci jen se ale můžeme pokusit o to, abychom tento pohyb v pojetí transcendentálního tázání zachytili alespoň natolik, nakolik měl význam pro genezi hermeneutické diskuse ve filozofii, pro jejíž sledování nám právě interpretace Kantova myšlení má připravit půdu.

Tím budiž předesláno společné téma našich dalších rozborů. Skutečnost, že se Kant ve svém úsilí orientoval na dobově převládající model poznání, totiž jistě neznamená, že by to byl jediný model poznání, s nímž by se tehdy bylo možné setkat. Neznamená dokonce ani, že by neexistovaly určité pokusy právě takovýto od přírodovědného bádání se odlišující způsob poznání nějak filozoficky zdůvodnit. Nejenže bylo století Kantova života nesené zesilujícím zájmem o rozvoj mravních a politických nauk, jež by byly cele postaveny na světském základě, a že rovněž postupně se probouzející smysl pro historicko-naučná bádání nacházel nová témata jak v historii národních států, tak i v duchem klasicismu prostoupeném horování pro znovuobjevování duchovního bohatství antické kultury. Přibývalo také autorů, kteří na rozdíl od Descarta podobně jako nejprve Giambattista Vico a později třeba Johann Gottfried Herder nebo zčásti i Hume zdůrazňovali důležitost historického a mravně-společenského tázání a nezbytnost zařazení tohoto tázání do celkového filozofického systému vědění.

Tyto duchovní tendence doby sice v Kantově díle nenacházejí nějaký výraznější ohlas. To nicméně neznamená, že by Kantovo myšlení mimo oblast přírodovědné racionality a praktické filozofie zůstalo zcela bez vlivu. Je možné doložit, že pro v 19. století probíhající diskuzi, týkající se statusu nikoli už přírod-

ních, nýbrž *humanitních věd*¹⁴¹, měla jeho filozofie i přesto nezanedbatelný význam. Bylo tomu tak jednak díky úvahám, které Kant rozvinul ve svém třetím kritickém spisu, v *Kritice soudnosti*, jednak díky rozpracování, jehož se záhy dostalo jeho koncepci dialektiky. Tyto dvě, horizont přírodovědného pohledu na svět přesahující, oblasti Kantovy filozofie by proto ani zde neměly zůstat stranou našeho zájmu. Zkoumáme-li Kanta se zřetelem k následnému rozvoji hermeneutického myšlení, je třeba, abychom těmto dějinně-filozofickým souvislostem věnovali náležitou pozornost. Vždyť jak později uvidíme, právě problém filozofického založení humanitních věd, krystalizující v klimatu poosvícenského myšlení první poloviny 19. století, se záhy pro odkrytí filozofického rozměru hermeneutiky stane tím rozhodujícím impulsem.

Jako východisko pro vstup do této nové problematiky nám zde poslouží rozbor některých základních konceptů Kantovy *Kritiky soudnosti*. Kant tento svůj spis a v něm rozvedenou analýzu mohutnosti soudnosti chápal jako prostředek spojující teoretickou a praktickou část jeho filozofie, které od sebe vlivem přísného rozlišování mezi „přírodními pojmy“ a „pojmem svobody“ předtím zůstaly poměrně ostře odděleny.¹⁴² Kromě tohoto systematického hlediska je ovšem tento spis zajímavý ještě i v jiném ohledu. Tím totiž, že jsou v rámci zde provedených zkoumání vztahu subjektu k věcem Kantem vypracovány některé

¹⁴¹ Souslovím „humanitní vědy“ zde překládám označení „Geisteswissenschaften“. To má svůj historický původ v německém překladu anglického termínu „Moral Sciences“, jež John Stuart Mill ve svém spisu *The System of logic* (1843) používá pro označení té třídy věd, které si nezaslouží označení „Physical Sciences“. Český překlad německého „Geisteswissenschaften“ pomocí dnes na univerzitní půdě běžně užívaného označení „humanitní vědy“ či „vědy o člověku“ se mi zdá být vhodnější než poněkud dvojnáčný doslovný překlad „duchovní vědy“, který v současném jazykovém úzu poukazuje i k esoterickým naukám typu astrologie, numerologie apod. Ze systematického hlediska se význam termínu humanitní vědy přibližně kryje s tím, co se v anglofonním světě míní označením „humanities“, ve francouzské jazykové oblasti pak pojmem „lettres“. Pod označení humanitní vědy tak bývá řazena zejména filozofie, historie, filologické obory, dějiny umění, muzikologie, religionistika, případně i další specializovanější vědní odvětví. Humanitní vědy tedy tvoří skupinu věd odlišnou od sociálních věd, jakými jsou sociologie, ekonomie, kulturní antropologie apod. Samostatně k filozofické problematice humanitních věd viz např. Ritter, J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980, str. 105-163.

¹⁴² Tak Kant na jednu stranu píše: „pojmem přírody sice své předměty představuje v názoru, ale ne jako věci samy o sobě, nýbrž jako pouhé jevy, pojem svobody naproti tomu představuje ve svém objektu sice věc samu o sobě, ale ne v názoru. Žádný z obou pojmů tedy nemůže zajistit teoretické poznání své-ho objektu (a ani myslícího subjektu) jako věci o sobě“; na druhou stranu ovšem k této charakteristice dodává: „musí (...) existovat základ *jednoty* nadmyslna, jež je základem přírody, s tím, co pojem svobody obsahuje prakticky, čehož pojem, i když nedospěje ani k teoretickému, ani k praktickému poznání onoho základu, tedy nemá žádnou zvláštní oblast, přesto umožňuje přechod od způsobu myšlení podle principů přírody ke způsobu myšlení podle principů svobody“ (Kant, I. *Kritika soudnost*. Brno : Odeon, 1975, str. 30/ Ak. V, str. 175-176). Právě prozkoumání možnosti takového přechodu je vlastním záměrem *Kritiky soudnosti*. Srov. k tomu též kapitoly: „O kritice soudnosti jako prostředku spojujícím obě části filozofie v jeden celek“ (tamt., str. 31-32/ Ak. V, str. 176-179) a „O spojení zákonodárství rozvažování a rozumu prostřednictvím soudnosti“ (tamt., str. 43-45/ Ak. 195-198).

pojmy, jež se svým zaměřením znatelně liší od čistě kauzálně-vysvětlujícího pojetí skutečnosti, charakteristického pro teorii zkušenostního poznání z *Kritiky čistého rozumu*. Pojmy, o nichž můžeme mít za to, že už zčásti překračují horizont osvícenského vidění světa, jež jsme tu načrtli, a tím tak Kanta přibližují k postoji vystupňované estetické vnímavosti, tolik příznačnému pro citění nadcházející romantické epochy.

Posun v postoji tu nicméně nevyplývá ze změny filozofických východisek, nýbrž z odlišného důrazu Kantových zkoumání. To je vzhledem k dalšímu pokračování našich rozborů na tomto místě třeba poněkud blíže objasnit. Je nutné, abychom spolu s ohraničením významu Kantova pojetí soudnosti provedli určité přesměrování výzkumného zájmu, kterým se v dalších dvou podkapitolách této práce necháme vést.

S Kantovým pojmem soudnosti jsme měli příležitost se seznámit už výše.¹⁴³ Povšimli jsme si, že soudnosti je při výkonu teoretického poznání zapotřebí k tomu, aby mohly být kategorie aplikovány na názor. V *Kritice soudnosti* se však už Kant soudností nezaobírá jako takovouto *určující soudností*. Středem jeho pozornosti je tentokrát naopak tzv. *reflektující soudnost*. Ta „má povinnost postupovat od toho, co je v přírodě zvláštní, k obecnému“, a má tedy, poněkud nadneseně řečeno, „subsumovat pod zákon, který ještě není dán“, nýbrž musí být teprve na základě vyhodnocení jednotlivých zkušeností nějak vynalezen.¹⁴⁴ Srovnáváme-li tuto činnost soudnosti s rolí určující soudnosti, vidíme tedy, že je zcela opačná. Je to právě reflektující soudnost, která poznávající subjekt pudí k zevšeobecnování a zkusnému zastřešování poznatků, a tak jej přivádí k tomu, aby se rozmanitosti vědění pokoušel dodat co největší možnou celistvost.

I přesto, že plní odlišnou funkci, mají nicméně reflektující a určující soudnost podle Kanta společnou jistou základní vlastnost. Tak jako - jak se připomíná v *Kritice čistého rozumu*¹⁴⁵ - nemáme pro to, jak správně aplikovat pojmy na jevy, žádné přesné pravidlo, a tento úkon je tudíž třeba pokládat za záležitost „vrozeného důvtipu“, neexistuje ani pro reflektující soudnost žádný předem daný princip, jímž by se ve své činnosti mohla nechat vést. „Takový transcendentální princip si (...) může reflektující soudnost dávat jen sobě samé“.¹⁴⁶ Pro tento zvláštní *subjektivní* princip, nezbytný k průběžnému spojování empirických poznatků v celek zkušenosti, Kant zavádí nejvšeobecnější označení *účelnost přírody*.¹⁴⁷ To je pojem, jenž má pro myšlenkový postup *Kritiky soudnosti* ústřední

¹⁴³ Str. ...

¹⁴⁴ Tamt. str. 33 / Ak. V, str. 180 a str. 181/ Ak. V, str. 385.

¹⁴⁵ Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, B 172.

¹⁴⁶ Kant, I. *Kritika soudnosti*, str. 33/ Ak. V, str. 180.

¹⁴⁷ Pro tento článek Kantovy argumentace je klíčová následující pasáž: „Proto-že se nyní pojem o nějakém objektu, pokud zároveň obsahuje důvod skutečnosti tohoto objektu, nazývá účelem a soulad věci s tou povahou věci, která je možná jen podle účelů, se nazývá *účelností* jejich formy, je princip soudnosti vzhledem k formě věcí přírody pod empirickými zákony vůbec *účelností přírody* v její rozmanitosti.“ (Tamt., str. 34/ Ak. V, str. 180).

význam. Prostřednictvím představy takovéto účelnosti může poznávající subjekt od rozmanitosti přírodních zákonitostí, jak je určována na základě rozvažování, postupovat až k ideji konečného účelu, jež je požadována naším rozumem – soudnost se stává jakýmsi garantem možnosti jednoty teoretického a praktického rozumu.

Je ovšem třeba mít na paměti, jakou má podle Kanta tato představa účelnosti přírody strukturu. Nejedná se totiž ani zdaleka jen o epistemologický pojem. Kritika *teleologické soudnosti*, zabývající se otázkou možnosti teleologického výkladu především organické přírody, následuje v *Kritice soudnosti* až po kritice věnované *estetické soudnosti*. Kant má za to, že estetické posuzování krásy přírody a uměleckých děl – která jsou, jakožto výtvořiny génia coby od přírody nadaného jedince, vlastně rovněž produkty přírody¹⁴⁸ – tvoří svým zaměřením na pouhou *formální účelnost* („účelnost bez účelu“)¹⁴⁹, vyvolávající nezaujaté zalíbení naší mysli ve vnímaném předmětu, předstupeň teleologického výkladu přírody, v němž již představa účelnosti získává logicky artikulovaný pojmový ráz. Pojem teleologie je tedy v *Kritice soudnosti* úzce spjat s pojmem estetiky – a to v jejím novém, užším významu. Vidíme, že zárodečnou buňkou vši teleologie není časoprostorově formované vnímání věcí ve smyslu *Transcendentální estetiky* z *Kritiky čistého rozumu*, nýbrž prosté estetické zalíbení subjektu v předmětu.

To je zjištění, kterému se nyní budeme věnovat o něco podrobněji. Ukáže se totiž, že vzhledem k úkolu sledování změny perspektivy transcendentálního tázání, který jsme si zde předsevzali, má přinejmenším dva důležité důsledky. Nejenže z něj vyplývá možnost eliminovat z estetického posuzování věcí veškerý nárok na poznání. Interpretujeme-li je poněkud jiným způsobem, než to činil Kant, je dokonce možné se na jeho základě na celý proces poznání začít právě naopak dívat z estetického hlediska. Obě tato stanoviska charakterizují přijetí Kantových estetických úvah probouzejícím se romantickým vědomím. Obě je přitom navíc možné uvést do vztahu k ideji filozofické hermeneutiky, kterou se budeme zabývat v dalším oddílu a která právě v romantickém ovzduší nalézala podmínky svého vzniku a rozvoje.

Když Kant v *Úvodu ke Kritice soudnosti* nastiňuje základní vztah mezi esteticou a teleologickou soudností, píše: „Tak můžeme *přírodní krásu* nahlížet jako znázornění pojmu formální (pouze subjektivní) účelnosti a *přírodní účely* jako znázornění pojmu reálné (objektivní) účelnosti, z nichž první posuzujeme vkusem (esteticky, prostřednictvím pocitu libosti), druhou rozvažováním a rozumem (logicky, podle pojmů). (...) *Estetická soudnost* je (...) zvláštní schopnost posuzovat věci podle nějakého pravidla, ale nikoli podle pojmů. *Teleologická soudnost* není zvláštní schopnost, nýbrž jen reflektující soudnost vůbec, pokud postupuje jako všude v teoretickém poznání podle pojmů, ale vzhledem k jistým předmětům přírody podle zvláštních principů, totiž podle pouze re-

¹⁴⁸ Viz tamt., str. 125/ Ak. V, str. 307: „*Génius* je talent (přírodní dar), který dává umění pravidlo“ – „talent jakožto vrozená produktivní schopnost umělce sám patří k přírodě“.

¹⁴⁹ Tamt., str. 68/ Ak. V, str. 226; viz též tamt., § 11.

flektující soudnosti, neurčující objekty.“¹⁵⁰ Jak těmto dvěma odlišným pojmům soudnosti máme rozumět? Jak lze chápat jejich vzájemný vztah? K zodpovězení těchto otázek nám má vytvořit cestu následující podkapitola, v níž se nasazení Kantovy estetiky pokusíme dosledovat až k intelektuálním modifikacím, kterých se této estetice dostalo vlivem některých pokantovských myslitelů.

3.2 Estetický obrat romantiky

Můžeme říct, že v německé jazykové oblasti vyvolala Kantova zkoumání přinejmenším dvě bezprostřední a zčásti kritické odezvy, které měly následně značný vliv na dění uvnitř filozofie. Jednou z nich byly spekulativní systémy německého idealismu, především filozofická soustava Hegelova, druhou bylo s německým idealistickým myšlením se zprvu protínající (Fichte, Schelling), postupně se ale od něj odlišující ideové hnutí německé romantiky. Jelikož z obou těchto zdrojů se později určitým způsobem bude napájet také proud hermeneutického myšlení, je důležité, abychom si na tomto místě jejich význam krátce připomněli.

Začneme přitom, jak jsme už předeslali, rozbořem estetických úvah autorů podílejících se na formování romantického vědomí, jejichž příspěvky zde hodláme interpretovat vzhledem k jejich návaznosti na vývody Kantových zkoumání z *Kritiky soudnosti*. Kant pro nás tedy i nadále zůstane vztažným bodem našich výzkumů. Zároveň však budeme moci pozorovat, jak romanticky zarámovaný výklad jeho myšlení propůjčuje nový smysl a jak tím také ideu transcendentální filozofie na poli estetiky a teorie umění posunuje do nové roviny.

Bude to právě tento vývoj, který nás jak nyní, tak později při rozboru Hegelovy dialektiky bude eminentně zajímat. Budeme v něm totiž moci odhalit některé motivy, jež se následně výrazně podepíší rovněž na směřování hermeneutické diskuze v 19. století. Sledování této diskuze, k němuž přistoupíme v dalším oddílu, pro nás tedy na jednu stranu bude představovat určité logické pokračování interpretace Kantova myšlení. Na druhou stranu si však jejím prostřednictvím připravíme cestu k výkladu principů Husserlovy fenomenologie a k uchopení myšlenky vzájemné souvislosti mezi hermeneutikou a fenomenologií, jejíž rozplétání nás naopak onomu pohledu na transcendentální podmíněnost lidského poznání, který nacházíme u Kanta, bude čím dál víc vzdalovat.

Na této diferenci filozofických stanovisek se nakonec také nejlépe prokáže vzájemná provázanost jednotlivých oddílů této studie. Postupně uvidíme, že jednota věcného záměru, kterým se zde necháváme vést, všechny tyto difference transcenduje - a tak teprve našim zkoumáním uděluje jejich vlastní smysl. Pozice hermeneutické fenomenologie, jejíž genezi a vnitřní obsah se zde snažíme

¹⁵⁰ Tamt. str. 42/ Ak. V, str. 193 a str. 43/ Ak. V, str. 194 (Zvýraznění kurzívou v druhé citaci - M.Ď.)

postihnout, v našem výkladu nemá být rozvinuta samostatně a bez vazeb k filozofickým možnostem, které ji ohraničují. Naším cílem je rekonstruovat tuto pozici a její obsah právě se zřetelem k některým základním dilematům pokantovské filozofie. Je to toto vřazení do rámce dějinně-filozofických diferencí, jež zde pro nás představuje cestu k odkrytí identity filozofické myšlenky.

S vědomím této posloupnosti našich zkoumání přistupme tedy nyní k našemu dalšímu úkolu. Soustředme se v naší snaze myslet německou romantiku z jejího poměru ke Kantově filozofii nejprve na Kantovu analýzu estetické soudnosti. Pokusme se zde krátce načrtnout jak celkový *záběr* a základní *intenci* této analýzy, tak i hlavní kontury *výkonu* estetického zalíbení, který představuje její nejvlastnější teoretické vyústění.

Tady je ze všeho nejdříve třeba podtrhnout, že Kant schopnost estetického posuzování předmětů nevztahuje jenom k uměleckým dílům coby výtvorům krásných umění (příp. někdy i řemesel). Působnost této schopnosti je podle něj znatelně širší. Týká se stejně tak, ba přednostně, krásy přírody.¹⁵¹ Platí navíc, že v přírodě se kromě toho, co je podobně jako v uměních krásné díky své formě, vyskytuje i to, co v nás estetické zalíbení či jakousi fascinaci vzbuzuje právě díky své bezúčelné neforemnosti (např. rozbouřený oceán). Proto je součástí Kantových zkoumání estetické soudnosti rovněž analýza „vznešena“ (*Erhabene*) jakožto pocitu, který v idejemi kultivované mysli vyvolává zkušenost velikosti a moci přírody, dalece přesahující veškeré naše schopnosti formálně určitého obrazotvorného znázorňování.¹⁵² Nám nicméně postačí, pokud se v tomto širším záběru Kantových zkoumání zaměříme jen na to, jak je zde pojednána otázka možnosti posuzování samotné *krásy*, zatímco problematiku vznešena ponecháme stranou. Je to zkoumání *vkusu* coby způsobilosti posuzovat krásno, na níž kategorie a náhledy Kantovy estetiky vycházejí najevo tím nejkoncentrovanějším způsobem.

Sumarizujme tedy s tímto omezením základní intenci Kantovy analýzy. Lze říct, že hlavním cílem Kantových zkoumání estetického vkusu je ukázat, že soudům vkusu, v nichž se vyjadřujeme o kráse předmětů, náleží *všeobecná závaznost*. Co se v soudu vkusu ukazuje jako krásné, musí podle Kanta „obsahovat základ zalíbení platný pro každého“¹⁵³, a proto nezávislý na jakémkoli (žádostivostí podmíněném, soukromém, nebo i obecně-praktickém) zájmu. Za tímto účelem Kant nejenže estetické zalíbení odlišuje od zalíbení v příjemném a zalí-

¹⁵¹ Kant hovoří o „přednosti přírodní krásy před krásou uměleckou“ (Tamt., str. 120/ Ak. V, str. 299). A jinde pak píše: „Účelnost v produktu krásného umění se tedy, i když je úmyslná, nesmí přece jevit jako úmyslná; tj. krásné umění musí být *nahlíženo* jako příroda, třebaže si jí jsme jako umění vědomi“ (tamt., str. 125/ Ak. V, str. 306-307).

¹⁵² Této analýze vznešena je věnována *Druhá kniha Analytiky estetické soudnosti*. Vzhledem k uvedenému pojmu estetična, zahrnujícímu též přírodu, Kant už v *Předmluvě* ke *Kritice soudnosti* estetické soudy obecně charakterizuje jako soudy, které se „týkají toho, co je v přírodě a umění krásné a vznešené“ (str. 24/ Ak. V, str. 169).

¹⁵³ Tamt., str. 57/ Ak. V, str. 211.

bení v dobrém.¹⁵⁴ Ukazuje rovněž, že se estetické soudy liší od všech logických soudů. Na rozdíl od logického soudu, jenž „subsumuje představu pod pojmy objektu“¹⁵⁵, neobsahuje soud vkusu žádné pojmové poznání, které by mu zajišťovalo objektivní platnost.¹⁵⁶ Soud vkusu je z tohoto hlediska třeba považovat za soud *pouze* subjektivní. To ovšem podle Kanta neznamená, že by byl prostě libovolný nebo nahodilý. Estetický soud se stále ještě týká „pocitu libosti či nelibosti pro *každý* subjekt“.¹⁵⁷ I když mu tedy nemůžeme přiznat právo na objektivní platnost, nic nám nebrání v tom, abychom zvláštní druh jeho platnosti spatřovali právě jen v *subjektivní všeobecnosti*, již si nárokuje u všech, kteří něco esteticky posuzují.¹⁵⁸ Ve všeobecnosti, pro jejíž existenci lze, jak je Kant přesvědčen, nalézt zdůvodnění v předpokladu „obecného smyslu“ (*sensus communis*), ustavující-ho určitou společnou jednotu vkusu mezi všemi lidmi.¹⁵⁹

Jak víme, naším cílem tu není hodnocení Kantovy estetické koncepce jako takové. Základní vymezení záběru a intence této koncepce, které jsme tu podali, je nicméně i vzhledem k užšímu záměru pokusit se rozkrýt některé aspekty poměru mezi Kantovou transcendentální filozofií a pozdějšími estetickými představami romantiky stále ještě příliš povšechné a neúplné. Máme-li se pustit do takovýchto zkoumání, je zapotřebí, abychom náš výklad analýzy estetické soudnosti doplnili o charakterizaci toho, jakéže mohutnosti myslí dle Kanta estetický zážitek krásy vlastně uvádí do pohybu. Popis výkonu estetického zalíbení v předmětu, ke kterému v této souvislosti obrátíme naši pozornost, nechává dobře vysvitnout smysl Kantovy teorie krásy jako takové. Mimo to se ovšem ukáže, že pro naši interpretaci z upřesnění povahy a obsahu tohoto výkonu vyplyne cenný pokyn ke konkrétnímu nasměrování dalšího tázání.

Při popisu estetického zalíbení Kant svoji estetiku zčásti provazuje s pojmy své teoretické filozofie. Estetické zalíbení není ani pouhým vnímáním, avšak není také ještě poznáním předmětu. Kant proto výkon tohoto zalíbení ztotožňuje se svobodnou hrou obrazotvornosti a rozvažování, která je v myslí vyvolána esteticky působícím předmětem. Píše o tom: „Subjektivní všeobecná sdělitelnost druhu představy v soudu vkusu, jelikož se má uskutečnit bez předpokladu určitého pojmu, nemůže být nic jiného než stav myslí ve svobodné činnosti obrazotvornosti a rozvažování“, a to sice - jak Kant opakovaně připomíná - „pokud danou představu vztahují na *poznání vůbec*“.¹⁶⁰ Estetický zážitek tedy nepřináší nějaké *určité* poznání. Běží v něm spíše o to, že je mysl vybuzena k tomu, aby se

¹⁵⁴ Viz tamt., § 2 - § 5.

¹⁵⁵ Tamt., str. 110/ Ak. V, str. 286.

¹⁵⁶ Kantovými slovy: „estetická obecnost (...) nespojuje predikát krásy s pojmem *objektu*“ (tamt. str. 60/ Ak. V, str. 212).

¹⁵⁷ Tamt., str. 59/ Ak. V, str. 214 (zvýraznění kurzívou - M. Ď.).

¹⁵⁸ Tamt., str. 110-111/ Ak. V, str. 286-287.

¹⁵⁹ Tamt., str. 75-77/ Ak. V, str. 237-240 a str. 115-117/ Ak. V, str. 293-296.

¹⁶⁰ Tamt., str. 62/ Ak. ..., str. ... a str. 63/ Ak. ..., str.

jaksi nechala unášet svobodnou obrazotvorností, která i když nenachází zastřešení v nějakém pojmu, přesto poskytuje „bohatou nerozvinutou látku pro rozvažování, na niž rozvažování ve svém pojmu nebralo ohled“.¹⁶¹ Je to nikoli působení rozvažování na obrazotvornost, nýbrž právě tato schopnost obrazotvornosti stimulovat rozvažování, která v Kantově pojetí vnímání krásy hraje klíčovou roli. Nad mocí pojmu tu nicméně vítězí prostý pocit libosti z krásného, odhalující subjektu ryze *estetickou dimenzi skutečnosti*, pro niž ani rozvažování ani rozum neznají žádné odpovídající vyjádření.

Jak si tuto estetickou dimenzi skutečnosti máme představovat? Tady vystupuje do popředí první styčný bod mezi Kantovou estetikou a estetikou romantiků, na který bychom zde – v určité shodě s úvahami, jež na toto téma už dříve rozvinul Gadamer¹⁶² – chtěli upozornit. Jestliže totiž pro Kanta „soud vkusu není (...) poznávacím soudem“¹⁶³, pak se zdá, že ani u umění nemáme důvod předpokládat nějaký vztah ke skutečnosti. Umění je spíše třeba považovat za doménu na skutečnosti nezávislé tvůrčí svobody, nepodřizující se jiným měřítkům než *osobnosti génia*, dávajícího svými díly umění pravidla.¹⁶⁴ Byla to právě tato cesta, po níž se v návaznosti na Kantovi ve svých vlivných estetických úvahách ubíral Friedrich Schiller. Ten sám sice ve své době nepatřil k rodícímu se kruhu romantiků. Musíme jej spíše naopak řadit k oněm zastáncům stále ještě uspořádaného a harmonického světa Goethova.¹⁶⁵ Svými myšlenkami však už uvolnil v Kantově myšlení uložené potenciály „estetické revoluce“¹⁶⁶, jejíž realizaci zasvětil své úsilí nadcházející romantická generace. Jako takovému Schillerovi na cestě estetické teorie mezi Kantem a romantiky náleží přední postavení.

Připomeňme si ten Schillerův teoretický spis, který měl v dějinách estetiky největší význam. Ve svých *Listech o estetické výchově* si Schiller, coby současník francouzské revoluce, otázku poslání estetiky klade jakožto otázku, která má nakonec povýtce politický rozměr.¹⁶⁷ Schillera trápí rozštěpenost společnosti, v níž příliš jednostranně utvářené a využívané síly jednotlivců vedou k omylům a

¹⁶¹ Tamt., str. 132/ Ak. ..., podobně též: str. 111/ Ak. ... Tento proces estetického prožívání se podle Kanta završuje v produktivním vytváření a receptivním přijímání tzv. „estetických idejí“. Tak můžeme číst: „estetickou ideou (...) rozumím tu představu obrazotvornosti, která dává podnět k četným úvahám, aniž jí může být adekvátní nějaká určitá myšlenka, tj. pojem, kterou tudíž žádný jazyk úplně nepostihne a nemůže učinit srozumitelnou“ (tamt. str. 130/ Ak. ..., str. ...)

¹⁶² Viz Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, oddíl *Subjektivizace estetiky jako důsledek Kantovy kritiky*, str. 48-87.

¹⁶³ Kant, I. *Kritika soudnosti*, str. 51/ Ak. ..., str. ...

¹⁶⁴ Tamt., str. 125/ Ak. ..., str.

¹⁶⁵ Viz Horyna, B. *Dějiny rané romantiky*. Praha : Vyšehrad, 2005, str. 16.

¹⁶⁶ Tamt., str. 30.

¹⁶⁷ Schiller, F. *Listy o estetické výchově*. In: Týž, *Výbor z filozofických spisů*. Praha : Vyšehrad, 1992, str. 131.

k vzájemným rozkolům.¹⁶⁸ Příčinu tohoto stavu spatřuje v nedostatečně vyvážené výchově, opomíjející rozvíjení estetické vnímavosti, jež by do působení protichůdných sklonů lidské přirozenosti byla s to vnášet rovnováhu. Lze říct, že Schillerovo pojednání takto předestřenému tématu je v jeho spise logicky rozčleněno v zásadě do dvou hlavních částí: jednak předkládá popis a teoretické vysvětlení daného problému, jednak nabízí prostředek k jeho řešení.

Teoretické objasnění problému. Tady Schiller vychází z toho, že se v každém jedinci střetávají dvě navzájem soupeřící síly: rozum a cit. Člověk se tak podle něj může do rozporu se sebou samým dostat dvojím způsobem. Buď tak, že jeho city vládnou nad jeho zásadami, anebo tak, že jeho zásady rozvrátí jeho city. Jednou „uměním opovrhne a za svou neomezenou vládkyni uznává přírodu“, podruhé „se přírodě vysmívá a hanobí ji“, má tendenci „představovat si skutečné podle toho, co je myslitelné“.¹⁶⁹ Tento protiklad, který se na celospolečenské rovině rovná protikladu mezi přírodním stavem, kdy každý myslí jen na uspokojení svých vlastních egoistických tužeb na straně jedné, a prázdnou vládou abstraktních zákonů, v nichž už naopak jedinci nehrají žádnou roli na straně druhé, uchopuje Schiller také terminologicky. Činí tak prostřednictvím rozlišením dvou druhů „pudů“: „pudu věcného“ (*sinnliche Trieb*) a „pudu k formě“ (*Formtrieb*).¹⁷⁰ Pro nás nicméně není ani tak podstatné zachytit rozmanité nuance vztahu mezi oběma těmito pudy, jejichž rozborem se Schiller zabývá. Chceme zde upozornit především na to, že možnost obrody člověka, a tak i nápravy jeho společenského bytí, je dle Schillera založena na myšlence nastolení rovnováhy mezi nimi.

Prostředek k dosažení tohoto stavu Schiller vidí v rozmachu kultury, která by v člověku pěstovala smysl pro krásu, a tím jej činila více estetickým. „Krásou je smyslový člověk přiváděn k formě a myšlení, duchovní člověk je krásou přiváděn zpět k materii a opět navrácen smyslovému světu“ - vždy podle toho, zda v daném uměleckém díle převažuje spíše forma nad látkou nebo látka nad formou.¹⁷¹ Estetický stav tedy podle Schillera zabezpečuje zprostředkování mezi

¹⁶⁸ Tamt., zvl. str. 142-146.

¹⁶⁹ Tamt., str. 137 a 143.

¹⁷⁰ Tak můžeme číst, že zatímco věcný pud „vychází z fyzického jsoucna člověka nebo z jeho smyslové přirozenosti a usiluje o to, včlenit člověka do hranic času a učinit jej látkou“, pud k formě naproti tomu „vychází z absolutního bytí člověka nebo z jeho rozumové přirozenosti a usiluje o to, osvobodit jej, vnést harmonii do rozmanitosti jeho jevení a uchovat při všech proměnách jeho stavu jeho osobu“ (Tamt. str. 161 a 162; viz též List 12. a 13.). „Smyslový pud procítá se zkušeností života (se vznikem individua), rozumový se zkušeností zákona (se začátkem osobnosti)“, píše Schiller (tamt., str. 188). – Vidíme tedy, že vyčlenění obou pudů nápadně upomíná na Kantovo rozdělení subjektivity na sféru smyslovosti a na sféru smyslovost formujícího a usměrňujícího rozvažování, resp. rozumu. Na rozdíl od Kanta však už Schiller nezdůrazňuje přírodovědný charakter zkušenostního poznání na straně jedné a skutečnost na formě mravního zákona v naší mysli založené morálky na straně druhé, nýbrž své myšlenky orientuje především směrem k vyzdvižení role estetické kreativity a receptivity, které mezi oběma těmito sférami prostředkují.

¹⁷¹ Tamt., str. 181 a 180.

oběma pudy. Je jakýmsi středovým vyladěním mysli, v němž cit a rozum, látka a forma mohou působit společně, aniž by propadaly krajnostem.¹⁷² Pro takto zarámovaný pojem estetická se ovšem stejně jako u Kanta, ba tentokrát ještě navíc s jistou programatickou důsledností, stává charakteristické, že je zde zážitek krásy naprosto *oddělen* od aktu poznání. Estetično je tu postihnuto jakožto na skutečnosti nezávislá dimenze vztahu ke světu.

Tak Schillerovo základní doporučení zní: „člověk si má s krásou *jen hrát* a má si hrát *jen s krásou*“.¹⁷³ Je snižováním krásy, pokud člověk její posuzování chce omezovat hledisky pravdy či praktické účelnosti nebo pokud ji dokonce chce vydávat za skutečnost. Platí spíše pravý opak: krásu patří do *světa zdání*. A sice nikoli logického zdání, nýbrž „zdání estetického“, rodícího se ze svobodné hry duševních sil. Zde člověk „může spojit to, co příroda odloučila, dokáže-li to jen nějakým způsobem spojit v myšlenkách, a může rozčleňovat to, co příroda spojila, jakmile to jen dovede rozlišit svým rozumem. Zde mu nemůže být posvátné nic než jeho vlastní zákon, pokud jen dbá rozmezí, které dělí *jeho* oblast od jsoucna věcí a od oblasti přírody.“¹⁷⁴ Jedině touto cestou, totiž skrze její založení v individuu, může podle Schillera do společnosti proniknout harmonie. Pouze krásná představa, které musí přitakat obě části lidské přirozenosti, činí z člověka celek, a zabraňuje tak tomu, aby v něm převážili jednostrannosti, jež společnost rozdělují. – „Krása obšťastňuje celý svět, a každá bytost zapomíná na svá omezení, pokud zakouší její kouzlo“.¹⁷⁵ To je idea, která nakonec v Schillerových úvahách získává až poněkud utopický rozměr.

Víme už, že Schillerovy úvahy prodlužují linii Kantovy estetiky. Potvrzují, že estetické prožitky stojí mimo jakékoli poznání věcí. Jakou souvislost lze vést mezi tímto zjištěním a ohledáváním měnící se perspektivy transcendentálního poznání, které zde provádíme? Tady se dostáváme zpět k otázce vztahu mezi přírodovědným viděním světa a možností humanitněvědního poznání, jejíž důležitost byla vyzdvížena v závěru předchozí podkapitoly. Na přítomném místě se k tomuto bodu interpretace Kantovy filozofie můžeme na moment vrátit. Provedené rozborů nás opravňují k prvnímu průběžnému hodnocení.

Je totiž zřejmé, že koncepce estetického poměru subjektu ke světu, vyplývající z Kantovy analýzy estetické soudnosti a následně potom rozpracovaná Schillerem, vůči onomu přírodovědnému modelu poznání, na jehož základní rysy jsme zde poukázali, nenabízí odpovídající alternativu. Je sice teorií o subjektivní všeobecnosti estetického souzení. Potud se kantovská estetika vskutku pohybuje na zcela odlišném poli než jakékoli vědění zkušenostního druhu. Jelikož však estetické představy jsou představami pocházejícími toliko ze zalíbení mysli ve formální účelnosti vnímaného předmětu, jimž v objektivní realitě ne-

¹⁷² Tamt., str. 190.

¹⁷³ Tamt., str. 175.

¹⁷⁴ Tamt., str. 215.

¹⁷⁵ Tamt., str. 224.

může (Kant), ba ani nemá (Schiller) nic odpovídat, jsou proto také představami nalézajícími svůj smysl zcela mimo kategorie *pravdy* a *nepravdy*.¹⁷⁶ Tedy mimo kategorie, které podle všeho v každé epistemologické analýze nakonec musí vyjadřovat ono poslední a rozhodující měřítko pro posuzování přesvědčivosti výsledků poznávacího procesu.

Toto zjištění má jistý bezprostřední vztah k dalším výzkumům této knihy. To je zde ve vsí stručnosti třeba připomenout. Bude to totiž právě tato souvislost, se zřetelem k níž Gadamer ve svých rozborech dějin hermeneutického myšlení později upozorní na určitou základní spřízněnost Kantovy estetiky s myšlenkovými koncepty romantické hermeneutiky. Poukáže na to, že se romantická hermeneutika svou snahou redukovat cíl rozumění na rekonstrukci původně míněného smyslu řečového sdělení, jak tanul na mysli jeho původci, vlastně nachází ve stejné linii eliminace otázky pravdy jako kantovskou ražbou utvářená estetická teorie.¹⁷⁷ Toto zjištění nakonec bude i jádrem Gadamerovy argumentace proti hermeneutické koncepci historismu.¹⁷⁸ Jean Grondin k tomu ve své monografii poznamenává: „Gadamer bude bojovat na dvou frontách, na frontě historismu a na frontě estetiky, pokaždé však proti stejnému nepříteli, totiž proti zapomenutosti, příp. amputaci pravdivostního nároku humanitních věd, který má svůj zdroj v monopolu na pravdu, vlastnímu metodické vědě.“¹⁷⁹ Svým rozбором metodicky neredukovatelné zkušenosti pravdy, provedeným **ve znamení** pojmu hry, se Gadamer v *Pravdě a metodě* tomuto ústupu ze stanoviska pravdy pokusí zabránit. A to tím, že dá pojmu pravdy humanitněvědního poznání jiný obsah nežli ten, který byl směrodatný pro příliš jednostranně přírodovědně orientované moderní myšlení.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Viz Kant, I. *Kritika soudnosti*, § 38. Při charakterizaci pocitu libosti, který podněcuje tuto estetickou aktivitu myslí, se přitom Kant na jiném místě vyjadřuje následovně: „(...) libost z krásna [není] ani libost požitku ani zákonné činnosti [tj. zalíbení v jednání na základě jeho morální povahy], také ne rozumující kontempace podle idejí, nýbrž libost pouhé *reflexe*. Aníž má za vodítko jakýkoli účel nebo zásadu, provází tuto libost prosté pojetí předmětu pomocí obrazotvornosti, jakožto schopnosti nazírání, ve vztahu k rozvažování, jakožto schopnosti pojmů, prostřednictvím postupu soudnosti, který musí provádět za účelem nejprostší zkušenosti, jen že to zde je nucena činit proto, aby vnímala empirický objektivní pojem, tam ale (v estetickém posuzování) jen proto, aby vnímala přiměřenost představy k harmonické (subjektivně-účelné) činnosti obou poznávacích schopností v jejich svobodě, tj. aby pociťovala stav představy s libostí.“ (Tamt., str. 115/ Ak. V, str. ...; zvýraznění kurzívou – M. Ď.).

¹⁷⁷ Vždyť také míněný smysl je v podání Schleiermacherovy hermeneutiky něčím pouze subjektivním, co se vztahuje nikoli k věcem, které mají skrze řeč přijít ke slovu, nýbrž ke smyslutvorné produktivitě autora. Viz k tomu podrobněji níže, str.

¹⁷⁸ K této Gadamerově argumentaci srov. *Pravdě a metodě* zejm. kapitolu *Problematičnost romantické hermeneutiky a jejího použití na historiku*, str. 177- 222.

¹⁷⁹ Grondin, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 2000, str. 43-44.

¹⁸⁰ Srov. k tomu: Grondin, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Weinheim : Beltz, 1994.

To je ovšem téma, do něž se zde nemůžeme nořit. Příliš by nás odvedlo poněkud jiným směrem. Pro tuto chvíli se prozatím musíme držet našeho přítomného záměru, kterým je prozkoumání vzájemné vazby mezi Kantovou estetikou a romantickým myšlením. Sledování tohoto záměru nás po krátkém zhodnocení Schillerem vytčené perspektivy recepce Kantovy estetiky nyní povede k tomu, abychom se vedle analýzy estetické soudnosti zabývali také tím, jaké interpretační možnosti před romantickým vědomím otevřela Kantova analýza *soudnosti teleologické*. Tady, jak hned uvidíme, získáme druhé téma našeho výkladu. I pro ně nicméně bude platit, že nás nakonec dovede zpět k problematice filozofické reflexe možnosti humanitněvědního poznání. Čili, jinými slovy řečeno, k problematice, jejíž odkrytí a vypracování se coby jedno z hlavních deziderat pokantovského vývoje stalo vpravdě rozhodujícím impulsem k tomu, aby hermeneutické uvažování našlo cestu ke svému rozšířenému, filozoficky akcentovanému sebeporozumění.

Nadcházející část našeho rozboru bude vedena dvěma motivy. Na jednu stranu bude odkazovat zpět ke Kantově představě o jednotě estetické a teleologické soudnosti, jejíž smysl se zde pokusíme ozřejmit. Od tohoto úvodního hlediska se v naší úvaze odrazíme. Na druhou stranu však uvidíme, že bouřlivácký vzdor romantiků vůči přepjatostem osvícenského racionalismu už v myšlence oddělení krásy od skutečnosti nemohl najít spočinutí. Jejich radikalismus se naopak projevoval tím, že tvůrčímu rozpoložení a estetické produktivitě umělce usilovali propůjčit status svébytného vztahu ke skutečnosti, ve kterém je lidská mysl s to překonat omezení běžného zkušenostního vědění. Právě tady lze esprit romantického uvažování vztáhnout speciálně ke Kantovu pojmu teleologické soudnosti. Zdá se, že to byl tento pojem, jímž byla poprvé prošlapána cesta, po níž se posléze mnohem směleji a s jím vlastní básnickou bezstarostností vydali také někteří čelní představitelé romantické generace. Chceme-li pochopit, jaký směr Schillerem prorokovaná estetická revoluce v tomto pozdějším romantickém podání získává, musíme se ovšem u rozboru této kapitoly z dějin myšlení zastavit poněkud důkladněji.

Začněme nejprve některými pojmovými rozlišeními. Bude užitečné, pokud se Kantovo pojetí teleologické soudnosti nejdříve pokusíme uvést do širšího kontextu dvou význačných pojmů jeho estetiky, jimž jsme už shora věnovali samostatnou pozornost. Tím získáme jeho první předběžné vymezení.

Obraťme se tedy na moment zpět k našemu předchozímu výkladu. Výše jsme naznačili, že pojem *teleologické soudnosti* se týká možnosti posuzování přírodních jsoucen a přírody jako takové jako nějakého účelně uspořádaného celku. Z tohoto hlediska můžeme, za prvé, říct, že vztahem k přírodě je teleologická soudnost spřízněna s *estetickou soudností* zaměřenou na krásu přírody. Na rozdíl od estetické soudnosti má ovšem teleologická soudnost podle Kanta ryze pojmový ráz. Tento rys ji, za druhé, odlišuje i od *pojmu vznešena*. Ten je sice rovněž vztahen k přírodě, tentokrát zejména v její velikosti, překračující oblast krásných forem. Tím-to ohledem na hranice formy překračující celek jsou si pojmy teleologické soudnosti a *vznešena* blízké. Vznešenost však stále ještě od-

kazuje toliko k pocitu, který je v nás velikostí přírody vyvoláván, aniž bychom se jej nutně museli snažit nějak pojmově uchopit. Teleologická soudnost má už naproti tomu výlučně povahu *teoretického výkonu*. Kant ji chápe jako prostředek doplnění přírodovědného kauzálního vysvětlení, skrze nějž je do mnoho-tvárné rozmanitosti přírodních dějů možné vnést ideu jejich vzájemného účelného se-pětí. Základní intenci takového přechodu od stanoviska krásy a vznešena k teleologickému souzení o přírodě Kant v *Kritice soudnosti* ozřejmuje prostřednictvím následující citace:

„Podle transcendentálních principů máme dobrý důvod před-pokládat *subjektivní* účelnost přírody v jejích zvláštních zákonech proto, aby je mohla pochopit lidská soudnost a pro možnost spojení zvláštních zkušeností v jeden systém; pak mohou být mezi mnoha produkty přírody očekávány jako možné i takové, které, jako kdyby byly stvořeny vlastně jen pro naši soudnost, mají specifické jí přiměřené formy, které svou rozmanitostí a jednotou slouží k tomu, aby jaksi posilovaly a podporovaly duševní síly (...), a které jsou proto nazývány *krásnými* formami. Že si ale věci přírody slouží vzájemně jako prostředky k účelům a že je jejich možnost sama dostatečně pochopitelná jen pomocí tohoto druhu kauzality, k tomu nemáme v obecné ideji přírody jakožto souhrnu předmětů smyslů vůbec žádný důvod.“¹⁸¹ Kde se tedy tato představa účelnosti přírody bere? To je v Kantově analýze teleologické soudnosti klíčová otázka. V odpovědi na ni můžeme proto také spatřovat ústřední místo jeho argumentace.

Kant má za to, že nezvratný doklad účelnosti přírody nacházíme v pojmu organické bytosti. Na jakoukoli bytost tohoto druhu se totiž nelze dívat pouze jako na nějaký po vzoru hodinového stroje předem seřízený mechanismus, který už jen sleduje do něj z vnějšku vložený režim svého chodu.¹⁸² Organická bytost se spíše utváří a uspořádává sama ze sebe. Tím právě se ale podle Kanta její realita stává nepřevoditelnou jak na pojem kauzality na základě přírody, tak na pojem kauzality ze svobody, kterými jsme se tu doposud zabývali. „Vnitřní dokonalost přírody, tak jak ji obsahují věci, které (...) se nazývají organickými bytostmi, není myslitelná a vysvětlitelná podle žádné analogie nějaké nám známé fyzické, tj. přírodní schopnosti, ba ani, jelikož sami patříme k přírodě v nejšířším smyslu, přesně přiměřenou analogií s lidským uměním.“¹⁸³ To, že organické bytosti musíme myslet jako přírodní účely, představuje naopak v Kantových očích rozhodující důvod pro ospravedlnění užití principu teleologie v přírodních vědách. Tato teleologie sice, jak Kant podotýká, své skutečné oprávnění nalézá jen při studiu jednotlivých druhů organických bytostí. Do-

¹⁸¹ Kant, I. *Kritika soudnosti*, str. 163/ Ak. V, str. ... (Zvýraznění kurzívou – M.Đ.)

¹⁸² Tamt., str. 173/ Ak. V, str.

¹⁸³ Tamt., str. 174/ Ak. V, str., kurzíva potlačena. - Analogie přírody s uměním je podle Kanta nedostatečná právě proto, že je umělec myšlen vně přírody, zatímco příroda se naopak organizuje „v každém druhu svých organickým produktů sice podle stejného vzoru v celku, avšak přece jen také se zdařilými odchylkami, které podle okolností vyžaduje sebezáchova“ (tamt.).

mýšlíme-li ji nicméně do konce, pokračuje jeho úvaha, pak vlastně vede k ideji celé přírody jakožto systému účelů.¹⁸⁴ Účelů, jež na jednu stranu mají svůj středobod v člověku, který je klade, na druhou stranu však svou logikou vedou k ideji boží bytosti coby příčiny světa, jejíž realita je na základě celé teleologické reflexe jsoucná lidskou myslí předpokládána.¹⁸⁵

Tato souvislost je vzhledem k otázce poměru mezi Kantovou analýzou soudnosti a estetickými východisky romantiky, která nám tu leží na srdci, velmi důležitá. Při její interpretaci je ovšem třeba mít na paměti transcendentální smysl Kantových zkoumání. Platí totiž, že Kant sice nepopírá, že člověk jakožto poznávající subjekt je zkušeností přírody veden k tomu myslet si nějakou příčinu přírody, utvářející věc jako takovou podle svých úmyslů. Tato snaha je jen přirozených vyústěním tendence rozumu hledat nepodmíněno, o níž jsme se zmínili už při výkladu Kantovy teoretické filozofie. Upozorňuje však na to, že „účely v přírodě jako úmyslné vlastně *nenazíráme*, nýbrž v reflexi o jejich produktech si tento pojem jen *přimýšlíme* jako vodítko soudnosti“.¹⁸⁶ Takto se završující teleologická reflexe proto podle Kanta „nedokazuje nic víc než to, že si podle uzpůsobení našich poznávacích schopností, tedy ve spojení zkušenosti s nejvyššími principy rozumu, nemůžeme učinit naprosto žádný pojem o možnosti (...) světa jinak než tak, že si myslíme jeho úmyslně působící nejvyšší příčinu“.¹⁸⁷ Tato příčina, stejně jako všechny účely, jež jsou k její skutečnosti zpětně vztahovány, ale nikdy nemohou být považovány za nějaké v objektivní zkušenosti založené pojmy. Jsou spíše jen určitými regulativními idejemi. Mezi ostatními regulativními idejemi jim nicméně podle Kanta přísluší zvláštní místo. Ideji přírodního účelu „přiměřený následek (...) je [totiž] přece jen dán v přírodě a pojem kauzality přírody jakožto bytosti jednající podle účelů jako by činil ideu přírodního účelu jejím konstitutivním [tj. nikoli pouze regulativním] principem a v tom má něco, co ji odlišuje od všech ostatních idejí“.¹⁸⁸ Je to toto vskutku hraniční posta-

¹⁸⁴ Tamt., str. 177/ Ak. V, str. ...

¹⁸⁵ Srov. k tomu tamtéž § 83 a § 84, kde Kant mluví o člověku nejen jako o konečném účelu přírody coby teleologického systému, nýbrž rovněž jako o konečném účelu existence světě, jakož i zbývající závěrečné pasáže *Kritiky soudnosti*, kde se Kant v různých nábězích zaobírá otázkou možností lidské mysli vztahovat se k bohu.

¹⁸⁶ Tamt., str. 191/ Ak. V, str. ...

¹⁸⁷ Tamt. - kurzíva potlačena.

¹⁸⁸ Tamt., str. 195/ Ak. V, str. ... Shodně s Kantem se v tomto ohledu ve svých *Idejích k filozofii přírody* o něco později bude vyjadřovat rovněž mladý Schelling; můžeme zde číst: „veškerý pojem účelnosti může povstat toliko v rozvažovací schopnosti a pouze ve vztahu k takovémuto rozvažování může být nějaká věc nazvána účelnou. Nicméně jste rovněž nuceni připustit, že účelnost přírodních [tj. organických] výtvorů sídlí v nich samých, že je *objektivní* a *reálná*, že tedy nenáleží k vašim libovolným, nýbrž k vašim nutným představám. (...) důvod toho, že myslíte rostlinu jako individuum, v němž je všecko sladěno k jednomu účelu, musíte hledat ve *věci mimo vás*; cítíte se ke svému soudu donuceni, musíte tedy připustit, že jednota, s níž ji myslíte, není pouze *logická* (ve vašich myšlenkách), nýbrž *reálná* (mimo vás skutečná). Schelling, F. W. J. *Ideje k filozofii přírody*. In: *Týž, Výbor z díla*. Praha: Svoboda, 1977, str. 68.

vení pojmu účelnosti, přesahující už jakoby zčásti do lidskému rozumu jinak nepřístupné sféry věci o sobě, které pro interpretaci romantického myšlení představuje velmi důležité vodítko.

To vyplývá z povahy rozdílu mezi romantikou a osvícenstvím. Tady se dostáváme k druhému uzlovému bodu argumentace této podkapitoly. Vzdor některých romantických autorů vůči osvícenství se totiž projevoval právě v tom, že se snažili objevit takový zdroj poznání, jenž by se vymykal povaze přírodovědného vědění i s jeho omezeními, jak byla z filozofického hlediska prozkoumána Kantovou transcendentální filozofií. Nouze racionalizovanému světu odcizeného romantického subjektu se přetavila do ambice trumfnout vládnoucí primát tohoto typu zkušenostního vědění docela novým epistemologickým programem, který by dovoloval poodhalit roušku nad Kantovou teleologickou úvahou pouze jakožto jakýsi limitní pojem vyčleněnou záhadou nitra přírody. Můžeme říct, že jádrem tohoto romantického manifestu bylo přesvědčení, že nejmocnější prostředek k dosažení takového hlubšího vhledu do povahy věcí člověku skýtá *umění básnictví*. Byla to síla poetického slova, do níž romantičtí autoři vložili své horoucí naděje na zpřístupnění pojmovým aparátem přírodní vědy nepostižitelného celku přírody a světa.

Pokusme se tento proces určitým způsobem doložit. Tak jako jsme to již shora ve snaze zachytit návaznost jeho úvah na Kantovy analýzy estetické soudnosti učinili na postavě Schillera, také tentokrát se vůči Schillerovým myšlenkám takřka protichůdnou tendenci romantiky k *estetizaci poznání* pokusíme ilustrovat na textech jednoho vybraného, vzorového autora. Nemá tím být zajisté popřeno, že plody romantické kultury jsou ve svém celku mnohem rozmanitější, než aby mohly být právě na tuto tendenci beze zbytku redukovány. Zdá se nicméně, že Friedrichu Hölderlinovi, jehož dílo jsme si pro účely takového ozřejmění zvolili, se i přesto, že ve své době nepatřil do hlavního proudu romantického myšlení a jeho básnické postoje se vyznačovaly některými zcela osobitými zvláštnostmi, v jeho předčasně přerušném tvůrčím období podařilo formulovat některé poetologické ideje, které na jednu stranu lze volně vztáhnout k závěrům Kantovy analýzy teleologické soudnosti, zároveň jim již ale je třeba přiznat, že cele žijí novým uměleckým kódem romantického vědomí. Tyto ideje nacházíme přítomny jak v některých Hölderlinových básních, tak i v jeho nemnohých teoreticky laděných textech.

V Hölderlinově hymnické básni *Slavnost míru* můžeme číst:

Moudrý může mi mnohé osvětlit, tam však,
Kde ještě nějaký bůh se zjeví,
Prosvítá ještě cosi jiného.¹⁸⁹

Co je toto cosi jiné, co nelze zvědět byť i od moudrého smrtelníka? Ponechme na tomto místě pro jednoduchost stranou poukaz na bytost „nějakého“ boha, který

¹⁸⁹ Hölderlin, F. *Světlo lásky*. Přeložil a uspořádal V. Mikeš. Praha : Československý spisovatel, 1977, **str.**

je v básni vysloven a jenž odkazuje k do Hölderlinovy tvorby se svérázně promítající zálibě zejména v řecké polyteistické mytologii.¹⁹⁰ Pokusme se na tomto omezeném prostoru za pomoci básnickových poetologických úvah soustředit toliko na objasnění toho, co pro Hölderlina znamená toto „jiné“ a jeho prosvítání.

Nejdůležitější Hölderlinovy poznámky k obecné teorii básnictví nacházíme ve stati nazvané editory *Jakmile je básník mocen ducha*.¹⁹¹ Hölderlin se zde zabývá jednak otázkou některých základních požadavků, jimž musí dostát opravdová poezie a tím, jak jsou předpoklady k vyhovění těmto požadavkům zároveň vázány na individuální život básníka, jednak pak tím, co právě pro básníka je oním nenahraditelným zdrojem vhledu do skutečnosti, nechávajícím v jeho verších „prosvítat“ to, co se jinak lidskému úsudku jeví jako rozumem nepochopitelné. Začněme tím, že se Hölderlina v těchto jeho vývodech vynasnažíme krátce sledovat.

Čirým „objektem“ zájmu básníka je Hölderlinovi „jednotný, živoucí, harmonický, vzájemně působící život“¹⁹² – život, s nímž je básník nejhluběji spojen skrze svou vlastní bytost a její vědomí. Tento život je prostoupen protikladu, je ale zároveň i jistou jednotou. Je to právě toto spojení jednoty a protikladnosti, které pro Hölderlina tvoří základní požadavek, který je třeba klást rovněž na život v uměleckém ztvárnění zrcadlící dílo poezie. Podmínkou vzniku takového díla je to, že zde jednota a protikladnost musí zůstat v určité harmonické rovnováze, aniž by jedna nabrala vrchu na úkor druhé. To je požadavek, který se promítá jak do „formální“ výstavby básně, tak do její „materiální“ naplně. Podle Hölderlina tak „orgán ducha“ musí „- má-li být umožněn harmonický protiklad – být receptivní jak pro jeden, tak pro druhý harmonický protiklad, že tedy – ač je pro čistý poetický život formálním protikladem – musí být též formálním spojením, že – ač uvádí s ohledem na určitý poetický život a všechna jeho naladění do materiálního protikladu – musí též materiálně spojovat“¹⁹³, a to tak, aby výsledkem byla jakási „nekonečná jednota“¹⁹⁴ obou dvou pólů, právě tak sjednocující jako protikladoucí. I když konkrétnímu objasnění těchto svých obecných poetologických principů už Hölderlin věnoval jen omezenou pozornost, je

¹⁹⁰ Srov. k tomu Horyna, B. *Dějiny ranné romantiky*, str. 120-136.

¹⁹¹ Hölderlin, F. *Texty k teorii básnictví*. Přel. M. Pokorný. Praha : Miroslav Šimáček, 1997, str. 87-109. V německé verzi též pod názvem *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*; in: Hölderlin, F. *Der Dichter über sein Werk*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, str. 87-110.

¹⁹² Hölderlin, F. *Texty k teorii básnictví*, str. 97.

¹⁹³ Tamt. str. 94 – kurzíva potlačena.

¹⁹⁴ Tuto „nekonečnou jednotu“ Hölderlin ve svých úvahách popisuje následovně: „je jednak bodem rozluky jediného jakožto jediného, pak ale též bodem sjednocení jediného jakožto protikladného, a konečně též obojím zároveň, takže harmonicky protikladné v ní není pocíteno ani jako protikladné jediné, ani jako sjednocené protikladné, nýbrž jako obé v *jednom* – jako nedělitelné jednotně protikladné, a je jako pocítené vynalezeno“ (tamt. str. 96).

zřejmé, že na rovině vlastní tvorby básně právě v jejich čtení spatřoval výchozí podmínku básnického zdaru.

Schopnost dát při jejím koncipování básni takovouto podobu nekonečné jednoty se nicméně nerozumí sama sebou. Předpokládá spíše jisté já, které je s to se poznat ve své „poetické individualitě“¹⁹⁵ a jako takové činí svobodnou volbu skrze tuto individualitu tvořivě jednat. To podle Hölderlina na jednu stranu znamená oprostít se jako jednotlivec od přehnané subjektivity prožívání, na druhou stranu to však zároveň vyžaduje nepodlehnout prosté objektivitě střízlivého života.¹⁹⁶ Zatímco prvé obnáší existenci v samotě a v rozervaných sporech se sebou samým, druhé vede k životu bez pevnosti, samostatnosti a skutečné identity.¹⁹⁷ Základní doporučení pro osvobození především od vnější sféry objektivit, jež Hölderlin svým čtenářům, adeptům básnictví a básnického života, adresuje, proto zní: „Postav se *svobodnou volbou* do harmonického protikladu s určitou vnější sférou, právě tak jako ty v sobě samém jsi od přírody v harmonickém protikladu, avšak – dokud zůstáváš v sobě samém – nepoznatelně.“¹⁹⁸ Teprve tím, že budeš „od ní a od sebe sama jako stojícího v ní abstrahovat a reflektovat na sebe jakožto na v ní nestojícího“, dokážeš se plně uvolnit k básnickému poslání. Toto uvolnění chápe Hölderlin bezmála jako způsob, jak je člověku skrze poezii dáno dosáhnout jeho obecně lidského určení – „poznání harmonického protikladu v něm, v jeho jednotě a individualitě, a naopak zas poznání jeho jednoty a individuality v harmonickém protikladu.“¹⁹⁹ Poezie pro Hölderlina má tento zvláštní, lidské bytí emancipující potenciál.

Na jednu stranu víme, že imperativem básnění je Hölderlinovi spojovat v „nekončené jednotě“ prostupující se jednotu a proti-kladnost života. Na druhou stranu se nám ukázalo, že tento úkol si na straně básníka žádá odhodlanost k pobytu v básnické mysli prospívající mezisféře mezi subjektivitou a objektivitou. Hölderlin objevení a žití této možnosti líčí jako jakési probuzení se do nového světa. Světa, který je pro básníka „právě tak nový a neznámý, jako suma všech jeho zkušeností, jeho vědění, jeho nazřeností, jeho myšlení, umění a přirozenosti, jak se v něm a kolem něj zpodobuje, vše je jak poprvé a právě proto nepostižitelné, neurčité, rozpuštěné v pouhé látce a v životě, jemu přítomné“.²⁰⁰ Je ovšem zřejmé, že tíha básnického údělu nyní spočívá právě v tom, aby se mu z tohoto postoje se rozevírající zkušenost světa skrze řeč veršů vskutku podařilo zprostředkovat tak, že verše budou mluvit za tuto zkušenost, že jako zvěčnělá

¹⁹⁵ Tamt., str. 99 (*poetischer Individualität*).

¹⁹⁶ „Člověk [tj. rozuměj především: poeta] se (...) v příliš subjektivním, právě tak jako v příliš objektivním stavu marně snaží dosáhnout svého určení“ (tamt., str. 102).

¹⁹⁷ Tamt., str. 99-102.

¹⁹⁸ Tamt., str. 100.

¹⁹⁹ Tamt., str. 101.

²⁰⁰ Tamt., str. 106-107.

upomínka této zkušenosti dokážou druhé vtáhnout zpět do jimi opsaného kruhu básnického bytí.

Tady nasazuje Hölderlinův pojem „božího počítku“ (*göttliche Empfindung*). Tento pojem totiž nejenže přibližuje povahu prožitku, v němž básnická zkušenost nachází své ukotvení, nýbrž také mnohé naznačuje o volnosti duchovního spění, která by podle Hölderlina ke čtenáři z básně měla promlouvat. Teprve skrze tuto „vyšší božskou vnímavost“, v níž mysl „se stává vědomou celého svého vnitřního i vnějšího života“²⁰¹, dospívá básníkem tušené sjednocení jednoty a protikladnosti života k možnosti svého plného vyjádření. Pro nás je nicméně důležité zejména to, že toto stanovisko navíc není prosto ani jistého epistemologického hlediska. Tím je možné Hölderlina vřadit do našeho vlastního výkladu a ozřejmit na jeho myšlenkách jistý význačný rys, který je v mnohém příznačný pro esteticky utvářené romantické vědomí v jeho nejširším úhrnu.

Poezie totiž pro Hölderlina není pouze způsobem naladění mysli. Je zároveň také vztahem ke skutečnosti a jako taková je *druhem poznání*. Báseň zde nestojí jen sama pro sebe, nýbrž hovoří za svět, jež miní. Povaha tohoto poznání nespočívá v ničem jiném než právě v takovém vhledu do skutečnosti, který si svou cestu razí mimo veškerou jednostrannost subjektivního i objektivního života. Takový druh poznání je ovšem možný „vylučně v krásném, svatém, božském počítku“. V počítku, pokračuje Hölderlin, „jenž je krásný proto, že není ani pouze příjemný a šťastný, ani pouze vznešený a silný, ani pouze jednotný a klidný, nýbrž jest a může být jedině tím vším dohromady, v počítku, jenž je svatý proto, že není ani pouze nezištně oddán svému objektu, ani pouze nespočívá na svém niterném základě, ani se pouze nezištně nevznáší mezi svým niterným základem a svým objektem“, nýbrž je počítkem, v němž všechny vlastnosti a projevy „skrze vzájemnou souvislost získávají živoucí, pro sebe samu trvající určitost jako jeho orgány“.²⁰² Silou, která každý takovýto opravdový počitek přivádí k jeho nejvlastnějšímu výrazu, je řeč (*Sprache*). V ní, má za to Hölderlin, božský počitek dosahuje „nejvyšší bod vývoje“.²⁰³ Ani tento počitek ani jeho vyjádření nicméně nejsou něčím, co může být nějak umně vyvoláno, neřkuli dosaženo nějakým plánovitým postupem. Jak to určitým způsobem dokládají i jiné verše z výše citované básně, obě je spíše závislé na přízni, která účelově zaměřenou ohraničenost lidského důmyslu zcela přesahuje:

Pamětliv míry, opatrně vždy se dotýká
Na jediný okamžik příbytku člověka
Kterýkoli bůh, znenadáni; a nikdo neví, kdy.²⁰⁴

²⁰¹ Tamt., str. 105.

²⁰² Tamt., str. 103-104.

²⁰³ Tamt., str. 104-105.

²⁰⁴ Hölderlin, F. *Světlo lásky*, str.

Jak těmto epistemologickým náběhům Hölderlinova uvažování lze rozumět? Tady je naši analýzu třeba vztáhnout zpět k obecné problematice změny perspektivy transcendentálního tázání, kterou jsme v této kapitole otevřeli. Tak jako představa oddělení krásy od skutečnosti, jíž jsme se zabývali v první části tohoto textu, má totiž i myšlenka estetizace poznání důsledky, které zde musíme vidět v souvislosti s otázkou filozofické reflexe možnosti humanitněvědního poznání. Byl to koneckonců právě tento omezený účel, vzhledem k němuž tu Hölderlinovy poetologické koncepty byly uvedeny do hry. Že na pomoc filozofickému zamyšlení musel přispěchat básník, aby silou sobě vlastního způsobu vyjadřování hledal slova a pojmy pro to, co pro osvícenského filozofa a vědce mělo z oblasti vědění zůstat vyloučeno, to je ovšem skutečnost, která má svůj hlubší význam. Nejenže prozrazuje tušení možnosti ještě jiného než deskriptivně rozčleňujícího a kauzálně vysvětlujícího přírodovědného poznání. Je v ní zároveň obsažen zárodek neskromné naděje, že právě toto nové, básnickou intuící iniciované poznání by silou vhledu mohlo jistým způsobem proniknout rovněž do oné oblasti nitra přírody, před níž se Humovou skeptickou úvahou probuzené a Kantem kriticky ohraničené vědecké vědomí mělo pokorně zastavit. Vždyť se zdá, že ono v božském počítku prožívané a z básnického naladění do řeči poezie se přetavující prozření do v jevech prosvítajícího, avšak je přesahujícího tajemství bytí vlastně poukazuje ke Kantem dříve rozvedenému pojetí účelnosti přírody a vůbec transcendentního smyslu světa.

Je to právě toto vyústění naší analýzy, které nám nyní poskytuje kýžený podnět k zamyšlení. Podobně, jako jsme to učinili už v návaznosti na interpretaci pojmu estetické soudnosti, je opět nanejvýš žádoucí, abychom v našem výkladu přikročili k určitému kritickému hodnocení. Jelikož tím naše rozborů této podkapitoly uzavřeme, pokusme se ruku v ruce s tímto hodnocením podat i ozřejnění celkového smyslu těchto rozborů a o jejich zařazení do širšího plánu spisu. Cesta našich dalších zkoumání se bude ubírat směrem k radikální reformulaci Kantem znovu oživené ideje dialektiky v Hegelově filozofii. Ve snaze o dosažení provázanosti našeho výkladu je teď proto tématem, jež by předběžně mělo být zdůrazněno, vztah všech našich úvah k myšlence *hermeneutiky*, jež v nich sice momentálně přímo nefiguruje, k níž ale každá z těchto úvah jistým způsobem odkazuje. Pro expozici tohoto tématu nám závěr této podkapitoly nabízí tu nejlepší příležitost. Pro vyzdvižení role, kterou by potenciálně mohla převzít hermeneutika, nám totiž odtud vyplyne několik důležitých důvodů.

Romantickému vědomí je jistě třeba přičíst k dobru, že na světlo vyneslo individuální dimenzi prožívání a učinilo z ní jakousi novou základnu subjektivity v odcizeném světě vše zvětňujícího rozumu. Není možné přehlédnout, jak odlišné je pole živoucí, citovostí prostoupené, ba až zmítané, myslí básníka, o níž hovoří Hölderlin, od Kantova racionalizovaného subjektu. Že i tato živoucí subjektivita a její varianty jsou fenoménem, jenž z filozofické analýzy nemůže být vyškrtnut, to je vzkaz romantiky, který byl v období sebereflektující se moderny mnohokrát vyslyšen. O poznání obtížnější je nicméně situace vzhledem k tradici spinozovského panteismu, jež k nám z textů mnoha romantických myslitelů a

básníků promlouvá. Problémem tohoto panteismu je vztah myslí k jednomu, zakládajícímu a obemykajícímu vše, co je. To je patrné i u Hölderlina, přestože jeho božství je, jak již řečeno, mnohočetné. Básnictví jakožto jistý význačný typ tohoto *vztahu* totiž podle Hölderlina překračuje zkušenostní přírodovědné vědění nikoli coby *jiný typ* pojmového vědění. Máme tu spíše co do činění s věděním, které vůbec *nemá* pojmový ráz. S věděním, nechávajícím ono nadpozemské jiné životu smrtelníků prosvítat toliko v metaforických, bytí odzrcadlujících a v tomto stále uplývajícím odzrcadlování se do nekonečné jednoty spojujících možnostech básnické řeči.²⁰⁵

Co si od takovéhoho pojetí vědění lze slibovat? Nemůže být pochyb o tom, že tato romantická koncepce poznání představuje oproti osvícenskému pohledu na vědění znatelnou změnu. Do určité míry je takřka jeho negací. Jako taková romantika v mnohých kritikách osvícenské racionality dodnes nachází své věrné příznivce.²⁰⁶ Je-li nicméně naším cílem zkoumat romantiku jako možný zdroj alternativy vůči přírodovědnému modelu poznání, jenž se – jak jsme si výše povšimli – ve sféře sebeporozumění a praktického vztahu k druhému ukazuje jako neúnosně reduktivní, potom onen zde na postavě Hölderlina vylíčený romantický příklon k poetické dimenzi světa nemůžeme pokládat za skutečně uspokojující. Spolu s odmítnutím přírodovědného pojetí pravdy je totiž romantiky do pozadí odsunuta otázka pravdy jako taková, tak jak se i mimo veškerou přírodovědně utvářenou racionalitu promítá do praktických situací pospolitého života. Spojení mysl k plné vnímavosti pro bytí probouzejícího prozření s estetickým zážitkem vyvolaným působením básnického slova sice dozajista odhaluje moment literárně zprostředkovaného poznání, které má pro oblast duchovního života, jak bude později zkoumána humanitními vědami, základní význam. Tím však, že romantika klade důraz na intuitivní, pojmově neanalyzovatelnou povahu tohoto výkonu, nacházející svůj plný výraz právě v poezii, v její tvorbě a recepci, vyvazuje se tímto způsobem z požadavku argumentativního zdůvodnění, mimo nějž nakonec poznání postrádá svůj intersubjektivně dostupný obsah. Jestliže síla poezie spočívá v tom, že dává vyvstat smyslu, aniž by přesvědčovala, pak je to zároveň právě tento její rys, díky němuž se v teoretické diskuzi každé stanovisko, které se opírá pouze o poezii, samo stává nepřesvědčivým.²⁰⁷

²⁰⁵ Je to v podstatě tato charakteristika, kterou Horyna považuje za příznačnou pro romantické myšlení vůbec. Jeho vlastními slovy: „Dosavadní podceňování moderní poezie a vyvyšování antických klasiků pojem poezie omezovalo, za-tímco romantika hledala naopak v poezii prostředek, jenž by umožňoval nové poetické sebeporozumění, sebeidentifikaci, založenou na takovém pojetí poznání, kterému by bylo možné připisovat charakter jakoby náboženského zjevení a v němž by všechny představy o skutečnosti mohly platit za plnohodnotná subjektivní znázornění reality“ (*Dějiny rané romantiky*, str., 32). Jak pak Horyna dále ukazuje, tato tendence romantiky ...

²⁰⁶ Horyna, B. ... „nová mytologie“ ...

²⁰⁷ Zdá se mi v tomto ohledu být příznačné, že velmi podobnou výtku podle všeho lze uplatnit i na Heideggerův teoretický koncept pravdy jako neskrytosti, který se v třicátých a čtyřicátých letech minulého století utvářel mimo jiné právě pod silným vlivem rozsáhlých výkladů Hölder-

Je to tato výtka na adresu romantické poetologie a jejích epistemologických nároků, jež nám dovoluje, abychom naše výklady svedli zpět k problematice hermeneutiky, a tak uvedli na pravou míru jejich vlastní smysl. Tím oblast romantického myšlení, v níž jsme se na předchozích stránkách společně pohybovali, prozatím opustíme.

Zdá se totiž, že jak výklad Schillerových *Listů k estetické výchově*, rozvinutý ve vazbě na Kantův pojem estetické soudnosti, tak i interpretace teoretických úvah Hölderlinových, uvedených zde naproti tomu do souvislosti s Kantovými rozborů soudnosti teleologické, nás opravňují k vyslovení závěru, že pro zdůvodnění humanitněvědního poznání, jehož provedení se ve vývoji pokantovské filozofie postupně ukazovalo být žádoucí, nakonec romantika neposkytuje příhodné pojmové zázemí. Přestože se zde zájem filozofické reflexe oproti dřívějšímu přesouvá do duchovnímu společenskému životu bližší oblasti estetiky a básnického umění, ve výsledku je tímto způsobem ohraničená zkušenost v obou případech postavena mimo doménu *teoretického poznání*. Pro nás toto negativní zjištění nyní plní svou ozřejmující úlohu především tím, že nám ukazuje, kde se na počátku 19. století ve filozofickém projektu zdůvodnění vědění nacházelo volné místo, na němž se později mohla etablovat hermeneutika. I když naše další úvahy nejen na poli hermeneutiky, nýbrž i fenomenologie, postupně povedou k zpochybnění této ambice, na dějinách německé hermeneutiky si v první části následujícího oddílu ještě budeme moci ukázat, jak u myslitelů typu Droysena či Diltheye hermeneutika coby tradiční nauka o výkladu textu právě uvnitř tohoto filozofického projektu zdůvodnění celku vědění postupně získávala svůj nový teoretický význam - totiž jako *metoda humanitních věd*.

Dříve než obrátíme pozornost k tomuto našemu dalšímu tématu, je ovšem třeba prozkoumat ještě jeden důležitý proud filozofie, který měl na formování humanitněvědní perspektivy vědeckého poznání v 19. století nemalý vliv. Hegelova dialektika získala díky svým přepjatě spekulativním tendencím u mnohých současníků pověst systému, který čtenáře přenáší do sféry mimo veškerou zkušenostně vykazatelnou evidenci. Ačkoli byl ceněn dějinně-filozofický rozměr této pozice, ze stanoviska formujících se východisek vědeckého historického bádání byl Hegel odmítán a jeho myšlenky se na poli humanitněvědních studií často prosazovali pouze skrytě a nepřiznaně. Z fenomenologického hlediska, jímž se zde necháváme vést, se nicméně zdá, že bychom explikativní možnosti Hegelovy dialektiky neměli zcela podceňovat. To vychází najevo nejen na samotném pojmu dialektiky, který - jak na to jako první poukázal Gadamer - v jistém přenesení na fenomenologicky traktovanou analýzu zkušenosti dokáže vystihnout onen hermeneutický element poznání, hrající pro pojem hermeneutické fenomenologie tak důležitou roli. Také pro interpretaci obtíží, na něž jsme narazili při interpretaci vztahu mezi poznáním a jednáním v Kantově filozofii, nabízí Hegelova dialektika některé velmi podnětné motivy. Věnujme

linovy poezie. K tomuto tématu se ještě dostaneme později, kdy se mu budeme moci věnovat podrobněji. [Viz str.](#)

proto těmto dvěma tématům, ve kterých se protíná náš přítomný záměr sledování proměn perspektivy transcendentálního tázání s celkovou snahou této práce o objasnění genetických předpokladů pozice hermeneutické fenomenologie, samostatný prostor.

3.3 Hermeneutická výzva Hegelovy dialektiky

a) *Dialektický model poznání*

Tématem dialektiky jsme se obšírněji zabývali už v rámci rozboru Kantovy teoretické filozofie. V ní byla dialektice v celkové hierarchii poznávacích funkcí teoretického rozumu přiřčena role „poznání principů“, jejichž prostřednictvím je subjekt s to synteticky pořádat obsahy rozvažování a tím tak pojmovému poznání zjednávat nejvyšší stupeň obecnosti, jakož i nejširší možné uplatnění. Negativním cílem Kantovy transcendentální dialektiky bylo přitom odstranit transcendentální zdání, že se pojmy rozumu vztahují ke zkušenosti, nebo že by snad dokonce mohly představovat nějaký mimozkušenostní zdroj poznání, a ukázat, do jakých obtíží se rozum nutně zaplétá, pokud tomuto zdání podlehne. U Hegela, jehož filozofií se nyní budeme zabývat, doznává naproti tomu význam dialektiky podstatného rozšíření. Dialektika už tu nevystupuje pouze jako titul pro speciální, vyšší funkci poznání. Platí naopak, že vůbec *veškeré poznání* je pojímáno jako ve své nejzákladnější povaze dialektické. Pojem dialektiky se stává centrálním pojmem celé filozofické reflexe. Díky tomu, že pro Hegela je navíc postup poznání procesem, v němž skrze rozvoj podob ducha přichází ke svému plnému sebeuvědomění samo *bytí*, zasahuje dokonce pojem dialektiky i mimo vlastní oblast poznání, totiž do pohledu na *bytí* dějin a přírody. Toto vůči Kantovu pojetí radikalizované traktování pojmu dialektiky má ovšem svou genezi. Úzce navazuje na rozvoj systémů tzv. německého idealismu, jejichž význam si předtím, než přejdeme k samostatnému výkladu Hegelova myšlení a jeho hermeneutické interpretaci, na úvod vyplatí připomenout.

Myslitelem německého idealismu, který už v rámci prvního vydání svého *Základu všeho vědosloví (Wissenschaftslehre)* do filozofie zavádí pojem dialektiky v jeho novém, širším smyslu, je Johann Gottlieb Fichte. Fichtova hlavní myšlenka zní, že veškeré vědění předpokládá výkon naprostého kladení Já, který stojí na jeho počátku. Na rozdíl od předcházející filozofie subjektu, chápající existenci subjektivity jakožto danou a zaručenou, vychází Fichte z náhledu, že „sebeuvědomí nepředchází žádný Já-subjekt, nýbrž že i subjekt vystupuje teprve současně s celým vědomím Já = Já“.²⁰⁸ Otázka konstituce Já, jež je v *Základech všeho vědosloví* takto formulována, později Fichta povede k tomu, aby se zabýval fe-

²⁰⁸ Henrich, D. Fichtův původní náhled. In: Karásek, J., Chotaš, J. (edit.) *Fichtova teorie subjektivity*. Praha : Oikoymenth, 2007, str. 12.

noménem *uznání* Já druhým Já a tak patrně jako první filozof otevřel fenomenologicky závažné téma *konstituce intersubjektivoty*, jehož vypracování následně zvláště v dialektickém a sociálně-interakcionistickém myšlení najde řadu podnětných vyústění.²⁰⁹ K této problematice se v našem dalším výkladu ještě budeme mít příležitost vrátit.

Samotná koncepce dialektiky, o níž nám pro tuto chvíli běží, se nicméně u Fichta uplatňuje zprvu především při popisu toho, jak z prvotního výkonu sebe sama kladoucího Já dochází k rozvoji systému teoretického vědění. Tento zájem předchází prakticko-filozofickým vyústěním tvořícím hlavní vektor Fichtova uvažování. Ve svém nejdůležitějším teoretickém spisu to Fichte líčí následovně: „Vědosloví bude stále postupovat vpřed vsunováním středních členů mezi protiklady; tím však nikdy nebude rozpor dokonale vyřešen, nýbrž jen dále odsunut. (...) abychom ho (...) vyřešili, musíme přijmout nové koncové body, které jsou také protikladné, a musí být proto znovu sjednoceny.“²¹⁰ V tomto základním modelu dialektiky už nacházíme přítomny dialektické momenty teze, rozpor odrážející či generující antiteze a přechodně sjednocující syntézy, jež později najdou své mnohočetné rozvinutí v Hegelově filozofii.

Význam a přesvědčivost Fichtovy teoretické filozofie lze jistě hodnotit vícero odlišnými způsoby. Je nicméně zřejmé, že polem působnosti dialektiky je tu v úzké vazbě na Kantovu nauku stále ještě toliko transcendentální sebevědomí. Toto omezení ve svých myšlenkových výbojích prolamuje Friedrich Schelling, přenášející ideu dialektiky z transcendentální subjektivoty *do přírody* jako takové. Už samo bytí přírody je dle rané Schellingovy filozofie přírody prostoupeno dialektikou. Ta je tu přítomna ve formě střetávajícího se a vyvažujícího se působení protikladných mechanických a chemických sil.²¹¹ Hlavní Schellingovou ambicí je prokázat, že tato objektivní dialektika sil obsahuje určitý duchovní základ překrývající se se základem subjektivoty, který umožňuje jednak to, aby se objektivno prostřednictvím svého poznání zračilo v subjektivnu, jednak pak dovoluje, aby subjektivno skrze jednání jako síla samo mohlo zasahovat do objektivna. Obecné poselství Schellingovy *filozofie identity*, že totiž „je třeba myslit ducha a přírodu jako jedno“²¹², se rozpadá do tohoto dvojího, teoretického a praktického, zprostředkování, v němž ale díky tomu, že zahrnuje také moment lidské svobody, jde o víc než jen o subjektivně-objektivní pronikání v sobě samém dovršeného a neměnného ducha. Zdá se, že podle Schellinga má subjek-

²⁰⁹ Toto rozšířené, nikoli už ovšem motivy teoretické filozofie vedené, pojednání problému konstituce Fichte rozvíjí zejm. v §§ 1-7 svého *Grundlage des Naturrechts* (Hamburg : Meiner, 1979). Srov. k tomu Düsing, E. Problém individuality ve Fichtově rané etice a nauce o právu. In: Karásek, J., Chotaš, J. (edit.) *Fichtova teorie intersubjektivoty*, str. 109-133.

²¹⁰ Fichte, J. G. *Základ všeho vědosloví*. Praha : Oikoymenth, 2007, str. 53.

²¹¹ „Hmota a tělesa nejsou tedy samy ničím než produkty protikladných sil, či lépe, nejsou nic než tyto síly samy.“ (Schelling, F. W. J. *Ideje k filozofii přírody*. In: Týž, *Výbor z díla*. Praha : Svoboda, 1977, str. 100).

²¹² Tamtéž, str. 73.

tivní a objektivní bytí sjednocující duch spíše tu základní vlastnost, že se bez přestání nachází v *pohybu vývoje*. Také tyto dva momenty, objektivitu a vývojový charakter dialektiky ducha, bude posléze do svého systému integrovat Hegel. Na rozdíl od Schellinga, jenž – konsekventně v tom domýšleje tendenci, s níž jsme se výše seznámili u Hölderlina – v procesu poznání přisoudil klíčovou roli nepojmové řeči umění²¹³, bude ovšem Hegel trvat na tom, že pohyb ducha ve své podstatě musí mít (dialekticky) racionální ráz.

Vidíme, jakým způsobem německým idealistickým myšlením ražená a Hegelem přijatá představa dialektiky souzní s původní idejí dialektiky, jak ji známe z Platónových dialogů, a čím se od ní naopak odlišuje. Nejenže pro Hegela dialektika není jen pouhým svévolným, eristicky motivovaným uměním vytváření prázdných sporů, jak bylo vlastní sofistům. Její účel není plně pochopen ani tehdy, bereme-li ji, jak to tak často činí Platónův Sokratés, jako nástroj s výlučně negativní funkcí, jehož mocí zkušený filozof ve střetu protichůdných mínění rozkládá zprvu zdánlivě неотředitelný pravdivostní nárok tvrzení svých diskuzních partnerů. Pro Hegela je dialektika cestou, jak prostřednictvím rozpoznání sporu a vystavení se protichůdným možnostem, jež jsou jím uvedeny do hry, dosáhnout vyššího, odhalenou rozporuplnost sjednocujícího, a tak rušícího, poznání. Nakolik z Platónových dialogů nějaké takovéto poznání vyplývá, je proto zajisté možné uvést s nimi Hegelovu koncepci dialektiky do souladu.²¹⁴ Na druhou stranu je však třeba vidět, že dialektický smysl se u Hegela v jistém důležitém ohledu vyostřuje. Jak podotýká Gadamer, dialektika už tu není dialektikou „pouze našeho myšlení, nýbrž myšleného, pojmu samotného. A jako takováto dialektika pojmu bude muset dokonat rozvoj k pojmu pojmu, k pojmu ducha samotného.“²¹⁵ Tuto svéráznou transformaci pojetí transcendentální filozofie je poté, co jsme nastínili vztah Hegelovy dialektiky k německému idealistickému myšlení, nyní třeba vyložit poněkud zevrubněji.

Oproti předchozímu vývoji novověké filozofie subjektu předstává totiž Hegelovo uvažování výrazný krok novým směrem. Subjekt poznání zde přestává být chápán jako univerzální čisté vědomí, jež by bylo filozofické analýze přístupné samo pro sebe, bez vztahu k jinému vědomí. Jak Hegel ukazuje ve *Fenomenologii ducha*, po prvotní fázi smyslové jistoty, nacházející své pokračování v teoreticky zaměřených snahách pozorujícího rozumu, je vědomí naopak už vždy v jisté interakci s jiným vědomím a jakožto vědomí jistoty, že skutečnost není ničím jiným než rozumem samým²¹⁶, usiluje se zřetelem ke svému vztahu k druhému najít také pro lidské společenské bytí odpovídající formu jeho racionálního praktického uspořádání. Této tendenci se dostává jejího nejúplnějšího

²¹³ Viz Schelling, F. W. J. Soustava transcendentálního idealismu. In: *týž, Výbor z díla*, str. 256-274.

²¹⁴ Srov. Gadamer, H.-G. Hegel und die Antike Dialektik. In: *týž, Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, zvl. str. 16-22.

²¹⁵ Tamtéž, str. 7.

²¹⁶ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg : Meiner, 2006, str. 17?

vyjádření v Hegelově pojmu ducha coby v dějinách dialekticky se rozvíjející nadindividuální *mravní substance*, pojaté rovněž jako jediný skutečný *subjekt poznání*.²¹⁷ Cesta ducha k sobě samému, jak ji Hegel popisuje, nicméně není nějakým kontinuálním kumulativním nárůstem pravdivého poznání, jak si to představoval Kant. Pro Hegela jde daleko spíše o pohyb střetávání protikladných, vzájemně se negujících pojetí skutečnosti, které ale na druhou stranu nevedou k vyvrácení možnosti poznání, nýbrž podněcují výkon syntetického sloučení zkušenosti na vyšší úrovni, v němž dřívější nepravda zůstává zachována jako moment pravdy. Toť přinejmenším jistá teoretická maxima, již se ovšem jednotlivé analýzy Hegelovy filozofie přibližují různou měrou.

Zpřítomněme si tuto celostní intenci Hegelovy dialektiky ve shrnující formulaci z *Předmluvy k Fenomenologii ducha*. Zde se lze dočíst: „Živoucí substance je (...) bytí, které je v pravdě *subjektem* neboli, což znamená totéž, které v pravdě skutečně je jen tehdy, pokud je pohybem kladení sebe sama neboli zprostředkováním svého stávání se jiným se sebou samým. Jakožto subjekt je čistou *jednoduchou negativitou*, a tím právě rozdvojením jednoduchého neboli protikladoucím zdvojením, jež je opět negací této lhostejné rozličnosti a jejího protikladu; pouze tato znovu se *obnovující* stejnost neboli reflexe v jinobytí do sebe sama – nikoli *původní* jednota jako taková, nebo *bezprostředno* jako takové, je tím pravdivým.“ – „Tím pravdivým“, píše Hegel, „je celek. Celek je však jen skrze svůj rozvoj se završující bytnost.“²¹⁸

Tuto základní myšlenku rozvoje ducha, přicházejícího skrze rozumový pojem k sobě samému, lze postihnout ještě jiným způsobem, totiž prostřednictvím Hegelovy pojmové dvojice „bytí pro sebe“ (*für sich Sein*) a „bytí o sobě“ (*an sich Sein*). Jde o rozlišení, jímž je míněn základní rozdíl v pojmání bytí. Zatímco bytí pro sebe označuje vědění ve smyslu bytí něčeho *pro* vědomí, bytí o sobě Hegel naproti tomu chápe jednak jako bytí myšlené *mimo* takovýto vztah k vědomí – a tím právě zakládající možnost toho, že vědomí vůbec ví o předmětu jako o něčem na něm nezávislém²¹⁹ –, jednak pak jako *pravdu* vědění, které má vědomí pro sebe.²²⁰ Vědomí, jinak řečeno, i to bytí, jež je pouze pro něj, do té doby, do-

²¹⁷ Charles Taylor toto základní směřování Hegelova spisu komentuje následovně: „V určitém smyslu můžeme mít za to, že *Fenomenologie ducha* má dvě části (...). V první se i tehdy, když máme co do činění s jedinci v interakci, jako je tomu v dialektice pána a raba, zabýváme formami individuálního vědomí. Avšak v kapitolách, které následují, o duchu a náboženství, bereme ducha jako nadosobní subjekt, totiž nejprve jako ducha lidí a pak jako sebevědomí světového ducha v náboženství.“ To podle Taylora znamená, že u Hegela „jedince nadále nesmíme vidět jako centrum vzhledem k němuž by sociální vztahy byly okrajový fakt, nýbrž naopak jako centrální sociální celek a jedince jako jeho manifestaci.“ (Taylor, *Ch. Hegel*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984, str. 167-168.)

²¹⁸ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, str. 14 a str. 15.

²¹⁹ Tamt., str. 64 a str. 66: „právě tím, že [vědomí] vůbec ví o předmětu, má před sebou rozdíl, že mu něco je bytí *o sobě*, zatímco jiným momentem vědění neboli bytí předmětu *pro vědomí*“.

²²⁰ „Zkoumáme-li nyní pravdu vědění, zdá se, že zkoumáme, co je toto vědění *o sobě*.“ (Tamt., str. 64). – Hegel v této souvislosti mluví o dvojznačnosti, která se v pojmu „o sobě“ skrývá: „Vědění ví *něco*, tento předmět je bytností neboli *o sobě*; je ale také pro vědomí *o sobě*; tím vzniká

kud se potvrzuje, klade jako bytí o sobě, čímž si vytváří měřítko (*Maßstab*), jak ve vědění odlišit pravdivou domněnku od nepravdivé. Pro vědomí je to způsob, jak překročit sféru bytí pro sebe, aby jako vědění o věci, jak je o sobě, pro své poznání mohlo reklamovat univerzální epistemologický nárok.

Tím se ovšem, míní Hegel, dává do pohybu dialektická zkušenost charakteristická pro celý vývoj ducha. Jelikož vědění, kladené coby potvrzující se pravda vědomím jako bytí o sobě, je ve skutečnosti toliko bytím pro vědomí, může jej nová zkušenost vyvrátit, negovat. Domnělé bytí o sobě se ukáže být jen bytím pro sebe. Hegel má za to, že pro vědomí se v této „změně vědění mění (...) také předmět sám“²²¹; vědomí se, řečeno dikcí *Fenomenologie ducha*, přehoupne do nové podoby (*Gestalt*), v níž předmět vědění rázem vypadá jinak. Podle Hegela nicméně nenásleduje jednoduše jedna podoba sebevědomí za druhou. Sebevědomí se nejprve uvnitř již existující podoby pohybuje jakoby z jedné krajnosti do druhé. Má-li pro ně naproti tomu opravdu dojít ke změně jeho „o sobě“, je třeba, aby rozpoznalo rozpor, který z existujících protikladných pojetí jeho předmětu vyplývá. Odtud pak může vykročit k tomu, že obě tato pojetí zruší a pozvedne (*aufheben*) do vyšší syntézy vědění, kladeného opět jako bytí o sobě. I tady přitom platí, že dříve kladené a posléze negované bytí není jakožto omyl z rámce vědění naprosto vyloučeno. Vědění o tomto bytí coby rozpoznané nepravdě zůstává spíše v celku vědění v podobě jistého svědectví o falešnosti, neprůchodnosti či nerealizovatelnosti dané cesty sebevědomí nadále obsaženo.

Toto dění je podle Hegela dialektickým procesem působícím v dějinách. Pravda se zde rodí jako negace nepravdy a jejím údělem je, že během pokračující syntézy vědění bude v dalším pohybu negace sama překonána. Hegel má za to, že spolu s odhalením této logiky vývoje ducha, které není odhalením „pro vědomí, jež studujeme“, nýbrž se dotýká jen filozoficky reflektujícího vědomí, „se řada zkušeností vědomí pozvedá k vědeckému chodu“.²²² *Fenomenologie ducha* je, jinými slovy řečeno, spisem s ambicí podat objasnění cesty sebevědomí k *absolutnímu vědění*, v němž bytí pro sebe a bytí o sobě navzájem splynou v jednotě filozofickou pojmovostí *završeného* a tak zpětně zceleného poznání o pojmově-duchovní povaze skutečnosti jako takové. Dialektický proces poznání tedy má svůj konec. Ten nicméně neznamená konec teoretického usilování samotného, nýbrž jen konec rozvoje ducha ke svému plnému sebevědomí. Zdá se, že Hegel si uzavření tohoto rozvoje na jednu stranu představoval jako bod, v němž bude dosaženo překonání všech rozporů. Na druhou stranu však zároveň zdůrazňoval, že absolutní vědění ve výsledku vlastně neznamená nic jiného než plné uvědomění si zakořenění veškerého vědění v mravní substanci, která

dvojznačnost tohoto pravdivého. Vidíme, že vědomí má nyní dva předměty, jeden, první *o sobě*, a druhý, *bytí o sobě pro ně*.” (Tamt. str. 66).

²²¹ Tamt., str. 66.

²²² Tamt., str. 67.

je jeho neosobním nositelem.²²³ Hegel sám o tom píše: „Tato substance (...), která je duchem, je stáváním se ducha tím, čím je *o sobě*; a teprve jako toto v sobě reflektované stávání se je duch o sobě vpravdě *duchem*.“²²⁴

Z takto koncipovaného pojmu absolutního vědění, jehož do-sažení představuje proklamovaný cíl Hegelova filozofického projektu, se ozřejmuje i vlastní jádro Hegelovy filozofické pozice. Můžeme jej totiž brát jako vodítko pro pochopení pojmu *absolutního idealismu*, jak se objevuje především v Hegelově pozdějším myšlení. Usouvztažnění obou pojmů nejenže poskytuje vhodnou příležitost k zachycení radikálního posunu, k němuž u Hegela dochází ve vztahu k ideji transcendentálního idealismu, jak jsme se s ní seznámili u Kanta. Širší výhled na celkový smysl Hegelovy filozofie, který se nám spolu s tímto usouvztažněním otevře, nám zároveň umožní ohraničit omezený prostor pro následné rozvinutí našeho vlastního interpretačního záměru. Vždyť jak dobře víme, také v této kapitole je účelem prováděného dějinně-filozofického rozboru včlenit teoretické možnosti Hegelovy dialektiky do širšího záběru našeho celkového výkladu.

V *Malé logice* Hegel píše: „Pravdivý poměr je takový, že věci, o nichž bezprostředně víme, nejsou pouhými jevy jen *pro nás*, nýbrž jsou jimi *o sobě*, a že vlastním určením věcí, jež jsou takto konečné, je, že nemají důvod svého bytí v sobě samých, nýbrž v obecné božské ideji. Takové pojetí věcí je pak třeba rovněž označit za idealismus, jenže na rozdíl od subjektivního idealismu kritické filozofie za idealismus absolutní“.²²⁵ - Je zřejmé, jak hluboko do Kantem pouze negativně vyčleněné domény věci o sobě se Hegelova teorie zařezává. Absolutní vědění sice nepochybně nutně neznamená nějaké vševědění o všem, co je, nýbrž zprvu jen principiální vědění o tom, že základem všeho bytí je idea. Jestliže ovšem pozice absolutního idealismu - jako přesvědčení, ale i jako dosažená skutečnost - představuje toliko jiný název pro konečné vyvrcholení rozvoje ducha v absolutním vědění, potom musíme dovozovat, že pojem filozofického poznání u Hegela nejen může, nýbrž v jistém smyslu má a musí dosáhnout oné polohy čistě intelektuálního názoru, vyhrazené Kantem pouze bytostem nezatíženým

²²³ Co se týče Hegelova pojetí mravní substance, můžeme v závěrečné kapitole *Fenomenologie ducha* číst: „Ve skutečnosti je nyní vědoucí substance dříve nežli její forma neboli pojmový tvar (*Begriffsgestalt*). Neboť substance je ještě nerozvinuté o sobě neboli důvod a pojem v jeho ještě nepohnuté jednoduchosti, tedy *niternost* čili Já (*Selbst*) ducha, která *tu* ještě *není*. Co *tu je*, je jako dosud nerozvinuté jednoduché a bezprostřední neboli předmět *představujícího* vědomí vůbec.“ (Tamt., str. 524). K tomu, aby se vědomí povzneslo nad bezprostřednost, s níž je skrze život s mravní substancí spojeno, aby však zároveň také odmítlo uchopení mravní substance nepřiměřené, „abstraktivní“ pojmy „čistého“ rozumu, si tedy žádá čas. Čas se tak ukazuje být „osudem a nutností ducha, který v sobě není završen“ (tamt., str. 523). Co se existence pojmu ducha o sobě samém týče, „neobjevuje se v čase a ve skutečnosti [filozofická] věda dřív, než duch přišel k (...) vědomí o sobě samém. Jako duch, který ví, čím je, dříve neexistuje“ (tamt. str. 523).

²²⁴ Tamt., str. 525.

²²⁵ Hegel, G. W. F. *Malá logika*. Praha : Svoboda, 1992, str. 112-113. (kurzíva potlačena).

smyslovostí.²²⁶ Je to toto stanovisko, v jehož rámci Hegel v *Malé logice* formuluje rovněž své široké pojetí dialektiky. Dialektika už zde není jen titulem pro popis cesty ducha k sobě samému, jak tomu bylo ve *Fenomenologii ducha*. Hegel má nyní za to, že „dialektično je vůbec principem veškerého pohybu, všeho života a každé činnosti ve skutečnosti“.²²⁷ Z přesvědčení, že duch i příroda jako pozorovaná skutečnost i jako pohyb pravdy bytí mají dialektický ráz, pro něj potom vyplývá, že právě odhalení obecných zákonitostí dialektické *logiky* samo o sobě představuje klíč k uchopení základních principů veškerého bytí.²²⁸

Vidíme tedy, v jaké šíři se Hegelovo myšlení pohybuje. Zdá se, že máme-li naší vlastní analýze dát určitý konkrétní směr, je třeba, abychom vůči Hegelem spekulativně vystupňované koncepci dialektiky, nabývajíc navíc ještě při bližším přihlédnutí celou řadu dále rozmanitě odstíněných poloh²²⁹, zaujali určité zužující interpretační stanovisko. Podobně, jako jsme to zpočátku a v o něco rozsáhleším měřítku učinili už na myšlení Kantově, musíme se i nyní v rámci pokusu o jeho hermeneutickou aktualizaci soustředit pouze na ten principiální aspekt Hegelova dialektického uvažování, který je možné vztáhnout k diskuzi pozice hermeneutické fenomenologie, jejíž genetické předpoklady si tu klademe za úkol rozkrýt. Toto interpretační stanovisko nám prozatím postačí rozvinout pouze předběžně. Další potřebné zpřesnění pohledu na Hegelovu dialektiku vyplyne z prováděných rozborů samotných. Během nich se, jak uvidíme, ukáže, že tato dialektika v sobě obsahuje některé explikativní motivy, skrze jejichž vyčlenění jsme s to se spolu s Hegelem pozici hermeneutické fenomenologie, jejíž rozvinutí zde sledujeme, přiblížit více, nežli to bylo možné s Kantem.

²²⁶ Viz níže kapitolu *Pojem věci o sobě*,

²²⁷ Hegel, G. W. F. *Malá logika*, str. 155. O něco dále pak můžeme číst: „Vše, co nás obklopuje, lze zkoumat jako příklad dialektična. (...) Máme představu dialektiky jako všeobecné nepřekonatelné moci, před níž nic neobstojí, ať se to považuje za sebejistější a sebepevnější. (...) Tímto určením se přirozeně ještě nevyčerpává hloubka boží podstaty, pojem boha; toto určení však tvoří podstatný moment každého náboženského vědomí. – Dialektika se dále uplatňuje i ve všech oblastech a útvarech přírodního a duchovního světa.“ (Str. 157.)

²²⁸ Tento posun, k němuž dochází v Hegelově filozofii, je dostatečně znám. Jak upozorňuje Milan Sobotka, v době vydání *Fenomenologie ducha* pro Hegela platí, „že pravda bytuje nejen ve svém vlastním živlu, totiž jako absolutní vědění, v němž již přestala platit předmětnost, ale i jako zjevení v živlu vědomí“; na konci třetího svazku *Vědy o logice*, jejíž nejdůležitější závěry se ob- rážejí v *Malé logice*, z níž jsme zde citovali, má už naproti tomu Hegel za to, že „idea, tj. o sobě vědoucí duchovno, absolutní vědění, se na konci svého vývoje klade jako jednota čistého pojmu a reality, tj. jako příroda.“ – „Se zdůrazněním přechodu ideje v přírodu (a následného vzestupu přírody k duchu) Hegel opustil dvoudílnou koncepci filozofické vědy jako nauky o jevícím se duchu a nauky o čistém vědění. *Fenomenologie* tím ztratila svůj statut prvního dílu vědy (...)“. (Sobotka, M. V jakém smyslu je Hegelova *Fenomenologie ducha* „prvním dílem“ „vědy“, tj. filozofie? In: Kuneš, J. Vrabec, M. *Místo fenomenologie v současném myšlení*. Praha : Argo, 2007, str. 46. – Podobně rovněž Kuneš, J. *Vědomí a duch. K pojmu Hegelovy fenomenologie ducha*. In: tamt., str. 62-63 či Taylor, Ch. *Hegel*, str. 225-231.)

²²⁹ Srov. k tomu Chotaš, J. Karásek, J. *Hegelova dialektika*. Praha : Oikoymenh, 2007.

Náš myšlenkový postup nicméně má své předpoklady. Hermeneuticky orientovaná recepce Hegelovy filozofie totiž musí klást meze dialektiky jinak, než to činil sám Hegel. Nejde přitom pouze o korekci toho, že mimo bezprostředně odpozorovatelného působení protichůdných přírodních sil (např. zamrzající řeka) dnes patrně ve věci dialektiky přírodních procesů za směrodatné smíme považovat jen slovo přírodovědce a že rovněž v otázce dialektiky dějinného bytí musíme důrazně odmítnout představu existence nějaké jednotné, pojmově uchopitelné logiky světových dějin. Stranou zde nejen z nedostatku prostoru, nýbrž i vzhledem k poněkud absurdní představě celkového dialektického zřetězení duchovního vývoje, k níž poukazuje, musíme nechat taktéž Hegelovu teorii jednotlivých fází ducha a jejich nutné posloupnosti, jak jí známe z *Fenomenologie ducha*. I přesto, že některé jednotlivé intuice a momenty této teorie se - jak si to konkrétně ukážeme v následujícím odseku - drží uvnitř věcně vykazatelné problematiky a je možné je z fenomenologického hlediska pokládat za inspirativní, jakožto celek nastoluje i tato teorie řadu obtížně zodpověditelných otázek, týkajících se jak filozofické zdůvodnitelnosti celkové struktury dialektického vývoje, tak i stále ještě osvícensky optimistického předpokladu, že negativní dialektické zvraty vědomí nakonec nikdy nepředstavují slepé cesty vědění, končící pouhou negací, nýbrž že jde o momenty, které posléze budou přebyty z nich vycházející, kontinuitu sebevědomí ducha afirmující vyšší syntézou.²³⁰

V jistém smyslu lze tedy náš přístup k Hegelově filozofii považovat za redukativní. Přínos takovéhoho přístupu nicméně spočívá v tom, že nám vedle kritiky, pro niž se někdy stává snadným terčem, umožňuje vidět ty rysy Hegelem popsaného dialektického pohybu, které jakožto překonání Kantova dualistického a přírodovědně orientovaného pojetí vztahu mezi poznáním a jednáním zároveň představují styčný bod pro propojení Hegelovy dialektiky s hermeneutickým myšlením současnosti. - Sledujícíce v tom výkladu Gadamerovy²³¹, bude ve zbytku této podkapitoly naším cílem interpretovat Hegelovo myšlení mimo jeho všeobšíhlé spekulativní intence. Omezíme se zde proto na vypracování užšího tématu *dialektičnosti zkušenosti*, jehož rozvedení koneckonců ani není Hegelovým ryze původním objevem, nýbrž má své kořeny v antické dialektice Platónově. Na rozdíl od Platóna ovšem Hegel do dialektiky integruje dějinnou dimenzi, již antická filozofie neznala. To je pro nás rozhodující faktor. Zejména jeho prostřednictvím se Hegelova koncepce dialektiky v některých ohledech přibližuje dnešnímu hermeneutickému myšlení, kladoucím právě na moment dějinnosti tak velký důraz.

Kromě základní myšlenky dialektičnosti zkušenosti, kterou v našich dalších analýzách budeme zkoumat opět vzhledem k problematice vztahu mezi teorií a praxí, jak jsme se s ní důkladně seznámili už u Kanta, je ovšem třeba mít na zřeteli ještě jednu důležitou paralelu, již hermeneuticko-fenomenologické uvažo-

²³⁰ Pro shrnující vyjádření těchto aspektů Hegelova systému viz např. *Phänomenologie des Geistes*, str. 62.

²³¹ Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, **zvl. str.**

vání v Hegelově filozofii nalézá. Ta se týká *pojmu jevu*. Oproti Kantovi, který, jak si vzpomínáme, pojem jevu odděloval od pojmu věci, jak je o sobě, má totiž Hegel za to, že jev je právě naopak vždy jevem bytí. To ale znamená, že toto bytí v jevu musí být možné nějak rozkrýt, že cesta k bytí vede skrze jev. Výše jsme náš rozbor Kantova pojmu věci o sobě s poukazem na fenomenologickou filozofii zakončili podobným závěrem.²³² Hegelova východiska se sice svým spekulativním zaměřením od pozdější fenomenologické pozice značně odlišují. I přesto však můžeme říct, že Hegel svým pojetím jevu směřování fenomenologické filozofie jistým způsobem předznačuje. Tato skutečnost pak obratem vysvětluje, proč nejen hermeneutika, nýbrž také fenomenologie i přes rozdílnost svých východisek zpětnému vlivu Hegelova myšlení zůstává přístupná.

Základní směřování naší interpretace by už z dosud řečeného mělo být dostatečně zřejmé. Zbývá, abychom právě nastíněné, pro hermeneutickou a fenomenologickou recepci Hegelovy filozofie klíčové pojmy dialektiky a jevu nahlédly v jejich vzájemné věcné sepnutosti. Rád bych tu předložil návrh, jak si lze propojenost obou dvou těchto pojmů představovat. Tím, že upřesníme, jakým způsobem se dialektika vztahuje k jevu bytí jako k tomu, co je nakonec pro každé poznání jeho nejvlastnějším tématem, dostane se teprve naší úvaze o dialektickém modelu poznání konkrétního a dále aplikovatelného vyústění.

Shora jsme konstatovali, že Hegelova filozofie zná přinejmenším dva pojmy dialektiky: na jednu stranu je tu dialektika chápána jako označení pro cestu ducha k sobě samému, na druhou stranu pak jako princip pohybu skutečnosti. Řekli jsme, že toto rozlišení jde v rozhodující míře ruku v ruce s vývojem Hegelovy koncepce mezi vydáním *Fenomenologie ducha* a pozdějšími spisy k logice.²³³ Domnívám se, že tomuto vývoji v pojetí dialektiky odpovídá i jistý posun, k němuž u Hegela dochází v pojmu jevu. To je souvislost, kterou bych nyní chtěl krátce sledovat. Zdá se mi, že pro podchycení základní dimenze vztahu mezi pojmy dialektiky a jevu, jak se s nimi u Hegela setkáváme, nám poskytuje příhodné vodítko. Účelem následujícího zamyšlení je tedy ještě jednou souhrnně upevnit východisko, z něhož přikročíme k dalšímu výkladu. Obecným záměrem, o jehož provedení nám v něm půjde, je přitom předvést, v jakém smyslu je dialektický proces zároveň možné pokládat za proces poznání vyjevujícího se bytí.

Obraťme tudíž naši pozornost nejprve k tomu, jak Hegel pojem jevu chápe ve *Fenomenologii ducha*. Pro toto pojetí je určující, že to, co zde Hegela jako jev zajímá, je omezeno na sféru ducha samotného a jeho rozličných podob. Jestliže předmětem fenomenologie v Hegelově smyslu slova je „vyjevující [se] vědění“²³⁴ ducha o sobě samém, znamená to, že pojem jevu v tomto podání není

²³² Viz výše, str. ...

²³³ Vedle kratší *Malé logiky*, na niž zde odkazujeme, jde hlavně - jak již naznačeno v předešlé poznámce, o mnohem obsažnější *Vědu o logice* neboli, jak zní podtitul spisu, *Encyklopedii filozofických věd*, ...

²³⁴ Tamt., str. 64.

vztažen k tomu, co se nám jeví prostřednictvím smyslů. Jev tu spíše odkazuje k tomu, co se děje ve (vposled neosobním, společenském) vědomí, ve kterém duch dospívá ke svému plnému sebevědomí. To, co se takto děje, je to, že duch o sobě ví stále víc a víc. Způsob, jak se to děje, naproti tomu tkví v tom, že se ve vědomí střetávají protichůdná pojetí reality, skrze jejichž sjednocující překonání duch postupuje od své jedné podoby ke druhé. To ovšem vědomí, v němž se tento proces odehrává, neví. Ví to teprve filozofická věda, která se v určitém stupni vývoje ducha dokáže k tomuto procesu vztáhnout a zpětně scelit jeho celkový smysl. Této vědě a tomu, kdo se jí oddává, se ukazuje, že vědění není jenom nějakým nahodilým a nikam vlastně neústícím vrávoráním od jednoho mínění ke druhému, nýbrž že se v něm právě manifestuje duch, přicházející postupně ke svému pojmu o sobě samém. Podle *Fenomenologie ducha* má toto dění manifestace ducha *dialektický ráz*. Sama filozofická věda už nečiní nic jiného, než že takovýto dialektický rozvoj přivádí k jeho filozofickému pojmu.

Nemůžeme se tu podrobněji věnovat obtížím, které má tato filozofická koncepce v sobě zabudovány. Ty se týkají jak objasnění toho, kdy a jak se Hegelova filozofická věda jako dějinná skutečnost může, ba musí, objevit na scéně, tak i přesvědčivého zdůvodnění toho, co její zjev odlišuje od jiných zjevů vědění a co by tak dokládalo její status jediného pravdivého vhledu do povahy skutečnosti. Navzdory tomu nicméně z pojetí vztahu mezi dialektikou a jevem, s nímž *Fenomenologie ducha* přichází, lze vytěžit také některé cenné impulzy.

Můžeme totiž říct, že nakolik pojmy dialektiky a jevu v Hegelově spisu vystupují ve vzájemné vazbě, pak dialektikou není míněno něco, co by bylo přítomno v jevu samotném. Zdá se spíše, že za dialektický je Hegelem považován toliko *proces vyjevování* jako takový, zatímco *jevy*, totožné v zásadě s jednotlivými stanovisky vědomí coby fázemi pohybu ducha, jsou něčím přechodným, co teprve v dialektickém zprostředkování získává svůj hlubší smysl vzhledem k *vyjevované* pravdě, vycházející v celkovém pohybu pro vědomí postupně najevo. Pokud tomu tak je, pak ale – ve shodě s četnými poukazy nacházejícími se v textu spisu²³⁵ – máme dobrý důvod mít za to, že dialektický charakter poznání, popsany Hegelem ve vztahu k jeho vlastnímu předmětu zkoumání, nemá platnost jen pro filozofické poznání. Smíme se naopak domnívat, že v souladu s koncepcí z *Fenomenologie ducha* bude dialektické rysy v určité podobě vykazovat každý výkon poznání, ať už je jeho předmět jakýkoli. Pro takovéto dialektické vyjevování pravdy, pokud není v jevech samotných, nýbrž ve způsobu poznání, které nabýváme o tom, co se skrze tyto jevy vyjevuje, můžeme spolu s Hegelem používat označení *zkušenost (Erfahrung)*.²³⁶ Ukazuje se

²³⁵ Mimo rámec vědy o fenomenologii ducha Hegel své pojetí dialektiky rozvíjí například hned v prvních kapitolách vlastního textu *Fenomenologie ducha*, ve výkladech o smyslové jistotě, o vnímání a o vztahu mezi jevem a nadsmyslovým světem, kde už také dále používá a dále rozvíjí svůj pojem zkušenosti.

²³⁶ Pojem zkušenosti ve významu filozofické zkušenosti Hegel do svého výkladu zavádí v *Úvodu k Fenomenologii ducha* – tamt., str. 66.

ovšem, že toto traktování vztahu mezi pojmy jevu a dialektiky je třeba odlišovat od toho, jak Hegel stejné téma pojednává ve svých pozdějších spisech k logice.

Tím se dostáváme k druhému bodu našeho srovnání. Pro Hegelovo pozdní myšlení je příznačné, že zde dochází k samostatné tematizaci pojmu jevu a k prohloubení jeho významu ve výše předeslaném, fenomenologicky konsekventnějším smyslu. V *Malé logice* tak Hegel činí ve výslovné narážce na Kantovu teorii poznání, v níž i jinak rozpoznáváme hlavní cíl jeho kritiky. Zatímco Kant „pojal jev jen v subjektivním smyslu a vně něho fixoval abstraktní podstatu jako věc o sobě nepřístupnou našemu poznání“, tvrdí naopak Hegel, že „jev neukazuje nic, co by nebylo v podstatě“²³⁷; skutečnost pro Hegela znamená tolik, co „jednota podstaty a existence, jež se stala bezprostřední, čili jednota vnitřku a vnějšku“.²³⁸

Na tyto všeobecné formulace se můžeme dívat z dvojího hle-diska. Na jednu stranu v nich nelze přeslechnout zřetelný odkaz na smyslovou rovinu vnímání jevů. Odrážejí příklon k realistickému chápání poznání, k němuž u Hegela dochází vlivem posílení stanoviska absolutního idealismu. Jevy nemohou být nahlíženy jako oddělené od věci o sobě. Mnohem spíše platí, že se právě v nich vnitřní bytí věcí musí nějak zračit a může odtud být odečteno²³⁹; to Hegel podle všeho míní v tom nejsilnějším realistickém smyslu slova, jaký si lze myslet. Na druhou stranu je ovšem jedním dechem nutné dodat, že potenciálu tohoto nového pojetí jevu Hegel ve své filozofii nečiní zadost. Nerozpracovává je do nějakých konkrétních empirických bádání. Z toho, že Hegel ve své koncepci logiky dialektice rozumí jako pohybu vlastního skutečnosti samotné vyplývá pro vzájemný vztah dialektiky a jevu spíše to, že dialektickým už není k jevu se vztahující poznání, nýbrž v jevech se zračící bytí samo, jehož je právě logika adekvátním, další dialektické zprostředkování už *nevyžadujícím* vyjádřením. - „Díváme-li se (...) na logiku jako na systém *čistých* myšlenkových určení, potom se vůči ní ostatní filozofické vědy, filozofie přírody a filozofie ducha, jeví jako jakási užitá logika“, má za to Hegel; „logično je absolutní formou pravdy“.²⁴⁰

Je to toto filozoficky neprokazatelně všeobecné stanovisko, k němuž v naší hermeneuticky inspirované interpretaci musíme zaujmout kritický odstup. Jestliže zde hovoříme o dialektickém modelu poznání jako o koncepci umožňu-

²³⁷ Hegel, G. W. F. *Malá logika*, str. 241 a 251 (kurzíva potlačena).

²³⁸ Tamt., str. 257.

²³⁹ Pro myšlenku, že by jevy vzhledem k poznání skutečnosti v některých případech mohly být zdrojem omylu, nezbyvá, zdá se, v Hegelově realistické koncepci z *Malé logiky* mnoho místo. Hegel nicméně podotýká, že ne všem jevům náleží stejný stupeň důležitosti; můžeme číst: „Pozorné zkoumání světa již rozlišuje v široké oblasti vnějšího a vnitřního jsoucna mezi tím, co je pouze *jevem*, co tedy je přechodné a bezvýznamné, a tím, co si opravdu zasluhuje jméno *skutečnosti*.“ (Tamt., str. 44). Podrobnější analýza Hegelovy teorie by se tedy ještě musela věnovat zodpovězení otázky, jak je jevy, jež v sobě nesou poukaz ke skutečnosti, možné odlišit od jiných jevů, které, přestože mu nestojí v cestě, jsou pro poznání skutečnosti irelevantní.

²⁴⁰ Tamt., str. 76 a 61.

jící v pokantovské filozofii zpětně rozkrýt určitý potenciál hermeneutického myšlení, pak pod tímto označením máme na mysli důsledně jen pojem dialektiky coby *zkušenosti vyjevujícího se bytí*, jak jsme jej výše charakterizovali ve vazbě na výklady *Fenomenologie ducha*. To je téma, které bude v závěrečném odseku této podkapitoly ještě dále rozvedeno. Od jeho vypracování a rozšíření o problematiku jednání se budou odvíjet nejdůležitější závěry našeho výkladu. Budeme se nažít předvést, že na ve vědomí probíhající střetávání odlišných tetických pojetí skutečnosti je lepší a přiměřenější se i při zachování Hegelem vyzdviženého dějinného rozměru myšlení dívat mimo rámec nějakých pevných fází podob ducha. Máme-li si nicméně pro naši úvahu vytvořit odpovídající předporozumění, je nyní nezbytné, abychom také Hegelovo pojetí jednání byli s to vnímat v jasnějším světle.

b) Kauzalita mravního bytí ducha

Hegel je autorem, který pro filozofii objevil dějinný rozměr myšlení. Dějinný význam je při posuzování myšlenek a činů jak v Hegelově pojetí *dějin filozofie*, tak v jeho *filozofii dějin* klíčovým faktorem. Role, již Hegel přisoudil „světodějným jednotlivcům“ a jeho vyjádření o „lsti rozumu“, působícího mimo vědomé účely ostatních protagonistů dějin²⁴¹, jsou nicméně příčinou toho, že máme při interpretaci Hegelovy filozofie sklon pojednávat téma jednání v příliš obecné kontrapozici individuality a dějin, jako by mezi těmito dvěma entitami neexistovalo žádné další zprostředkující odstupňování. Tomuto nedorozumění bych se zde rád vyhnul. Namísto otázek spjatých s určením poměru jednání k dějinám bych proto v následujícím příspěvku k analýze vztahu mezi teorií a praxí chtěl primárně mí na zřeteli s uvedeným tématem sice stále ještě úzce spřízněné, avšak úžeji ohraničené – a tak ve své souvislosti analyticky lépe dosledovatelné – téma jednání v kontextu situace. Tím, že prováděnou interpretaci poněkud oddálíme od světodějného vyostření, kterého se jinak naší látce dostává v rukou Hegelových, se ovšem zároveň obratem přiblížíme zpět k problematice praktické filozofie a morálky, s níž jsme se obeznámili a zčásti rovněž kriticky vypořádávali během našeho výkladu Kanta. Na tyto předchozí rozbory lze proto na přítomném místě vcelku plynule navázat.

Z našich výzkumů Kantovy filozofie si pamatujeme na to, že Kant v pohledu na jednání v zásadě rozlišuje dvě roviny: jednak rovinu praxe, jednak rovinu morální reflexe jednání. Jejich vzájemnou souvislost jsem se v základních obry-

²⁴¹ Viz Hegel, G. H. W. *Filozofie dějin*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2004, kde můžeme číst: „ve světových dějinách prostřednictvím lidského jednání vzhází ještě něco jiného, než co lidé mají za účel a čeho dosahují, než co bezprostředně vědí a chtějí“ (str. 25); „toto obecné je momentem produkující ideje, momentem pravdy, která usiluje o sebe a směřuje k sobě“ - „lidé historičtí, světodějní jednotlivci, jsou ti, v jejichž účelech je obsaženo takové obecné“ (str. 26); „že rozum nechává vášně, aby působily pro něho, přičemž pyká a trpí újmou to, prostřednictvím čeho vstupuje do existence, to je třeba nazvat *lští rozumu*“ (str. 29).

sech vynasnažil popsat. Kromě myšlenky praxe jako posledního účelu teoretického poznání, jež byla *reformulována* tak, aby byla nezávislá na momentu morální reflexe, bylo přitom v provedeném výkladu upozorněno na kauzální dualismus Kantovy koncepce a na problémy, které neúplné vypracování této pozice přináší vzhledem k otázce vysvětlení jednání druhého. Ani morální rovina praxe nicméně nezůstala nezhledněna. Především na pojetí kategorického imperativu jako faktu čistého rozumu jsme si povšimli toho, že principiální možnost jednat v souladu s morálně správným smýšlením, jak se nám prezentuje na uvažování v případech morálně relevantních jednání, je natolik zřejmou skutečností vědomí, že vědění o ní, k němuž Kant dospívá, si právem může nárokovat evidenci fenomenologického výkazu.

Otázka, která byla předznačena už našimi úvahami týkajícími se vynechání hermeneutické roviny sebezakoušení v Kantově filozofii, ovšem zní, zda lze toto teoretické postižení vztahu mezi poznáním a jednáním pokládat za úplné a odpovídající objasnění fenoménů, s nimiž se při studiu této problematiky setkáváme a na něž je možné poukázat. Účelem následujícího zamyšlení je předvést, že Hegelovo uvažování nám poskytuje jisté argumenty pro to, abychom na tuto otázku odpověděli záporně. Mimo to už je však, jak uvidíme, od tohoto uvažování zároveň možné vést spojnicí s tradicí hermeneutického myšlení v 19. století, kterou se zde ještě budeme podrobně zabývat, a dokonce skrze něj předběžně naznačit možnost jiného porozumění smyslu hermeneutiky, než jaké v rámci této tradice převládlo. Nejprve je ale nutné, abychom ještě něco málo poznamenali k pohnutkám, jež pro takovéto na-směrování našeho výzkumu nacházíme u samotného Kanta. Tím pro vytyčení našeho přístupu k Hegelovým úvahám získáme kýžený výchozí bod. Pro bližší ozřejmění našimi předchozími interpretacemi posilněného podezření na neúplnost Kantova traktování vztahu mezi teorií a praxí bych na tomto místě chtěl zdůraznit dva podstatné a navzájem související náhledy.

První důvod, kvůli němuž se Kantovo dualistické stanovisko jeví být nevěrohodným, vyplývá ze vzájemného vymezení pojmů dobra a zla, jak je známe zvláště z prvního oddílu jeho spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přesvědčení, podle něž dobro spočívá ve shodě mravní maximy jednajícího se zákonem mravnosti, zatímco zlo v jejich rozporu, v sobě totiž obsahuje silnou tendenci propůjčit možnosti zla stejně všeobecný význam jako možnosti dobra a stavět potom obě tyto možnosti jako navzájem se vylučující alternativy bez jakéhokoli mezičlenu proti sobě. Kant sice důrazně odmítá, že by oproti morálně smýšlejícímu praktickému rozumu bylo možné ztotožnit příčinu zla s prostým působením smyslové žádostivosti.²⁴² Přirozený *sklon ke zlu*, který je podle něj

²⁴² Srov. Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ak. VI, str. 34. Kant v této souvislosti základní oblast působení morálního zla delimituje následovně: „K tomu, abychom udali nějaký důvod morálně špatného v člověku, obsahuje tedy smyslovost příliš málo; neboť tím, že odnímá pružiny, které by mohly pocházet ze svobody, dělá člověka něčím pouze živočišným (*Thierischen*); nějaký od morálních zákonů se oprošťující, takřka zlomyslný rozum (nějaká

člověku vlastní, se týká výlučně morality subjektu v rozhodování o jednání, za něž mu může být přičítána odpovědnost.²⁴³ Jestliže je ovšem kauzalita na základě přírody, nakolik vyplývá z lidského jednání, nakonec vždy podmíněna nějakou smyslovou pohnutkou, jejíž následování pak prostě buď je, anebo není korigováno morální reflexí, potom musíme konstatovat, že toto dvoubarevné uvažování nejenže z rámce filozofické analýzy vylučuje vše, co se jako *morálně indiferentní jednání* odehrává mimo kategorie dobra a zla v Kantově smyslu slova. Zdá se, že má kromě toho za následek plošné zavedení předpokladu zlé a egoistické lidské přirozenosti, s níž se dobro až příliš mnoho pojí jen na způsob její negace, aniž by byla zohledňována cesta *možného dobra*, která je mnohdy v širších souvislostech společenského života tím jediným zodpovědným řešením. - Praktická filozofie vystupující přesprátiš jako morální filozofie ignoruje sociální ukotvení jednání a jeho sociologicky zaměřený popis.

Druhý důvod pro odmítnutí Kantova hlediska je úzce spojen s prvním. Týká se možnosti, že by některá jednání mohla být pokládána za dobrá i podle nějakého jiného kritéria, než je kritérium kategorického imperativu. Kantův pohled na podmíněnost jednání totiž vychází z toho, že není ani tak důležité, co jednáč dělá, nýbrž jakou příčinou je jeho počínání určeno, zda pouze empiricky, anebo též morálně. Přestože teoretické poznání, na jehož předchozí skutečnost je provedení jednání odkázáno, může v závislosti na osobnosti jednáčícího nabírat rozličných podob a jako celek se postupně kumulativně vyvíjí směrem k lepšímu poznání, za všemi těmito rozdíly a proměnami motivů zůstává kauzální struktura jednání v zásadě stále stejná. Dobro, vycházející najevo jakožto rezultat morálně reflektujícího poměření maximy jednání s *formou* obecného zákonodárství, pro Kanta znamená buď schválení zamýšleného jednání, anebo naopak jeho odmítnutí coby morálně špatného.

Ve vztahu k této ostré kontrapozici si ovšem musíme položit některé důležité otázky: Můžeme opravdu mít za to, že smysl či obsah jednání lze ve všech případech mravního posuzování od formálního hlediska takto jednoduše oddělit jako něco vedlejšího a irelevantního? Neměli bychom si událost jednání představovat spíše jako čin vřazující se do dění bytí právě svým více či méně jedinečným *obsahem*? Nedalo by se nakonec tímto způsobem i mimo striktně morální reflexi jednání, jak ji znal Kant, porozumět tomu, jak vlastně v sociálních in-

naprosto zlá vůle) obsahuje naproti tomu příliš mnoho, jelikož by tím byl na pohnutku povýšen odpor vůči zákonu samému (...) a subjekt by byl učiněn *dábelskou* bytostí.“ (Tamt., str. 35).

²⁴³ Ve druhé kapitole prvního oddílu spisu s názvem *O přirozeném sklonu ke zlu v lidské přirozenosti* tak čteme následující vysvětlení: „Je tu však řeč pouze o sklonu (*Hang*) k morálně zlému ve vlastním smyslu, které, jelikož je možné jen jako určení svobodné vůle, ta ale jako dobrá nebo zlá může být posuzována pouze skrze své maximy, musí spočívat v subjektivním důvodu možnosti odchýlení maxim od morálního zákona a bude, pokud tento sklon smí být brán jako obecně náležející k člověku (tedy k charakteru jeho rodu), nazývána *přirozeným* sklonem člověka ke zlu.“ (Tamt., str. 29; srov. též další doplňující vyjádření a analýzy z této a další kapitoly spisu nazvané Kantem *Člověk je od přírody zlý*).

terakcích jedinců a ve společenském životě vůbec může vzniknout něco nového?

Můžeme říct, že odpověď, již na obtíže Kantova dualismu podává Hegelova filozofie dějinného bytí ducha, se ubírá směrem vytčeným tímto stylem tázání. Fenomén jednání a téma dobrého jednání jsou tu zasazeny do oblasti mezi přírodní podmíněností a moralitou čistého svědomí. Naším hlavním úkolem nyní bude tento dějinným myšlením iniciovaný posun v pojmání jednání o něco podrobněji vyznačit a promyslet jeho konsekvence. Mým cílem bude ukázat, že tento pohled na jednání je propojitelný s Hegelovou analýzou dialektičnosti poznání, jejíž hlavní rysy byly shrnuty v předchozím odseku, a že od této souvislosti už pak lze vést přemostění k takovému výzkumu vztahu mezi teorií a praxí, který plně zohledňuje hermeneutickou dimenzi filozofické-ho tázání. Tím ovšem přesvědčivost Kantova hlavního morálně-filozofického argumentu nemá být popřena. Něco takového nejenže není naším záměrem, nýbrž to dost možná ani vůbec není proveditelné. Nám půjde spíše jen o to, abychom oba protilehlé póly Kantova uvažování o jednání poněkud úžeji ohranili v jejich vlastní platnosti a abychom poukázali na existenci z hlediska filozofické teorie jednání mimořádně zajímavé oblasti lidské činnosti, která leží mezi nimi. Pakliže naši interpretaci Hegelovy filozofie hodláme orientovat tímto směrem, musíme se nicméně zprvu odrazit od krátkého připomenutí toho, jak Hegel rozumí pojmu vědomí.

Pro Hegelův pohled na vědomí jakožto společenské vědomí, určované nakonec mravní substancí, je totiž klíčové to, že se opírá o pojem uznání, který - jak jsme si toho shora povšimli - do filozofie vnesl Fichte. Hegel má zato, že individuální sebevědomí nedokáže dospět k plnému vědomí sebe sama bez vztahu k jinému sebevědomí, které by mu svým uznáním potvrdilo pravdu, že je sebevědomím.²⁴⁴ Jelikož ovšem tato skutečnost platí o každém sebevědomí, znamená to ve svém důsledku, že musí platit také o nich všech dohromady v jejich vzájemnosti. To, co jedno sebevědomí potřebuje od druhého, své stvrzení, mu také samo může, avšak nemusí, dát - sebevědomí jsou na sebe navzájem vázána. Právě to je Hegelův nejdůležitější argument pro objasnění společenskosti vědomí. Tuto problematiku, která je ve *Fenomenologii ducha* pojednána mnohem diferencovaněji, zde sice nemůžeme sledovat detailněji.²⁴⁵ Hlavní vzkaz, který lze z tohoto příspěvku k teorii vědomí vyčíst pro fixování rámce našeho vlastního výkladu, je nicméně zřejmý. Podle Hegela je každé vědomí závislé na uznání jiným vědomím. Toto uznání však nakonec sebevědomí od jiných sebevědomí získává na základě toho, že se svým bytím včleňuje do mravní substance spo-

²⁴⁴ „Sebevědomí je o sobě a pro sebe tím a skrze to, že je o sobě a pro sebe pro nějaké jiné; tzn. je jen jako uznané.“ (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, str. 127.)

²⁴⁵ Základní výklad problematiky poznání je ve *Fenomenologii ducha* proveden v kapitole *Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství*. Srov. k tomu Karásek, J. Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve *Fenomenologii ducha*. In Kuneš, J., Vrabec, M. (edit.) *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, str. 91-109.

lečnosti, zatímco společnost se zase na druhou stranu reprodukuje tím, že mravy skrze potřebu uznání přecházejí do vědomí jejích členů. Společenská vědomí jde ruku v ruce se sdíleností uznání v mravech.

Jak uvidíme, tento předpoklad Hegelovy koncepce vědomí, velmi dobře konvenující s celkovým dialektickým rázem jeho filozofie, je třeba mít na paměti také tehdy, zabýváme-li se spisem *Fenomenologie ducha* z hlediska vztahu mezi poznáním a jednáním, do jehož analýzy jsou jeho prostřednictvím zavedeny některé nové zajímavé momenty. Téma vztahu mezi poznáním a jednáním může být samozřejmě přeneseno na různé pasáže *Fenomenologie ducha*, asi nejzřejměji a nejsoustavněji je nicméně lze studovat především v poslední části oddílu *Duch*, nazvané *Sebe sama vědomý duch. Moralita*, která právě přináší i řadu podnětů pro revizi kantovského východiska v čisté subjektivitě.

Chtěl bych se nyní pokusit vyčlenit a interpretovat ty body této úvahy, které se mi pro pochopení Hegelova stanoviska k otázce vztahu mezi teorií a praxí zdají být nejcharakterističtější. Tento rozbor, který provedeme, nám následně poslouží k tomu, abychom se spolu s Hegelem mohli zamyslet nad pojmem *kauzality mravního společenského bytí*. Ukáže se nám totiž jedna pozoruhodná skutečnost. Zdá se, že při zkoumání problematiky spadající pod tento pojem narážíme na takový typ kauzality, jež nelze redukovat na podvojnost kauzality na základě přírody a kauzality ze svobody, jak si to představoval Kant. Domnívám se, že pro porozumění genetickým souvislostem hermeneutické diskuze ve filozofii má toto zjištění nemalý význam. K dimenzi dějinného a společenského bytí Hegel na jednu stranu proniká nezávisle na přírodovědném pojetí poznání, zároveň se ale přitom chce vyvarovat intuitivistických předpokladů romantiků. Dříve, než se pustíme do samostatné interpretace, zaměříme se na shrnutí toho, co je na této argumentaci nejzajímavější.

Žádné jednání není bez viny. Zhruba těmito slovy bychom mohli parafrázovat hlavní předpoklad, který Hegel fixuje na své cestě k objasnění otázky lidského jednání.²⁴⁶ V jedné z úvodních kapitol oddílu *Duch* s názvem *Mravní jednání, lidské a božské vědění, vina a osud* můžeme o sebevědomí číst: „skrze čin se [sebevědomí] vzdává určitosti mravnosti být jednoduchou jistotou bezprostřední pravdy a klade rozdělení sebe sama v sobě jako činné do protistojící pro ně negativní skutečnosti“, „skrze čin se stává *vinou*“.²⁴⁷ Takováto vina ovšem nutně není nějakým jednoznačně negativním označením. Může také být úmyslným aktem vzdoru vůči určitému řádu. V tom případě je podle Hegela o to čistší, čím více si je jednající vědomí zákona a moci, proti nimž vystupuje, které pokládá za násilí a nepravdu.²⁴⁸ Provinění vzniklé odporem vůči nějaké síle mravního světa může mít pro jednajícího očišťující ráz.

²⁴⁶ Připomeňme na tomto místě, že o více jak sto let později bude právě na tento Hegelův náhled ve svých fenomenologických zkoumáních viny a provinilosti pobytu v *Bytí a času* navazovat Heidegger (§§ 57-58).

²⁴⁷ G. W. F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, str. 307-308.

²⁴⁸ Tamt., str. 310; Hegel jako příklad uvádí osud tragické postavy Antigóny.

Jak těmto vyjádřením rozumět? Je jistě třeba mít na zřeteli, že na uvedeném místě Hegel své pojetí viny rozvádí především v souvislosti výkladu pojmů božího a lidského zákona, které jsou svorníkem jeho úvahy. Určitý širší smysl řečeného, od něž se můžeme odrazit i v našem výkladu, je nicméně na tomto kontextu do značné míry nezávislý. Jednání je tu pochopeno jako dopuštění se něčeho (*verbrechen*) na újmu něčeho jiného.²⁴⁹ V tom, že jako individuální sebevědomí nějak konám, je nevyhnutelně obsažena jistá jednostrannost. Rozmanité požadavky mravního života nelze v konkrétní situaci beze zbytku uspokojit. V každém jednání spíše vždy zůstává něco opomenuto, nějaké jiné sebevědomí jím bylo poškozeno, určité možnosti mravnosti nebyly využity. Hegel se domnívá, že toto odhalení má pro pochopení pojmu morálky zcela zásadní význam. Jestliže je mravnost ze své podstaty jen dílčí mravností, jestliže není nějakou všeobecně posouditelnou kvalitou, nýbrž pokaždé pouze *určitou*, nějak *obsahově zaměřenou* mravností, potom bychom se neměli falešně upínat k nějakému ideálu dokonalé mravnosti. Ideu morálky, jak ji koncipoval Kant, je třeba revidovat, a právě to je také podnik, do něhož se Hegel pouští.

Hegelovou základní tezí je, že odmítá existenci čisté morálky mimo vědomí jednajícího. Pakliže by platilo, že „jednám morálně tím, že si jsem *vědom* toho, že vykonávám jen čistou povinnost, ne *cokoli jiného*“, znamenalo by to, že vlastně nejednám.²⁵⁰ „Povinnost není (...) nějaké proti Já (*Selbst*) stojící všeobecné“.²⁵¹ „Čistá moralita, zcela oddělená od skutečnosti, takže by právě potud vůči ní byla bez pozitivního vztahu, by byla neuvědomovanou, neskutečnou abstrakcí“.²⁵² Proti tomu Hegel argumentuje dvojím způsobem. Na jednu stranu upozorňuje na to, že jednání je vždy vedeno určitou účelovostí: „tím, že skutečně jednám, jsem si vědom něčeho *dalšího*, nějaké *skutečnosti*, která je mi po ruce, a skutečnosti, kterou chci vyvolat, mám *určitý účel* a naplňuji *určitou* povinnost; je v tom něco jiného než čistá povinnost, která by sama měla být zamýšlena“.²⁵³ Na druhou stranu, a to je pro nás v tuto chvíli důležitější, je Hegel přesvědčen o tom, že „každý případ je konkrétní mnoha morálních povinností“, jež se každému ukazují trochu jinak a které jednající v průběhu svého konání nejčastěji ani není s to přehlédnout a analyzovat.²⁵⁴ Zdá se proto, že morálka nemůže vyplývat z nějakého soudu, na jehož základě by po zvážení všech možných aspektů a

²⁴⁹ Srov. tamt., str. 308-309.

²⁵⁰ Tamt., str. 418.

²⁵¹ Tamt., str. 419.

²⁵² Tamt., str. 413.

²⁵³ Tamt., str. 418-419.

²⁵⁴ Tamt., str. 413 a str. 418, kde můžeme číst: „Konkrétní podoba činu může být rozlišujícím vědomím analyzována na rozličné vlastnosti, což zde znamená na rozličné morální vztahy, a z nich každý, jak to musí být, pokud má být povinností, vypovídat jako absolutní, anebo je srovnávat a zkoumat. V jednoduchém morálním jednání svědomí jsou povinnosti roztroušeny tak, že jsou všechny tyto jednotlivé charakteristiky vynechány, a zkoumající protřepání se v nekolísající jistotě svědomí vůbec nekoná.“

alternativ daného případu bylo možné provést tu jediné správnou morální volbu. Možnosti mravního jednání, jak tomuto pojmu Hegel ve svém pojetí substanciality rozumí, se patrně budou pluralizovat v závislosti na *osobnosti jednajícího*. Nejkoncentrovanějším výrazem reflexe této skutečnosti je Hegelův *pojmem svědomí*, který je, jak si hned ukážeme, v samém závěru oddílu *Duch zkoumán* netoliko z individuálně-subjektivního, nýbrž především z *intersubjektivního*, aktem vzájemného uznání podmíněného, hlediska.

Pokusme se nejprve tyto dva momenty pohledu na svědomí navzájem odlišit. Z individuálně-subjektivního hlediska platí ovšem také u Hegela, že svědomí je určitou normativní instancí života vědomí. Při rozhodování je zdrojem pro poměrování morální správnosti jednání. „Co má platit a být uznáno jako povinnost“, píše Hegel, „je tím jediné skrze vědění a přesvědčení o tom jako o povinnosti, skrze vědění sebe sama v činu. Pokud v sobě čin přestává mít tuto svojskost, přestává být tím, co jediné je jeho bytností (*Wesen*).“²⁵⁵ Konstatování, že mravní konání musí mít počátek ve svědomí, ale samo o sobě k vysvětlení mravnosti jistě nestačí. Zajímavé je proto nyní, jakým způsobem je zdůvodněno, kde svědomí pro své působení nachází nějakou *zdůvodňující* oporu. Hegel totiž nepracuje s žádným kategorickým imperativem, jak to požadoval Kant. Říká prostě: „Svědomí má *samo pro sebe* svoji pravdu v *bezprostřední jistotě* sebe sama“²⁵⁶; oporou svědomí je samo svědomí. Je ovšem zřejmé, že takovéto tautologické vyjádření musí vyvolávat pochybnost, zda vůbec Hegel pro působení svědomí má nějaký jednotící rámec a zda tedy nepovoluje uzdu svévoli subjektu poněkud přespříliš. Tady už s individuálně-subjektivním rozměrem mravnosti nevystačíme. Jestliže si chceme ujasnit důvody, proč si myslet, že obava z nezdůvodnitelnosti mravnosti u Hegela není na místě, potom je nezbytné, abychom do hry vtáhli rovněž intersubjektivní moment svědomí, jehož prostřednictvím je rozhodování a jednání subjektu propojeno s mravní substancí společnosti.

Jak jsme už několikrát předběžně podotkli, moment intersubjektivní hraje u Hegela klíčovou roli. Na jednu stranu se sice dozvídáme, že obsah povinnosti vyplývá z „přirozené individuality“ jednajícího a že svědomí je „v sobě samém jednoduchý, sebou jistý duch, který (...) bezprostředně svědomitě jedná a v této bezprostřednosti má svou pravdu“.²⁵⁷ Přirozenost různých jednajících osob, mohli bychom jinými slovy říct, pro Hegela nikdy není souměřitelná natolik, abychom na určitou situaci mohli od všech očekávat stejnou odpověď. Hlavní objasnění toho, kde se vlastně bere morálka a jaké motivy mají jednající pro to, aby ji dodržovali, nicméně přináší až Hegelův rozbor *vztahu jednání k druhým*. Podle něj představuje míra uznání, jehož se nám ze strany druhých dostává, způsob, jak může být moralita jednání poměřována nezávisle na nějakém *předem daném kritériu*. K tomu, že se vřazujeme do mravní substance společnosti, pojmí

²⁵⁵ Tamt., str. 427-428.

²⁵⁶ Tamt., str. 419.

²⁵⁷ Tamt., str. 415, resp. 434 (*natürliche Individualität*), a str. 426.

jednotlivá sebevědomí a jejich svědomí dohromady, mi spíše stačí už to, že mi uznání od druhých vůbec bylo prokázáno. Tím, na co se při vysvětlení toho, kde intersubjektivní moment svědomí nachází svou zdůvodňující oporu, budeme muset soustředit, je proto otázka, *proč* mi toto uznání je prokázáno.

Základ Hegelovy teorie morálky tvoří předpoklad, že při formulování povinnosti individuálně-subjektivní moment svědomí nikdy nevystupuje samostatně, nýbrž je vždy závislý na složité síti mravních vztahů, jejíž jedinečné zakončení každý z nás ztělesňujeme. To je myšlenka, která je Hegelem vyložena na pozadí základní pojmové dvojice bytí pro sebe a bytí o sobě, nabývající, podobně jako i na jiných místech spisu, také v tomto kontextu jistý specifický smysl. „Zákon a povinnost“, píše Hegel, „nemají jen význam *bytí pro sebe*, nýbrž rovněž *bytí o sobě*. (...) Toto *bytí o sobě* se také ve vědomí odděluje od oné bezprostřední jednoty s bytím pro sebe; takto předstupující je *bytím, bytím pro druhé*“.²⁵⁸ Zatímco pojem bytí pro sebe v uvedené citaci poukazuje k individuálně-subjektivnímu momentu svědomí, pojem bytí o sobě se naproti tomu vztahuje k dimenzi intersubjektivní vzájemnosti. Týká se tedy toho, jak se nějaké jednání ukazuje druhým a jak je jimi hodnoceno. Uskutečněný čin získává na základě reakcí druhých objektivní význam ve společném světě. Individuální sebevědomí buďto prostřednictvím souhlasu, který jeho počínání vyvolává, potvrzuje mravní integraci do skupiny či společnosti, anebo má naopak možnost dát svým jednáním najevo odpor vůči stávajícímu normativnímu řádu a pokusit se iniciovat změnu, jež ovšem z hlediska dané situace či z širšího dějinného hlediska také *o sobě* nikdy nemusí nastat, což pak znamená, že si skutek podržel pouze bytí *pro sebe*.

Tento popis mravního bytí nicméně sám o sobě ještě není vysvětlením. Vždyť efekt hodnocení našeho jednání druhými by mravnímu posuzování těžko dokázal propůjčit jinou závaznost než závaznost vyplývající z různosti sociálních kontextů jednání, takže by svědomí svévoli subjektu podléhalo jen v jiné podobě. Zdá se, že při vysvětlení zdůvodňující opory intersubjektivního momentu svědomí se Hegel uchyluje k základnímu, všeobecnému axiomu celého svého systému. Že má mravní bytí výše zmíněnou logiku, to je, jak ukazuje Charles Taylor, nakonec zajištěno spekulativně optimistickým předpokladem Hegelovy filozofie o dialektickém rozvoji ducha k pojmu sebe sama.²⁵⁹

To je poznatek, který tu musíme alespoň připomenout. Tím, co u Hegela garantuje prosazení se *správného vývoje* v uspořádání mravních vztahů nejsou vposled druzí jako takoví, nýbrž pojem, jehož působení se v sociálních interakcích uplatňuje. Racionalita vyplývající z pojmu je vztažena k celku společenského života, na němž jednotliví členové společnosti svým bytím participují. To je řešení, jehož explikativní síla spočívá v tom, že mravnost vysvětluje pohybem imanentním společnosti jako takové. Zároveň ale toto v zásadě teistické sevření

²⁵⁸ Tamt., str. 420.

²⁵⁹ Srov. kapitolu *Ethical Substance* a její závěry in Taylor, Ch. *Hegel*, str. 365-388.

mravní úvahy naznačuje, že Hegelovo stanovisko je vlastně spíše přáním než něčím, co by vskutku bylo možné odečíst ze zkušenosti, a potom se pochopitelně stává dosti problematickým. Na otázku, proč bylo mé jednání uznáno jako mravně správné, tu neexistuje jiná odpověď, než že je v sou-ladu s pojmem, který se uplatňuje v dialektickém vývoji mravního řádu a jenž bude nejčastěji odpovídat prostě tomu, co je momentálně za správné považováno v určité společnosti.²⁶⁰ „Jestliže je substance vůle myšlenkou nebo důvodem“, komentuje závěrečný manévr Hegelovy argumentace Taylor, „a jestliže je vůle svobodná jen tehdy, pokud nenásleduje nic jiného než svou vlastní myšlenku, potom se ukazuje, že dotyčná myšlenka nebo důvod nejsou jen lidskou myšlenkou nebo důvodem, nýbrž že jsou myšlenkou a důvodem vesmírného ducha, který klade veškerenstvo.“²⁶¹ Zejména pozdní Hegel byl přesvědčen o tom, že nejplnohodnotnější praktickou realizací tohoto ducha je stát. Stát se mu stal „božskou ideou, jak se vyskytuje na zemi“.²⁶²

Je ovšem zřejmé, že tato identifikace božského ducha, mravnosti a státu je poněkud příliš velkorysá. Nebere dostatečně na vědomí, že i když vznik instituce státu v uspořádání jedinců znamená pokrok otevírající dveře občanským svobodám, vlastní organizace státu je vždy a všude trvalým zápasem s nedokonalostí, jehož přechodné výsledky se s obecnou mravností nemusí pře-

²⁶⁰ Tak to například vidí Tugendhat, podle nějž prioritou společenského před individuálním vede k tomu, že „pro Hegela (...) mravnost znamená takovou morálku, na jejíž normy pohlížejí členové společnosti jako na v jejich platnosti pevně předem dané“ (*Přednášky o etice*, str. 159).

²⁶¹ Tamt., str. 373. Taylor toto Hegelovo pojetí klade do protikladu hlavně vůči etické teorii vycházející z atomistického pojetí jedinců, jak je známe z dobové kontraktualistické a utilitaristické filozofie: „Idea, že naši nejvyšší a nejuplněnější morální existence můžeme dosáhnout pouze jako členové komunity nás očividně vede za teorii smlouvy moderního přirozeného práva nebo utilitární koncepci společnosti jako nástroje všeobecného štěstí.“ (Str. 378). Zatímco v těchto teoriích dospívá jedinec k abstraktnímu cíli mravnosti vlastně jen mimoděk na základě sledování svých vlastních cílů, pro Hegela podle Taylora naopak platí: „Stát či komunita má vyšší život; její části se k sobě mají jako části organismu. Jedinec tak neslouží od něj odlišnému cíli, spíše slouží širšímu cíli, který je důvodem jeho identity, jelikož jednotlivcem je jenom v tomto širším životě.“ (Str. 380). Hegelova organická teorie společnosti je tedy úzce provázána s jeho teorií intersubjektivní, podle které jsem při potvrzení své identity závislý na uznání druhých, bez jejichž souhlasného odzrcadlení mého sebevědomí bych jako sociální bytost nikdy nemohl být tím, kým jsem. To je myšlenka představující předstupeň teorie zrcadlového Já, která byla později jako sociologická teorie vypracována zejména Charlesem Hortonem Coolym a Georgem Herbertem Meadem a patří dnes k základním konceptům sociálně-interakcionistického uvažování.

²⁶² Hegel, G. W. F. *Filozofie dějin*, str. 33. Celkově lze postup argumentace ústící v toto tvrzení spolu s Hegelem shrnout asi následovně: „Účelem, který je v něm samém, je (...) člověk jen prostřednictvím božského, které je v něm, prostřednictvím toho, co bylo od počátku nazváno rozumem a co, nakolik je činné a sebeurčující, bylo nazváno svobodou“. (Str. 29). „Subjektivní vůle má však i substanciální život, skutečnost, v níž se bytostně pohybuje a to podstatné samo má za cíl svého jsoucna. Toto podstatné samo je sjednocením subjektivní a rozumné vůle. Je to mravní celek – stát, který je skutečností, v níž individuum má a požívá svou svobodu, když je vědění vírou a chtěním obecna.“ (Str. 32). „Subjektivní vůle, vášně, je momentem uvádějícím v chod, uskutečňujícím; idea je vnitřním principem; stát je existujícím, skutečně mravním životem.“ (Str. 32).

krývat a někdy dokonce mohou jít proti ní. Soustředme se tu proto raději na vlastní pojem *mravní substance*, jenž je u Hegela oproti pojmu státu pojmem základnějším a ve kterém se navíc dobře zračí, jak asi si vzájemný vztah jedinců ve společnosti máme představovat. Hegel nám jeho vysvětlení podává následovně: „Toto bytí pro druhé je tedy o sobě jsoucí, od Já (*Selbst*) odlišnou substancí. Svědomí se nevzdalo čisté povinnosti neboli abstraktního o sobě, nýbrž ta je bytostným momentem vztahovat se k druhým jako všeobecnost. Tím, v čem má čin své *troání* a *skutečnost*, je pospolitostní element sebevědomí, tedy substance, moment *uznanosti* (*Anerkanntwerden*) druhými.“²⁶³ To jsou vyjádření, která je možné interpretovat v několikerém ohledu.

Za prvé z citované pasáže vidíme, že Hegelova mravní substance je čímsi odlišným od svojskosti individuálně-subjektivního vědomí. Mohli bychom říct, že ji lze chápat jako pletivo vzájemných vazeb mezi různorodými entitami. Pro tyto entity, *za druhé*, morálka neexistuje jako něco, co by vazby mezi nimi ovlivňovalo odkudsi mimo tyto vazby. Morálka je mnohem spíše imanentní právě těmto vazbám samotným, a to na způsob všeobecnosti sdílených a uznávaných mravů, které je prostupují. *Za třetí* platí, že skutečným činem je na tomto poli dějinného bytí lidské jednání jen tehdy, pokud nachází vyjádření v mravní mezilidské interakci, ať už tak, že s určitými požadavky mravnosti souzní, anebo tak, že jim odporuje. To se nakonec, *za čtvrté*, promítá do způsobu posuzování správnosti jednání. To sice na jednu stranu probíhá prostřednictvím uznání, respektive neuznání, daného jednání jako o sobě morálně dobrého či špatného, pro kterýžto výkon neexistuje žádný předem daný všeobecný klíč. Na druhou stranu však zároveň odráží pohyb pojmu, jenž se coby vložený do mravní substance společnosti rozvíjí v průběhu dialekticky frázovaného procesu dějin. I když tedy mravy jsou přítomny ve svědomí jednotlivců, jsou současně něčím, co všechna individuální svědomí přesahuje směrem k mravně-racionální struktuře držící společnost pohromadě.

Tolik k základům Hegelovy praktické filozofie. Bylo by jistě možné, abychom se na takto obecně načrtnutém teoretickém pozadí zabývali řadou jednotlivých problémů, které z hlediska hermeneutické reflexe poznání mají nějakou relevanci. Sem by nepochybně patřily otázky spjaté s Hegelovým pojetím řeči, stejně tak bychom sem ale zařadily i poznámky týkající se různosti setkávajících se já a jejich pojetí povinnosti nebo úvahy vztahující se k otázce rozumění jednání druhého, které už Hegel, na rozdíl od Kanta, tu a tam věnuje samostatnou pozornost.²⁶⁴ Naším záměrem nicméně bylo právě ujasnit si obecný rámeček Hege-

²⁶³ Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*, str. 420.

²⁶⁴ Vlastně by patrně bylo možné, abychom se spolu s Hegelem na tyto různé otázky dívali jako na jeden problémový komplex; ve *Fenomenologii ducha* můžeme číst: „sebe sama vědoucí vědění je jako toto Já (*Selbst*) odlišné od jiných já; řeč, v níž se všechna [já] vzájemně uznávají jako svědomitě jednající, tato všeobecná rovnost, se rozpadá do nerovnosti jednotlivých bytí pro sebe, každé vědomí je ze své všeobecnosti právě tak reflektováno do sebe“ (str. 433). Jednající samozřejmě může za pomoci řeči před druhými deklarovat, co je smyslem jeho jednání: „vědomí vyslovuje svoje *přesvědčení*; je to toto přesvědčení, v němž pouze je jednání povinností“ (str. 429).

lovy koncepce mravnosti, v níž mravní vztahy mezi jedinci určuje substanciálně pojatý pojem neboli *duch*. Odtud se nyní při interpretaci Hegelových myšlenek vydáme naším vlastním směrem.

Řekli jsme výše, že se chceme zaměřit především na vypracování tématu kauzality mravního bytí ducha. Vyjádřili jsme přesvědčení, že by nám pojednání tohoto tématu, jak se s ním setkáváme u Hegela, mohlo pomoci překlenout nesnáze spojené s dualistickým pojetím kauzality, jež navrhuje Kant. Pokusme se tedy v tuto chvíli naše rozборы vztáhnout k této problematice. Jelikož nám dozajista neběží o to, abychom to, co říká Kant, jednoduše nahradili tím, co tvrdí Hegel, nýbrž spíše chceme podat určitou věcně co nejpřiměřenější, hermeneuticky akcentovanou interpretaci, která by propojila výklady obou autorů, chopte se našeho úkolu nejprve tak, že upozorníme na nejdůležitější slabinu, která ze srovnání s Kantovou teorií morálky vyplývá pro samu Hegelovu filozofii. Odtud pak budeme moci přistoupit ke zhodnocení toho, jaký přínos by Hegelův filozofický příspěvek mohl mít pro takový výzkum vztahu mezi poznáním a jednáním, ve kterém je plně zohledňována hermeneutická dimenze lidského bytí.

Lze říct, že nejdůležitější kritická pointa ve výkladu Hegelovy teorie mravnosti se týká možnosti *univerzalizace morálky*. I když, jak ukazuje Tugendhat²⁶⁵, ani u Kanta toto téma v některých významných ohledech není vypracováno zcela přesvědčivě, zdá se, že zatímco kategorický imperativ byl koncipován jako pojem pro založení morálky platné vždy, všude a pro každého, pro Hegela naopak morální správnost jednání není něčím univerzálním, nýbrž je vázána na lidské dějinně-společenské bytí, jakož i na individualitu jednajícího Já a jeho místo v pletivu společensky zevšeobecněných mravních vztahů. Poukázali jsme shora na to, že tato představa je vposled zajištěna Hegelovou tezí o dějinně působícím duchu. Zajímavé ale je, že toto dějinně a společenskou strukturou pod-

Smysluplnost jednání jiného já ale pro druhé přeci jen není tak úplně průhledná, jelikož „vědomí, pro které je jednání [druhého], se nachází v naprosté nejistotě o jednajícím sebou samým jistém duchu“, „neví tedy, zda je toto svědomí dobré nebo špatné, co jim [tj. druhým vědomím toto svědomí] vystavuje na odiv (*hinstellt*), dokáží [tato vědomí] sami přetvořit (*verstellen*)“, proto tato vědomí druhé svědomí „musí rozluštit ve svém vlastním vědomí, znicotnit je skrze úsudky a vysvětlování, aby je samo získali“ (str. 427). - Různost já se, jinak řečeno, artikuluje v řeči, skrze kterou je mi druhé já dáno k interpretaci, a to zejména vzhledem k porozumění tomu, co činí, a k posouzení toho, zda je to, co činí, dobré či špatné.

²⁶⁵ Jak jsme už poznamenali (pozn. ...), Tugendhat v etice patří k obhájčům morálně-autonomního stanoviska. Na Kantovi mu ale vadí, že platnost morálky zdůvodňuje poukazem na „gramaticky absolutní užití slova ‚dobré‘“, což považuje za „filozofickou konstrukci“ poplatnou osvícenské ideji rozumu s velkým R. (Tugendhat, E. *Přednášky o etice*, str. 44). Podle Tugendhata základem morálky není žádné absolutní „muset“, jak se domníval Kant (tam., str. 71 a jinde), nýbrž určitými motivy podepřené svobodné „chtění“ přináležet k morálnímu společenství, dávající vzniknout vnitřní sankci studu z vlastního špatného jednání na jedné straně a pocitu rozhořčení ze špatného jednání někoho jiného na straně druhé (tam., str. 47-49). - Ani takto posunutý rámec nic-méně Tugendhatovi nebrání argumentovat ve prospěch toho, aby sféra vše-obecně závazné morálky, otevřená přitakávajícím „chci“, byla vyplněna právě morálním konceptem univerzální úcty, jak tanul na mysli Kantovi.

miňované pojetí praxe zároveň nachází svůj protějšek i v Hegelově filozofické terminologii.

Můžeme mít totiž spolu s Taylorem za to, že zatímco Kant ve své praktické filozofii dával přednost pojmu „morálka“ (*Moralität*), Hegelova úvaha se naproti tomu točí kolem pojmu „mravnost“ (*Sittlichkeit*).²⁶⁶ Přestože jeden i druhý používali oba termíny²⁶⁷, důraz a vlastní filozofické poselství je v obou případech vložen pouze do jednoho z nich. Kant se shlédl v pojmu morálky, který mu umožňoval vyslovit to, co sice není, avšak co by, pokud bychom chtěli být důsledně racionální, a tedy svobodní, *být mělo*. Hegel naproti tomu, jak zdůrazňuje Taylor, vychází z mravnosti jakožto z pojmu, který se týká „morálních závazků, jež mám vůči trvajícím komunitě“ a které „jsou založeny na ustanovených normách a zvyklostech“ - tedy nikoli na tom, co má být, nýbrž na tom, co *je*, co se jako právě platné také skrze mé počínání udržuje jako bytí lidské pospolitosti.²⁶⁸ Rozdíl mezi morálkou a mravností lze nahlížet jako rozdíl mezi tím, co má být, na straně jedné a tím, co je, na straně druhé.

Je-li vzat sám o sobě, je ovšem tento konzervativní rys Hegelovy koncepce mravnosti dosti problematický. I když bude vždy stát v napětí s momentem dialektické hybnosti bytí, skrze nějž se do toho, co je, mohou prolamovat protikladná pojetí skutečnosti, je očividné, že vlastně směřuje k ospravedlnění panujícího *statu quo*. Potud se tedy zdá, že Kantovo morální zamyšlení je v jistém smyslu radikálnější než Hegelovo. Pokud bychom nicméně chtěli tvrdit, že to, co Hegel říká, je nepravda, odsuzovali bychom neprávem. Spíše bychom měli říct, že se Hegel svým dialektickým způsobem uvažování od přírodovědného výkladu světa, na němž byl ještě závislý Kant, odpoutal natolik, že se v oblasti výzkumu jednání filozoficky dopracoval k úplně jiné dimenzi zdůvodňování. V našem neortodoxním přístupu k Hegelově odkazu proto bude záležet na tom, abychom takto koncipované mravní úvaze dokázali obezřetně vymezit obor její možné působnosti. V tomto bodě se nyní protnou všechny linie našich přítomných výkladů.

Ze zkoumání tohoto odseku, směřujících k podchycení problému kauzality, lze v širším kontextu naší studie za objasněné pokládat přinejmenším dvojí: na jednu stranu jsme se na základě dříve provedených rozborů postavili za to, že Hegelova teorie mravní substance nepředstavuje vyvrácení popisu morálního fenoménu, jak jej podal Kant, na druhou stranu jsme dospěli k závěru, že také nepředkládá žádné vysvětlení morálky ve smyslu nějakého pevného měřítko,

²⁶⁶ Srov. úvahu na toto téma in Taylor, Ch. *Hegel*, str. 376-377.

²⁶⁷ O tom, že Kant kategorický imperativ nazývá také „princim mravností“, jsme hovořili už výše na str. ... při výkladu Kantovy etiky. U Hegela naproti tomu zase nelze přehlédnout, že celá třetí část oddílu *Duch ve Fenomenologii ducha*, o níž se tu při naší interpretaci především opíráme, nese titul *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*. Zdá se ale, že toto užití slova *Moralität* musíme přinejmenším zčásti chápat jako Hegelovu polemickou narážku na to, že morálka právě není tím, čím se na sklonku osvícenského věku zdála být.

²⁶⁸ Taylor, Ch. *Hegel*, str. 376.

jež by mělo skutečnost samo pro sebe, nezávislou na určitém dějinně a společensky podmíněném vědomí. Co tedy vlastně vysvětluje?

Tato otázka po tom, *co* je vysvětlováno, nám nyní může posloužit jako vodítko k tomu, abychom od Hegelovy teorie mravnosti přešli k obecné charakterizaci specifického *pojetí kauzality*, jehož vypracování se na poznávajícím zdá být požadováno právě vzhledem ke zvláštní povaze *dění*, které je vlastní mravnímu životu. Základní přiblížení povahy mravní kauzality nám umožní připravit si půdu pro následující důkladnější analýzu problému dialektického dění. Uvidíme, že pojmy kauzality a dění se vyplatí studovat v jejich vzájemné sepnutosti. Pro tuto chvíli nám ovšem půjde pouze o načrtnutí určité celkové perspektivy, z níž je možné ohraničit oblast lidské praxe a vymežit její vztah k hermeneutice. Související problematiku vysvětlení celkového chodu dějin naproti tomu prozatím ponecháme stranou. Vyjádříme se k ní o něco obsírněji na začátku dalšího odseku.

Zůstaňme ještě na okamžik u srovnání s Kantovou filozofií. Poté, co jsme odmítly myšlenku, že se Hegelův pojem mravnosti překrývá s morálkou kategorického imperativu, mohli bychom teď v intencích Kantovy dualistické úvahy chtít tvrdit, že tedy asi musí mít něco do činění s přírodovědně zarámovaným pohledem na jednání, podle něž je každé morálně nereflektované jednání podmíněno nějakou smyslovou pohnutkou v řádu přírodních příčin. Je ovšem velmi důležitým poznatkem, že na Hegelovu filozofii tento dualistický rozvrh přenést nelze. Jednání totiž podle Hegela není zapříčiněno přírodou. Jestliže za jednání pokládáme to, co se děje v oblasti strukturované působením mravní substance, pak se zdá, že to, co je jeho obsahem, vyplývá spíše z dějinně se proměňujících a společenským životem stmelovaných vazeb mezi jedinci, které jsou srozumitelné toliko samy ze sebe. Hegel má, jinými slovy řečeno, za to, že jednání nelze vysvětlovat přírodou, nýbrž duchem. Právě tento posun je z hlediska hermeneutického zamyšlení, o něž se zde snažíme, nanejvýš zajímavý. Je na něm totiž v prvním přiblížení možné ilustrovat jádro problému filozofického zdůvodnění humanitních věd, k němuž se tu už od vyznačení limitů Kantova transcendentálně-filozofického příspěvku pravidelně vracíme a který v první části následujícího oddílu bude stát v centru našeho výzkumného zájmu.

Ani úvahy rozvinuté ve *Fenomenologie ducha* sice nepřinášejí nějakou ucelenou teorii rozumění jednání druhého, jejíž absence u Kanta byla jednou z pohnutek, která nás dříve k problematice humanitněvědního poznání dovedla. Náběhy k takovéto teorii, které bychom v Hegelově spisu našli, jsou jen velmi kusé a nejsou dovedeny do důsledků. Přesto je ale rozdíl oproti Kantovi obrovský.

Je tomu tak proto, že odhalení domény mravních vztahů, jejíž logiku se Hegel pokouší sešněrovat linií nutného vývoje, v sobě mimoděk obsahuje přiznání toho, že oblast praxe není osvojitelná přírodovědnou metodikou založenou ve své primární rovině na experimentálním pozorování odizolovaných jevů. To, co

se mezi jednotlivými aktéry mravního života děje, je nesenno smyslem, který ve své nejvšeobecnější podobě jako dialekticky se rozvíjející duch žije svým vlastním životem. Že si uchopení takového duchovního smyslu žádá hermeneutický výkon rozumění, to je náhled, který Hegel sám neučinil. Jeho filozofie je však pozoruhodná nejen tím, že se už v zásadě pohybuje v hermeneutické dimenzi, nýbrž i tím, že přispěla k otevření takového pohledu na povahu kauzality, který v protikladu vůči osvícenskému hledisku přírodní vědy zdůrazňuje neredukovatelný charakter mravnosti.

Kauzalitu mravního bytí ducha Hegel nechápe jako kauzalitu ze svobody ve smyslu nauky o kategorickém imperativu, není mu však ani duchovně modifikovaným druhem kauzality na základě přírody. Dění mravního života odráží spíše určité zevšeobecněné rámce společensky ustanovených a sdílených mravních vztahů, které samy vznikaly, udržují se a proměňují se vlivem dialektického střetávání rozporných, dějinně působících duchovních sil. Mravní bytí společnosti je proto třeba považovat za oblast mající svou vlastní dynamiku. Není je možné vysvětlovat redukcí na nějaké přírodní faktory. I když nám potud, pokud jsou ve hře právě jen přírodní faktory (např. geografické podmínky, pohlaví, věk apod.), i tady přírodní vědy a jejich metody mohou být k užitku, zdá se, že si od nás povaha zkoumané látky žádá, abychom pro její studium vypracovali jiný, jí přiměřený pojem vědy. Tak alespoň, ovšem ve značném odklonu od spekulativních tendencí Hegelovy filozofie, svou situaci chápali mnozí, zejména na výzkum historické minulosti člověka orientovaní, autoři v 19. století. Právě pro ně se koncept duchovních neboli humanitních věd – německy *Geisteswissenschaften* – stal obecným ideovým zaštitěním způsobu zkoumání, jež by duchovnímu charakteru mravního života bylo s to učinit zadost. Teprve postupně se mělo ukázat, že problematika humanitních věd má díky epistemologickému nároku, který se za ní skrývá, výrazný filozofický přesah.

Mravnost je tedy v určitém poměru vždy obé: trvání i změna. V návaznosti na právě řečené můžeme říct, že se na mravní život lze dívat ze dvou různých úhlů pohledu: jednak jako na soubor existujících zevšeobecněných mravních rámců určujících průběh sociálních interakcí a způsoby, jak jim lze rozumět, jednak jako na dialektické dění, ve kterém tyto rámce mají svůj vznik a vývoj. Toto dělení je důležité pro základní rozhraničení možných výzkumných přístupů, kterého se nezávisle na Hegelově myšlení v dalším hodláme přidržovat.

První hledisko se soustřeďuje na vysvětlení mravního života jako takového, zatímco sama existence určité mravnosti se pokládá za historickou a společenskou danost. V tomto ohledu je zajisté možné a žádoucí snažit se o to, abychom podali vysvětlení nikoli pojmově-logické, jak chtěl Hegel, nýbrž empirické, zohledňující navíc různé zvláštní formy a podoblasti, ve kterých se mravnost projevuje. Co do své struktury naše vysvětlování nutně nebude mít podobu uvedení nějaké, dané události předcházející, *příčiny*. Jako vysvětlení budeme často používat odkaz na *účely*, k nimž nějaké mravní počínání směřovalo nebo jimiž bylo vede-no. Historicky jsou počátky tohoto přístupu úzce spjaty s reflexí hermeneutických aspektů humanitně- a sociálněvědního poznání. Ve vypracování

odpovědí na otázky, jak se vysvětlování za pomoci účelu liší od vysvětlování prostřednictvím příčiny a zda a v jakém smyslu je účel sám příčinou, lze nicméně na úrovni filozofie vědy dodnes spatřovat jedno z nejdůležitějších základních dělítek v postoji k povaze vědeckého bádání, které nepřestává být předmětem živých odborných debat.²⁶⁹

Druhá možnost naproti tomu spočívá v tom, že se orientujeme na výzkum vlastní *ontologie* mravního bytí. V tomto poněkud více filozoficky založeném tázání je pak možné kráčet společně s Hegelem a jeho filozofií o něco dál. Hegelovo pojetí *kauzality dialektického vzníkání*, v níž má mravní život svůj počátek a vývoj, nám totiž díky důrazu, který je tu položen na intersubjektivitu a dějinnost, dovoluje, abychom do filozofického objasňování vztahu mezi poznáním a jednáním zahrnuli časově-produktivní moment. Poznání zde nestojí proti skutečnosti jako výkon suverénní subjektivity, který by po převedení na příslušné praktické pravidlo prostě bylo možné vložit do úmyslného jednání. Poznání i jednání teď vystupují v širší souvislosti dialektické skutečnosti života, jež je přesahuje a stanovuje tak suverénitě subjektivního výkonu její meze. Dialektické dění bytí tak nejenže je předchůdným faktorem všech subjektivních aktů. Představuje zároveň i všudypřítomnou poslední instanci rozlišování smyslu a nesmyslu, která, přebíjejíc svým dějinně-společenským charakterem vůli individuality, v ne-utuchajícím pohybu protichůdně se střetávajících mínění a činů vyvažuje trvání a změnu, potvrzení stávajícího a vznik nového.

Jak ve svých výzkumech předvedl Gadamer, vypracování ontologie mravního bytí, která by čerpala z podnětů Hegelovy dialektiky, představuje pro hermeneuticky orientovanou filozofii teoretickou výzvu. Jak přesně lze vztahu mravního bytí k dialektickému dění rozumět? Jaké implikace genetické pojetí mravnosti má pro analýzu vztahu mezi poznáním a jednáním? Jakým kauzálním způsobem vlastně v mravním životě vzniká změna? Nad těmito otázkami, které je možné pojednávat v úzké návaznosti na Gadamerovy vlastní filozofické vývody, podle mě stojí za to se blíže zamyslet. Avšak dříve, než se tu otevřeme hegelovským inspiracím a pokusíme se je propojit s hermeneutickým stylem uvažování, bude nezbytné, abychom, tak jako ostatně až doposud, nejprve učinili zadost protichůdnému požadavku odsazení se od některých dialektických přepjatostí, jimž Hegel zejména ve svých pozdních spisech dával stále větší průchod.

c) Bytí jako logický proces a jako otevřené dění

V prvním odseku této podkapitoly byl podán výklad základních rysů dialektického modelu poznání, jehož význam jsme pro naše účely ohraničili na pojem dialektičnosti zkušenosti. Ve druhém odseku jsme se naproti tomu zabývali He-

²⁶⁹ Jde o debaty, které pochopitelně zčásti probíhají mezi badateli uvnitř jednotlivých humanitních a sociálních věd. Spor se ovšem, jak si ještě ukážeme, pod titulem kontroverze mezi vysvětlujícím a rozumějícím přístupem vede i na poli ryze filozofickém (viz níže, str. ...).

gelovým pojetím mravnosti, na němž jsme ukázali, v jakém smyslu je v perspektivě dialektické filozofie jednání podmíněno duchem a je třeba je z něj vysvětlovat. Nyní se v naší interpretaci hledisko poznání a hledisko jednání pokusíme sloučit. Proto nám právě pojem dialektického dění poskytne základní pojmové pojitko. Východisko naší analýzy vztahu mezi poznáním a jednáním ovšem bude mnohem skromnější než Hegelovo. To se stanem zřejmým, postavíme-li je hned na úvod do kontrastu s Hegelovou vlastní koncepcí logické metafyziky dialektického rozvoje pojmu.

Jak víme z našich předešlých rozborů, Hegelova filozofie dějinného bytí ducha je založena na myšlence fází či podob, které tento duch ve svém přicházení k sobě samému postupně nabývá. To je stanovisko *Fenomenologie ducha*, které vystupuje do popředí jak v Hegelových spisech k logice, tak v jeho traktování dějin filozofie. Na nedostatky této pozice jsme už shora stručně upozornili. Měli se předkládaná interpretace soustředit kolem analýzy pojmu dění, jenž je v Hegelově myšlení velmi pevně zakořeněn, potom však nesmíme přehlédnout, že stejný pojem vývoje, jaký používá pro objasnění rozvoje ducha a pro dějiny filozofie, Hegel přenáší i na celek světových dějin jako takových. Také vůbec vše, co se stalo od doby, kdy člověk má dějiny²⁷⁰, je opravdovým děním pouze jako zápas o sebeuchopení ducha v dějinách. V tomto ohledu jsou všechny polohy Hegelovy filozofické úvahy vzájemně provázány.

Rozvoj ducha, zrcadlí se v dějinách filozofie, má nicméně vůči průběhu samotných dějin zdůvodňující funkci. Pojem nakonec vždy určuje skutečnost, i tu minulou. Na nejobecnější rovině chápe Hegel celý tento pohyb ve všech jeho podobách jako pohyb od bezprostředního citově-nazíravého bytí s přírodou, od něhož se duch záhy odlišuje, vstupuje sám do sebe, aby se pak od prvotních obecných a abstraktních představ v neustávajícím určování kladl a překonával až po dosažení plného, do konkrétních tvarů rozvedeného, vědění o sobě samém.²⁷¹ Platí zde tedy, že dialektický vývoj je vývojem od přírody k čistému duchovnu.

Této Hegelově tezi se ovšem zejména na rovině analýzy dějin myšlení dostává silně logicistního vyostření. V dochovaném *Úvodu* k přednáškám z dějin filozofie Hegel o vývoji myšlení prohlašuje: „Posloupnost filozofických soustav v dějinách je též jako posloupnost v logickém odvození pojmových určení myšlenky“; „zbavíme-li základní pojmy soustav, vyskytnuvších se v dějinách filozofie, zcela toho, co se týká jejich vnější podoby (...), dostaneme různé stupně ur-

²⁷⁰ Počátek dějin Hegel v zásadě spojuje se vznikem písma, písemných záznamů a vyprávění, spravujících nás o minulých událostech: „Časové úseky, ať už si je představujeme jako staletí nebo tisíciletí, jež národy prožili před psanými dějinami a jež mohly být vyplněny revolucemi, stěhováním a nejdívočejšími změnami, jsou bez objektivních dějin proto, že nemají dějiny subjektivní, totiž žádné historické vyprávění“ (Hegel. G. W. F. *Filozofie dějin*, str. 47).

²⁷¹ Hegel, G. W. F. *Úvod k dějinám filozofie*. Praha : Rovnost, 1952, str. 55-56 a str. 59. Hegelovo líčení povahy ducha je jinak v tomto ohledu plně organických metafor, v nichž kupříkladu konkrétnost myšlenky nachází analogii v konkrétnosti květiny (str. 31), rozvoj ducha je přirovnáván k jednotlivým vývojovým fázím růstu stromu (str. 33) apod.

čení myšlenky v jejím logickém pojmu“.²⁷² Vlivem logického sevření dialektického postupu se tak u Hegela dějiny myšlení dostávají do pout nevyhnutelného spění ke svému racionálnímu, s božstvím soupodstatnému cíly. Tato tendence se pak záhy přenáší i na Hegelovo pojetí chodu dějin.

Nepřehlednutelné, neustálým ruchem se hemžící bytí dějin sice jistě nelze ztotožnit s rozvojem myšlenky ve filozofickém pojmu. Těžko zde můžeme očekávat stejnou úroveň logicko-dialektické průhlednosti. To, co pro Hegela platí o každém duchovním vývoji, že totiž není nějakým prostým vzcházením, nýbrž že postupuje vpřed jako „práce, činnost proti něčemu, co již existuje, jeho přetváření“²⁷³, je charakteristika, které nyní oproti dějinám myšlení získává svou působnost pro celý nesmírný celek plynoucího intelektuálního a mravního bytí lidstva. Hegel má nicméně za to, že rovněž světové dějiny jsou pro ducha „jevištěm, vlastnictvím a polem jeho uskutečnění“, které je „postupem k lepšímu, dokonalejšímu“.²⁷⁴ Přestože je nabíledni, že konkrétní podoby ducha, jak se historicky projevily u různých národů, jsou samy o sobě nepřeborné, *Přednášky k filozofii dějin* dokládají Hegelovu ambici shrnout smysl dějinného bytí do vývojové posloupnosti, jejíž počátek leží v orientálním světě a která přes vzmach ve světě řeckém a následnou konsolidaci ve světě římském nakonec vyúsťuje v ustanovení světa germánského, představujícího realizaci „absolutní pravdy jako nekonečného sebeurčení svobody“.²⁷⁵ Ač se bližšího obsahového rozboru tohoto pojetí chodu dějin musíme vzdát, smíme uzavřít, že průběh lidských dějin je v Hegelových očích možné očistit na jeho logicky-dialektické jádro, které odpovídá vše pronikajícímu, globálnímu postupu ducha k plnému vědomí sebe sama.

Přehlédli jsme celek Hegelova dějinného myšlení a určili jsme ho co do jeho hlavní tendence, spočívající ve snaze převést veškeré dění na proces *logického rozvoje pojmu*. Vůči tomuto pojetí dění je nyní třeba zaujmout stanovisko nejen vzhledem k důsledkům, které takto vytčený rámec dějinného myšlení získal ve své materialisticky založené marxistické reformulaci, nýbrž především pro to, abychom správně pochopily, jak nasadit s našimi vlastními výzkumy.

Hegelova filozofie dějin totiž nemá dobrou pověst. O to se v poslední době svým odmítavým posudkem asi nejvíce zasloužil Karl Popper, který ve své knize *Otevřená společnost a její nepřítelé* Hegela zařadil mezi čelní představitele doktríny „historicismu“, činící si nárok na to, že dokážou vědecky odhalit zákon běhu dějin a tak předpovídat budoucnost.²⁷⁶ Hegelovi Popper sarkasticky vy-

²⁷² Tamt., str. 34.

²⁷³ Tamt., str. 59.

²⁷⁴ Hegel, G. W. F. *Dějiny filozofie*, str. 42.

²⁷⁵ Tamt., str. 221.

²⁷⁶ Popper, K. R. *Otevřená společnost a její nepřítelé*, svazek I a II. Praha : Oikoymenth, 1994. Samostatnému vypořádání s Hegelem jsou v knize věno-vány kapitoly 11 a 12, z nichž také čerpám v tomto odstavci.

týká nejen logickou neprojasněnost, ba zmatenost, jeho argumentací a neskrývanou loajalitu k pruskému státu krále Friedricha Wilhelma, jehož nezpochybnitelnou autoritu se některá filozofova vyjádření zdají sugerovat. Útočí na Hegela především jako na autora, jenž svým názorem na stát jako ztělesnění ducha na zemi položil základy novodobému nacionalistickému tribalismu a který svou teorií dějinného vývoje připravil cestu ideologii marxismu. Tím, co je rezolutně odmítnuto, je tedy, mimo jiné, právě logické pojetí dění, jak jsme si ho tu vyložili. Na rozdíl od Hegela odkazuje Popperovi pojem dění k procesům mnohem složitějším a ve svém průběhu nahodilejším, než aby je všechny bylo možné poznat jako prodchnuté nějakým jednotným principem

Domnívám se, že co do jejího smyslu je kritiku, kterou Popper Hegelovi adresuje, třeba brát velmi vážně. Už jen velmi letmé historické ohlédnutí nás poučuje o tom, že pro snahu o pojmové odvození nějaké nutné posloupnosti dějin nejenže nelze najít žádnou přesvědčivou argumentativní základnu, nýbrž i o tom, že kolektivní vědomí mobilizující moc takového falešného proroctví může mít celospolečensky velmi nebezpečné a zhoubné následky. Tvrdí-li Jean-Francois Lyotard, že Hegelova teorie dějinného rozvoje ducha je ukázkovým příkladem moderního velkého příběhu, jehož funkcí je legitimizovat státem garantovanou ideu pokroku vědění, je třeba mu dát za pravdu.²⁷⁷ Logicismus Hegelova traktování dějin musíme odmítnout stejně tak, jako jsme už shora zamítly jeho návrh koncipovat dialektiku v širokém smyslu jako nauku o pohybu veškerého bytí.

Nevylijme nicméně s vaničkou i dítě. Jak víme, bylo v našich dosavadních rozborech vyzdvíženo dvojí. Na jednu stranu jsme poukázali na to, že Hegelova dialektika, ohraničíme-li ji pouze na analýzu dialektičnosti zkušenosti, skýtá jisté epistemologické východisko pro koncipování alternativy vůči přírodovědnému modelu poznání. Na druhou stranu jsme zároveň viděli, že pojetí mravnosti, jež Hegel vypracovává, postihuje na praktickém bytí člověka určitý podstatný moment, který nelze uspokojivě vysvětlit ani přírodovědným, ani čistě morálním způsobem. To samo o sobě není tak úplně málo. Jak teorii poznání, tak teorii jednání se u Hegela dostává rozvedení, která svým nosným jádrem překračují filozofické výhledy stanovené osvícenským myšlením. Je-li možné nějaké propojení těchto dvou plodných momentů, pak ovšem také ono musí být provedeno nesppekulativními prostředky. Právě k takovému propojení nám následující, na podněty Gadamerovy filozofie orientovaná, hermeneutická interpretace Hegela má otevřít cestu.

Tak se dostáváme k úkolu, jehož vypracováním se objasní účel naší přítomné úvahy i její vztah k celku předkládané studie. Je zřejmé, že cílem filozofie nemůže být Hegelova idea totálního sebezprostředkování myšlenky. Jak dovozuje Gadamer, je spíše zapotřebí, abychom nosné momenty Hegelova myšlení integrovali s věcným stylem hermeneuticko-fenomenologického tázání. Dialektický

²⁷⁷ Lyotard, J.-F. Postmoderní situace. In: *týž, O postmodernismu*. Praha : Filosofia, 1993, zvl. str. 136-142.

pohyb nemusí hned být nutným pohybem rozvoje ducha nebo dějinného bytí. Gadamerovým klíčovým náhledem je naopak to, že pochopení dynamiky dialektického procesu by mělo zůstat ukotveno ve skutečnosti *rozhovoru*, jejíž znázornění kdysi ve svém díle přivedl k dokonalosti Platón. Je to právě dění rozhovoru, které je primární a ve kterém nakonec veškeré další bytí, pokud vyvěrá z poznání nebo jednání, má svůj počátek.

Toto přesvědčení nyní při použití na Hegelovu dějinnou dialektiku získává zvláštní vyostření. Vyplývá z něj totiž, že pohyb duchovně-dějinného bytí širších společenských celků nelze určovat spekulativním výkonem myšlenky. Je-li pro nás takovéto poznání vůbec nějak dosažitelné, pak je charakteru tohoto bytí *možné* rozumět jen se zřetelem k vposled situačně podmíněnému dění vědění a mravnosti, v jehož neustále se vyvíjející dialektické kontinuitě má společenské bytí svůj původ. Jestliže je ovšem, řečeno hermeneuticky, pojem rozhovoru vlastně pojmem pro označení způsobu pokračování této kontinuity skrze výkon rozumění, potom se už neklade otázka po nějaké *finalitě* tohoto pokračování jako takového. Důležité teď musí být objasnění toho, jak toto pokračování vůbec *probíhá*. Problém tkví v samotném pojmu dění, jemuž Hegel mylně a násilně vnutil umělou logiku.

Nakolik od sebe navzájem tato dvě hlediska lze odlišit, chtěl bych proto v dalším postupně jak vzhledem k výzkumu poznání, tak vzhledem k výzkumu jednání spolu s Gadamerem do centra svého zájmu postavit právě pojem dění. Nepůjde mi tu však o nějaké usoustavněné shrnutí Gadamerových vlastních výkladů.²⁷⁸ Pro to tato práce vsutku neskýtá dostatek prostoru. Mým záměrem bude spíše vztáhnout to, co Gadamer říká, poněkud více, než to činí sám Gadamer²⁷⁹, přímo k interpretaci Hegelovy filozofie, a především pak zaměřit se kromě analýzy poznání, resp. rozumění, i na Gadamerem poněkud upozaďovanou otázku poměru *mezi děním a jednáním*. I přes toto rozdělení našeho rozboru nicméně nakonec znovu uvidíme, že poznání a jednání jsou fenomény, jež je

²⁷⁸ Zdá se mi, že kromě několika pasáží *Pravdy a metody*, v nichž se Hegel explicitně dostává ke slovu, je pro Gadamerovy samostatné rozborů Hegelovy filozofie charakteristické, že tu hlediska jeho vlastního vypracování filozofické hermeneutiky vstupují do úvahy méně, než bychom čekali, a že zde naopak Gadamer zůstává více orientován na vnitřní problematiku hegelovských bádání. Srov. souhrn Gadamerových nejdůležitějších statí k Hegelovi in: *Gesammelte Werke* 3. *Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, oddíl I.

²⁷⁹ Připomeňme na tomto místě, že téma dialektiky a rozhovoru je patrně jakýmsi osovým tématem celého Gadamerova odborného života. Už ve své habilitační práci *Platos dialektische Ethik* z roku 1928 se Gadamer zabývá možností chápat rozhovor jako prostředek etického zamyšlení společenství, kteréžto téma tehdy na pozadí existenciálně-fenomenologicky zarámované teorie dorozumění studuje na dialektické diskuzi pojmu dobra v dialogu Filébos. (Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke* 5. *Griechische Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 5-163.). Tyto rané intuice jsou později včleněny do systematické výstavby *Pravdy a metody*, zejména do kapitoly *Hermeneutická přednost otázky*, která, což pro nás není bez zajímavosti, ve spisu navazuje bezprostředně na interpretaci Hegelova pojmu zkušenosti (*Pravda a metoda*, str. 314-327). Ve statích z období po vydání *Pravdy a metody* pak myšlenka rozhovoru patří spolu s pojmy řečivosti a hry k nejčastěji se opakujícím lightmotivům Gadamerových zamyšlení.

nezbytné zkoumat společně a v jejich provázanosti. Také na pojmu dění se svým způsobem prokáže platnost Kantova východiska v jednotném filozofickém zamýšlení, na něž se při dnešním ostrém rozlišování mezi teorií poznání a teorií jednání tak snadno zapomíná.

Nejprve tedy k pojmu rozhovoru jakožto pojmu pro analýzu poznání. Jako takový je Gadamerovi rozhovor označením pro způsob rozumějícího vztahu člověka ke světu, v jehož zkoumání je možné odlišit tři hlavní roviny. Rozhovorem je pro Gadamera za prvé už sám proces myšlení, jež spolu s Platónem pokládá za rozhovor duše sama se sebou. Za druhé je rozhovorem racionální, zdůvodňující a na odhalení pravdivého smyslu tematizované věci zaměřená diskuze rozdílných stanovisek, jejímž předobrazem je platónská dialektika coby intersubjektivní cesta k pravdě. Na toto pojetí, které v podstatě dodnes žije v ideálu čistě vědeckého poznání, se Gadamer – a v tom může být spatřována slabina jeho výkladu²⁸⁰ – soustředí nejvíce. Za třetí pak, přestože sám Gadamer tento krok provádí velmi neznatelně, je možné, abychom se na rozhovor dívali i jako na určitou existenciální formu vzájemného spolubytí jedinců ve společnosti, které už ovšem není podmíněno pouze vůlí poznávat, nýbrž spíše mnoha rozmanitými zájmy, jež k tomuto životu patří. Vazba na Hegela se do tohoto trojčlenně odstupňovaného pojetí dialektiky promítá především tím, že je tu rozhovor oproti Platónovi pochopen jako pokračující dějinný proces. To je myšlenka, od níž u Gadamera odvisí mnohé klíčové závěry jeho zkoumání.²⁸¹ V našem rozboru se nicméně chceme zabývat nikoli širší problematikou dějinnosti rozumění jako takovou, nýbrž toliko úžeji vymezenou analýzou fenoménu dění, a to především tak, jak jej lze popsat na druhé a třetí rovině pojetí rozhovoru.

Pro to je důležité, abychom si ujasnili, jakou má rozhovor základní strukturu. Hermeneutické *dění rozhovoru* se dle Gadamera spouští správným položením otázky. Tímto úkonem se do pole otevřenosti klade smysl nějaké věci, udávající směr dalšího, možné odpovědi na otázku věcně přezkušujícího zvažování, které jako pokračující souvislost tázání a odpovídání dává z protikladnosti mínění vyvstat argumentativně zdůvodněné pravdě. To je postup, jehož hlavní obrysy Gadamer detailněji vypracovává zejména ve své koncepci logiky otázky a odpovědi.²⁸² V našem kontextu je ovšem nejpodstatnější připomenout to, jakou úlohu v něm sehrává *druhý* coby partner rozhovoru. Právě druhý je totiž skrze

²⁸⁰ Směrem ke zpochybnění Gadamerova předpokladu zájmu na poznání poukazuje jak argumentativnost výkonu rozumění problematizující námitka *kritiky ideologie*, již hermeneutice adresoval Habermas, tak výtky Derridova, podle níž hermeneutika obecně očekává více *dobré vůle* rozumět, než kolik nám kritická, resp. dekonstruktivistická, zkušenost dovoluje potvrdit. K tomu se ještě krátce vrátíme v závěru této studie (viz str. ...).

²⁸¹ Viz zejména kapitolu *Povýšení dějinnosti rozumění na hermeneutický princip*, v níž na základě Heideggerovy ontologické reinterpretační nauky o hermeneutickém kruhu v *Pravdě a metodě* začínají výklady Gadamerovy teorie zkušenosti. K této problematice se později ve třetím oddílu vrátíme při rozboru Heideggerovy ontologie pobytu.

²⁸² Viz Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 320-327.

jinakost mínění, již díky svému předporozumění vnáší do diskuze, zdrojem dialektických zvrátů rozhovoru. Představuje tak instanci, jejíž působení nikdy nemůže být dopředu plně předpovězeno. Nejvlastnější ráz dění rozhovoru, v němž se ptáme po smyslu věci, spočívá naopak v tom, že jako odvíjející se konverzace přesahuje vědomí všech, kdo se na něm podílejí, aniž by tušili, co přesně bude stát na jeho konci. „Tak ve své pravdě“, píše Gadamer, „vystupuje logos, který není ani můj ani tvůj, a který proto subjektivní mínění partnerů rozhovoru překonává natolik, že také ten, kdo rozhovor vede, zůstává vždy nevědoucím.“²⁸³

Pro pochopení poměru mezi Hegelovým a Gadamerovým traktováním dialektiky má tato myšlenka stěžejní přecitelný význam. Ačkoli Gadamer přejímá ideu dějinného zarámování rozhovoru poznání, Hegelova dialektika pro něj zůstává „monologem myšlení, který chce *předem* dosáhnout toho, co pozvolna dozrává v každém ryzím rozhovoru“.²⁸⁴ Dialektično podle Gadamera nemůže být myšleno na způsob nějakého logického procesu rozvoje pojmu. Je otevřeným děním, čerpajícím své impulzy ze zkušenosti vyjevující se věci na straně jedné a z rozdílnosti předporozumění, promítající se do jinakosti mínění v rozhovoru, na straně druhé. Poznání nemá jinou logiku než tu, která je imanentní dějinnému životu se všemi jeho nevyzpytatelnostmi. Jedině uvnitř této logiky lze střežit jeho věcně přiměřený smysl. To je ale úkol, který má svůj účel sám v sobě a nemůže sloužit nějakému vyššímu dějinnému účelu, který by poznání mimo poznání samo mohl ospravedlňovat.

Existuje však ještě jedna souvislost, v níž Gadamer na Hegela navazuje. Ta nás přibližuje problematice vztahu mezi poznáním a jednáním. Hermeneutickou zkušenost, která je rozhovorem, totiž Gadamer spolu s Hegelem nenahlíží jako kumulaci a selekci poznatků v přírodovědném smyslu slova, nýbrž především jako zkušenost, již *činíme*.²⁸⁵ Opravdová zkušenost má podle Gadamera negativní povahu. Je spojena s lidskou existencí ve světě a tím pádem s nárazy na skutečnost způsobenými tím, že jsme díky nezkušenosti věci neviděli správně a následný vývoj událostí zmařil naše očekávání. Negace mínění tedy nemusí být vyvolána nějakým teoretickým aktem, nýbrž ji učí už sama praxe, uvádějící tak do pohybu nové, prohloubenější porozumění. Rozhovor o smyslu, jež sami se sebou a s druhými vedeme, je vlastně jen výslovným artikulováním vztahů a možností, ve kterých už vždy žijeme. Právě toto zakořenění vědění v souvislosti života je jedním z faktorů dodávajících Gadamerově teorii rozumu její šíři: „Hermeneutická zkušenost je vpravdě zcela vetkána do všeobecné

²⁸³ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 318.

²⁸⁴ Tamt., str. 319; zvýraznění kurzívou – M. Ď.

²⁸⁵ Tamt., str. 306-307.

bytnosti lidské praxe, do níž je rozumění napsanému zahrnuto sice podstatně, ale pouze sekundárním způsobem.“²⁸⁶

Přehlížíme-li nicméně Gadamerovy filozofické studie, vidíme, že i pro něj zůstává vzorovým hermeneutickým úkolem když ne přímo analýza rozumění textu, pak tedy v širším smyslu analýza rozumění dílům umění a filozofie, z níž vyvozuje poznatky přenositelné i na ostatní typy hermeneutické zkušenosti. Lze proto říct, že nakolik se zabývá tím, co znamená zakoušet a odhalovat pravdu, leží těžiště Gadamerových zkoumání v oblasti *epistemologie*, jejímž tématem je dění pouze coby *hermeneutické dění smyslu*. Problematikou vztahu mezi poznáním a jednáním se naproti tomu Gadamer soustavněji zabývá jen příležitostně a spíše okrajově.²⁸⁷ To platí i tehdy, bereme-li do úvahy jeho známý rozbor *frónésis*; také tento pojem aristotelské etiky je v *Pravdě a metodě* zohledněn pouze se záměrem objasnit výkon aktualizace rozumění na konkrétním případě, zatímco hermeneutický rozměr jednání jako takového je ponechán v pozadí.²⁸⁸

My se nyní poté, co jsme si spolu s Gadamerem ujasnili, v čem by i mimo spekulativní obsah Hegelovy filozofie mohla tkvět přednost dialektiky, naproti tomu hodláme soustředit právě na to, jak se hermeneutické dění smyslu promítá do *kauzality jednání*, a tak do mravního bytí ve vlastním smyslu slova. Chtěli bychom zde tedy, v souladu s našimi předchozími úvahami k problematice sebepoznání a rozumění jednání druhého u Kanta, upozornit na nutnost hermeneutického výzkumu jednání. To nás, jak hned uvidíme, přivede k rozpracování hermeneutických důsledků Hegelovy teorie mravnosti, které se nám odhalily v závěru minulého odseku.

Provažme nejprve náš rozbor s tím, co jsme zjistili už dříve. Vzpomínáme si na to, že podle Kanta je jednání podmíněno věděním, jež má svůj původ v teoretickém poznání v nejširším významu. Poznání je v jednání předpokládáno potud, že jednat znamená mít účel, kterého *chci* dosáhnout, a *znát* praktické pravidlo, na jehož základě volím prostředek k jeho uskutečnění, což si vyžaduje znalost kauzálních souvislostí mezi jevy. Hegelův z principu dialektický model poznání se ovšem od Kantova hierarchického v mnohém zásadně liší. Poznání tu není jen prostým odkrýváním kauzálních souvislostí, nýbrž v sobě nese do mého konání se promítající negativitu zkušenosti. V jednání a v jeho provedení je tak podle Hegela vždy obsaženo víc, než kolik můžeme vyrozumět

²⁸⁶ Gadamer, H.-G. Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik. In: týž, *Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 273. Nakolik je vazba vědění k praxi pro Gadamera důležitá, se nicméně ozřejmuje už i z tématu jeho prvotiny

²⁸⁷ Tak téma jednání tu a tam vystupuje do popředí například v Gadamerových rozborech historických koncepcí L. von Ranka a J. G. Droysena, kde je jeho význam poměřován především vzhledem k obecné teorii dějin (viz *Pravda a metoda*, zvl. str. 181-196). Ke zhodnocení role historického myšlení ve vývoji hermeneutiky se tu prostřednictvím výkladu Droysenovy koncepce zkoumání dějin ještě později vrátíme.

²⁸⁸ Viz tamt., zvl. str. 273-283. - Byl to teprve Ricoeur, který svého času pochopil, jaké dezideratum v hermeneutice představuje výzkum vztahu mezi rozuměním a jednáním.

z nějakého abstraktního praktického pravidla. Mravnost se spíše týká vystižení toho, co je za daných okolností „konkrétně správné“²⁸⁹, pro což nejčastěji neexistuje žádný jednoznačný návod. To ovšem na druhou stranu neznamená, že by takovéto situačně podmíněné určení jednání nutně muselo vyžadovat nějaký zvláštní kognitivní úkon. Pokud je správnost jednání poměřována především duchem, pak je tomu naopak často tak, že mravní rámce, jež vyplývají ze substantiálních vazeb společenského života, za svůj vliv ze všeho nejvíce vděčí jednoduše samozřejmosti, s jakou jsou reprodukovány. Můžeme říct, že dialekticky iniciovaná mravní a dějinná změna mohou v perspektivě Hegelovy filozofie probíhat jen v konfrontaci s tímto nezvyslovněným věděním, jež vede naše činy, aniž bychom si je samo nějak zvlášť uvědomovali.

Oproti Kantovi tedy Hegel zdůrazňuje moment působící tradice. Dějinná změna však existuje a je zřejmé, že je výsledkem střetávání mravních sil nejrůznějšího druhu. Hegel její racionalitu mohl postulovat pouze díky zavedení idealistického předpokladu rozvoje univerzálního ducha. Tento předpoklad se nám ale ukázal jako neudržitelný. Zdá se navíc, že při dialektickém výkladu povahy společenského života nejenže rozum nemůže být pokládán za nějaký skrytý, vše vysvětlující faktor. Vypadá to, že *dialektiku poznání* na jedné straně a *poznáním podmíněné akty jednání* na straně druhé zde od sebe navzájem buď vůbec nelze, anebo není snadné odlišit. Mravní změna totiž není vázána přírodou, jejíž poznání by jí předcházelo, a není nutně vázána ani morálkou. Pro dialektiku mravního života je mnohem spíše charakteristické, že je jakousi líhni vzájemně se obrušujících *idejí*, jež přicházejí z mnoha stran a následně vstupují do mravního dění společnosti. Jsou to koneckonců tyto ideje, jejichž existenci musel Kant pokládat za danou, chtěl-li vysvětlit, ve vztahu k čemu každé jednání bere svůj nikoli morálně, nýbrž společensky akceptovatelný účel. Jednání, jinak řečeno, předpokládá do jeho účelů vcházející ideje, jejichž původ je často nejasný a zdaleka ne vždy je založen na poznání.

Domnívám se, že vztáhneme-li tato zjištění k analýze vztahu mezi poznáním a jednáním, pak by nás mohla vést k reinterpretaci toho, co Kant nazýval *kauzalitou ze svobody*. Neboť tím, co stojí za dialektickým pohybem dění smyslu a jednání je svoboda výkladu bytí, která i vzdor existujícím omezením nezná jiné hranice než hranice toho, co je druhými přijato jako smysluplné, anebo odmítnuto jako nesmyslné. *Morálka* vstupuje do praktické úvahy v závislosti na tom, zda se tváří v tvář okolnostem *chceme* ptát po tom, co je dobré a špatné vůbec. *Příroda* v nás i v tom, k čemu se vztahujeme, na druhou stranu každé svévoli výkladu klade určité více či méně nepřekonatelné limity toho, co je faktické a co tvoří v úplnosti těžko kdy probadatelný základ všeho materiálního. Tyto limity však pro *lidské mravní bytí* nejsou determinující. Jsou stále ještě dost volné na to, aby v tavícím kotli střetávajících se idejí, který je hermeneutickým děním, dávaly vzniknout protichůdným míněním o povaze reality, z nichž některá se prosazují a jiná ne, přičemž takto se objevující změna je vždy už také jednáním a jako

²⁸⁹ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, str.

jednání vstupuje do dění toho, co je. Hermeneutický výklad, zapojující se skrze jednání do rušení a vytváření podob mravnosti, nechává to, co je, vyvěrat ze smyslu coby živlu svébytně lidského vztahu ke světu.

To je bod, ve kterém dialektický model poznání a s ním spojená teorie mravnosti poté, co prošli hermeneuticky reflektující korekcí, získávají svůj nový explanační potenciál. Jejich prostřednictvím se totiž ukazuje, že kauzalita ze svobody nezasahuje do kauzality na základě přírody teprve až se vstupem morálně relevantního rozhodnutí, jak si myslel Kant. Zdá se, že tato kauzalita v mravním konání působí v mnohem větší míře a že je v zásadě prostupuje všude tam, kde je toto konání natolik určeno smyslem, že je žádným způsobem není možné redukovat na bytí přírody. Vratkost, nejistota a nesamozřejmost společenské mravnosti netkvějí v ničem jiném než právě v tom, že je vždy čímsi nedefinitivním, čemu svoboda výkladu a z ní vyplývající názorové střety mohou vtisknout novou podobu.

Mravnost ovšem není jenom plodem rozumu a tedy také svoboda může zahrnovat nerozum. Tento, našimi dosavadními úvahami implikovaný, závěr plně konvenuje s odmítnutím Hegelovy nauky o seberozvoji ducha. To pak ale znamená, že očekávání ohledně role, již by při utváření praxe mohla plnit dialektika rozhovoru, jak se zdají vyplývat z některých vyjádření Gadamerových, je třeba posuzovat velmi opatrně. Společenská dialektika se totiž nekryje s racionální dialektikou poznání. Spíše bychom mohli říct, že racionální diskuze, při níž se uplatňují pouze věcná měřítka a vliv ostatních faktorů je minimalizován, představuje ve společenském životě výjimku. Filozofie sama, pokud chce být takovouto diskuzí, je výjimkou života. Ani Kantova myšlenka, že jednání předpokládá poznání, ostatně nevyklučovala, jak jsme si povšimli²⁹⁰, že toto poznání je toliko zdánlivým, vyteoretizovaným poznáním, a tato tendence ve vztahu mezi poznáním a jednáním se ještě umocňuje, připustíme-li, že aktéři jednání třeba na poznání ani vůbec nemají zájem a zcela vědomě sledují odlišné cíle. Je-li tomu tak, pak je ale zřejmé, že samo poznání nebo to, co se za něj vydává, je neustále vystaveno nejen možnosti omylu, nýbrž také manipulace a účelového zneužití. Poznávání není nějakým izolovaným výkonem, nýbrž je musíme nahlížet jako vpletené do dialektiky *mravních sil*, která je přesahuje a nad níž není možné získat plnou kontrolu.

Zdroje takovéto dialektiky pochopitelně mohou být různé a jsou podmíněny rozmanitými zájmy. Za účelem pochopení dynamiky vztahů, které se tu ustavují, se nicméně při jejím zkoumání dají rozlišit dvě důležitá hlediska. Každé do jednání přecházející mínění, ať už se opírá o věcně přezkoumatelné poznání, anebo ne, lze studovat jednak vzhledem k tomu, nakolik je *jednání samo událostí*, jednak pak s ohledem na to, že v mravním světě se také událost jednání může stát *příčinou jiných událostí*. Toto dělení není hned nutné přenášet na celkový chod dějin. Už při analýze nějaké ohraničené situace můžeme sledovat, že zatímco v prvním případě působí pouze samo jednání, v druhém případě se vy-

²⁹⁰ Viz výše ...

konané nebo odvíjející se jednání vřazuje do *dění* v dané situaci, které je přesahuje. Do *dění*, jež často tím, že nikomu přímo nepatří a přitom do sebe mnohé vtahuje, dává i mimo všechny dominantní vlivy, které se v něm uplatňují, vzniknout něčemu *novému*, co nikdo nezamýšlel. Toto *dění* už právě není jen hermeneutickým *děním* smyslu, jak je vzorově příznačné pro četbu textu, nýbrž reálným *děním*, jež skrze smysl, který nemusí mít žádného konkrétního původce, mění podoby mravnosti a zanechává za sebou reálné důsledky v materiálním světě. Domnívám se, že to, co se fenomenologicky nazývá *žitý svět* (*Lebenswelt*), nemůže být bez zohlednění tohoto fenoménu dostatečně správně pochopeno.

Jakou míru racionality s tímto *děním* lze spojovat a smíme ji od něj očekávat? Neměli bychom v něm v protikladu vůči všem racionalistickým předpokladům naopak spatřovat jistý neeliminovatelný zdroj iracionality společenského života? Pakliže by možnosti formovat kolektivní pospolité bytí argumentativně zdůvodněnou myšlenkou byly takto omezeny, museli bychom právě vztah racionality a iracionality společenské dynamiky pokládat za jeden z ústředních motivů filozofování, které chce zůstat věrné zkušenosti *žitého světa* a nebojí se argumentativní rozum konfrontovat s rozumem strategicko-kalkulativním a vůbec se všemi formami nerozumu, jež teprve tomu věcně rozumnému dovolují vzít na sebe podobu *možné rozumnosti*. Nemyslím si, že by hermeneutika a fenomenologie, jejichž souvislostí se tu budeme zabývat, doposud této problematice učinily zadost. Postulát racionality tu byl stále ještě příliš silný. Tam, kde se fenomenologicko-hermeneutická bádání k náhledu na podmíněnost rozumu přiblížila nejvíce, se nicméně jejich odhalení v tom nejpodstatnějším pozoruhodně protнула se závěry, do nichž ústí právě Hegelova dialektika a teorie mravnosti.

Ani ve fenomenologii, ani v hermeneutice sice nemůže být řeč o přijetí Hegelovy teze, podle níž duch v dialektickém pohybu přichází k sobě samému. Tato představa byla zpochybněna zejména fenomenologickými výzkumy časovosti. Jinak je tomu ale při hodnocení koncepce dějinného rozměru poznání jako takové, již Hegel předložil. Jak pozdní Husserl, tak v návaznosti na něm autoři hermeneuticky reflektovaného podání fenomenologie, jakými byli Heidegger, Gadamer nebo Ricoeur, totiž tak či onak narážejí na myšlenku *dvojího smyslu gene-tičnosti poznání*, která právě v Hegelovi nachází asi nejinspirativnějšího partnera k rozhovoru. Jádrem této myšlenky je na jedné straně odhalení, že mravní svět coby *předmět poznání* je čímsi neustále se proměňujícím, na druhé straně pak přiznání toho, že proměny v mravním světě zároveň vždy působí i v *aktu poznání*, který si prozkoumání tohoto světa bere na mušku. Nejenže *dění* mravnosti není prostě jen nějakým opakovatelným procesem ve smyslu přírodního jevu. Také vyjádření poznatků o tomto *děním* vždy bude mít podobu nějaké dějinně podmíněné pojmové řeči, jež minulé a jiné interpretuje z pozice současného a vlastního. Je to právě tato zvláštní svízeľ, která snaze formulovat v humanitně- a sociálněvědním výzkumu nějaké obecné pravidelnosti, klade do cesty tolik těžkostí. Ve fenomenologii samotné pak vede k tomu, že se požadavek odkrývání

invariantního smyslu nejen lidského bytí jako takového, nýbrž i věcného smyslu vůbec, dostává do napětí s tím, že stálé a neměnné může být zhlédnuto jen skrze genetické, které bytí i poznání prostupuje.

Dosažení takto fenomenologicky záramované úrovně hermeneutického zamýšlení je nicméně plodem filozofických zkoumání, jež sama mají svou genezi. Řešení problému genetičnosti předmětu a aktu humanitněvědního zkoumání, s nímž v odklonu od Hegela přišla hermeneutická teorie 19. století, spočívalo naopak v zásadě v návrhu vypracovat takovou metodologii, která by badatelům dovoľovala potlačit vše vlastní a zcela se v postupu dění rozumění vpravit do bytí jiného – do míněného smyslu textu, uměleckého díla nebo do dějinných událostí a procesů. V dalším oddílu se logiku tohoto vývoje hermeneutiky, majícího svůj hlavní inspirativní zdroj v teorii rozumění Schleiermacherově, pokusíme blíže dosledovat v jejích jednotlivých nejdůležitějších vyústěních. Pro tuto chvíli je nicméně třeba, abychom nejprve sumarizovali pozici, v níž se prozatím nacházíme ve vztahu k doposud rozvinutému výkladu.

3.4 Pojem rozumění jako alternativa teorie poznání

V tomto oddílu jsme zprvu vyšli od rozboru Kantovy teorie poznání. Ten jsme následně provázali s interpretací úvah, které Kant zasvětil vztahu mezi poznáním a jednáním, mezi teorií a praxí. Na analýzu Kantem obhajovaného pojetí vědy navazovaly kapitoly věnované nejprve romantické alternativě vůči osvícenskému pojmu vědění, následně pak podrobnější zkoumání z tradice německé idealistické filozofie vyrůstající dialektické koncepce Hegelovy. Záměrem hermeneutické interpretace Hegelovy filozofie, již jsme tu rozvinuli, bylo přesněji, než jak nám to dovolil Kant, uchopit a ohraničit oblast mezilidské praxe. To se nám povedlo jen za cenu průběžného zeslabování vehementních nároků Hegelova spekulativního filozofování. Dosažené závěry nám nicméně dovoľují nahlédnout, že se Kantova původní představa, podle níž jednání jaksí lineárně vyplývá z poznání, jež mu předcházelo, vlivem Hegelovým značně komplikuje.

Jak jsme to zaznamenali hlavně v předchozím odseku, zdá se totiž, že oblast praktického vědění je širší než oblast pojmového poznání v úzkém smyslu slova. To vyplývá nejen se zřetelem k oné pojmově nepodložitelné připravenosti k jednání v situaci, na kterou jsme spolu s Hegelem narazili. Platí navíc, že i tehdy, dochází-li k jednání v souladu s nějakým praktickým pravidlem ve vědomí jednajícího, může být toto pravidlo bez jakékoli původní zkušenosti nebo zájmu na poznání jen vnějškově přejato z intersubjektivně propojené struktury motivovanosti jednání a tak, přiměřeně pozici a zájmům toho, kdo jedná, toliko reprodukovat právě sdílený vzorec mravního společenského života. Myslíme-li, jinými slovy řečeno, spolu s Hegelem, pak pojmové poznání pro určení jednání nehraje tak důležitou roli jako u Kanta, kdy praktické pravidlo vlastně bylo transformací poznáním předchůdně odhalené kauzální souvislosti mezi jevy.

Není ani možné si představit, že by nějaké bytí sebepoctivější vědomí mohlo ze substance společenského života vybočovat natolik, že by jeho veškeré konání odpovídalo tomu, co nejprve bylo poznáno. Na to je vše, co je lidskému vědomí vlastní, příliš ponořeno do dějinného živlu pospolitého bytí. Teprve postupně může vědomí vystavené působení mnoha představ s nejasným původem zprvu přijaté opouštět a nahrazovat svými vlastními závěry. Právě tento pokračující proces můžeme spolu s Hegelem nazývat dialektičností zkušenosti.

V dalším textu bude v centru naší pozornosti stát *pojmem rozumění*. Nakolik jsme už dříve naznačili, že v této studii hermeneutickou reflexi hodláme traktovat jakožto odpověď na nedostatky Kantovy filozofie, byl tento pojem našimi předchozími rozbory předběžně předejmut. Cestu vedoucí k rozpoznání filozofického významu hermeneutiky projdeme krok po kroku v první části nadcházejícího oddílu. Už nyní ale můžeme předeslat, že hermeneutika pro nás bude znamenat víc než jenom kýžené *doplnění* Kantovy transcendentálně-filozofické úvahy. V pojmu rozumění, který je pro hermeneutickou teorii ústřední, spíše spatříme titul pro skutečnou *alternativu* filozofování, jejímž vlivem byl v linii hermeneutického myšlení mezi Schleiermacherem a Gadamerem princip analýzy epistemických podmínek poznání postupně přenesen na lidské bytí jako takové - na *ontologicky* akcentovaný výzkum vztahu tohoto bytí k tomu, co je. Vývoj pokantovské filozofie potud můžeme nahlížet jako vývoj od epistemologie k ontologii.

To platí zejména se zřetelem k těm proudům filozofování, které nás v této studii zajímají. Na jednu stranu lze z fenomenologické a hermeneutické tradice vyvěrající pojmy časovosti a řečovosti lidské existence, jež měly ve 20. století pro vymezení úkolu filozofie tak velký a ústřední význam, pokládat za svého druhu výhonky Kantova antimetafyzického programu. Jelikož novým způsobem postihují charakter epistemologické podmíněnosti, rozšiřují a vlastně i překonávají původní ideu transcendentální filozofie. Na druhou stranu však tyto pojmy vyplývají ze vztažení filozofických zkoumání nikoli k rozboru subjektivních aktů poznání, nýbrž primárně k rozboru způsobů lidského existování, které, coby zakořeněné v půdě žitého světa, aktům empirického poznání předcházejí a zůstávají v nich přítomny. - Právě tím byla vytčena souvislost mezi věděním a společenským životem. Díky tomu, že byly pojmy filozofické analýzy provázány s intersubjektivitou mezilidské pospolitosti, ukázalo se, že také *poznání je bytím*, že bytí jakožto poznání stále ještě z velké části žije v pojmovosti žitého světa a bylo by vlastně protismyslné snažit se je od této vazby nějak naprosto očistit. To je myšlenka, s níž se na následujících stránkách ještě opakovaně setkáme.

Především pokud jde o německou jazykovou oblast, je ovšem tradice hermeneutického uvažování, ke které obrátíme pozornost v první části následujícího oddílu, velmi dobře zmapována. Naše rozbory si zde v žádném případě nemohou činit nárok na původnost. Mnohem spíše půjde toliko o sumarizaci a zpřehlednění vývojové linie hermeneutiky, na něž budou moci nasadit naše další rozbory. O to důležitější je nicméně správně pochopit, co si pod vývojem her-

meneutického myšlení smíme představovat. Je zapotřebí utvořit si určitý pojem toho, co znamená v hermeneutice vývoj.

Pamatujeme si na to, jak jsme při interpretaci Hegelovy dialektiky uznali oprávněnost Lyotardova nařčení, podle něž lze v Hegelově systému spatřovat vzorové vypracování moderního velkého příběhu. V této souvislosti jsme proti Hegelově koncepci dějin jakožto logického procesu rozvoje pojmu postavili hermeneuticky inspirované pojetí dialektiky coby otevřeného dění. Mezi Hegelem a hermeneutikou jsme potud zavedli určité velmi přísné rozhranění. Nyní je ale nutné připomenout, že Lyotardova metanarativní kritika nebyla namířena pouze proti Hegelovi, nýbrž stejně tak i proti „hermeneutice smyslu“, spadající Lyotardovi pod stejný pojem modernity, na němž byl závislý Hegel.²⁹¹ Musíme se proto ptát: Jaký příběh hermeneutiky v následujícím textu chceme vyprávět? Bereme-li Lyotarda, podle něž postmodernu nic necharakterizuje lépe než právě nedůvěra vůči velkým vyprávěním, jako reprezentativního autora, potom nám odpověď na tuto otázku poskytuje důležité upřesnění o místě hermeneutiky v souřadnicích současného myšlení.

Jak to nejvýmluvněji dosvědčuje studnice starověkých mýtů, vyprávění příběhů je pro lidskou zkušenost vsutku čímsi archetypálním. Příběhy člověku umožňují včlenit pomíjivou a změnami přerývanou realitu života do určitého narativního rámce, který tomu, co se děje, propůjčuje nějaký srozumitelný smysl. Proto ta touha přimykát se k příběhu, proto ty spousty malých příběhů, jimiž vykreslujeme a do nichž pro sebe i pro druhé zaobalujeme příhody uplývající dnů. I když přiznáme, že filozofie, a jistě nejen ona, usiluje o to, aby svým vyprávěním překročila subjektivní hledisko příběhu, neznámá to nicméně, že by její aspirace musely vést k vizi velkého příběhu, jak jej líčí Lyotard. I tehdy, když se ptáme, co je pravdivé, ba i tehdy, když tvrdíme, že něco je pravdivé a něco jiného naopak ne, můžeme stále ještě ctít dialektickou perspektivu otevřeného konce vědění, pro niž jsou spíše než vše vysvětlující systémy směrodatné věrnost zkušenosti, s konsekventností v promýšlení a zastávání vlastního stanoviska se vyvažující vnímavost vůči nahodilosti a změně. Nic víc a nic méně je nakonec s to propůjčit lidskému pobytu v žitém světě jeho vážnost.

²⁹¹ Lyotard v *Úvodu k Postmoderní situaci* píše: „Věda je od původu s vyprávěním v konfliktu. Když je poměřujeme svými vlastními kritérii, většina z vyprávěných příběhů se jeví jako bajky. Ale pokud se neomezujeme jen na výpovědi o užitkovatelných pravidelnostech a pokud hledá to, co je pravdivé, je povinná legitimizovat svá pravidla hry. A tu se pak pro ni její vlastní status stává předmětem určitého legitimizačního diskurzu, kterému se dostalo označení filozofie. Když se tento metadiskurz uchyluje explicitně k tomu či onomu velkému příběhu, jako je dialektika Ducha, hermeneutika smyslu, emancipace rozumného subjektu či pracujícího člověka nebo rozvoj bohatství, budeme vědu, která hledá svoji legitimizaci v odkazu na něj, označovat jako „moderní.“ (Str. 97.) - Proti tomuto pojetí vědění staví Lyotard své pojetí postmodernismu, vztahující se k situaci krize narativních koncepcí. Příčiny této krize, živě historickou zkušeností, Lyotard vidí především „v oněch proměnách, které prodělala pravidla hry u vědy, literatury a umění od konce 19. století“ (tamtéž) - postmoderní situace je povýtče důsledkem odkrytí falešného pojmu vědění a nenaplnitelných očekávání, která se k němu upínala.

To lze přenést i na přístup k hermeneutice. Vývoj hermeneutiky zde rozhodně nechceme pojímat jako hermeneutiku rozvoje smyslu, který by byl podřízen nějakým zákonitostem nebo měl nějaký dějinně se završující směr. Něco takového by bylo nejen velmi nebezpečné, nýbrž by to zároveň bylo v rozporu s tím, kolik se v každém teoretickém výkonu i v každém praktickém počínu uplatňuje nevyzpytatelných a nepředvídatelných vlivů. Principem hermeneutiky je v zásadě pouze to, že natolik, nakolik je to možné, brzdí rozepře rozhovorem, aby tak v dané situaci dala vyjít najevo intersubjektivně zdůvodněné pravdě, která by náš život mohla učinit lepším. Optimistický předpoklad hermeneutiky spočívá v tom, že pokud mu vůbec nějak lze rozumět, výsledná přesvědčení takového rozhovoru se i přes veškerou předpojatost, omylnost a nahodilost lidských úsudků nějak musí protínat s pravým smyslem věcí, ať už jimi jsou věci ve smyslu předmětů, anebo záležitostí. Právě tento rys hermeneutiku tolik odlišuje od postmoderních přístupů. Ty totiž proti libovolnosti mínění a jimi pohybované vůle nestavějí vědění, nýbrž literárním slovem vyjádřenou ironizující sílu paradoxů, protimluvů, zmnožení smyslu či skrytých mocenských zájmů. Na rozdíl od postmoderny hermeneutika zdůrazňuje, že i když je vztah vědomí k transcenci, skrze nějž miníme svět, epistémicky podmiňován, jde přesto o vztah poznání.

To samé lze ovšem, abychom se vrátili k vlastnímu tématu této knihy, vyjádřit i jinak. Můžeme říct, že základní myšlenkou, kterou zde chceme formulovat, je přesvědčení, že pro hermeneutiku je vitálně důležité její propojení s fenomenologií. Jen pokud je ukotvený ve stanovisku hermeneutická fenomenologie, lze v pojmu rozumění vsutku spatřovat alternativu filozofické teorie, již stojí za to promýšlet a obhajovat. V opačném případě totiž tento pojem v konfrontaci s jinými teoriemi rychle ztratí svou svébytnost a hrozí, že poklesne na úroveň prosté filozofické manýry. V následujícím oddílu si proto hodláme vytvořit předpoklady k tomu, abychom pojmu rozumění dokázali dát tvar, v němž budou plně zaznívat filozofické pretence, ze kterých čerpá svůj původ.

II. Ukotvení filozofických předpokladů hermeneuticko-fenomenologického bádání

„Příčiny událostí ve světě se dají převést na jeden ze tří následujících předmětů: přirozenost věcí, svoboda člověka a dopuštění náhody.“

Humboldt W. von, *Úvahy o hybných příčinách ve světových dějinách.*¹

„Již při první koncepci idejí se z člověka postupně stává nový člověk, jehož duchovní bytí se dostává do pohybu pokračujícího nového formování. Takový pohyb probíhá od počátku komunikativně, vyvolává v daném životním okruhu nový styl konkrétního osobního života a následným pochopením u druhých odpovídající nové dění. Zpočátku uvnitř tohoto pohybu – ale později v dalších důsledcích i mimo něj – se šíří zvláštní lidství, které sice žije v konečnu, ale míří k pólům nekonečna.“

Husserl, E. *Krise evropského lidství a filozofie.*²

1. Cesta rozpoznání filozofického významu hermeneutiky

V předchozí části jsme se věnovali vylíčení celkového pozadí novověkého myšlení, vzhledem k němuž pozice hermeneutické fenomenologie nabývá svůj distinktivní význam, přičemž jsme položili důraz na postavu Kanta. Abychom si zajistili přiměřené porozumění kontextu zkoumané problematiky, rozvinuli jsme vztažný rámec, do nějž nyní lze včleňovat i naše další úvahy. V tomto oddílu se už naproti tomu hodláme zabývat výlučně analýzou obou teoretických komponent pozice, jejíž objasnění jsme si předsevzali, hermeneutikou a fenomenologií, což učiníme ve dvou samostatných kapitolách. Přestože naším hlavním záměrem prozatím bude pouze to, abychom jak pro hermeneutiku, tak pro fenomenologii samostatně ohraničili jádro a základní obsah jejich teoretických východisek, na závěr našich rozborů už spolu s Husserlem budeme moci předznačit možnost jejich vzájemného propojení. Na to pak pod vedením Heideggerovým úzce navážeme v dalším oddílu.

První kapitola je zasvěcena hermeneutice, jejíž tradice se do dějin myšlení zařezává o poznání hlouběji než tradice fenomenologie. Projdeme v ní vývoj hermeneutiky v 19. století od Schleiermachersa přes hermeneutické reflexe v historiografii až po Diltheyovu koncepci, která představovala důležité zprostředkování mezi tradicí hermeneutiky a tím, jak hermeneutice rozumíme dnes. Ač si na jednu stranu povšimneme toho, jak se v hermeneutice postupně rodil svěbytný styl uvažování, odlišný od Kantem zdůvodněného osvícenského pojetí

¹ In: Týž, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Berlin : Rütten & Loening, 1960, str. 579.

² In: Týž, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996, str. 340.

vědy, poukážeme zároveň na to, že tu silně působila také snaha přizpůsobovat vlastní postupy ideálu metodické konstrukce poznatků, jak byl ražen paradigmatem přírodních věd, formovaným zprvu hlavně fyzikou. Toto rozdvojení v ideji hermeneutiky se, jak později uvidíme, podaří rozložit až díky důslednější interpretaci principu hermeneutického kruhu, při níž rozhodující úlohu sehráje provázání hermeneutických náhledů s poznatky fenomenologických výzkumů časovosti vědomí.

Druhá kapitola se zaměří na výklad Husserlovy fenomenologie. Vstup do problematiky fenomenologie si ze své povahy žádá o něco širší prostor, na kterém klíčové koncepty Husserlovy teorie mohou být postupně zaváděny tak, abychom zároveň neztratili přehled o jejich vzájemných vztazích. Tématu konstituce věci, které jakožto exemplární bude stát v centru našich zkoumání, proto nejprve předesíláme výklad mapující základní teoretické zázemí klasické verze Husserlovy fenomenologie, jak je shrnuta zejména v *Idejích k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Vlastním cílem našich výzkumů nicméně bude upozornit na posuny, k nimž v Husserlově uvažování dochází v souvislosti s myšlenkou geneticky orientované fenomenologické analýzy, která je příznačná pro jeho pozdější spisy. Především prostřednictvím pojmů motivovanosti vnímání, horizontovosti zkušenosti a typizace, resp. typologizace, se pokusíme objasnit, jak koncepce genetické analýzy modifikuje pohled na ústřední otázku fenomenologie – na problém pravdy. Ukáže se nám přitom, že jsme tímto způsobem z nového úhlu pohledu dovádění zpět ke stejnému okruhu otázek, který je příznačný právě pro výzkum hermeneutického fenoménu.

1.1 Schleiermacherův nový počátek

a) Odlišení od tradiční hermeneutiky

Ačkoli si hermeneutika vydobyla své pevné místo jako nosná alternativa v plejádě filozofických směrů 20. století, její kořeny sahají z historického hlediska hluboko do minulosti. Tím se liší od celé řady novějších filozofických pozic, které naopak důtklivě zdůrazňují historickou originalitu vlastního přístupu a jeho diskontinuitu vůči předchozí tradici, ba někdy přímo pozvedají nárok na uskutečnění revolučního obratu v pojmání filozofie. Tato skutečnost může být ovšem podle okolností považována stejně tak za přednost jako i za jistý přítěžující konzervativní element v srdci hermeneutiky. Každopádně z ní ale vyplývá nutnost zkoumat vztah filozoficky traktované hermeneutiky k hermeneutice tradiční, v níž má své kořeny. Připomeňme si tu alespoň to, co je pro pochopení tohoto vztahu možné pokládat za nejzákladnější.

Hermeneutické myšlení vyrůstá od svých počátků ze zkušenosti narušeného porozumění. Ta je poprvé výslovně reflektována ne později než v klasickém Řecku, kdy za proměněného stavu kultury a vědění stále ještě v úctě držený homérský mýtus ztrácí svůj bezprostředně srozumitelný smysl a objevuje se

otázka, co přesně je jím míněno. Obtíž však nespočívala pouze v tom, že by bylo třeba nově objasnit význam některých slov. Přestože si dílo dosud uchovávalo svůj centrální kulturní význam, problematickým začal být shledáván samotný věcný obsah mýtu, v němž byly příběhy bohů líčeny způsobem příliš poznamenaným nedůstojnými aspekty lidského života. Právě v okamžiku, kdy už mýtu dále není možno rozumět přímo, kdy k nám přestává promlouvat s původní samozřejmostí, otevírá se při jeho chápání prostor pro interpretaci. Úkol objasnit, jakým způsobem lze rozumět určitým písemným sdělením, jejichž doslovný smysl se odcizil, si nyní žádá rozvinutí jisté širší interpretační strategie.

Ještě uvnitř řeckého světa nacházíme náběhy na vypracování takové strategie na půdě stoické filozofie, v jejímž rámci byl výklad mytických příběhů založen na principu *allegoreze*. Ve světle stoického učení o univerzálním logu prostupujícím přírodu jsou antičtí bohové a jejich skutky nahlíženi jako zosobnění živelných přírodních sil působících v mytických událostech. Rozvoj interpretačních postupů, podněcovaný zkušeností *narušeného rozumění*, je nicméně spojen teprve s křesťanským myšlením a s výkladem pro něj ústředního náboženského textu, Bible. Biblická exegeze musela řešit nejen otázku koherentního výkladu vztahu mezi starozákonní a novozákonní zvěstí, nýbrž i poměr vyvíjející se katolické dogmatiky k originálnímu znění textu a v neposlední řadě odrážela rovněž konfesijní diferenciaci uvnitř křesťanství. Bylo zapotřebí se za pomoci výkladu stále znovu vypořádávat s těmi pasážemi Bible, které mohly být chápány v rozporu s dobovým pojetím křesťanské víry. Právě zde se vlastně po celý středověk nacházelo živné podhoubí hermeneutického myšlení.

Při objasňování smyslu samotného označení „hermeneutika“ je možné sáhnout zpět k řecké etymologii tohoto slova, která v zárodku dobře naznačuje to nejdůležitější, co jím ještě dnes míníme. Latinský název *hermeneutica* byl sice jako novotvar zaveden teprve v první polovině 17. století. Vytvořen byl však převodem původního řeckého *hermeneutiké* a opírá se tak o trojčlenný význam slovesa *hermeneíein*, které podle kontextu mohlo znamenat jednak „vyjadřovat“ (vypovídat, mluvit), jednak „vykládat“ (interpretovat, objasňovat), avšak také „překládat“ (tlumočit). Z logiky věci lze rozpoznat, že i přes rozlišení uvedených tří významů zde před sebou máme vlastně diferencovaný popis určitého dvousměrného pohybu duchovní aktivity. Zatímco jednou v něm jde o přivedení smyslu k vnějšímu výrazu v nějaké výpovědi, tedy ve snaze po vyjádření myšlenky jakoby o pohyb směrem ven, po druhé se naopak jedná o aktivitu zpřístupnění smyslu, který již byl do nějakého písemného či ústního sdělení uložen – cílem je nyní získání *porozumění* sdělovanému za pomoci *interpretace*. Zdá se, že v případě překladu dochází vlastně také k takovému obrácení procesu mluvení a vyjadřování, během něhož usilujeme dostat se zpět k tomu, co mělo být určitými slovy řečeno. Druhý pohyb lze proto považovat za konstitutivní stejně tak pro překlad znaků či významuplných zvuků z jednoho jazyka

do druhého, tedy pro jev, jímž byla vymezena třetí rovina řeckého slovesa *hermeneíein*.³ Překlad je zvláštním případem interpretace.

Odkaz k řeckým kořenům označení „hermeneutika“ poskytuje první přiblížení k hermeneutickému fenoménu, v němž vůdčí roli vždy hraje aktivita *zprostředkování smyslu*. Navzdory tomu je však třeba poznamenat, že vzhledem k původní významové šíři řeckého slovesa *hermeneíein* se zájem hermeneutické disciplíny během následujícího vývoje dlouho polarizoval jistým způsobem jednostranně. Zaměřovala se totiž v převažující míře nikoli na proces jazykového vyjadřování myšlenek, nýbrž na otázky spojené s postupem interpretace, při němž jde o odhalení smyslu písemně podaných sdělení především náboženského rázu. I tady ovšem s příchodem novověku dochází k důležitým posunům. Už renesanční humanismus a vzrůstající zájem o studium řeckých a latinských klasiků způsobily, že to, co bylo hodno čtení, se nadále neomezovalo jen na svatou knihu Písma. To se spolu se zostřením smyslu pro empirické poznávání přírody podepsalo také na osvícenském chápání hermeneutiky. Jak ukázala novější bádání, hermeneutika se v této době dočasně proměňuje v univerzální nauku o interpretaci všech existujících znaků.⁴ Mezi ty jsou počítány nejen umělé znaky lidské, nýbrž i přirozené znaky božského tvůrce, jimiž je napsán text knihy přírody. Byla to nicméně opět Kantova kritika, která podkopávajíc objektivistické osvícenské představy o poznání uvrhla do propasti zapomnění rovněž ideu univerzální interpretace. Ačkoli její poslání už není dále vázáno výhradně na výklad náboženských textů a dostává se jí širšího uplatnění na poli filologického bádání, hermeneutika se na sklonku 18. století stává znovu pouze pomocnou disciplínou pro práci se starověkými texty. Opravdový průlom v dějinách hermeneutiky bude moci být spojován teprve s příspěvkem romantického myslitele Friedricha Schleiermachers, který hermeneutiku koncipuje jako obecnou teorii rozumění veškerému zvyšslovněnému smyslu.

V této kapitole je naším cílem postihnout z historického hlediska proces odkrývání filozofického významu hermeneutiky. Je-li tím, kdo svými postřehy otevírá dveře hermeneutice v dnešním slova smyslu, právě Schleiermacher, je možné předcházející vývoj hermeneutiky traktovat pod hlavičkou *tradiční hermeneutika*. Teoriemi vypracovanými v rámci tradiční hermeneutiky se sice už dále nebudeme podrobněji zabývat. Bude však dobré, abychom i přesto stručně

³ K tomuto etymologickému rozboru viz Grondin, J. *Úvod do hermeneutiky*, str. 36. Podrobněji k etymologickým souvislostem uvnitř slovní skupiny, na jejímž počátku stálo patrně řecké slovo *hermeneús*, tlumočník, viz též von Bormann, C. heslo „Hermeneutik I.“. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin : Walter de Gruyter, 1986, str. 108-112. Komplexní popis vývoje chápání hermeneutiky v antice a během křesťanského středověku obsahuje Pépin, J., Hoheisel, K., heslo „Hermeneutik“. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart : Hiersemann, 1988, str. 722 – 771.

⁴ Srov. Grondin, J. *Úvod do hermeneutiky*, zejména 2. kapitolu. Podobně též Birus, H. *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik*. In *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 15-58.

vytkli některé jejich základní rysy, s jejichž pomocí se ke konceptu tradiční hermeneutiky budeme moci vztahovat a vnímat některé jeho kontrasty vůči *hermeneutice filozofické*. Je přitom třeba připomenout, že spolu s filozoficky akcentovaným zkoumáním hermeneutického fenoménu problematika tradiční hermeneutiky, spjatá s otázkami kolem interpretace různých druhů textů, pochopitelně není nějak překonána nebo vyvrácena. Spíše se jí jen dostává určitého základnějšího ukotvení, s odkazem na něž ovšem může být dále samostatně rozvíjena jako hermeneutika teologická, právní, literární.⁵

První společný znak všech koncepcí tradiční hermeneutiky spočívá už v jejich předmětu. Tím je totiž vždy *obsah písemných zpráv*, jež máme v neměnné podobě textu buď přímo před sebou, anebo jsou nám – v případě otevřené knihy přírody, textu Stvořitele – dokonce dostupné i ve zkušenosti vnějšího světa, chápaného jako nesmírný horizont čitelných božích znaků. Patří už jaksi k údělu hermeneutiky, že nezbytnost její asistence byla nejsilněji pociťována právě v souvislosti s těmi texty či pasážemi textů, které k jejich příjemci nepromlouvají zcela jasnou řečí, kde se objevuje *hermeneutický problém smyslu* daného sdělení. Ten, komu se začínají ukazovat nejasnosti textu, přestává být pouze pasivním příjemcem bezprostředně srozumitelného smyslu. Stává se zároveň *interpretem*, který se musí učit zvládat nejednoznačnosti, na něž při četbě naráží. Pro tradiční hermeneutiku bylo cílem takového procesu interpretace *správné porozumění textu*. A ještě lépe. Jejím cílem bylo dospět k takovému porozumění nikoli jen v tom kterém konkrétním případě, nýbrž kdykoli, na každém problematickém místě, jež se v textu může vyskytnout. To ovšem znamená, že bylo zapotřebí vytvořit určitá *pravidla* či *metodické prostředky*, které by při interpretaci mohly sloužit jako norma, s jejichž pomocí by napříště bylo možné k textům přistupovat.

Právě tady nachází své opodstatnění tradiční pojetí hermeneutiky jakožto *umění výkladu (ars interpretandi)*. Od pradávna byly hermeneutické úvahy vedeny snahou formulovat základní principy a jistá dílčí pravidla, kterými by postup interpretace mohl být co nejpřesněji vymezen. Zároveň se však nikdy nevytratilo vědomí, že zajištění fundovaného porozumění textu neodpovídá jen nějaké čistě mechanické aplikaci pravidel výkladu, nýbrž může vycházet pouze z rozvinutí určitých přirozených vloh interpreta, jehož schopnost proniknout do smyslu textu si ponechává onen blíže nepostižitelný, „umělecký“ ráz. Byl to také právě tento rys, díky němuž se hermeneutická disciplína záhy musela dostat do rozporu s novověkým pojetím vědy.

⁵⁵ Přehledně k dějinám tradiční hermeneutiky viz citovanou práci J. Grondina. K německé osvícenské hermeneutice a k utváření hermeneutiky na přechodu od osvícenství k romantice srov. Szondi, P. *Úvod do literární hermeneutiky*. Brno : Host, 2003. Speciálně k dějinám, ale především k rozmanitým perspektivám, současně teologické hermeneutiky je k dispozici Oeming, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.

V čem přesně spočívá novátorství Schleiermachera vzhledem k tradičnímu pojetí hermeneutiky?⁶ Tady bude zapotřebí přikročit k podrobnějšímu výkladu.

b) *Obecná teorie rozumění*

„Dosud neexistuje hermeneutika jako umění rozumění obecně, nýbrž pouze mnohé speciální hermeneutiky.“⁷ V této větě je obsažena hlavní výtka, již Schleiermacher adresuje hermeneutické teorii své doby, a vyplývá z ní také způsob, jakým bude budovat svoji vlastní koncepci. Byla to poměrně úzce ohraničená role, již hermeneutika měla plnit na počátku 19. století. Nacházela se tehdy, coby přípravná či pomocná disciplína klasických věd o starověku, v sousedství dvou dalších disciplín vztahujících se k práci s texty: *kritiky* a *gramatiky*. Zatímco úkolem kritiky bylo odstraňovat především formou kritických edic nejasnosti objevující se v souvislosti s poškozenými místy starých textů a úkolem gramatiky zase osvětlovat přesný význam určitých slov textu na základě dokonale zvládnuté znalosti jazyka, umění hermeneutiky se mělo uplatnit v těch případech, kdy si správné porozumění nějakému místu můžeme zajistit jen jeho interpretací.

S tímto vymezením nyní Schleiermacher polemizuje. Jeho ne-dostatek podle něj totiž tkví v tom, že se zde poslání hermeneutiky vyčerpává pouze podáním dílčích pravidel výkladu, jež byla vytvořena na základě poznatků z konkrétní interpretační praxe. Hermeneutika je traktována pouze jako agregát pokynů odvozených z jednotlivých obtížných případů výkladu. Konstatování tohoto stavu disciplíny, jakož i paralelní existence teologické a filologické hermeneutiky vedly Schleiermachera k promýšlení *koncepce obecné hermeneutiky*, jejíž náplní by bylo vypracovat všeobecně platné zákonitosti hermeneutického přístupu,

⁶ Byla to vlastně až pozornost, která mu byla věnována pozdějším badáním (zejm. Diltheyem), od níž se na poli hermeneutiky odvíjí Schleiermacherova proslulost, on sám během svého života veřejně téměř nic nepublikoval. Teprve v roce 1838, čtyři roky po smrti jejich autora, sestavuje a vydává Friedrich Lübe z rukopisné pozůstalosti a ze zápisů z přednášek edici *Hermeneutika a kritika*, jež je sbírkou poznámek a krátkých textů sepsaných v rozmezí třiceti let. Úkolem interpretů a komentátorů je tak skládat dohromady střípky těchto úvah a pokusit se je s přihlédnutím k mnohdy jen rozvolněnému kontextu, v němž se nacházejí, uvést v nějaký přehlednatelný soulad.

Při studiu Schleiermacherovy hermeneutiky dnes máme k dispozici několik zdrojů. O prohloubenější postihu vývoje Schleiermacherova myšlení se pokusil Hans Kimmerle, který v roce 1959 vydal edici podstatné části jeho hermeneutických úvah, rozšířenou o do té doby nepublikované rané poznámky z let 1805-1809. Viz Schleiermacher F. D. E. (edit. Kimmerle, H.) *Hermeneutik*. Heidelberg : Carl Winter, 1959. I přes nový pohled této edice nevyvolal nicméně návrh datace a uspořádání textů, na němž je založena, jednoznačně příznivou odezvu. Došlo proto později k opakovanému vydání původní edice Lübeho, které je dnes možno považovat za standardní. Viz Schleiermacher, F. D. E. (edit. Frank, M.) *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977 a následná další vydání. Nejčerstvějším zdrojem ke studiu Schleiermacherovy hermeneutiky je zápis dosud neznámé přednášky z let 1809/10. Viz Schleiermachers „Allgemeine Hermeneutik“ von 1809/10. In *Schleiermacher-Archiv I.*, 1985, str. 1269-1310.

⁷ *Hermeneutik und Kritik*, str. 75 (kurzíva potlačena).

kteře by byly na empirické interpretační práci nezávislé. Řečeno pozdější terminologií, odvrat od speciálního vymezení úkolu hermeneutiky přivedl Schleiermachera k tomu, aby se zabýval *fenomémem rozumění jako takovým*.

Důležitým krokem, který Schleiermacher podniká směrem k tomuto základnějšímu exponování celé problematiky, je nalezení nového počátku pro zdůvodnění svébytnosti hermeneutické analýzy. To se mu daří hlavně v pozdější fázi koncipování jeho hermeneutiky. Zde Schleiermacher uskutečňuje výrazný a z hlediska dalšího vývoje hermeneutiky rovněž mimořádně předvídatý posun, jenž spočívá v tom, že problém rozumění, který byl dříve kladen pouze v souvislosti s písemně zachycenými zprávami, odvozuje už od zkušenosti živého mezilidského *rozhovoru*. Obé je podle něj toliko dvojím rozdílným použitím stejného umění.

Nejinak než při výkladu textu, domnívá se Schleiermacher, také při společném rozhovoru s druhým člověkem provádíme, byť i jen bezděky, jisté hermeneutické operace, abychom porozuměli, co nám říká, anebo abychom se eventuálně pokusili proniknout i k oněm nevysloveným myšlenkám, jež ho vedli k tomu, že se o tématu rozhovoru vyjadřuje určitým způsobem.⁸ To platí pochopitelně obzvláště pro složitější rozhovory, v nichž hraje rozhodující úlohu originální názor mluvčího. Lze se dokonce domnívat, že vůči porozumění textu představuje takovéto dosažení porozumění v rozhovoru základní úroveň, odpovídající nikoli požadavkům odborného poznání, nýbrž potřebám a zálibám společného života. Přestože není možné přehlédnout, že hlavní cíle Schleiermacherovy koncepce obecné hermeneutiky se pohybují na odborné rovině, kde mu – jak ještě uvidíme – jde především o zdůraznění metodického charakteru postupu rozumění, představuje odhalení počátku hermeneutiky v živé řeči rozhovoru mimořádný vklad, k němuž se později zejména Gadamerova hermeneutika bude moci hlásit. Nehledě na to, že nárok na uplatnění interpretačních postupů se díky tomuto novému východisku mohl oproti úzu tradiční hermeneutiky rozšířit na oblast veškeré řeči, a tedy i na výklad literatury psané mateřskou řečí interpreta. Ani to do té doby nebyla žádná samozřejmost.

Obraťme se k vlastní analýze procesu rozumění. „Všechno, co lze v hermeneutice předpokládat, je pouze řeč“ (*Sprache*), píše Schleiermacher.⁹ Řeč a její smysl jsou jediným předmětem rozumění, vše ostatní, čemu je možno rozumět, nám může být dáno jen jejím prostřednictvím. Bohužel tkví již v povaze řeči, že smysl, jenž v sobě nese, je často nějak zastřený či nesamozřejmý, samo její porozumění se klade jako úkol. Viděli jsme už na příkladu tradiční hermeneutiky, že se smysl může odcizit, že rozumění může být nějak narušeno. Určitý minimální cíl hermeneutického usilování je proto negativně možné vyjádřit

⁸ Srovnej k tomu zejména vyjádření z pozdní přednášky *Über den Begriff der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Kritik* (edit. M. Frank), zvl. str. 315-6.; v podobném smyslu se ale Schleiermacher vyjadřuje už i dříve, srov. tamtéž, str. 82-3.

⁹ *Hermeneutik* (edit. H. Kimmerle), str. 39.

zhruba takto: v případě, že se objeví, zamezit za pomoci existujících metod výkladu vyskytnuvšímu se neporozumění.

Podmínku vzniku hermeneutické reflexe lze ovšem nahlížet i jinak. Je jistým projevem přináležitosti Schleiermachera ke znejistělé romantické epoše, že se ve své hermeneutice zkušenosti neporozumění rozhodl přisoudit univerzální význam. Oproti „laxní praxi“ interpretace, v níž se předpokládá, že rozumění je vždy nějak dáno samo sebou, totiž postavil takzvanou „praxi přísnější“, která naopak za primární považuje neporozumění, zatímco rozumění se tu stává něčím, „co musí být v každém bodě chtěno a hledáno“.¹⁰ Na rozdíl od tradiční hermeneutiky, kde představovalo výjimku spjatou převážně s výkladem určitých temných pasáží textů, získává teď neporozumění význam počáteční podmínky každého aktu rozumění. Přísnější praxe interpretace, s jejíž pomocí překonáváme nevyhnutelné prvotní neporozumění, navíc podle Schleiermachera musí podléhat určitým přesným pravidlům. Je nezbytné ji chápat jako určitý metodicky kontrolovaný postup, který se ve svém průběhu důsledně řídí „naukou o umění rozumění“ (*Kunstlehre des Verstehens*). Je to tento metodicky uvědomělý aspekt hermeneutiky, který byl Schleiermacherem vyzdvihnut s obzvláštní naléhavostí.

Přestože již Schleiermacher postřehl široké rozpětí fenoménu rozumění, ba měl ještě před vyslovením pokynů k interpretaci na očích jeho přirozenou vazbu k lidskému rozhovoru, jeho pojetí hermeneutiky zůstává přinejmenším v jednom důležitém bodě plně stát v linii starší hermeneutiky. Postup výkladu je pro něj totiž *prostředkem ke správnému porozumění* smyslu řeči, který jakoby se skrýval za tím, co bylo napsáno, anebo vyřčeno. Řečově míněné má svůj pevný význam, odvislý dle Schleiermachera od intence autora sdělení. Tento předpoklad, ignorující skutečnost rozdílnosti předporozumění jak u autora a interpreta, tak u různých interpretů, pozdější filozofická hermeneutika odhalí jako z principu neuskutečnitelný. Stěžejní argument zde budou představovat výsledky fenomenologických výzkumů časovosti a dějinnosti vědomí. Pro objasnění toho, jak hermeneutický výklad probíhá, rozvrhuje nicméně Schleiermacher originální teorii. Jejím cílem je analyzovat strukturu rozumění tak, aby mohly být odhaleny rudimentární kroky výkladu, v jejichž souslednosti tkví úspěch každého fundovaného porozumění.

Už v nejranějších Schleiermacherových poznámkách k hermeneutice tak v této souvislosti můžeme číst následující základní metodickou maximu: „nerozumím ničemu, co nemohu nahlédnout a konstruovat jako nutné“.¹¹ - Proces rozumění, během nějž překonáváme výchozí neporozumění a postupně pronikáme do smyslu dané řeči, chápe Schleiermacher jako *rekonstruování* (*nachkonstruieren*) *původně míněného obsahu* řečového sdělení (*Rede*). Na postup výkladu, který nám umožňuje tohoto cíle dosáhnout, se podle něj lze dívat ze *dvou zá-*

¹⁰ *Hermeneutik und Kritik* (edit. M. Frank), str. 92-3.

¹¹ *Hermeneutik* (edit. H. Kimmerle), str. 31.

kladních stránek: první z nich nazývá stránkou gramatickou, druhou stránkou technicko-psychologickou.

c) Dvě stránky výkladu řečového sdělení

Náplní *gramatické interpretace* je rozumět smyslu daného sdělení z totality řeči jakožto jistého společensky ustáleného a historicky předávaného souboru významů, vázaných v různém rozsahu na jednotlivá slova. Je pro ní podle Schleiermachera charakteristické, že tu „všechno, co v dané řeči vyžaduje bližší určení, smí být určeno pouze na základě jazykové oblasti, která je společná autorovi a jeho původnímu publiku“.¹² Vychází se tedy z dále neanalyzovaného, avšak nesamozřejmého postulátu, že interpret v zásadě pokaždé musí usilovat o to, aby se vpravil do role původního recipienta sdělení a jeho gramatického způsobu používání řeči. Zdařilé by bylo právě takové rozumění, které se vlastní řečové praxe vzdává ve prospěch řečové praxe vyžadované textem po adresátovi v době jeho vzniku. Takové rozumění by bylo na cestě k odhalení intence sdělení, jak tanula na mysli jeho autorovi. Je-li, jak jsme shora zmínili, sám tento předpoklad přesazení se rozumění do původně míněného smyslu třeba pokládat za nevykazatelný, pak se tím ovšem do značné míry problematizuje i hodnota Schleiermacherovy teorie jako celku.

I přes tuto výtku nicméně právě analýza gramatické stránky interpretace představuje hlavní pozitivní výtěžek Schleiermacherova myšlení. To je zjištění, na kterém se shodnou editoři obou současných vydání jeho hermeneutiky.¹³ Každá promluva či text, chápané jako sdělení vyjádřené slovy určité řeči, jsou pochopitelně samy ještě vnitřně strukturovány – jsou složeny ze slov, vět a širších významových jednotek. Jak Schleiermacher upozorňuje, ohled na řeč jakožto ustálený soubor významů musí být proto v rámci gramatické interpretace současně doplněn také ohledem na zvláštní kontext, v němž se jednotlivý jazykový výraz vyskytuje: „Smysl každého jednotlivého slova v dané pasáži musí být určen podle pozice vůči slovům, která jej obklopují.“¹⁴ Tento postup přiměřeného postižení smyslu sdělení na základě znalosti gramatiky Schleiermacher rozvádí ještě do dalších dílčích, často duálních konceptů (kvantitativní a kvalitativní, příp. materiální a formální rozumění, organické a mechanické spojení vět-ných elementů, koncept „řečové hodnoty slova“ apod.), jejichž účelem je pokaždé vyznačit jisté skutečnosti, jež by interpret v této fázi výkladu měl zohled-

¹² *Hermeneutik und Kritik* (edit. M Frank), str. 101.

¹³ Viz rovněž poznámka 72. Ve výzkumech gramatické stránky interpretace jde poněkud dál M. Frank, který Schleiermacherovy koncepty srovnává s výsledky strukturalistických lingvistických výzkumů (srov. jeho *Einleitung*) a na pozadí dalšího vývoje jak hermeneutiky, tak strukturalismu se snaží překonat „konflikt mezi strukturální analýzou textu a smyslu rozumějící interpretací“. Podrobněji je tento přístup rozveden zejména v jeho monografii *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977.

¹⁴ *Hermeneutik und Kritik* (edit. M Frank), str. 116.

ňovat. Celkově pak lze říct, že pro Schleiermachera je účelem gramatické interpretace jednak určení správného gramatického významu, v němž původce sdělení míní jednotlivá slova, jednak vyhodnocení způsobu, jak využívá jazykových prostředků k tvorbě vět.

Zvládnutí gramatické stránky interpretace tak do jisté míry tvoří nutný předpoklad pro možnost přechodu k interpretaci technicko-psychologické. Zatímco dosud nás každé sdělení zajímalo spíše na pozadí pospolitosti řeči jakožto dějinně se vyvíjejícího a proměňujícího se souboru výrazů pro vyjadřování myšlenek, je podle Schleiermachera následně žádoucí, abychom se na něj za-měřili také jako na projev určité tvůrčí osobnosti, vnášející do používání řeči svůj zvláštní a jedinečný svéráz.

Už v samotném označení *technicko-psychologické* interpretace jasně zaznívá určitá podvojnost, v níž by její výkon měl spočívat. Je ovšem nutno připomenout, že toto dnes zavedené označení je vlastně umělé a je výsledkem reflexe faktu, že Schleiermacher sám se nikdy zcela nerozhodl, zda pro postižení této stránky interpretace používat přívlastek „technická“ nebo „psychologická“. Ještě v posledních dochovaných poznámkách k hermeneutice vidíme, jak se dlouze zamýšlí nad „relativním protikladem“ existujícím uvnitř této stránky rozumění.¹⁵ I přesto lze z věcného hlediska za neustálenou terminologií vystopovat určitý přesun důrazu. Zejména v pozdních pracích se Schleiermacher ztatečně přiklání k výrazně psychologickému zarámování tohoto typu hermeneutických operací. To mělo následně sehrát svou roli také v recepci jeho díla.

Aniž bychom zacházeli do podrobností, zdá se, že z onoho technického hlediska procesu rozumění ležela Schleiermacherovi na srdci přednostně otázka budování kompozice, v níž autor ve stálém zápolení s literární formou vnáší do svého díla řád, dává mu jednotu. Interpret si sledováním technických prvků řečového projevu osvojuje individuální styl pisatele. Psychologická interpretace naproti tomu představuje úkon, v němž dochází ke skutečnému završení procesu rozumění. Zaostření na vlastní osobnost literárního tvůrce vede k tomu, že je řeč chápána jako „moment života“, prýstící jakoby z myšlení autora. Úkolem interpreta je v tomto okamžiku snažit se co možná nejvíce vpravit (*hineinversetzen*) do tvůrčích duchovních pochodů původce sdělení, „co nejdokonaleji znovu vytvořit (*nachbilden*) celý vnitřní průběh komponující činnosti spisovatele“.¹⁶ Vše nasvědčuje tomu, že od tohoto „spíše divinativního“ (z lat. „divinare“ – uhadovat, věštit) přístupu, jehož prostřednictvím je vyzrálý interpret schopen pronikat do díla přinejmenším jednoho, jemu samotnému nejdůvěrněji známého autora, si Schleiermacher sliboval velmi mnoho.¹⁷

Za pojmem psychologického výkladu se neskrývá nic menšího než pokus nově řešit otázku vlastního cíle rozumění.

¹⁵ Viz *Hermeneutik und Kritik* (edit. M. Frank), str. 163 a násl.

¹⁶ Tamtéž, str. 321, podobně též str. 316.

¹⁷ Tamtéž, str. 318.

Jak jsme už shora připomněli, soustředí se podobně, jako tomu bylo v tradiční hermeneutice, rovněž u Schleiermachers úsilí interpreta na porozumění pravému či správnému smyslu řečového sdělení. Podle opakovaně vyzvednutého dikta Schleiermacherovy hermeneutiky je však nyní navíc žádoucí, aby interpret dokázal „rozumět řečovému sdělení (*Rede*) nejprve stejně dobře a pak lépe než jeho původce“.¹⁸ Jako příjemci literárního díla, odůvodňuje tento vysoký požadavek Schleiermacher, se oproti jeho autorovi dostáváme do částečně zvýhodněného postavení. Protože nemáme bezprostřední znalost toho, co je jím míněno, jsme vlastně nuceni přivést k uvědomění i to, co si jeho autor sám neuvědomoval.¹⁹ Naše možnosti rozvíjet porozumění jednou hotovému dílu už nejsou limitovány těžkostmi tvůrčího procesu, jak tomu bylo u jeho původce. Zatímco z gramatické stránky můžeme například bez omezení zkoumat význam, v němž pisatel používá různá slova, a podrobně studovat jeho způsob výstavby vět, obrátíme-li se ke stránce technicko-psychologické, předpokládá se, že budeme s to zdolat překážku cizí řeči i časového odstupu, jenž nás dělí od doby vzniku díla, a dospět až k tomu, abychom to, co autor píše, chápali jako koncentrovaný projev jeho celkového duševního života. Byť i jen jako nikdy v úplnosti dosažitelný ideál před nás postup gramatické, především však technicko-psychologické interpretace staví cíl kongeniálního, ba „lepšího rozumění“ – jakési splynutí s autorem v původní reprodukci jím míněného smyslu díla.

Nyní ovšem narážíme na jinou obtíž Schleiermacherovy koncepce. Cílem takto probíhajícího výkladu není *poznání pravdy* o tom, o čem je v daném textu nebo rozhovoru řeč, nýbrž výlučně porozumění smyslu daného řečového sdělení jako takového. Schleiermacher si sice dobře uvědomoval, že tím, co pudí k řečovému vyjadřování, může být a nejednou také je právě snaha dát výraz nějakému poznatku a že poznání samo je nutně zprostředkováno řečí. Úkolem nauky o vědě, již nazývá *dialektikou*, je koneckonců objasnit „zásady pro umné vedení rozhovoru v oblasti čistého myšlení“, na jejichž základě budou moci být překonány teoretické rozpory a odhalena pravda.²⁰ Úloha hermeneutiky v procesu lidského poznání je nicméně skromnější. Je potud nezbytným předpokladem dialektiky, že bez jisté zběhlosti v jejím praktikování bychom nedokázali porozumět mínění druhého. Jakožto umění správně rozumět řeči je vlastně jakýmsi protipólem rétoriky, umění hovořit. Sama ovšem nemá žádnou *poznávací funkci*. Hermeneutický postup je motivován toliko otázkou, jak je to, co bylo řečeno, míněno, nikoli už prověřením toho, zda je to pravda, či ne.

Je ale také fenomén, který popisujeme pojmem rozumění, takto oddělen od všech epistemologických nároků? Není naopak sám výklad už také jistým vztahem poznání? Nemohli bychom se v určitém smyslu právě na poznání dívat jako na proces výkladu? Schleiermacher se možnou souvislost mezi hermeneutikou a dialektikou nepokoušel blíže uchopit. Právě tím, že se rozumění snažil

18 ...

¹⁹ Tamtéž, str. 94, podobně str. 104 a str. 325.

²⁰ Tamtéž, str. 412.

zmetodizovat do podoby postupu, který by umožňoval rekonstruovat smysl řečových zpráv toliko jako výraz života jejich pisatele, však Schleiermacher na hermeneutice nepostihl rys, jenž se v jejím dalším vývoji ukázal být klíčový. I když mezi pozdějšími filozofickými mysliteli od Dilthey přes Heideggera až po Gadamera a Ricoeura budou existovat mnohé jen obtížně překlenutelné rozdíly, které také ještě dnes obsah hermeneutiky činí nejednotným a vybočujícím do vícera stran, v jednom přeci jen bude panovat jistá mírná shoda. Hermeneutika bude všude traktována jako teoretický základ pro postžení určité podoby *poznání*. Bude v ní spatřován prostředek pro pochopení vztahu, který člověk k věcem, jevům a druhým zaujímá v oblasti žitého světa, a tím pádem také pro objasnění způsobu práce těch věd, jež bytí v tomto světě tak či onak mají za svůj předmět. Hermeneutika se, jak bylo předesláno už na závěr předchozího oddílu, stane význačnou právě tím, že svými kategoriemi nabídne alternativu empiristické teorii poznání, působící zprostředkovaně ještě i u Kanta. U Schleiermачera je však díky jeho koncipování vztahu mezi hermeneutikou a dialektikou podobná možnost zablokována.²¹

d) Princip hermeneutického kruhu

Zvláště tehdy, bereme-li na zřetel další vývoj filozofické hermeneutiky, není možné nezmínit se nakonec při sledování řady Schleiermacherových teoretických počínů o příspěvku, jehož následný enormní vliv lze jenom stěží přecenit: o myšlence *hermeneutického kruhu*. Postupným a stále konsekvantnějším rozpracováváním této myšlenky bylo napříště určeno v podstatě celé směřování filozofické hermeneutiky, stejně tak jako proces její integrace s fenomenologií. Sám Schleiermacher si sice dosah tohoto náhledu ještě ani zdaleka plně neuvědomoval. Můžeme dokonce tvrdit, že se jeho úvahy z nezanedbatelné části pohybují ve směru, jenž logice hermeneutického kruhu, jak ji později popsala fenomenologicky zaměřená badání, vlastně protičeří. Ani to ovšem nic nemění na tom, že právě on jako první tomuto kruhu propůjčil následnými výzkumy jen dále potvrzovaný status skutečnosti nezrušitelně provázející každý proces rozumění. To je také důvodem, proč se k tématu hermeneutického kruhu v dalším textu budeme opakovaně vracet.

Pojem hermeneutického kruhu ovšem není Schleiermacherovým vlastním objevem. Původ tohoto principu je mnohem starší. Jak připomíná Gadamer, toto „hermeneutické pravidlo (...) pochází z antické rétoriky a prostřednictvím novověké rétoriky bylo přeneseno z řečnického umění na umění rozumět“.²² Tak je myšlenka kruhu svým způsobem k nalezení i u Kanta, který se jinak hermeneutikou nezabýval, kde je přenesena na aktivitu lidského poznávání jako

²¹ Srov. kapitolu věnovanou Schleiermacherově hermeneutice in Gadamer, H.-G., *Pravda a metoda*, str. 170-181. Obdobná, ale částečně zkrácená, verze této argumentace je k nalezení také ve studii *Problém dějinného vědomí*. Praha : Filosofia, 1994.

²² Gadamer, H.-G. Vom Zirkel des Verstehens. In: týž, *Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik II*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 57.

takovou, a tak ve své obecné podobě uchopena mimo oblast rétoriky.²³ Schleiermacher sám patrně při úvahách o kruhovosti rozumění čerpal především z rozpracování, kterých se tomuto tématu dostalo u osvícenského hermeneutického teoretika Friedricha Asta.²⁴

Co je pojmem hermeneutického kruhu míněno? Nejobecnější formulace principu hermeneutického kruhu, jak ji nacházíme u Schleiermachera, zní: „zvláštnímu může být rozuměno jenom z obecného, jehož je částí, a naopak“.²⁵ Přeneseno na užší problém výkladu textu, jenž je v návaznosti na tradiční hermeneutiku i pro Schleiermachera vzorovým předmětem rozumění, to znamená: každé rozumění je vázáno na nějakou přítomnost, někde začíná a je vždy *částí* širšího procesu, zároveň však předpokládá určitou *všeobecnou znalost jazyka*, daného díla či autora a i jako dílčí je skrze tuto znalost už vždy předjímavě nasměrováno ke stále úplnějšímu porozumění smyslu celku - je neutuchajícím přechodem od obecného vědění k určení jednotlivého a naopak od určení jednotlivého k rozšíření obecného vědění. Tento základní pohyb prostupuje podle Schleiermachera postup rozumění v obou jeho hlavních podobách. *Kruhovou strukturu* má tedy nejen gramatická interpretace textu. Je stejně tak vlastní i přístupu technicko-psychologickému, skrze nějž v textu nalézáme výraz života jeho pisatele. I tady je písemné sdělení jakožto „něco jednotlivého činem svého původce a tvoří s jeho ostatními činy společně celek jeho života“; prohloubené porozumění například literárnímu textu se musí opírat o obeznámenost s celým dílem a životem daného spisovatele.²⁶

Do podrobností Schleiermacherova traktování kruhovosti rozumění zde nechceme zacházet. Na tomto místě je účelem našeho výkladu spíše jen rekapitulovat, nikoli pouštět se do obsáhlejších rozborů. Pro postižení a zhodnocení hlavní tendence ve směřování filozofické hermeneutiky před jejím provázáním s fenomenologií pro nás následně bude klíčovou postavou Dilthey. Ten ve svém pojetí rozumění navazuje zejména na Schleiermacherem vyčleněnou psychologickou stránku rozumění, kterou zároveň provazuje s pojmem kruhovosti rozumění majícím už působnost pro celou oblast humanitních věd. Spokojme se proto nyní s tím, že poukážeme na dvě hlediska, která jsou pro posouzení pojmu hermeneutického kruhu, jak jej nalézáme u Schleiermachera, nejdůležitější.

Tak lze na jednu stranu konstatovat, že originalita Schleiermacherova pojmu hermeneutického kruhu tkví v tom, že je tento pojem koncipován jako *základní*

²³ V Kantově *Kritice čistého rozumu* čteme: „... jednota rozumu vždy předpokládá nějakou ideu, totiž ideu celku poznání, který předchází určitému poznání částí a obsahuje podmínky, jež a priori určují každé části její místo a vztah k ostatním částem“ (B 673).

²⁴ Ke vztahu mezi Astovou a Schleiermacherovou hermeneutikou viz Szondi, P., *Úvod do literární hermeneutiky*, str. 112-143.

²⁵ Tamtéž, str. 95. Ke vztahu mezi Astovou a Schleiermacherovou hermeneutikou viz Szondi, P., *Úvod do literární hermeneutiky*, str. 112-143.

²⁶ Tamtéž, str. 335.

podmínka rozumění. Vše, čemu můžeme rozumět, rozumíme přiměřeně pouze na pozadí celku, v němž se to vyskytuje, celek sám je nám však zároveň dostupný jen skrze své jednotlivé části. Na druhou je ovšem třeba si povšimnout toho, jak je toto zjištění interpretováno. V souladu se svým požadavkem kongeniálního, ba „lepšího rozumění“, o němž jsme se zmínili shora, byl totiž Schleiermacher přesvědčen o tom, že skrze kruhový pohyb rozumění v postupné aproximaci dospíváme ke stále dokonalejšímu porozumění smyslu řečového sdělení, textu nebo literárního díla, k němuž se vztahujeme. Ke smyslu, který je v daném řečovém sdělení přítomen jako cosi pevně daného, s čím se lze v závislosti na metodičnosti celkového provedení rekonstrukce smyslu buď setkat, anebo minout.

Tento teoretický postoj je pochopitelně nutné vnímat v širších souvislostech vývoje hermeneutického myšlení. Jestliže pozdější, fenomenologicky akcentované pojetí hermeneutiky bude možný smysl vůbec mnohem více spojovat s otázkou věcné pravdy a vyzdvihne přitom především moment metodické nekontrolovatelnosti procesu rozumění, bude naproti tomu německá tradice hermeneutiky v 19. století v zásadě souznít s odkazem Schleiermacherovy nauky. Jejím hlavním tématem už ale nebude psaný text. Jako předmět rozumění bude postupně určena oblast veškerých výtvorů lidské činnosti, jak vystupují a jsou nám zachovány v dějinách. Psaný text se spolu s tímto posunem stane jen určitým význačným pramenem pro porozumění minulým dobám. Postižení toho, jak se pro hermeneutické a filozofické zamyšlení zrodilo toto nové a obsažné téma, musíme nyní v našem sumarizujícím výkladu věnovat samostatnou pozornost.

1.2 Od smyslu textu ke smyslu dějin

a) Problém pravdy ve studiu společnosti a dějin. Mill a Humboldt

Rozšíření hermeneutické úvahy na studium společnosti a dějin má svůj důvod v tom, že nejen texty, nýbrž i ostatní pozůstatky lidské činnosti, ať už jde o umělecká díla nebo o užitkové předměty, jakož i dějiny jako celek jednání a z vzájemných interakcí jednotlivců vyvstávajících událostí jsou něčím, co má společný původ v duchovním smyslu, který jedinci vkládají do toho, co dělají. Právě skutečnost tohoto přikládání smyslu, odlišující tímto způsobem vzniklé dění od dění v přírodě, staví při studiu společnosti a dějin meze přenášení metodologie z oblasti přírodních věd. Prvními, kdo učinili toto zjištění, byli filozofové a vědci, kteří se v době formování humanitních a sociálních věd zabývali otázkou, jaká je předmětu těchto věd přiměřená metodologie.

Německá jazyková oblast se v 19. století orientovala spíše na rozvoj věd humanitních než sociálních. Počátky jejich formování jsou spjaty hlavně s klasicistickým zájmem o dědictví řeckého a římského starověku. Zprvu nekoordinovaná humanistická studia literatury se postupně rozšířila i na výzkum uměleckých a dějinných památek a dala vzniknout požadavku jednotné a metodologicky

usoustavněné organizace vědeckého bádání. V následující podkapitole bych chtěl ukázat, na jakých filozofických motivech se tento pohyb metodologické reflexe zakládal. A to sice v prvním odseku nejprve tak, že na srovnání úvah Johna Stuarta Milla a Willhelma von Humboldta poukážu na jádro sporu, který je zmíněnou metodologickou diskuzí otevřen, abych se pak ve druhém odseku zabýval tím, jakou podobu nová humanitněvědní pozice získala v koncepci dějepisné metodologie z pera Johanna Gustava Droysena. Obě analýzy této podkapitoly budou plnit dvojí funkci. Na jednu stranu nám pomohou dotvořit si obrázek o kontinuitě vývoje hermeneutického uvažování. Na druhou stranu si ovšem právě jejich prostřednictvím vytvoříme předpoklady pro výklad myšlenek Wilhelma Diltheye, v jehož díle, jak záhy uvidíme, filozofická reflexe problematiky založení humanitních věd později dospěje ke svému vrcholu.

Začněme tedy nejprve srovnávacím rozbohem. Postavy Johna Stuarta Milla a Wilhelma von Humboldta nebyly pro tento rozbor vybrány náhodou. I když se nejednalo o úplné současníky, na poli filozofie vědy oba myslitelé kolem poloviny 19. století v Anglii a v Německu reprezentovali nejpokrokovější linii filozofického bádání. První více v dikci přírodovědně a pozitivisticky laděného pojetí vědy, druhý pak, sám znám jako zakladatel srovnávací jazykovědy a jako tvůrce vzdělávací reformy, mnohem spíše ve smyslu obhajoby metodologické svébytnosti nově se konstituující třídy humanitních věd. Rozdíl vyplývající ze srovnání jejich filozofických úvah je pro nás velmi poučný. Dobře totiž ilustruje odlišnost stanovisek, z jejichž diskuze se rodil elán hermeneutického zamyšlení, promlouvajícího ještě i dnes tak silně do filozofie i do metodologických přístupů jednotlivých humanitních a sociálních věd.

Millovým nejdůležitějším epistemologicky zaměřeným spisem je kniha *Systém logiky*. V této sumě svých názorů na otázky lidského vědění, jejímž hlavním cílem je vyložit koncepci induktivně vybudované logiky, věnuje Mill závěrečný oddíl svého pojednání rovněž logice morálních věd (*moral sciences*).²⁷ Byl to, jak připomíná Gadamer, právě tento Millem použitý termín morálních věd, jehož překlad do němčiny zavedl podnět k zavedení označení *Geisteswissenschaften* (humanitní vědy).²⁸ Mill, který si byl vědom potřeby přesvědčivého založení *vědy o společnosti*, s jejímiž konturami se seznámil v díle Augusta Comta, chápal logiku morálních věd jako prodloužení úspěšného osvícenského projektu pozitivní vědy o faktech. Ve své koncepci se však zároveň snaží dostatečně zohlednit zvláštnosti studovaného předmětu, který nedovoluje, aby byly při studiu společnosti kauzální souvislosti zkoumány se stejnou mírou přesnosti a možnosti predikce následků, jako je tomu při studiu přírody.

Nemůžeme se zde samostatně věnovat Millově teorii morálních věd jako celku. Stranou proto budou ponechány především otázky týkající se pojmu psychologie a „etologie“ coby nauky o „formování charakteru“, kteréžto morální

²⁷ Viz Mill, J. str. *System of Logic Raciocinative and Inductive*. London : Longmans, Green and Co., 1886, str. 545-622.

²⁸ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str.

vědy dle Milla svým způsobem práce lépe vyhovují požadavku stanovování obecných zákonitostí, jak byl vytčen zejména newtonovskou fyzikou. Soustředit se naproti tomu budeme na pojetí sociologie jakožto *vědy o společnosti*. Právě v jeho rámci totiž i sám Mill poukazuje na překážky, které se v této oblasti vědeckého poznání staví do cesty výzkumu kauzálních souvislostí. Objasnění toho, co je v případě vědy o společnosti předmětem kauzálního vysvětlování a jak daleko toto vysvětlování může být dovedeno, nám pak také následně poslouží jako východisko pro srovnání s reflexemi Humboldtovými, kroužícími naopak kolem problému pravdy v historiografii jakožto *vědě o dějinách*.

Základní náhled, který Mill předeseílá svým úvahám o tom, jak je možné si představovat morální vědy vůbec a sociologii především a jakou míru exaktnosti si od nich můžeme slibovat, se týká otázky *komplexity společenských systémů*. I když je Mill přesvědčen o tom, že „jakákoli fakta jsou sama v sobě vhodná k tomu, aby se stala předmětem vědy“²⁹, připouští obratem, že ve sféře morálních věd se ve snaze o realizaci tohoto úkolu musíme potýkat s některými specifickými těžkostmi. To je dobře zřejmé z jeho vysvětlení toho, proč věda o lidské přirozenosti obecně „zaostává za standardy exaktnosti realizovanými (...) v astronomii“.³⁰ V něm Mill píše: „Jelikož fenomény, jimiž se tato věda zabývá, jsou myšlenky, pocity a jednání lidských bytostí, dosáhla by ideální dokonalosti vědy tehdy, kdyby nám umožnila předpovídat, jak nějaký jednotlivec bude v průběhu života myslet, cítit nebo jednat se stejnou jistotou, s jakou nám astronomie umožňuje předpovídat místa a překrývání nebeských těles.“ Něco takového ale podle Millova soudu nelze očekávat: „Sotva je třeba uvádět, že není možné udělat nic, co by se tomu přibližovalo. Jednání jednotlivců nemohou být předpovídána s vědeckou přesností, už proto, že neumíme předvídat celek okolností, do něhož tito jednotlivci budou umístěni.“ – Je, jinými slovy řečeno, nemožné, abychom spolehlivě kalkulovali „výsledek konfliktních tendencí, které v daném okamžiku v dané společnosti jednájí v tisíci různých směrech a podporují tisíc různých změn.“³¹

Uvedeným Millovým vyjádřením se ovšem nesmíme nechat mýlit. Skutečnost, že je vzájemné působení jedinců a mravních sil v sociálním světě tak složité, totiž pro Milla v žádném případě neznamená, že by šlo o dění, které není podrobno kauzálním zákonitostem. „Jakkoli komplexní jsou to fenomény“, píše Mill, „všechny jejich posloupnosti a koexistence vyplývají ze zákonů samostatných částí. Účinek vyvolaný v sociálních fenoménech jakoukoli komplexní sadou okolností se rovná přesně sumě efektů okolností vzatých jednotlivě; komplexita nepochází z množství samotných zákonů, jež není znatelně veliké,

²⁹ Mill, J. S. *System of Logic Raciocinative and Inductive*, str. 552. Poznamenejme na okraj, že termínem „věda o lidské přirozenosti“ Mill v tomto kontextu (kapitola III interpretovaného oddílu knihy) míní asi tolik, co „věda o člověku“. Můžeme tedy říct, že jde o termín, jehož význam se překrývá s jeho termínem „morální vědy“, kterého je opisem.

³⁰ Tamt., str. 553-554.

³¹ Tamt., str. 584.

nýbrž z neobyčejného množství a různosti dat nebo elementů“.³² Otázkou tedy je, jak je i za těchto podmínek věda o společnosti možná?

Mill spatřuje metodologický předobraz sociologie v práci fyzikální vědy o přírodě. Tím, co je jim oběma společné, je totiž užívání „konkrétně deduktivní metody“. Mill má za to, že podobně jako ve fyzice dochází i v sociální vědě k tomu, že badatel „zobecňuje zákony každého účinku ze zákonů kauzality (*causation*), na nichž tento účinek závisí; avšak nikoli ze zákona pouze jedné příčiny, jako v geometrické metodě, nýbrž zvažováním všech příčin, které společně ovlivňují účinek, a slučováním jejich zákonů navzájem.“³³ To se nicméně nemůže dít způsobem identickým s fyzikálními výzkumy. Oproti fyzice, kde je některá fakta možné odizolovat od okolního dění a pak je zkoumat samostatně, je úkol sociální vědy v jistém smyslu náročnější a očekávání tu musí být skromnější. „Je evidentní“, píše Mill, že sociologie „nemůže být vědou pozitivních předpovědí, nýbrž pouze *tendencí*. Ze zákonů lidské přirozenosti aplikovaných na okolnosti daného stavu společnosti, můžeme být schopni usuzovat na to, že jednotlivá příčina bude působit určitým způsobem, dokud jí nic nebude klást odpor; avšak nikdy si nemůžeme být jisti tím, do jaké míry nebo množství tak bude působit, nebo s jistotou potvrdit, že jí odpor nebude kladen; jelikož pouze zřídka můžeme i jen přibližně znát všechny jednající veličiny (*agencies*), které s ní mohou koexistovat, a ještě méně kalkulovat souhrnný výsledek tak mnoha sloučených elementů.“³⁴ Z praktického hlediska, podotýká jedním dechem Mill, může být nicméně i toto „pro předpověď nedostatečné vědění nanejvýš hodnotné pro poučení“ a „moudré řízení záležitostí ve společnosti“.³⁵

Jak vidíme, Mill tedy filozofickými prostředky popisuje určitý metodologický problém. Jeho odpověď však nepoukazuje směrem k analýze duchovního způsobu lidského bytí, jak tomu bylo v teorii mravnosti u Hegela. Vede ho spíše ke zdůraznění *momentu redukce*, k níž je při studiu společnosti třeba přikročit. Společenské dění totiž není zpředměnitelné v takové úplnosti a s takovou mírou kvantifikující přesnosti jako dění v přírodě. Zdá se naopak, soudí Mill, že bude muset „být omezeno na ty třídy sociálních fakt, která, přestože [jsou] jako ostatní ovlivněna všemi sociologickými činiteli (*agents*), stojí, alespoň principiálně, pod bezprostředním vlivem pouze několika [z nich]“.³⁶ Mezi fakty je tudíž, jinými slovy řečeno, třeba udělat určitý výběr a zaměřit se pouze na ta z nich, u nichž je vzhledem k jiným faktům možné vystopovat nějaké pevné vazby. Proces redukce a postup *kauzální analýzy* představují pro Milla také v oblasti sociálních věd nejdůležitější a všeobecně postačující nástroje vědeckého poznání.

³² Tamt., str. 583-584.

³³ Tamt., str. 584.

³⁴ Tamt., str. 585.

³⁵ Tamt., str. 585

³⁶ Tamt., str. 587.

Tak se dostáváme k vlastnímu jádru Millovy koncepce. Cílem vědy o společnosti má dle Milla být výzkum *přirozených* vztahů koexistence a následnosti mezi stavy společnosti a jejich elementy, na jehož konci by stála formulace obecných „zákonů, podle nichž jakýkoli stav společnosti vyvolává stav, který ho následuje a zaujímá jeho místo“.³⁷ Vychází se přitom z přesvědčení, že synchronní i diachronní ujednocenosti ve vztazích mezi fenomény jsou „účinky příčin“, „jimiž jsou tyto fenomény reálně (*really*) určeny“.³⁸ V souladu s Millovou představou o dělení věd lze sice nejvyšší úrovně určení abstraktních zákonitostí nejnázem a nejjistěji dosáhnout ve vědě o stavech mysli, tedy v psychologii, vzhledem k níž etologie a sociologie představují disciplíny, ve kterých po řadě stále více stoupá míra působení kauzální analýzou nesnadno předvídatelných faktorů.³⁹ Ze vzájemného propojení uvedených věd však pro Milla zároveň vyplývá, že jsou-li „fenomény lidského myšlení, cítění a jednání podřízeny pevným zákonům“, potom rovněž „fenomény společnosti nemohou než se shodovat s pevnými zákony“⁴⁰, přestože je ne vždy jsme či budeme s to odhalit a dostatečně jasně a spolehlivě vyjádřit. „Rozdíl v jistotě“, který pociťujeme vzhledem k fyzikálním vědám, ovšem „není v zákonech samotných, je v datech, na něž tyto zákony mají být aplikovány“⁴¹ a která se právě v případě studia společnosti vztahují k realitě natolik komplexní a neredukovatelné, že její úplná analýza přesahuje možnosti poznání.

Mill je vzorovým představitelem pozitivismu 19. století. Pro náš výklad jsou jeho filozofické názory zajímavé zejména proto, že podávají určitý obrázek o takovém přístupu ke studiu společnosti, který se v zásadě drží v hranicích projektu zdůvodnění empirických věd, jak jej vytyčil Kant. Proto jsme si je tady uvedli. Ačkoli jsme shora vůči Kantovu příspěvku k analýze sebepoznání a vysvětlování jednání druhého vyslovili některé výhrady, naším přítomným cílem není přenášet tyto výtky také na Millovu koncepci a podat její hodnocení. V tuto chvíli nám jde pouze o porozumění tomu, jak se toto filozofické pojetí liší od

³⁷ Tamt., str. 596. Dělení studia společnosti na výzkum koexistencí a následností konvenuje, jak Mill připomíná, s Comtovým dělením předmětu sociologie na sociální statiku a sociální dynamiku.

³⁸ Tamt., str. 596.

³⁹ Srov. Millovy poznámky tamt., str. 559-563.

⁴⁰ Tamt., str. 572. I když zde už pro zjednodušení ponecháme stranou celou humovskou diskuzi o povaze a statusu vědeckých a empirických zákonů, je ovšem třeba připomenout, že se Mill velmi důrazně brání ztotožňování kauzální podmíněnosti jednání s naukou o determinismu. Píše: „Považuji (...) za nezbytné zopakovat, že nauka o zapříčiněnosti lidských jednání, nespřímně nazývaná naukou o nutnosti, neobhájí nějaký tajemný nexus nebo nepřípustnou osudovost: prohlašuje pouze, že jednání člověka jsou společným výsledkem obecných zákonů a okolností lidské přirozenosti, a jejich vlastních jedinečných charakterů, přičemž tyto charaktery jsou znovu důsledkem přirozených a umělých okolností, jež konstituovaly jejich vzdělání, mezi kteréžto okolnosti musí být započítáno také jejich vlastní vědomé snažení.“ (Tamt., str. 608; pro podrobnější výklad srov. kapitolu dvě oddíly s názvem *O svobodě a nutnosti*.)

⁴¹ Tamt., str. 572.

humanitněvědního pojetí poznání, které se přibližně ve stejné době rodilo z klasicistní a romantické nálady v Německu. Zabýváme-li se humanitněvědně orientovanými úvahami Humboldtovými, vidíme totiž, že v nich na jednu stranu zřetelně působí odkaz idealistického myšlení. Na druhou stranu je však možné si povšimnout také toho, jak je nyní oproti autorům klasické německé filozofie tento odkaz konkrétněji vztahován ke zvláštní náplni empirického vědeckého bádání. Tím Humboldt nejen na speciálním poli jazykovědy, nýbrž i v širším měřítku významně předznačuje budoucí sebepojetí humanitněvědního bádání.

Jak jsme už řekli, chceme se na tomto místě Humboldtovým úvahám věnovat se zřetelem k problému pravdy v historiografii. Náhledy, které Humboldt k tomuto tématu rozvíjí, jsou obsaženy především v jeho stati *O úkolu historika*⁴² a jsou v zásadě dvojího druhu. Týkají se jednak obecné charakterizace povahy dějin coby předmětu historiografického bádání, jednak toho, jakým způsobem lze minulost a běh dějin zkoumat tak, abychom zvláštní povaze tohoto předmětu učinili zadost. Respektujme toto dvojí rozložení problematiky i v našem vlastním výkladu. Dovede nás postupně k uchopení toho, v jakém smyslu úvaha o poznání dějin směřuje do oblasti hermeneutického fenoménu a implikuje možnost jeho rozšířeného studia.

Základní myšlenkou Humboldtova zamyšlení je to, že je na rozdíl od Milla přesvědčen o tom, že při studiu dějin právě nelze vystačit s kauzální analýzou redukující mravní svět na svého druhu ekvivalent mechanických procesů v přírodě. Humboldt sice nepopírá, že i tato rovina kauzálního vysvětlení má při zkoumání dějin svůj význam. Má však za to, že povaha hybných sil dějin je složitější. O charakteru dějinného bytí Humboldt píše: „Obrovské hemžení kvapících událostí ve světě, z části vycházejících z uzpůsobenosti zemského povrchu, přirozenosti člověka, charakteru národů a individuů, z části jakoby vyvěrajících z ničeho, a jakoby zázrakem vysazených, odvislých od temně postihnutých sil, a zřetelně ovládaných věčnými, hluboko v hrudi člověka zakořeněnými idejemi, je čímsi nekonečným, co duch nikdy není s to dovést do jedné formy, co ho ale stále podněcuje, aby se o to pokoušel, a dává mu sílu, že toho částečně dosahuje.“⁴³ Tato vyjádření nám s odstupem času zprvu znějí poněkud pateticky. Vyplatí se nicméně zkoumat analytický smysl, který v širším kontextu Humboldtovy úvahy nabývají.

Oproti kauzálnímu výkladu, s nimž jsme se seznámili u Milla, vyzdvihuje totiž Humboldt roli, již v procesu dějin sehrává vnitřní souvislost smyslu spojující jednotlivé události. „To, co se událo, (...) je pouze zčásti viditelné, zbývající musí být pociťováno, vysuzováno, uhadováno“, „pravda všeho, co se událo, spočívá v tom, že k tomu přistupuje (...) neviditelná část každé skutečnosti“, kterou Humboldt také nazývá „vnitřní duchovní svobodou“ či ji ztotožňuje

⁴² Von Humboldt, W. Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. In: *týž, Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Berlin : Rütten & Loening, 1960, str. 585-606.

⁴³ Tamt., str. 588.

s působením „tvořivých sil“ mravního života.⁴⁴ Na rozdíl od světa těles, kde „nesmíme očekávat žádné vyvstávání tak významných nových podob“⁴⁵, sehrávají v lidských dějinách klíčovou roli ideje, otevírající prostor svobody, potřebný pro vznik nového. Je to nakonec právě toto z protínání se mravních sil se vynořující nové, které tomu, co se děje, dává v pravém smyslu ráz dějin. Na paměti je ale třeba mít to, že hegelovskými významy zatížené výrazy „idea“ nebo „podoba“ (*Gestalt*), které Humboldt k rozvíjení svých představ používá, jsou nyní postaveny do odlišného kontextu.

Vůči spekulativnímu pojednávání „filozofických dějin“ se totiž Humboldt výslovně ohrazuje. Tím, že „filozofie předepisuje událostem nějaký cíl“, „ruší a falšuje každý svobodný náhled zvláštního působení sil“.⁴⁶ Důležitější než samo toto ohrazení je ovšem to, jak se je Humboldt snaží teoreticky podepřít. Tady se právě dostáváme k tomu, jak se Humboldtovo pojetí dějin promítá do jeho představ o povaze historiografické práce. Na nich je možné si povšimnout toho, že se zde v náznamech uplatňuje stejný hermeneutický motiv rozumění, se kterým jsme se výše setkali u Schleiermachera.

Rovněž při charakterizaci historiografického způsobu bádání vychází Humboldt z přesvědčení „nepokládat uchopování událostí za uzavřené prostřednictvím oněch vysvětlení vzatých z okruhu přírody“.⁴⁷ K tomu, abychom pronikly do vnitřní souvislosti dějinných procesů je zapotřebí víc než pouhý popis empiricky daných fakt a jejich vztahů. „Duch“, píše Humboldt, „musí tím, že si osvojuje formu všeho, co se děje, rozumět skutečně prozkoumatelné látce lépe, učit se v ní rozpoznávat víc, než kolik je toho schopna operace rozumu“.⁴⁸ Ve snaze najít pro tento specifický způsob historiografického poznání odpovídající vyjádření Humboldt ve své stati opakovaně sahá ke srovnání práce historika s prací umělce. „Co je tomuto znalost přírody, studium organické stavby“, můžeme se dočíst, „je onomu probádávání sil, vystupujících v životě jakožto jednajících a trpících; co [jsou] tomuto poměr, souměrnost a pojem čisté formy, jsou onomu klidně a velkolepě se v souvislosti událostí světa rozvíjející, avšak nikdy jí přináležící ideje.“⁴⁹ Také historické znázornění je, podobně jako je tomu v umění, pro Humboldta „nápodobou přírody“.⁵⁰

⁴⁴ Tamt., str. 585, str. 586, str. 589 a str. 596.

⁴⁵ Tamt., str. 602-603.

⁴⁶ Tamt. str. 595-596. Podobně se Humboldt vyjadřuje též v úvodní pasáži stati *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (tamt. str. 567-577), kde v této souvislosti zmiňuje Kanta a ty, kteří ho „v tom poté následovali“.

⁴⁷ Tamt., str. 600.

⁴⁸ Tamt., str. 588.

⁴⁹ Tamt., str. 605.

⁵⁰ Tamt., str. 691.

Právě to, jak Humboldt chápe poznávací úkon historika, tvoří hlavní vklad, díky němuž Humboldtovy úvahy lze vřadit do vývoje hermeneutického myšlení. Je tu totiž zdůrazněna na kauzální operace nepřevoditelná úloha rozumu, které už tentokrát ovšem není vztaženo k interpretaci textu, nýbrž k poznávání souvislosti dějinného bytí. „Protože si nevystačí s volnou vnější souvislostí jednotlivého“, píše Humboldt o práci historika, „nýbrž se musí dostat ke středobodu, z něhož může být porozuměno pravému zřetězení [událostí], musí pravdu událostí hledat podobnou cestou, jako umělec pravdu tvaru. Události světa leží mnohem méně než jevy smyslového světa otevřeně před námi tak, že bychom byli s to je čistě odečíst, jejich porozumění je sjednoceným výtvozem jejich vlastností a smyslu, který přináší pozorovatel (...)“ – “to správné, jemné, skryté člověk uchopí, protože je duch správně naladěn k tomu, to uchopit”.⁵¹

Přestože tyto myšlenky, jež Humboldtovo traktování historiografie tolik odlišují od pojetí vědy u Kanta a Milla nepředstavují nějakou ucelenou teorii, nýbrž jsou spíše jen určitým souborem postřehů, předznačují, jak si hned ukážeme, určitým způsobem směr, kterým se při reflexi humanitně- a sociálněvědního poznání později bude ubírat celá řada dalších autorů. Připomeňme si nyní v našem, na německou jazykovou oblast orientovaném, výkladu, jak se odrážejí v díle jednoho z čelních představitelů německé historické školy Johanna Gustava Droysena.

b) Droysenova idea historiografické metodologie

Droysen je myslitelem, který se hlásí k Humboldtovu odkazu⁵² a jeho náhledy na zvláštnost historiografického způsobu poznání usiluje rozpracovat do podoby ucelené metodologické koncepce. Ta byla rozvinuta nejprve v jeho přednáškách a později vydána pod názvem *Historika*. Úkol, jenž Droysen projektu historiky stanovuje, je popsat „všechny takové metody, kterým se dostává upotřebení v historických studiích“, „shrnout je v jejich společné myšlenky, rozvinout jejich systém, teorii, a tak stanovit nikoli zákony dějin, nýbrž *zákony historického bádání a vědění*“.⁵³ Také Droysen tedy má za to, že je třeba překročit spekulativní rámec, který pro chápání dějin vytyčil Hegel. Neméně důležitým pro něj nicméně bylo i to, aby zároveň historiografickou metodologií vymezil vůči na odhalování zákonů zaměřené metodologii přírodních věd. Věda o dějinách, prohlašuje Droysen sebevědomě, „bude mít, jako každá jiná, povinnost a právo zkoumat a stanovovat pojmy, s nimiž má co do činění. Kdyby je chtěla převzít

⁵¹ Tamt., str. 594-595.

⁵² Droysen, J. G. *Historik*. Stuttgart/ Bad Cannstatt : Fromman-Holzboog, 1977, str. 419. Uvedená publikace obsahuje tři dochované písemné verze Droysenova projektu historiky. V textu vycházím z Nárysu historiky, jak od-povídá poslednímu tištěnému znění z roku 1882.

⁵³ Tamt., str. 488 (zdůraznění kurzívou - M. Ď.).

z výsledků jiných věd, musela by se podvolit a podříditi způsobům pozorování, nad nimiž nemá žádnou kontrolu“.⁵⁴

Podobně, jako tomu bylo i v případě Humboldta, nestojí ovšem ani Droysenovo pojetí dějin tak docela mimo sféru Hegelova vlivu. To se projevuje jak v jeho užívání pojmu ducha, tak především v jeho chápání mravnosti. „Také v dějinách nezáleží jen na látce, na níž pracují“, píše Droysen, „vedle látky je *forma*; a v těchto *formách* mají dějiny ustavičně se dále pohybující život. Neboť tyto formy jsou mravní pospolitosti, ve kterých se tělesně a duchovně stáváme tím, čím jsme, jejichž mocí se pozvedáme nad žalostnou opuštěnost a nuznost bytí našeho atomického Já (...). A v tomto pozvednutí a nerušeném podílení se na působení mravních sil vždy podle jejich druhu a povinnosti, nikoli v neomezené a nevázané nezávislosti individua tkví pravá bytnost svobody.“⁵⁵ Svoboda je pro Droysena myslitelná jen na pozadí mravně artikulovaného společenského celku.

Skutečnost, že Droysen v lidském bytí rozlišuje tělesný a duchovní rozměr, má ovšem v jeho koncepci hlubší význam. Týká se současně jak jeho pojetí člověka, tak i toho, jak lze se zřetelem k tomuto pojetí nahlížet na povahu dějinného dění. „Je zvláštním charismatem tak šťastně nedokonalé lidské přirozenosti, že se, duchovní a tělesná zároveň, musí chovat eticky; neexistuje nic lidského, co by nestálo v této rozpolcenosti, nežilo v tomto dvojím životě; v každém okamžiku se onen protiklad smiřuje, aby se znovu obnovil, obnovuje se, aby se znovu usmířil.“⁵⁶ To, že má lidské bytí tento dvojí charakter, podle Droysena zčásti ospravedlňuje přenositelnost přírodovědné metodologie i na výzkum dějin. V tom se shoduje s Humboldtem. „Rovněž v oblasti oněch jevů, které shrnujeme jako dějiny, v oblasti mravního světa existují elementy, jež jsou měřitelné, zvažitelné, spočítatelné.“⁵⁷ Avšak právě proto, že se lidské a mezilidské bytí tělesným aspektem nevyčerpávají, není také možné, abychom výzkum dějinných podob tohoto bytí na tento aspekt redukovali. Ačkoli, jak Droysen přiznává, „v oblasti mravního světa (...) není nic, co by bezprostředně nebo zprostředkovaně nebylo materiálně podmíněno“, „nejsou tyto materiální podmínky ani jedinými, ani jedinými určujícími“⁵⁸ – „kontinuita dějin, jejich práce a pokračování, je v mravních silách“.⁵⁹

Je to právě tento „kosmos mravního světa“, který také podle Droysena tvoří vlastní oblast užití *historické metody*⁶⁰. Snaha o samostatné vypracování takovéto

⁵⁴ Tamt., str. 470.

⁵⁵ Tamt., str. 465.

⁵⁶ Tamt., str. 469.

⁵⁷ Tamt., str. 476.

⁵⁸ Tamt., str. 477.

⁵⁹ Tamt., str. 433.

⁶⁰ Tamt., str. 435.

metody jej pak přivádí k hermeneuticky orientovaným úvahám. Má totiž za to, že obecným úkolem historiografické vědy je „porozumět v bádání“ (*forschend verstehen*).⁶¹ Tento cíl, který si vzhledem ke specifické povaze svého předmětu musí klást, je tím, co ji odlišuje od postupů používaných v oblasti přírodních věd. Určení charakteru historické metody přitom Droysen zasazuje do určitého širšího teoretického rámce. Jeho hermeneutické motivy jsou zajímavé proto, že tvoří spojnicí mezi romantickou teorií rozumění Schleiermacherovou a pozdější humanitněvědní hermeneutikou Diltheyovou.

Na rozdíl od Schleiermachera nebere už Droysen hermeneutiku jen jako teorii rozumění smyslu jazykových výrazů, nýbrž ji spolu s Humboldtem coby způsob poznání vřazuje do perspektivy teorie vědy konfrontované s jednostranným odkazem osvícenského myšlení. „Historické bádání“, píše Droysen, „nechce vysvětlovat, tj. odvozovat pozdější z dřívějšího, jevy ze zákonů jako nutné, jako pouhé účinky vývoje. Kdyby existovala logická nutnost pozdějšího v dřívějším, byl by místo mravního světa analogon věčné matérie a látkové výměny. Kdyby byl dějinný život jen znovuvytvářením stále stejného, byl by tak bez svobody a zodpovědnosti, bez mravního obsahu, jenom organickou přírodou.“⁶² Oproti tomu Droysen zdůrazňuje ústřední úlohu, kterou při chápání dějinné skutečnosti musí hrát *pojmem účelu*, pro nějž vlastně v přírodovědné koncepci zákonů není místo.⁶³ Dějinné působící účely však zpětně odkazují k individualitám jednajících jedinců, v jejichž uvažování a rozhodnutích mají svůj původ.

V tomto bodě nasazují Droysenovy hlavní metodologické reflexe k povaze historiografického poznání, jejichž význam není snižen ani tím, že jsou s celkem jednotlivých pokynů pro vědecký výzkum dějin, jak je nacházíme v *Historice*, často provázány jen velmi volně. Jejich základem je náhled, že „možnost rozumění spočívá v nám [tj. historikům] kongeniálním druhu projevů, jež jsou dány jako historický materiál“.⁶⁴ Rozumět v bádání vlastně pro Droysena znamená tolik jako chápat historické zprávy a po-zůstatky coby „projev vnitřního“, kterému „je na příkladu tohoto projevu rozuměno jako centrální síle“⁶⁵, poukazující ovšem zároveň, a to je velmi důležitý detail, k místu jedince v mravním celku společnosti, v níž jako tato síla nějakým způsobem působí. „Rozumějící a rozuměný je [tento jedinec] pouze jako příklad a výraz pospolitosti, jejímž je členem a na jejíž bytnosti a stávání se podílí“.⁶⁶ Práci historika je na jednu stranu pronikat k vnitřnímu smyslu historických materiálů, jak do nich byl vložen jejich původcem, na druhou stranu pak chápat tento smysl jako určitý výraz celku dě-

⁶¹ Tamt., str. 423.

⁶² Tamt., str. 431.

⁶³ Tamt., str. 467.

⁶⁴ Tamt., str. 423.

⁶⁵ Tamt., str. 423.

⁶⁶ Tamt., str. 424.

jinného života, na němž se každý nějakým způsobem podílí a svými výtvary o něm něco povídá.

Tak jako bylo, ještě v úzké návaznosti na předchozí tradici, úkolem Schleiermacherovy hermeneutiky dospívat skrze interpretaci textu k jeho pravému, původně míněnému smyslu, stává se tedy nyní jejím cílem rozkrývat prostřednictvím interpretace historických pozůstatků smysl minulého dění. Tady ovšem z hlediska filozofické reflexe vědeckého poznání vyvstává jeden důležitý problém. Droysen a jeho následovníci byly pochopitelně postaveni před požadavek zajistit, aby takovýto výzkumný postup a jeho výsledky vyhovovaly kritériu objektivitě a bylo tak možné jak průběh, tak i závěry historiografického poznání intersubjektivně ověřit. Zdá se nicméně, že Droysen sám se povahu objektivitě ve vědě o dějinách a její možný, z povahy dějinného dění jako takového odvozený, smysl nepokusil prozkoumat dostatečně důsledně. Předkládá sice nové pojetí vědecké metody. V zásadě však stále ještě jde na ruku převzatému a dále neprovořovanému ideálu objektivitě, který byl už od doby osvícenství spjat se stanoviskem sebejisté a na předmětu poznání nezávislé subjektivitě vědění.

Můžeme tak konstatovat, že Droysenův návrh na založení historiografického poznání má veskrze metodologický ráz. Záměrem historiky je představovat "organon historického myšlení a bádání"⁶⁷, který by historikům při jejich interpretační práci poskytoval pevnou oporu. "Je třeba najít metody", píše Droysen, "abychom pro toto bezprostřední a subjektivní chápání (...) získali objektivní měřítko a kontroly, a tím je zdůvodnit, opravovat a prohlubovat. Neboť se zdá, že jen to může být smyslem tak často zmiňované historické objektivitě."⁶⁸ To platí i přesto, že samotné porozumění (*Verständnis*) "se za vyložených podmínek odehrává jako bezprostřední intuice".⁶⁹ Nejen Droysenovo, nýbrž stejně tak i Diltheyovo myšlení stojí v tomto napětí mezi požadavkem objektivitě a uznáním svébytné role individuality badatele v humanitněvědním poznání, jejíž působení je tak obtížné vymezit pouze nějakým ryze metodickým rámcem.

⁶⁷ Tamt., str. 425.

⁶⁸ Tamt., str. 486 (kurzíva potlačena).

⁶⁹ Tamt., str. 424.

1.3 Diltheyova koncepce rozumění jako metody humanitních věd

a) Vysvětlení a rozumění

Dilthey je určující postavou pro další recepci Schleiermacherovy hermeneutiky.⁷⁰ U jeho žáků a následovníků převládá nicméně při interpretaci jeho díla důraz na pojem filozofie života, který se stal svorníkem pro výklad všech dalších Diltheyových nauk a názorů. Soustředil se na něj Georg Misch, když už v roce 1930 ve své knize *Filozofie života a fenomenologie* prováděl srovnání Diltheyových idejí s Husserlovou a především s Heideggerovou fenomenologií.⁷¹ Avšak stejným směrem se ve své monografii *Dilthey* o něco později vydal i Otto Friedrich Bollnow, který si ve vztahu k Diltheyovi výslovně vytkl za cíl „rozpracovat centrální okruh otázek, jenž byl před vším štěpením do jednotlivých otázek tím převládajícím a určujícím jádrem jeho [tj. Diltheyova] myšlení: *analýzu života*“.⁷²

Budiž hned úvodem předesláno, že oproti těmto autorům se naše zkoumání budou ubírat jinudy. Budou se orientovat na ten přístup k Diltheyovu odkazu, který má svůj počátek u Heideggera a posléze byl rozveden hlavně Gadamerem a v souladu s nímž bychom v Diltheyovi měli spatřovat především hermeneutického myslitele. Ani tento přístup však, jak záhy uvidíme, nepřijmeme za svůj zcela nereflektovaně a aniž bychom ho podrobili určitým upřesňujícím připomínkám.

Můžeme říct, že oproti Droysenovi byla dominantním znakem Diltheyova filozofického podniku snaha legitimizovat v konfrontaci s přírodovědným modelem poznání nikoli jen svébytný status historiografického poznání, nýbrž humanitních věd (*Geisteswissenschaften*) jako celku.⁷³ Jeho cílem bylo filozoficky zdůvodnit, že i na tomto poli vědění je možné dosáhnout objektivního poznání.

⁷⁰ Zde je dobré připomenout, že Dilthey vlastně začíná svou odbornou dráhu jako komentátor Schleiermacherova díla. Zatímco první díl jeho rozsáhlé monografie o Schleiermacherově životě vyvolal u odborné veřejnosti široký pozitivní ohlas, druhý svazek, na němž Dilthey průběžně pracuje po zbytek života, nebyl nikdy dokončen a jeho plánovaná podoba je nám známa jen z kritické edice M. Redekera. Celé dílo lze chápat také jako ukázkou Diltheyem samým na poli humanitních věd prosazované biografické metody. Viz Dilthey, W. *Leben Schleiermachers*. In: *Gesammelte Schriften*, sv. XIII. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. Vlivné shrnující pojetí dějin hermeneutiky z pera Diltheye, v němž je právě Schleiermacherovy vyhrazeno uctivé místo završitele celé hermeneutické tradice, obsahuje článek *Vznik hermeneutiky*, in: Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, sv. V, 1982, str. 317-331.

⁷¹ Misch, G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

⁷² Bollnow, O. F. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1967, str. 7.

⁷³ K vysvětlení pojmu humanitních věd viz poznámku ...

Tomu odpovídá i Diltheyovo pojetí hermeneutiky. Postupu rozumění je tu přiřčena role *metody* pro zpřístupnění smyslu vůbec všech duchovních výtvorů dějinného světa minulosti. Tento důležitý úkol, který byl hermeneutice z hlediska filozofie vědy vyhrazen, s sebou ovšem nesl i jisté význačné omezení. Ačkoli byla, podobně jako u Schleiermachera, také Diltheyem aktivita rozumění uvedena do souvislosti s potřebami běžné mezilidské praxe na poli žitého světa, primárně byl vyzdvižen hlavně její význam coby zvláštního kognitivního postoje, umožňujícího metodologicky založit jistou nově se konstituující třídu věd. Na rozdíl od spontaneity rozumění v průběhu každodenní zkušenosti tak byl Diltheyem vytyčen především požadavek podchycení technicky kontrolovatelných prvků rozumění, jejichž respektování by každé hermeneutické operaci, která se bude obracet k artefaktům minulých dob, propůjčovalo onen žádoucí, specificky vědecký ráz.⁷⁴

V procesu formování hermeneutiky do podoby plnohodnotné filozofické pozice, představující nejen doplnění, nýbrž alternativu kantovské teorii subjektu, sehrálo Diltheyovo vystoupení eminentní úlohu. Sledujeme-li vývojovou linii hermeneutického myšlení lineárním způsobem, pak lze říct, že Schleiermacherovou teorií načrtnutý pojem rozumění, jehož ozvuky nacházíme - byť bez výslovného odkazu - rovněž u Droysena, vstupuje díky Diltheyovi naplno na filozofickou scénu. Označení humanitních disciplín jako věd, které jsou založeny na hermeneutickém přístupu, od té doby ani ve filozofii, ani v širším odborně-vědeckém diskurzu nikdy zcela neztratilo svůj lesk. Na druhou stranu je ovšem třeba poznamenat, že ač mělo pro pochopení epistemologického obsahu hermeneutiky Diltheyovo vystoupení nesmírný význam, leží rozhodující krok ke konstituování hermeneutiky v dnešním smyslu slova až za ním. Tím, co vedlo k zahlédnutí toho, co lze nazývat univerzálním rozměrem hermeneutického fenoménu, bylo teprve setkání hermeneutiky s Husserlovou fenomenologií. Mělo se ukázat, že hermeneutika a fenomenologie se v mnoha ohledech navzájem vyžadují, že tyto dva styly uvažování se vlastně určitým způsobem korigují.

Studium vztahu hermeneutiky k odkazu Husserlovy fenomenologie je stále nezbytnou podmínkou pro pochopení pozice *hermeneutické fenomenologie*, jak jí dnes rozumíme. I když místem, kde k integraci hermeneutiky a fenomenologie poprvé dochází, je až Heideggerova ontologie, v jejímž rámci ji také lze dále promýšlet, je ovšem zároveň třeba věnovat pozornost historické genezi vzájemného vztahu obou nauk. To platí tím spíše, že řadu předpokladů této integrace Heidegger sám nesleduje, anebo je traktuje značně idiosynkratickým způsobem. Předtím, než se pustíme do prozkoumávání toho, jak je souvislost mezi hermeneutikou a fenomenologií pojednána v Heideggerově fundamentální ontologii, zaměříme proto naše rozborů tímto směrem. Ve zbytku této kapitoly a v celé následující kapitole nám půjde nejprve o zachycení nejdůležitějších kontur Dil-

⁷⁴ Srovnej k tomu Diltheyovo pojednání rozdílu mezi „elementárními“ a „vyššími“ formami rozumění in Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981, str. 252 – 272.

theyovy filozofie a následně potom o výklad základních principů Husserlovy fenomenologie. Účelem přitom bude připravit si půdu jak pro ozřejnění hermeneutické kritiky fenomenologie na jedné straně, tak pro vyznačení zásadního vlivu této fenomenologie na budoucí pojetí hermeneutiky na straně druhé. Obě tato hlediska nakonec najdou uplatnění při celkovém vyhodnocování možností projektu hermeneutické fenomenologie, který bude naším hlavním úkolem.

Dříve, nežli začneme vlastní výklad humanitněvědní koncepce hermeneutiky, bude ovšem účelné, pokud nejprve navážeme na naše předcházející rozbory a vřadíme Diltheyovu snahu o filozofické založení humanitních věd do vývoje pokantovské filozofie v 19. století. Některé obecnější souřadnice tohoto vývoje jsme už shora naznačili. Pamatujeme si na odmítnutí alternativ poznání, kterými v reakci na osvícenství žilo romantické vědomí a v patrnosti máme též cestu dějinného myšlení, již filozofii otevřel zejména Hegel a která vyvolala zintenzivnění zájmu o problematiku vědy o minulosti. Pro zachycení určující motivace Diltheyova tázání se nyní nabízí, abychom se nejdůležitější rozdíl v tendencích pojetí vědy, který lze vystopovat v pokantovské filozofii, pokusili nějak jednoduše pojmově shrnout. K tomu se nejlépe hodí využít rozlišení, které se zejména v oblasti filozofické reflexe obecné vědní metodologie stalo známým pod označením *kontroverze mezi vysvětlujícím a rozumějícím přístupem* k předmětu vědeckého bádání.⁷⁵

Vzpomínáme si, že Kantovu *Kritiku čistého rozumu* lze chápat jako pokus filozoficky zdůvodnit možnost objektivního přírodovědného poznání. Do té míry, nakolik je cílem takového poznání nejen *popisovat*, nýbrž především *vysvětlovat* vztahy mezi jevy, zasazuje přitom Kant do transcendentálně-idealistického rámce své filozofie to pojetí kauzality, které pro moderní epochu paradigmaticky formuloval David Hume. „Kauzalita na základě přírody“, objasňuje Kant, „je spojením jednoho stavu s nějakým předcházejícím stavem ve smyslovém světě, po němž druhý stav následuje podle určitého pravidla“.⁷⁶ Dílčími empirickými ztištěnými počínaje a obecnými teoretickými zákonitostmi konče ne-jsou ovšem takováto různými přírodními vědami vytvářená pravidla imanentní součástí poznávaných věcí. Poznání není četbou v knize božího stvoření. Vycházejí z toho, jak jsou mu věci dány skrze časoprostorovou mřížku smyslového náзору, jsou podobná pravidla poznávajícím subjektem do vztahů mezi jevy vkládány příčiněním aktivity rozvažování. Všechny události ve zkušenosti, můžeme říci, se pro Kanta stávají součástí jednoho kauzálního běhu přírody, uvnitř něž lze vše, co se děje, zkoumat vzhledem k příčině, která leží v nějakém předcházejícím jevu.

⁷⁵ Srov. k tomu Apel, K.-O. *Die Erklären:Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1979, zvl. str. 15-75; Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. London : Routledge & Keagan, 1971, zvl. str. 1-33.

⁷⁶ *Kritika čistého rozumu*, B 560. Detailněji se Kant otázkám spojeným s analýzou kauzálního vztahu jinak věnuje hlavně ve »Druhé analogii«, viz B 232-256.

Už naše interpretace Kantova pojetí sebepoznání a zjištění, že v jeho filozofii vlastně není řešena otázka toho, jak poznávám, co druhý míní tím, co dělá, nás, jak víme, vedly k výtce z opominutí analýzy hermeneutické dimenze poznání. Konstatovali jsme, že sebevztah já i vztah já k druhým zahrnuje rovinu smyslu, která není převeditelná na ryze senzuální kvality, nýbrž závisí od toho, jak je skutečnost těchto kvalit vykládána. Nyní se v podstatě ve stejném smyslu a - ježto poučení o širších souvislostech - s ještě větší naléhavostí můžeme ptát: Je pojmová syntéza názoru, jak ji líčí Kant, vskutku adekvátním popisem toho, jak probíhá veškeré poznání? Můžeme ji bez rozporů přenést i na vědy, které se zabývají lidskou duchovní skutečností? Poznávám opravdu, jak se Kant zdá být přesvědčen, sám sebe i druhé v onom přírodovědném smyslu jako dále nedotazovatelné jevy? Navazuje na pojmovou opozici, kterou v rámci metodologické reflexe historiografie zčásti zavedl už Droysen, staví Dilthey v odpověď na tyto otázky proti Kantem ražené a dobovou pozitivistickou filozofií široce přejímané koncepci vysvětlení svou *teorií rozumění*. Metodologii humanitních věd není možné redukovat na postup kauzálního vysvětlování souvislostí mezi jevy. Teoretické tázání se tu totiž vzhledem ke svému předmětu nachází v diametrálně odlišné situaci.

Přírodní vědy, alespoň pokud se pohybují pouze v mezích zkušenosti, se podle Diltheye vztahují k cizí a jako takové naprosto smysluprázdňé skutečnosti přírodního dění. Nemají-li se pouštět do neúnosné spekulace a hledat za zkušenostně daným ještě ně-jaký další, vyšší smysl, spočívá jejich práce právě jen ve vyčleňování jednotlivých elementů této zkušenosti a ve zkoumání vztahů mezi nimi. Ne tak je tomu ovšem ve vědách humanitních. Vždyť tím, k čemu se tyto vědy vztahují, míní Dilthey, je naopak jistá dějinná *souvislost působení* (*Wirkungszusammenhang*), která se vyznačuje neutuchající *tvorbou hodnot a realizací účelů*. Vše, co zde nalézáme, je vždy nesené určitým *smyslem*, a jedině skrze postižení tohoto smyslu také eventuálně může být znovu rozpoznáno jako to, čím to je či bylo.⁷⁷ Takto pochopená principiální rozdílnost předmětu bádání vede Diltheye k odmítnutí snahy přenést na oblast humanitněvědního poznání jednoduše metodologii přírodních věd. Podobné počínání by nutně vedlo k deformaci specifického průběhu poznání, jehož cílem je v této oblasti *porozumění jednotlivému*, „počínaje jednotlivou osobou až po individuum lidstvo“.⁷⁸ Ze zjištění, že zvláštním posláním humanitních věd je odhalovat smysl, je proto naopak žádoucí udělat přednost. Je třeba v něm spatřovat jistý distinktivní rys, odlišující tyto disciplíny od ostatních oborů teoretického vědění.

Jak je zřejmé, na Diltheyovu snahu vypracovat určitou alternativu vůči normativní přírodovědné metodologii tedy současně můžeme pohlížet jako na pokus o rozvinutí kritického rozhovoru s Kantovou filozofií. Z tohoto hlediska lze také rozbor jeho myšlení začlenit do našeho celkového výkladu. Navazuje pře-

⁷⁷ K této argumentaci srov. Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, zvl. str. 185-233.

⁷⁸ Tamtéž, str. 195.

devším na Schleiermacherovu koncepci technicko-psychologické stránky procesu rozumění, vnáší Dilthey do transcendentálně orientované-ho způsobu uvažování podněty pocházející z tradice humanistických filologických studií. Vskutku se zdá, že tím, co mu takřka od počátku tanulo na mysli, byl projekt jakési „kritiky historického rozumu“, která by na sebe na poli humanitněvědního poznání vzala stejný úkol, jaký na sebe již dříve vzala Kantova kritika čistého rozumu na poli poznání přírodovědného.⁷⁹ Úvahy, které přitom Dilthey na toto téma rozprádá, tvoří spolu s východiskem jeho hermeneutiky v určité původní filozofii života v rámci dějin hermeneutického myšlení nejvlastnější jádro jeho ideového odkazu.⁸⁰ Pokusme se jejich obsah prozkoumat o něco podrobněji.

b) Filozofie života a pojem prožitku

Pověst Diltheye coby hermeneutického myslitele se odvozuje především od jeho pozdních spisů, zejména od nedokončeného díla *Výstava dějinného světa v humanitních vědách*. Ústřední otázka, kterou si v něm Dilthey klade, se týká právě toho, jak je možné objektivní vědění o realitě, již svým předmětem z různých hledisek činí jednotlivé humanitní vědy: o kulturních památkách všeho druhu a o historických událostech minulosti. Tuto práci, jež v mnoha ohledech úzce navazuje na řadu jeho dřívějších výzkumů k příbuzným tématům, lze právem považovat za pomyslné vyvrcholení Diltheyova celoživotního filozofického úsilí.⁸¹ K zevrubnější interpretaci jeho filozofie nám proto poskytuje tu nejpříhodnější textovou oporu.

Naznačme nejprve celkový rámec Diltheyovy úvahy, pro něž je charakteristické zakořenění jeho argumentace ve filozofii života. Víme už, že předmětem humanitněvědního poznání jsou vždy tak či onak projevy druhých lidí. To je ovšem náhled, jenž se Dilthey ve svém pozdním spisu snaží dále zdůvodnit. Aby upevnil východisko své úvahy, poskytuje proto takové vysvětlení vzájemné vazby humanitněvědního poznání ke svému předmětu, podle něž jsou tyto projevy *objektivacemi* toho stejného života, jaký žijí i všichni ti, kteří se těmto projevům pokoušejí porozumět. Je to, jinými slovy řečeno, existence *univerzální povahy lidského života*, jež garantuje možnost takového poznání. Tento výchozí předpoklad identity uchopujícího a uchopovaného života je implicitně přítomen téměř ve všech klíčových bodech Diltheyova argumentačního postupu.

⁷⁹ K Diltheyovu konceptu „kritiky praktického rozumu“ a k vazbám jeho teorie humanitních věd na Kantovu transcendentální filozofii viz zejména druhou a třetí kapitolu práce: Riedel, M. *Verstehen oder erklären?* Stuttgart : Klett-Gotta, 1978.

⁸⁰ K otázce poměru Diltheyova myšlení k jiným proudům dobové filozofie života, zejména pak uvažování Nietzsche, srov. Bollnow, O. F. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Leipzig/ Berlin : B. G. Teubner, 1936, zvl. str. 23-39.

⁸¹ Nejrozsáhlejší z těchto Diltheyových dřívějších studií je jeho raná práce *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In *Gesammelte Schriften*, sv. 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Tak jako je spojen identitou, je však lidský život na druhou stranu rovněž podřízen diferencí. Ve svých nepřeberných individuálních i skupinových podobách je nutně vetkán do určité duchovní skutečnosti, která jeho tvořivý potenciál formuje. Je vlastně jakousi skrytou záhadou dějin, že se tento život projevuje tolika rozmanitými způsoby. Tady se nám teprve odhaluje nejvladnější problém Diltheyovy filozofické reflexe humanitněvědního bádání. Tato reflexe je totiž při zkoumání možností studia objektivací života postavena před úkol učinit zadost jak požadavku rozpoznání *identity v diferencí*, tak na druhou stranu i potřebě respektovat *diferencí jako diferencí*. Dějinný život si vyžaduje tato dvě odlišná hlediska. To je významné téma Diltheyova myšlení, k němuž ještě budeme mít příležitost se v dalším výkladu opakovaně vracet.

Prozatím se nicméně soustředíme na vyznačení obecného východiska Diltheyovy teorie rozumění. Z tohoto hlediska není fakt diferenciací života tím rozhodujícím faktorem. Důležité je spíše to, že právě díky tomu, že vše, co je prožívané, může nacházet svůj výraz v objektivní duchovní skutečnosti, se v Diltheyových očích život jako takový vlastně vůbec stává přístupným porozumění. Dilthey v této souvislosti hovoří přímo o sféře *objektivního ducha*, jehož prostřednictvím je ve společnosti skrze obecné mravy, jakož i skrze množství zvláštních institucí (např. rodina, stát, právo, ale i umění, náboženství a filozofie) a děl život bez přestání utvářen a reprezentován. V protikladu vůči Hegelovi, v jehož *Fenomenologii ducha* bylo objektivno pochopeno toliko jako stupeň ducha na cestě ke svému absolutnímu sebeuchopení, Dilthey ovšem obsah tohoto pojmu citelně pozměňuje. Nepoužívá jej už jakožto označení pro předmět *spekulativního*, nýbrž výhradně náležitými metodami zprostředkovaného *empirického* poznání.⁸² Porozumění životu, míní Dilthey, lze skrze prozkoumávání výtvorů objektivního ducha dosáhnout čistě vědeckými prostředky. A to sice tím způsobem, že za historickými pozůstatky, které je možné empiricky zkoumat, budeme hledat určitý prožitek či duševní pohnutí, jež byly minulým životem skrze své vyjádření pozvednuty do duchovní všeobecnosti. Jako úkol humanitněvědního poznání se neklade nic jiného, než právě odkrýt v takovýchto výtvorech onu *životní souvislost* (*Lebenszusammenhang, Zusammenhang des Lebens*), která jim kdysi dala vzniknout.

Vlastní otázkou nicméně je, jak přesně tato životní souvislost může být odkryta. Tady bylo zapotřebí poměr humanitních věd k jejich výzkumnému předmětu blíže analyzovat. Dilthey v tomto směru vsutku postupně provedl několik důležitých pionýrských pokusů. Přestože tím nejzdařilejším se ukázalo být teprve propojení humanitněvědní metodologie s obecnou teorií rozumění,

⁸² Toto vymezení se vůči Hegelově filozofii i vůči dobovým formám spekulativní sociologie (zejm. Herder, Saint-Simon, Comte) Dilthey provádí již ve svém *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Má za důsledek, že do sféry objektivního ducha nespádají jen jazyk, mravy, různé druhy životních forem a stylu, rodina, občanská společnost a stát, nýbrž i umění, náboženství a filozofie, jež Hegel řadil k projevům „absolutního ducha“. Viz k tomu Dilthey, W. *Gesammelte Ausgabe*, sv. I., zvl. str. 86-109.

už kvůli objasnění jistých podobností mezi Diltheyovou a Husserlovou filozofickou pozicí se vyplatí toto myšlenkové zrání alespoň krátce zmínit.

Dilthey takřka od počátku spatřoval řešení problému danosti duchovních výtvorů v určité *psychologii prožitku*. Jak dokládá především jeho formulace tzv. věty fenomenality, už velmi záhy si udělal jasno v tom, že vše, co je nám dané, stojí pod nejobecnější podmínkou toho, že je to faktem našeho vědomí.⁸³ O něco později se Diltheyovi na tomto základě v *Idejích k popisné a rozčleňující psychologii* ozřejmuje rovněž rozdíl mezi způsobem danosti vlastních prožitků na jedné straně a vnějších, smyslově vnímatelných předmětů na straně druhé. Zatímco přírodní vědy mohou při zkoumání svého předmětu to, co je přítomno ve vnímání, v určitém objektivizujícím odstupu jednoduše uspořádávat za pomoci syntetických logických operací, každý prožitek je nám naproti tomu dán zcela bezprostředně a právě jako takto přímo zakoušený také jedině může být plně poznán.⁸⁴ Zdá se, že pro uchopení tohoto prožitku a pro vysledování jeho místa v souvislosti duševního života bude zapotřebí odlišných operací, než jsou ty, které vyplývají ze standardů určujících pro postupy přírodních věd.

Tomuto náhledu, který bude mít pro jeho další dílo trvalé konsekvence, dává Dilthey obratem jisté kritické vyostření. Nachází v něm zbraň proti „konstruktivní“ mechanistické a asocianistické psychologii konce 19. století, jejímž cílem bylo právě zredukovat psychický život na nějaký omezený počet elementárních prvků, jejichž vzájemné vztahy by mohly být vysvětlovány čistě kauzálně. Namísto této, přírodovědnými přístupy inspirované, ideje psychologie nyní Dilthey navrhuje, aby psychologické bádání vycházelo z celku duševního života, jak je nám dán v prožitku (*Erlebnis*). Psychologii není možné provozovat jen jako *vysvětlující vědu*, aniž bychom se snažili *porozumět* hlubší souvislosti, která stojí v pozadí jednotlivých duševních jevů. Každý takový jev je daleko spíše „nesen totalitou duševního života v prožitku, a souvislost, v níž v sobě a s celkem duševního života stojí, patří bezprostřední zkušenosti“.⁸⁵ Nová psychologie, uzavírá Dilthey, by se měla obrátit k nepředpojatému popisu této základní souvislosti a teprve odtud vyčleňovat jednotlivé dílčí struktury psychického života a určovat vztahy mezi nimi.

Takto formulovaný požadavek na rekonstrukci způsobu psychologického bádání měl ovšem vzhledem ke svému účelu jisté slabiny. Nejenže tu nebylo příliš plausibilně nastíněno, jak by vlastně na jeho základě onoho kýženého zdůvodnění humanitních věd mělo být dosaženo. Ani v rámci provádění kon-

⁸³ Dilthey, W. Beitrage zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. In: *Gesammelte Ausgabe*, sv. V. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 90.

⁸⁴ Viz Ideen über eine beschreibende und reliegernde Psychologie. In: *Gesammelte Ausgabe*, sv. V. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 139- 240.

⁸⁵ Tamtéž, str. 172.

krétních analýz souvislosti prožitků se Diltheyovy nepodařilo zajistit si takový přístup ke studiu struktury duševního života, jenž by mu umožňoval tuto dosud neprobádanou oblast opravdu systematicky zkoumat. Přestože z retrospektivního hlediska dalšího vývoje musíme některé jeho postřehy k výstavbě vnitřního vědomí hodnotit jako mimořádně předjímavé, skutečné úspěchy bude na poli výzkumu vědomí se svým zaměřením na vztah intencionality slavit až Husserlova fenomenologie.

Navzdory tomu ovšem platí, že ze svých originálních psychologických analýz Dilthey vytěžil pojem prožitku, jehož traktování mu pomohlo vytvořit si teoretické zázemí k dalším studiím. Vnitřní prožitek i s celou rozmanitostí svých ryze subjektivních odstínění bude pro Diltheye napříště představovat jedinečný přístup člověka k bohatství svého vlastního nitra. Stane se označením pro způsob, jímž dějinně existující život vstříc mnohostranné realitě své doby zakouší sám sebe, přičemž právě různým formám uměleckého zvnějšnění tohoto sebezakoušení, tak jak jsou nám zachovány například v literatuře nebo ve výtvarném umění, bude přidělen status exemplárních pramenů jak k porozumění duchovnímu světu různých minulých epoch, tak k zachycení určitých „kategorií života“, které by odpovídaly tomu, co se v běhu dějin neustále opakuje a co tak vůbec činí lidský život tím, čím je.⁸⁶ Skrze prožitek se tedy podle Diltheye před námi neotevívá pouze možnost uchopovat život v jeho diferenci. Má kromě toho představit rovněž svébytný zdroj pro postžení společné identity všech takovýchto diferencí.⁸⁷ Tento dvojaký úkol se do značné míry odráží v Diltheyem navrhovaném vnitřním členění humanitních věd na historické a systematické disciplíny.⁸⁸

Jak již bylo řečeno, vyzárlá podoba Diltheyovy teorie humanitních věd tvoří současně originální příspěvek v linii hermeneutického myšlení. Pojem prožitku tu v systematické vazbě vystupuje bok po boku s pojmy „výraz“ a „porozumění“. Právě proces rozumění je přitom nyní povýšen do pozice metodického postupu, který by měl nejobecněji charakterizovat poměr humanitních věd k jejich předmětu. Jeho prostřednictvím mají být překonány neduhy, jež lpěly na pojetí čistě psychologickém. Rozhodující inovací této pozdní verze Diltheyovy teorie je přitom důraz položený na *sémantický aspekt* humanitněvědního poznání. Přestože dále rozvádí již dříve rozpracované téma prožitku, díky tomu, že jej

⁸⁶ K ozřejmění tohoto pojetí srov. např. Diltheyův článek *Zážitok a poézia*; in: *Život a dějinné vedomie*. Bratislava : Pravda, 1980, str. 177-196. K obsahu označení „kategorie života“ viz Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der geisteswissenschaften*, str. 281-303.

⁸⁷ K pojmu prožitku a k vývoji jeho Diltheyova chápání viz kapitolu »Zum Wort Erlebnis« in Ineichen, H. *Erkenntnistheorie und geschichtliches gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1975, str. 200-216.

⁸⁸ K tomuto členění viz první část pojednání *Príspevky k štúdiu individuality*; in: Dilthey, W. *Život a dějinné vedomie*, str. 129-148, případně: Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, str. 170-177. Viz k tomu též Thielen, J. *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998, str. 116-123.

oproštuje od nejasně ohraničené vazby na psychologii, daří se mu již tentokrát přemostění k filozofii humanitních věd vyznačit o poznání zřetelněji.

c) Úkol hermeneutiky

Při reprodukci Diltheyovy úvahy se zprvu můžeme odrazit od momentu materiality historických pozůstatků. Tím, co je nám při studiu duchovního světa dáno, jsou v nejširším smyslu určité dochované životní projevy druhých lidí vystupující v oblasti smyslového vnímání. Potud je takto materializovaná minulost sama součástí přírodního dění. Zvláštností historických pozůstatků je nicméně podle Diltheye to, že v nich k více či méně koncentrovanému výrazu dospívá nějaký životní prožitek. Kdysi do nich byl vepsán kus minulosti, jsou nejednou třeba i bezděky nabyty duševní energií toho nebo onoho původně zakoušeného pocitu. Tato nezaměnitelná artificiální dimenze je pak také tím, co nás na nich především zajímá. Jako takové představují rezervoár uchovávané historické a duchovní zkušenosti.

Dilthey je nyní přesvědčen o tom, že k primární rovině prožitku, z níž existence historických pozůstatků vyvěrá, je možné zpětně proniknout přes význam zkoumaného výrazu. Domnívá se, že chceme-li poznat *smysl* duchovního výtvoru, tak jak byl do něj kdysi jeho autorem vložen, je zapotřebí, abychom se s plným využitím potenciálů naší vlastní životní zkušenosti, s vnímavostí pro rozmanité nuance všeho toho, co běh lidských věcí provází, pohroužili do procesu jeho postupného *výkladu*. Je to, jinými slovy řečeno, provedení určité hermeneutické procedury, skrze něž se nám může podařit povahu tohoto duchovního výtvoru vědecky objasnit. Dilthey základní dimenzi takového postupu označuje termínem *vžívání* (*hineinversetzen*). Má za to, že skrze vžívání se prostřednictvím různých možností prožívání, které jsme už jako lidé sami nějak zakusili, můžeme pokoušet *přenést* do životní souvislosti, jíž je nesen námi studovaný duchovní výtvor, a učinit jí jako takovou znovu plně *přítomnou*. To, v čem se takovýto proces vžívání završuje, nazývá pak *znovuvytvořením* (*Nachbilden*) či *znovuprožitím* (*Nacherleben*) této životní souvislosti. Poslání humanitněvědního zkoumání se naplňuje v jakémsi znovuvydobytí života z nám daného objektivního média, do něžž byl kdysi vložen.⁸⁹

Záměrem, jež vnímáme za rozvrhem uvedené pojmové struktury, je ukázat, že rozumění nespočívá pouze v nějakém prchavém a dále nezdůvodnitelném intuitivním vhledu. Diltheyovou snahou je upozornit na to, že může být považováno za specifický druh vědeckého zkoumání a dokazování, který se od distancovaného postoje vědecké objektivizace liší tím, že od badatele vyžaduje aktivní účast totality jeho duševního života. Je to proces, v němž záleží na tom, abychom byli s nasazením veškerého rozlišovacího jernocitu s to co nejpřiměřeněji *zprostředkovat* *smysl* zkoumané životní souvislosti. To je cíl, který Dilthey ve svém vlastním díle sleduje především se zřetelem k těm případům, kdy ta-

⁸⁹ Viz *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, str. 263-67.

kovouto souvislost představuje individuální člověk spolu se zvláštními okolnostmi své existence, jak je tomu při biografických studiích osudů významných dějinných osobností. V zásadě by ale směrodatným měl zůstat jak při každém historickém výzkumu, kdy se předmětem bádání stává život či jednotlivá událost v některé ze společností minulých dob, tak tehdy, když například při četbě a interpretaci literatury obracíme pozornost k příběhu či myšlence literárního díla, vynořujících se před námi spolu s tím, jak postupně pronikáme do fiktivního světa daným dílem vypravovaného děje.

Jaký je vztah této prozatím pouze schematizovaně nastíněné *teorie rozumění* k Schleiermacherově ideji obecné hermeneutiky a k Droysenově teorii historio-graphické metodologie? Dilthey píše: „V současnosti musí hermeneutika najít svůj vztah k všeobecné úloze teorie poznání, která spočívá v dokázání možnosti všeobecného přístupu k souvislosti dějinného světa, jakož i ve vypracování prostředků k jeho realizaci.“⁹⁰ K tomuto požadavku zajištění přístupu k odkrývání souvislosti duchovního světa je při interpretaci Diltheyova pojetí výkladu jakožto vžívajícího se znovuprožívání třeba neustále přihlížet. V jeho světle se ukazuje, že tím, co Dilthey předkládá, je návrh na *redefinici poslání hermeneutiky*, k němuž dochází tváří v tvář metodologické nouzi vyvolané pokračujícím rozšiřováním a diferenciací forem vědeckého poznání. Hermeneutické principy, které byly rozvinuty předchozí hermeneutikou, tak u Diltheye nacházejí své zatím nejrozšířenější uplatnění a doznávají řady důležitých modifikací.

Výchozí náhled, o nějž se Dilthey v návaznosti na zdůraznění sémantického aspektu humanitněvědního poznání opírá, se týká mimořádného postavení, jež při významové artikulaci života přísluší lidské *řeči*. Dilthey je přesvědčen o tom, že „duchovní život jenom v řeči nalézá svůj dokonalý, vyčerpávající a proto objektivní pojetí umožňující výraz“.⁹¹ To je myšlenka, již lze chápat dvěma odlišnými způsoby. Nejenže písemné dokumenty pro Diltheye ve srovnání s jinými historickými svědectvími představují nejplnohodnotnější vyjádření života. Ještě důležitější je to, že také rozumění samo může být prostřednictvím výkladu skutečně dosaženo jen tak, že to, co je na základě vžívání znovuprožito, je v každém momentu přiváděno ke slovu, že se skrze svou artikulaci v řeči stává intersubjektivně komunikovatelným a tím pádem přístupným kritickému pohledu ostatních. To pak ale, jak si Dilthey uvědomuje, vlastně znamená, že prostřednictvím rozumění se nakonec můžeme obracet nejen k písemně fixovaným sdělením, nýbrž vůbec k veškerým kulturním artefaktům, jež nalézají svůj objektivovaný výraz v lidském světě.

Skrze takto zarámovanou úvahu tak potenciál hermeneutické reflexe nachází nové možnosti svého uplatnění. Zatímco původně byl zájem hermeneutiky na odkrývání smyslu spojen výhradně s psaným textem, razí nyní Dilthey v návaznosti na německou historickou školu tezi, podle níž je předmětem rozumění

⁹⁰ Tamtéž, str. 269.

⁹¹ Tamtéž, str. 267.

sama *duchovní skutečnost* lidských dějin. Úkolem hermeneutiky je za pomoci konkrétních empirických metod, jejichž společným rysem je právě snaha o dosažení porozumění, odhalit smysl, který v sobě tato skutečnost imanentně nese. A to i navzdory upřímnému, na Droysena upomínajícímu doznání, že spolu s „rozuměním vstupujeme na půdu metod a postupů, které nemají žádnou podobnost s metodami přírodovědnými“, že „poslední, celkem subjektivní jistota, která spočívá ve znovuprožívání, nemůže být nahrazena žádnou verifikací poznávací hodnoty úsudků“.⁹² Za obzvláště příznačný průvodní jev této specifické epistemologické situace můžeme společně s Diltheyem považovat zvláštní zacyklenost humanitněvědního poznání. V zásadě stejnou zacyklenost, jaká byla už dříve přivedena ke slovu v hermeneutické myšlence kruhu v rozumění. Tuto myšlenku proto také Dilthey ve své filozofii dále rozvíjí.

d) Kruhovitost humanitněvědního poznání

Z našeho předcházejícího rozboru víme, že humanitní vědy se dle Diltheye nezaměřují na odhalování kauzálních vztahů, nýbrž na studium toho, co můžeme nazvat imanentně teleologickou duchovní souvislostí působení.⁹³ Pojem hermeneutického kruhu, který dříve označoval fenomén spjatý s aktivitou pronikání ke smyslu písemných či ústních sdělení, je tak nyní rozšířen na celou oblast vědeckého poznávání duchovní skutečnosti lidských dějin. Dilthey v rozličných náběžích nastiňuje přítomnost tohoto kruhu ve vztahu k souhrnné hierarchii v duchovním světě vyčlenitelných dílčích souvislostí působení, jejichž výzkumu se humanitněvědní badatel může oddat. Tedy nejen ve vztahu k artefaktům všeho druhu, nýbrž rovněž se zřetelem k porozumění konkrétním individuím a lidským pospolitostem, jakož i vzhledem k poznávání „kulturních systémů“ (výchova, právo, náboženství apod.), politicky organizovaných subjektů (tj. především států) a vůbec celků dějinných epoch.

„Nakonec dosahuje rozumění části dějinného průběhu své úplnosti pouze skrz vztah části k celku, a univerzálně-historický přehled přes celek předpokládá porozumění částem, jež jsou v něm sjednoceny.“⁹⁴ Tak zní Diltheyova, z pozice humanitněvědní hermeneutiky provedená, reformulace principu kruhovosti rozumění. Smysl jeho myšlenky je možné explikovat dvojím způsobem.

Na jednu stranu jsou tím, co je nám při snaze o porozumění nějaké souvislosti působení dané, určité dílčí projevy minulého života (např. písemné zprávy různého druhu či umělecká díla) skrze jejichž výklad se tážeme po celku (např. po průběhu života nějaké významné osobnosti nebo po životním stylu zaniklé společnosti), z kterého vyplývají a vzhledem k němuž také získávají svůj plný smysl. Na druhou stranu nám ale právě takovéto postupné odhalování celku určité souvislosti působení zpětně dovoluje dále tříbit a korigovat porozumění

⁹² Tamtéž, str. 270 a 269.

⁹³ Tamtéž, str. 187.

⁹⁴ Tamtéž, str. 185.

jednotlivému. Teprve nedělitelná součinnost těchto dvou vzájemně sepnutých hermeneutických operací umožňuje nořit se do odlišných duchovních světů a poznávat jim imanentní jedinečnou teleologii. Dilthey je přesvědčen, že tvorba hodnot a realizace účelů, skrze něž se tyto duchovní světy reprodukovaly či reprodukují, pak v humanitních vědách tímto způsobem dospívá k reflexi (*Besinnung*) o sobě samé.⁹⁵ Od výkonu metodicky fundovaného porozumění si slibuje, že ve společnosti zjedná sebevědomí o vlastní minulosti i přítomnosti.

Víme ovšem, že fakticky je úloha humanitních věd podle Diltheye dvojitá: jednak zachytit rozmanitost historických forem života v jejich vzájemné diferencii, jednak v zaměření na život jako takový uchopit identitu této difference, nezávislou na konkrétním umístění v prostoru a v času. Jaké epistemologické vyhlídky před námi vzhledem k tomuto dvojímu zacílení humanitněvědního poznání Diltheyovo traktování principu hermeneutického kruhu otevírá? Abychom to mohli kriticky posoudit, je důležité si uvědomit některé širší předpoklady, na nichž je jeho koncepce hermeneutiky jako taková založena. Alespoň předběžně pak odtud budeme moci naznačit, jaké jsou hlavní rysy filozofické diskuse, která je spjata s její aktuální recepcí.

V tomto ohledu si, *za prvé*, lze povšimnout toho, že při určení předmětu uvedeného kruhového postupu rozumění Dilthey vychází z toho, že „částí (...) souvislosti působení náleží významnost ve vztahu k celku“.⁹⁶ Podobně jako se před námi při četbě skrze rozumění jednotlivým slovům a větám začíná rýsovat smysl celé-ho textu, předpokládá se v tuto chvíli, že při odhalování dějinných souvislostí působení nás výklad historických pozůstatků a písemných zpráv nakonec zprostředkovaně přivede k porozumění určité všeobecnější struktury, v jejímž rámci tyto duchovní výtvořiny vznikaly, a vposled pak prostřednictvím koordinovaného humanitněvědního výzkumu k porozumění dějinám národů i světa. *Za druhé* má však Dilthey za to, že rovněž sám humanitněvědní badatel je jistým celkem, uvnitř nějž se různé životní zkušenosti slučují do jednoty osoby, a že právě tato suma jeho životního poznání je tím, co jej vlastně k odkrývání duchovního světa uschopňuje. Můžeme číst: „Pojímání souvislosti působení, kterou je historie, povstává zpočátku z jednotlivých bodů, na nichž jsou související pozůstatky minulosti skrze vztah k životní zkušenosti rozuměním společně spojeny; co nás obklopuje v blízkosti, stává se prostředkem porozumění vzdálenému a minulému. (...) Takto transponujeme naši znalost mravů, zvyklostí, politických souvislostí, náboženských procesů, ale poslední předpoklad transpozice tvoří vždy souvislosti, které historik prožil sám v sobě.“⁹⁷ Vidíme tak, *za třetí*, že oním činitelem, jenž podle Diltheye garantuje co nejúplnější zprostředkování celku studované souvislosti působení, je nakonec celek vědomí badatele. Jedině skrze něj může a má být obsah této souvislosti část po části re-

⁹⁵ Tamtéž, str. 101 a 188.

⁹⁶ Tamtéž, str. 206.

⁹⁷ Tamtéž, str. 196-197.

konstruován tak, aby na tomto základě posléze mohly být naplněny oba hlavní cíle humanitněvědního poznání.

Toto schematizované shrnutí předpokladů Diltheyovy hermeneutiky nás nyní přivádí k centrálnímu problému, na nějž při její interpretaci narážíme. K problému, který se týká *epistemologického statusu* takto získaných poznatků.

Dilthey byl podle všeho přesvědčen o tom, že diference a identita, v níž se vůči nám předmět humanitněvědního poznání nachází, jsou od sebe skutečně naprosto oddělitelné. Měl, jinými slovy řečeno, na jednu stranu za to, že s pomocí výkladu historických pozůstatků se můžeme přenést do minulých dob a porozumět jim výlučně z nich samých, bez přimíšení hlediska badatele. Na druhou stranu se však domníval, že souběžné budování systému „kategorií života“, jež by se odvíjelo od uchopování univerzální povahy lidského života, by nám naproti tomu od historického momentu humanitněvědního poznání postupně umožnilo docela abstrahovat a odhalovat tak naopak pouze to, co je při objektivování života v duchovním světě všem lidem a dobám společné. Obě tyto linie reflexe jsou v Diltheyově díle na různých místech více či méně zřetelně vystopovatelné a nejednou vstupují do vzájemného konfliktu. Každá přitom implikuje svébytnou filozofickou problematiku. Jestliže zvláštním úskalím, s nímž je spojena artikulace diferencí, je stupňující se *relativita* duchovních obsahů jednotlivých historických dob, můžeme naproti tomu říct, že konečným důsledkem, ke kterému směřuje snaha o zachycení identity těchto diferencí, je ambiciózní požadavek hermeneutického zprostředkování, v němž by byla vědecky postižena *jednotná struktura lidského bytí*.

Pokud bychom chtěli tvrdit, že také u Diltheye je cílem postupu rozumění pokusit se ve jménu eliminace historického relativismu o rozšíření celkového smyslu dějin, šli bychom ovšem příliš daleko. Takové přiblížení se k filozofii Hegelově je výslovně zamítnuto: „Člověk by musel vyčkat konce dějin, aby vlastnil úplný materiál pro určení jejich významu“.⁹⁸ Současně je však Dilthey přesvědčen o tom, že možnost srovnávání diferencí a identit by nás v oblasti dějinně působícího ducha na základě metody rozumění měla vést k objektivnímu poznání. „Dějiny nás osvobozují“, píše, „tím, že nás pozvedají nad podmíněnost hlediska pocházejícího z průběhu našeho života“.⁹⁹ Právě takovéto rozšiřování vlastních hledisek je posláním vědy, jak Diltheyovi tanula na mysl. Je to „jediná souvislost, která se realizuje ve studiu společensko-dějinné skutečnosti. Je to tatáž skutečnost, rozdílně nahlížená, jež se představuje jako univerzální dějiny a jako souhrn a spojení systematických humanitních věd.“¹⁰⁰

Znamená to tedy, že si od humanitních věd můžeme slibovat objektivní vědění ve stejném smyslu, jak je známe z věd přírodních? Vede i v této oblasti cesta poznání přes metodicky zajištěné odstranění mylných mínění a předsudků

⁹⁸ Tamtéž, str. 288.

⁹⁹ Tamtéž, str. 311.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 372.

k uchopování jednoznačně daných skutečností dějinného ducha? Představují humanitní vědy dokončení osvícenské ideje kumulativního a následně do praxe přecházejícího pokroku poznání, realizovaného nyní na poli mravního bytí? Zdá se, že Diltheyovy úvahy, bereme-li je jako celek, v sobě vskutku chovají tuto ambici. Následný vývoj hermeneutiky, inspirovaný už fenomenologickými myšlenkami, nic-méně prokázal, že tyto ambice nejenže nejsou naplnitelné, nýbrž jsou vůbec chybně vytčené. Také tady, stejně jako i jinde, se ukázalo, že charakter vědy bude muset být zkoumán v širším než osvícenském rámci a že osvícenská idea pokroku může být udržitelná jen na pozadí diferencované analýzy faktorů a fenoménů, které její dobře míněný smysl demystifikují jako ideál oddělný od faktické zkušenosti, a tak této zkušenosti bránící najít věrohodnější sebezporozumění.

e) Dilthey a hermeneutický obrat ve filozofii

Shora jsme zdůraznili, že naším záměrem je zabývat se Diltheyovým dílem především se zřetelem k jeho významu pro rozvoj hermeneutického uvažování. Na pozadí vývoje pokantovské filozofie, jehož obrázek jsme tu načrtli, lze konstatovat, že hlavní Diltheyův přínos tkví v tom, že posunuje *charakter transcendentálního tázání* dál tím směrem, jímž se později budou ubírat také autoři razící pozici hermeneutické fenomenologie. Pamatujeme si, že Kant se v abstrakci od všeho individuálního zajímal o neměnnou, čistě racionálně-logickou strukturu poznávajícího subjektu jako takového. Přestože i jeho myšlení je spoluutvářeno snahou zachytit konstantní elementy života, Dilthey je naproti tomu díky svému zaměření na proměnlivou duchovní skutečnost minulých dob veden k rozpoznání trvalé plynulosti lidského bytí a k uznání jeho *dějinnosti*. „První podmínka možnosti vědy o dějinách“, můžeme číst, „tkví v tom, že já sám jsem dějinnou bytostí (*Wesen*), že ten, kdo zkoumá dějiny, je tímtéž, kdo dějiny dělá.“¹⁰¹ I když se Dilthey sám spíše než o její analýzu bude snažit o to, aby potlačením lidské dějinnosti unikl relativizujícím důsledkům, které by z jejího působení pro výkon poznání mohly vyplývat, lze důležitost tohoto a podobných náhledů pro budoucí směřování hermeneutiky jen stěží přecenit.

Prvním, kdo v oblasti hermeneutiky vyzdvihl Diltheyův význam, byl Heidegger, který v *Bytí a času* svou analýzu dějinnosti koncipoval ve výslovné návaznosti na Diltheye a na rozvedení jeho myšlenek v úvahách hraběte Yorcka von Wartenburg.¹⁰² Ve vazbě na fenomenologické výzkumy časovosti a na ontologickou reinterpretaci principu hermeneutického kruhu, k níž, jak si ještě podrobně ukážeme, Heidegger přistoupil, mělo vyjít najevo, že podmíněnost výkonu rozumění není pouze podmíněností nějaké pevné transcendentálně-logické struktury, nýbrž že tu zároveň vždy působí rozmanité měnící se předsudky spjaté s kontingentním dějinným bytím rozumějícího či poznávajícího.

¹⁰¹ Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, str. 347.

¹⁰² Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 77.

Na tyto závěry následně ve své koncepci filozofické hermeneutiky naváže Gadamer, který svými podrobnými analýzami teprve vskutku rozvine jejich plný transcendentálně-filozofický smysl.

Gadamerův vztah k Diltheyovi je rozvinut mnohem podrobněji, než tomu bylo u Heideggera, je však už také rozporuplnější. Pro Gadamera je charakteristické, že na jednu stranu pociťuje potřebu se vůči Diltheyovi jasně kriticky vymezit, na druhou stranu pro něj ale právě Dilthey v *Pravdě a metodě* představuje možná nejdůležitějšího partnera v rozhovoru. Gadamer Diltheyovi vyčítá nejen to, že je jeho myšlení poznamenáno latentním kartezianismem, vedeným snahou o metodické zajištění cesty k dosažení objektivního vědění. V protikladu vůči Mischovi a Bollnowovi mu vadí rovněž to, že ambice filozofického založení humanitních věd Diltheyovi nakonec brání plně rozvinout životně-filozofický rozměr jeho uvažování. Namísto zdůraznění existenciální nejistoty, vlastní životu samému, se, míní Gadamer, Diltheyova filozofie odvíjí od čistě epistemologické pochyby o možnosti poznání, namísto jistoty získané s vědomím podmíněnosti lidského bytí, upíná své naděje k ideálu vědeckého sebevědomí, vyvyšujícího se nad dějinnost běžného aktu rozumění.¹⁰³

Pro Gadamera je tak Dilthey především dědicem romantické hermeneutiky, jak je nám známa hlavně díky Schleiermacherovi. Oproti požadavku *rekonstrukce* smyslu sdělení, jak jej nastolil Schleiermacher a od něj pak převzal Dilthey, obhajuje Gadamer filozofické stanovisko, v souladu s nímž je poslání hermeneutiky mnohem spíše třeba chápat na způsob *integrace* minulého a přítomného, při které původně míněný smysl splývá s přídavkem ze strany rozumějícího interpreta natolik, že je od sebe navzájem ani nelze přesně odlišit: „bytnost dějinného ducha nespočívá v restituci minulého, nýbrž v přemítavém zprostředkování s přítomným životem.“¹⁰⁴ Rozumění se, jinými slovy řečeno, v Gadamerových očích naplňuje tím, že nás tradovaný obsah smyslu oslovuje na-tolik, že jsme s to jej přenést na naši vlastní zkušenost a vzhledem k ní jej posuzovat v jeho nároku říct něco pravdivého. Žádný výklad smyslu není zavěšen ve vzduchoprázdnu zdánlivé bezpředsudečnosti, nýbrž je vždy neoddělitelně spjat s naším věděním o světě, které není možné nějakým metodickým aktem jednoduše zrušit.

Na druhou stranu by nicméně bylo omylem si myslet, že pravda a metoda jsou Gadamerovi nějakými navzájem se vylučujícími kategoriemi. Pro tuto domněnku ve spisu *Pravda a metoda* nenalezneme odpovídající textovou oporu.

¹⁰³ Ke Gadamerově vztahu k Diltheyovi viz v *Pravdě a metodě* kapitolu s příznačným názvem *Diltheyovo uvíznutí v aporiích historismu* (str. 222-246). Obdobné, leč o něco kratší, pojednání lze pod titulem *Dosah a meze díla Wilhelma Diltheye* nalézt rovněž ve studii *Problém dějinného vědomí* (str. 15-24). Později se Gadamer ke stejnému tématu ještě několikrát samostatně vrací, např. ve stati *Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus*; in: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke 4 – Neuere Philosophie II*. Tübingen, Mohr & Siebeck, 1987, str. 406-424. Pro komentář kritiky, již Gadamer Diltheyovu filozofii podrobil, např. kapitolu *Die Drei Aporie Diltheys* ve monografii: Grondin, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 2000, str. 103-110.

¹⁰⁴ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 158 (kurzíva potlačena).

Gadamerovi zajisté nešlo o to, aby vyvracel fakt, že také v humanitních vědách se nevyhneme zavádění určitých ujednocených výzkumných postupů. Ať už pro něco takového budeme užívat označení metoda, anebo nějaké jiné označení, je zřejmé, že právě takovéto postupy představují v mnoha případech nanejvýš žádoucí způsob, jak vědeckému bádání zajistit určitou jednotnou platformu. Potud si tedy také to, co požadoval Dilthey, uchovává svou míru platnosti. To, nač upozorňuje Gadamer, se naproti tomu týká toho, že použitelnost metodických kontrolních prostředků v humanitních vědách má své meze, které nicméně nejsou branou ke svévoli, nýbrž poukazují na zakořeněnost rozumění pravdě v oblasti vědu přesahující zkušenosti, již jako lidé činíme v žitém světě. Tato zkušenost, jak později vyplyne z ontologické reinterpretace nauky o hermeneutickém kruhu, je nakonec s lidským časovým bytím spojena natolik úzce, že si skrže ni každé, sebevíc metodicky zajištěné, poznání uchovává jistou vazbu k žitému světu, z kterého vzchází a z nějž si bere své výchozí pojmové *předporozumění*. Každé vědění je zároveň způsobem lidského bytí ve světě a jako takové je vždy vetkáno do sítě zčásti kontingentních přesvědčení, norem a zájmů, do nichž je toto bytí ponořeno.

Podobně dvojakým způsobem, jako je tomu vzhledem k proudu filozofické hermeneutiky v přísném smyslu slova, je význam Diltheye při iniciování hermeneutického obratu nutné posuzovat i se zřetelem k širšímu kontextu filozofické reflexe vědeckého poznání. Na jednu stranu je nezbytné podtrhnout, že v Diltheyově díle nacházíme v zárodečné podobě nadhozeny otázky, jejichž řešení bude následně věnováno enormní úsilí. Lze v podstatě říct, že celá tradice interpretativního přístupu, která se formovala v duchovním kvasu počátku 20. století a záhy nejen v humanitních, nýbrž i v rozvíjejících se sociálních vědách zaznamenala takový rozmach, kráčí v Diltheyových šlépějích. Pojmy jako porozumění smyslu či interpretace významu definovaly v řadě oborů svébytné paradigma vědeckého výzkumu. Na druhou stranu ovšem musíme mít na paměti, že v mnoha ohledech jen poměrně obecně nadhozená teorie humanitněvědní hermeneutiky, již nám Dilthey zanechal, ještě zahrnuje některé náročné, avšak nedořešené konkrétní problémy. Dilthey nejenže se zabýval pouze obecným pojmem metody rozumění, zatímco podrobnější vypracování hermeneutických technik pro poznávání duchovního světa se už ocitlo za horizontem jeho filozofických zájmů. Také jeho analýza kategorie významu, založená na vztahu části k celku, zůstala dosti fragmentární, což zavržovalo oprávněný podnět k obavám, že by celý proces vžívajícího se znovuprožívání nakonec mohl nabýt příliš ob-skurní, nevědecký ráz.¹⁰⁵

Jsou to tyto limity, které jsou hlavním důvodem toho, že je pro nás dnes Diltheyova teorie ve své původní podobě zajímavá spíše už jen z historického hle-

¹⁰⁵ K této analýze významu viz Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, str. 286-298. „Význam je rozsáhlá kategorie, pod níž se život stává pochopitelným“, uvádí Dilthey, „význam je zvláštním druhem vztahu, který uvnitř života mají jeho části k celku“. (Tamtéž, str. 287 a 289).

diska.¹⁰⁶ Právě vzhledem k významnému místu, jež Diltheyovi náleží na počátku filozofické reflexe humanitně- a sociálněvědního poznání, se nicméně vyplatí, srovnáme-li jeho názory s jiným výrazným dobovým příspěvkem ke stejné problematice, s teorií vědy badenské školy novokantovců, reprezentované hlavně jmény Wilhelmema Windelbanda a Heinricha Rickerta. Toto historické srovnání nám pomůže pochopit specifika Diltheyovy pozice a docenit její schopnost otevírat svou neuzavřeností filozofickému zamyšlení nové teoretické možnosti.

f) Vztah k novokantovství

Abychom mohli provést srovnání s Diltheyovou teorií humanitněvědní hermeneutiky, je nejprve třeba stručně shrnout, kde tkví jádro konkurenční teorie novokantovců. Přestože základní idea novokantovské filozofie vědy pochází od Windelbanda, hlavním teoretikem, který této ideji propůjčil systematické vypracování, byl Rickert. Tuto skutečnost budeme respektovat i v našem následujícím výkladu.

Počátek novokantovského pojetí vědy lze spojovat s Windelbandovou nevelkou přednáškou *Dějiny a přírodní věda*¹⁰⁷, v níž je zavedeno slavné rozlišení mezi „nomotetickými“ a „idiografickými“ vědami. Pro porozumění tomuto rozlišení, představujícím z hlediska filozofie vědy předloženou alternativu vůči rozlišení mezi přírodními a humanitními vědami, je klíčové pochopit, že je založeno nikoli na různosti *předmětu* poznání, nýbrž na odlišnosti v tom, co si vědecké zkoumání skutečnosti v principu může klást za *cíl*. To je základní myšlenka novokantovců, která jejich východisko asi nejvíce odlišuje od Diltheyova původního východiska v psychologii prožitku.

Windelbandovi i Rickertovi je vlastní snaha vypracovat souhrnnou systematiku možných způsobů poznání skutečnosti. Windelband s tímto úmyslem rozlišuje jednak vědění nezávislé na zkušenosti, jehož vzorem mu jsou matematika a filozofie, jednak empirické vědění, potřebující ke svému potvrzení svědectví smyslových vněmů.¹⁰⁸ Empirické vědění se ovšem ještě dále vnitřně člení, a to podle Windelbanda v zásadě na základě toho, zda se zaměřuje na stanovování *zákonů dění*, anebo naopak na vyčerpávající *popis něčeho jednotlivého a jedinečného*. Tento rozdíl v cílech poznání je pro Windelbanda kritériem metodologické klasifikace empirických věd. Tak můžeme číst: „Zkušenostní vědy hledají v poznání skutečného buď obecně ve formě přírodních zákonů, nebo jednotlivé v dějinně určeném tvaru; první sledují neměnní se formu, druhé jedinečný, v sobě určitý obsah skutečného dění. Jedny jsou vědami o zákonech, druhé vědami o

¹⁰⁶ Srov. k tomu Apel, K.-O. *Die Eklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, str. ...

¹⁰⁷ Windelband, W. *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: *týž, Präludien*. Tübingen : Mohr, 1921, str. 136-161.

¹⁰⁸ *Tamt.*, str. 140.

událostech; ony hledají, co je stále, tyto, co jednou bylo. Vědecké myšlení je (...) v jednom případě *nomotetické*, v druhém *idiografické*."¹⁰⁹

Dělení na nomotetické a idiografické vědy je zčásti sebevysvětlující, zčásti nicméně v oné jednoduché a dále nediferencované podobě, ve které bylo předloženo Windelbandem, ponechává mnoho otázek otevřeno a nezodpovězeno. Toho se hned dotkneme na příkladu Rickerta, který analýzu stejné problematiky rozvinul podrobněji. Prozatím je důležité upozornit na postavení, které v systému věd u novokantovců náleží psychologii. Oproti Diltheyovi je totiž její pojem daleko méně svébytnější a daleko více odkazuje k tradici britského empirismu, jejíž snaha o postižení zákonitostí chování lidské mysli našla na sklonku 19. století pokračování v proudech asocianistické psychologie a psychofyziky. Ač, přestože dosti vágně, oba přiznávají existenci souvislosti mezi duševním a duchovním, psychologie je jak pro Windelbanda, tak pro Rickerta vědou o zákonech, jejíž způsob práce se z metodologického hlediska shoduje s tím, jak ke svému předmětu přistupují výzkumníci ve vědách o přírodě.¹¹⁰ Zdá se, že nereduktivnímu pojmu duševního života, jak mu dnes rozumíme, byla Diltheyova idea vědeckého studia v prožitku dané souvislosti života ve srovnání s novokantovci mnohem blíže.

Obraťme se nyní k teoretickým úvahám Rickertovým. Při jejich interpretaci je možné se opřít o spis *Kulturní a přírodní věda*, jenž přehlednou a programatickou formou shrnuje hlavní rysy rozvinutého novokantovského stanoviska.¹¹¹ I když formulace je-ho názorů už nejsou tak ostré a jednoznačné, také Rickert vychází z toho, že pro dělení věd by měl být rozhodující nikoli jejich předmět, nýbrž metoda, kterou používají. Také on nalézá mezi empirickými vědami dvě hlavní skupiny, vědy přírodní a *vědy kulturní* (*Kulturwissenschaften*), z nichž první se podle něj zabývají bytími věcí, pokud může být určeno přírodními zákony, zatímco zájem druhých je naopak zaměřen na *dějiny* jakožto *jedinečné dění*.¹¹² Rickert ovšem zdůrazňuje, že tyto dva rozdílné pohledy na úkol poznání nesmíme chápat absolutně, nýbrž pouze jako jakási extrémní stanoviska, která se při vlastní vědecké práci často prolínají. Přestože i pro něj zůstává modelem pro podchycení svébytnosti kulturních věd obor zkoumání dějin, přiznává Rickert

¹⁰⁹ Tamt., str. 147.

¹¹⁰ Tak Windelband, snad v jisté narážce na Diltheyovu ranou teorii, o psychologii píše: „podle jejího předmětu ji lze charakterizovat jen jako humanitní vědu a v jistém smyslu jako základ všech zbývajících [humanitních] věd; avšak veškeré její postupy, její metodické chování jsou od začátku až do konce přírodovědné“ (tamt., str. 145) – a to je podle Windelbanda pro její metodologické uchopení rozhodující. Podobně se vyjadřuje i Rickert, v *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1926, zvl. str. 11-13.

¹¹¹ Podrobnější vypracování Rickertových názorů jinak obsahuje kniha *Die Grenzen wissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1913.

¹¹² Srov. zvl. kapitolu III spisu s názvem *Hlavní protiklad*, kde Rickert proti materiálnímu protikladu přírody a ducha staví *protiklad zájmů* dvou od sebe odlišných metod – metody *přírodovědné* a metody *historické*.

nejen to, že při vysvětlování dějinného dění je částečně možné zužitkovat znalost přírodovědných zákonitostí. Také sami kulturní vědy dospívají, byť odlišnou metodou, ke generalizujícím poznatkům, přibližujícím se svou obecnou platností vědění známému z věd o přírodě.¹¹³

Rickertovým hlavním, i když nikoli nesporným, teoretickým vkladem nicméně zůstává nauka o tom, že poznání kulturních věd je jako svébytné definováno *vztahem k hodnotě (Wertbeziehung)*. Jde o argument založený na protikladu smysluplnosti dějinně-společenského a smysluprázdnosti přírodního dění, s nímž se výše¹¹⁴ v jisté podobě setkali i u Diltheye, avšak nyní se mu dostává jiného vyostření. „Na kulturních objektech (...) vždy lpějí hodnoty“, píše Rickert, „a chceme je proto nazývat *statky [Güter]*, abychom je tím zároveň jakožto *hodnotné skutečnosti* odlišili od hodnot samotných, které, sledovány samy o sobě, nejsou žádnou skutečností (...). Věda [o přírodě] myslí přírodní objekty nikoli jako statky, nýbrž nezávisle na spojení s hodnotami, a oddělíme-li v myšlence od kulturního objektu veškerou hodnotu, pak smíme říct, že se tím stane pouhou přírodou neboli že se dá vědecky pojednat jako přírodní objekt.“¹¹⁵ „Náboženství, církev, právo, stát, mravy, věda, řeč, literatura, umění, hospodářství a rovněž k jeho provozu nezbytné technické prostředky jsou, každopádně na jistém stupni jejich rozvoje, kulturními objekty čili statky právě v tom smyslu, že na nich lpící hodnota je buď sdílena jako platná všemi členy nějaké společnosti, anebo je jim její uznání přisuzováno.“¹¹⁶

Ještě víc než svou naukou o vztahu k hodnotám se Rickert Diltheyovi přibližuje svými vyjádřeními, že vlastním tématem kulturních věd jsou *významy a útvary smyslu*, které „od vědy požadují principiálně jiný druh popisu než pouze vnímatelné předměty fyzické a psychické reality neboli smyslového světa“ – totiž právě úkon znovuprožívajícího „rozumění“.¹¹⁷ Z toho je patrné, že ani Rickertovi nezůstala cesta k hermeneutice jakožto možné metodologické opoře humanitních věd docela uzavřena. Hlavním pilířem jeho teorie je nicméně pojem vztahu k hodnotě - a v tom podle všeho také tkví její největší obtíž. Ačkoli se výslovně brání užívání pojmu kulturního pokroku¹¹⁸, chápe totiž Rickert hodnoty výlučně jako „všeobecné kulturní hodnoty“ a má za to, že s pomocí k hodnotám vztahujícího studia dějin „se historické děje dají vykládat jako stadia jedné vývojové řady“.¹¹⁹ Jsou-li ale hodnoty takto abstraktně postulovány jako

¹¹³ Viz k tomu zvl. kapitolu XI. spisu s názvem Prostřední oblasti (*Die Mittelgebiete*), kde zároveň Rickert také přírodní vědy, především evoluční teorii vývoje života, traktuje jako svého druhu dějepis přírody.

¹¹⁴ ...

¹¹⁵ Rickert, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, str. 18.

¹¹⁶ Tamt., str. 22.

¹¹⁷ Tamt., str. 19. Pojem znovuprožívání (*nacherleben*) používá Rickert např. na str. 72 a na str. 78.

¹¹⁸ Viz tamt., str. 94-95.

¹¹⁹ Tamt., str. 95-96 a str. 92 (kurzíva potlačena).

něco, co účastníci dějin "uznávají nebo čemu (...) alespoň rozumí"¹²⁰, aniž by se přikročilo k analýze *rozdílu hodnot* mezi badatelem a zkoumaným jedincem či společnostmi, jak to prostřednictvím pojmu horizontu učinil Gadamer a nezávisle na něm za pomoci wittgensteinovského pojmu pravidla také Peter Winch, potom epistemologická analýza, ať už se týká humanitních nebo kulturních věd, netematizuje otázku vlastního smyslu pro tyto vědy příznačného epistemologického výkonu, a tím se uzavírá před analýzou problému, který si předsevzala řešit.¹²¹

Základní charakteristiky vzájemného vztahu mezi Diltheyovou filozofickou koncepcí humanitních věd a teorií novokantovců jsou zřejmé už z provedeného rozboru. Položme si na závěr otázku, zda se vlastně oba filozofické příspěvky svými intencemi ve výsledku nějak liší, a pokud ano, pak čím?

Známek vzájemné diskuze a kritiky obou pozic bohužel v publikovaných spisech není příliš mnoho. Jak upozorňuje Joachim Thielen, po negativních zkušenostech ze sporu s Ebinghausem, jenž provázal vydání *Úvodu do humanitních věd*, se Dilthey veřejné kontroverzi snažil vyhnout, díky čemuž na sebe jeho výhrady vůči novokantovcům braly povýtce jen formu narážek.¹²² Na druhé straně je sice situace o něco lepší. Rickert ve svém spisu *Kulturní a přírodní věda* k rané, tj. ještě spíše psychologicky zarámované, verzi Diltheyovy teorie opakovaně odkazuje a cítí potřebu se s ní vyrovnávat. Vadí mu, že pojem ducha (*Geist*), který vězí za konceptem humanitních věd alias *Geisteswissenschaften*, je oproti pojmu kultury příliš mnohoznačný a nejasně ohraničitelný.¹²³ I tak je ovšem při hodnocení vztahu obou nauk nezbytné překročit hledisko autorů a provést věcné srovnání.

Můžeme říct, že jak Dilthey, tak novokantovci se na poli dobové filozofie ubírají stejným směrem a jejich teoretické závěry se v tom nejdůležitějším protínají. V obou případech je vyzdvížena jednak jedinečnost dějinně-duchovního bytí, jednak jeho neredukovatelně sémantický rozměr, přičemž na prvně zmíněném rysu si více zakládají novokantovci, zatímco druhý je příznačný spíše pro hermeneutickou koncepci Diltheyovu. Zdá se, že z novokantovského stanoviska lze díky jeho důrazu na dějinnou jedinečnost ještě obtížněji, než jak tomu bylo u Diltheye, provést přechod k výkladu systematicky pracujících sociálních věd, jak je známe z posledních desetiletí.¹²⁴ Abstraktní strnulost, s níž Rickert líčí

¹²⁰ Tamt., str. 95.

¹²¹ Srov. Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, zvl. podkapitola *Princip působících dějin*, a podobně též Winch, P. *Idea společenské vědy a její vztah k filozofii*. Praha : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

¹²² Thielen, J. *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*, str. 123, podrobněji ke vztahu obou Rickerta a Diltheye viz str. 123-137.

¹²³ Rickert tak zřetelně činí v předmluvě k šestému a sedmému vydání spisu, později v textu se však explicitně i implicitně jak k Diltheyovi, tak k pojmu ducha a humanitních věd opět vrací.

¹²⁴ Srov. k tomu Wallerstein, I. *Kam směřují sociální vědy*. Praha : SLON, 1998.

způsob, jak historik, resp. kulturolog, na základě vztahu k hodnotě při výkladu dějin musí dovést rozlišovat podstatné od nepodstatného, aby jim dokázal propůjčit pravdivý význam¹²⁵, činí z novokantovství toliko jistý předstupeň pozdějšího vývoje, v němž ještě naprosto absentuje smysl pro fenomenologické nuance. Ve srovnání s tím si Diltheyovo myšlení i vzdor svým nedokonalostem uchovává určitou dávku trvalé inspirativnosti.

Pružnost Diltheyova uvažování se obzvlášť zřetelně projevuje v tom, že neusiluje o rozvržení nějakého souvislého a uceleného systému epistémických podmínek, jak to kdysi ve své transcendentální filozofii učil Kant. Byl si vědom toho, že vyabstrahování takovýchto čistých pojmových struktur je v oblasti filozofické reflexe humanitněvědního poznání stěží dosažitelné. Tím, co Diltheyovi leželo na srdci, bylo naproti tomu uchopení života v jeho neredukovatelné plnosti. „V trvalém podkladu, z něž se pozvedají diferencované výkony [života]“, píše, „není nic, co by neobsahovalo životní zřetel Já [*Lebensbezug des Ich*]“.¹²⁶ Život nelze podříditi nějakému uspořádanému systému pravidel, která by určovala, co je platné poznání či správné jednání. Vše, co prožíváme, je dle Diltheye ve stejné chvíli provázeno zaujímáním rozličných emocionálních a volitivních postojů, jejichž společným znakem je přítomnost jisté iracionální komponenty. „Neexistují lidé a věci, jež by pro mě byli pouze předmětem a neobsahovali by nátlak či podporu, cíl úsilí či závazek vůle, důležitost, požadavek ohleduplnosti a vnitřní blízkost nebo odpor, distanci a cizost.“¹²⁷ Vše prožívané je obklopeno sítí vztahů Já k tomu, s čím se setkává.¹²⁸ Tento důraz na průzkum „imanence života“ činí z Diltheye autora, jenž správně předvídal cesty, jimiž se filozofie bude muset ubírat. Navzdory četným různicím, vyplývajícím ze srovnání jejich nauk, lze říct, že dobovým soupeřem, který stál Diltheyovi nejbližší, patrně nebyl nikdo jiný než Edmund Husserl, zakladatel fenomenologie.

2. Principy Husserlovy fenomenologie

2.1 Získání fenomenologicky redukovatelného vědomí

V předchozím textu jsme shrnuli, jak vypadal vývoj německé hermeneutiky před jejím setkáním s fenomenologií. Nyní je na čase, abychom v rámci přípravných úvah, jimiž si zde vytváříme podmínky pro správné porozumění pozici

¹²⁵ Téma „principu výběru“ toho, co bylo v minulém dění významné a podstatné a je proto hodno být zařazeno do kulturněvědního vysvětlování Rickert rozvíjí zejména v X. kapitole svého spisu s názvem *Historické kulturní vědy*.

¹²⁶ Tamt., str. 158.

¹²⁷ Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, str. 158.

¹²⁸ Tamt., str. 294-295.

hermeneutické fenomenologie, obrátili pozornost také k filozofickému projektu fenomenologie, který se zprvu rozvíjel nezávisle na tradici hermeneutiky. Naším cílem bude na jednu stranu vyložit základní principy fenomenologického uvažování, jak byly vypracovány Husserlem, na druhou stranu pak ukázat, že už v koncepci genetické fenomenologie, která je charakteristická pro Husserlovo pozdější tvůrčí období, nabývají stále více na významu otázky spojené se subjektivní interpretací smyslové zkušenosti, jejichž prostřednictvím se fenomenologie z věcného hlediska přiblížila východiskům hermeneutiky. Odtud bude v dalším oddílu možné přejít k analýze konceptu hermeneutické fenomenologie, jak byl předložen Heideggerem. Začněme ovšem nejprve tím, že krátce připomeneme některé styčné body ve vztahu mezi Diltheyem a Husserlem.

Jistou elementární spřízněnost mezi oběma mysliteli je možné konstatovat už se zřetelem k jejich poměru vůči novokantovství, jež mělo v Německu na dobové filozofické scéně velmi silné postavení. Oproti sklonu k pojmové konstrukci, která byla novokantovcům vlastní, požadoval jak Dilthey, tak i Husserl návrat k tomu, co je vykazatelné přímo ve zkušenosti. K tomu přistupuje jistá podobnost v rovině výzkumných cílů a jejich motivace. Třebaže ctižádost Husserlovy fenomenologie byla v tomto ohledu podstatně širší, oběma byla společná snaha vypracovat filozofickými prostředky novou metodologii, která by vedla k důkladnějšímu sebepochopení empirických věd. Jako nejzajímavější se ovšem ve vztahu mezi Diltheyovým a Husserlovým myšlením jeví paralela, jíž nalézáme v jejich psychologii. Je to půda vnitřní zkušenosti a zde pak analýza prožitků v bezprostřednosti jejich plynutí, v níž jak jeden, tak druhý spatřovali východisko k filozofické reflexi lidského poznání. Zatímco však Diltheye vždy zajímal konkrétní život na pozadí dějinného celku, v němž vystupuje, Husserl hledal nutné a univerzální struktury vědomí, jejichž prostřednictvím se toto vědomí vztahuje k předmětnostem vůbec. Nikoli smysl vázaný na singularitu dějinně se odvíjejícího života, jak tomu bylo u Diltheye, nýbrž výlučně ryze subjektivní pojetí smysluplnosti, které by se opíralo o vší dějinné situovanosti zbavené, nazíratelné eidos předmětu, to byl takřka celoživotně jeden z vůdčích motivů Husserlovy fenomenologie.¹²⁹

Počátky Husserlovy samostatné myslitelské dráhy byly spojeny s filozofickými výzkumy základů logiky. Opíraje se o zevrubnou kritiku dobového psychologismu rozvinul Husserl ve svých *Logických zkoumáních* široce koncipovanou teorii, podle níž je při objasňování čisté logiky jakožto systému, jenž tvoří předpoklad všeho dalšího vědění, třeba vycházet z analýzy průběhu lidského poznání tak, jak k němu dochází prostřednictvím diferencovaných aktů myšlení.¹³⁰ Pro tuto analýzu Husserl už tehdy používá označení fenomenologická. Je

¹²⁹ K tomuto tématu viz Cibulka, J. Historismus a fenomenologie. In: *Filozofický časopis*. Praha, 1990/3, str. 282-301. Podobně rovněž stať Elisabeth Ströckerové *Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie*. In: *týž, Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1987, str. 160-186.

¹³⁰ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Den Haag - Martinus Nijhoff, 1975.

přesvědčen, že právě ona dovolí za subjektivními akty našeho vědomí vystoupit obecným logickým podmínkám, které nezávisle na každém jednotlivém aktu závazně vymezují způsoby vytváření pojmů a stanovování zákonů, tedy vlastně činí možným veškeré objektivní poznání.

Své výzkumy v té době Husserl chápe především jako obhajobu ideální, nadčasové platnosti takto pojatých logických struktur. Postupně se mu však zejména na základě teorie intencionality začíná ozřejmovat, že rozbor činnosti vědomí ve vztahu k různým druhům předmětností, jenž by se řídil principy *fenomenologické metody*, se bude muset stát vůbec nejdůležitějším úkolem teorie poznání. *Logická zkoumání* tak představují spis, v němž je poprvé zavedena celá řada základních pojmů fenomenologie a je tu již rozvinut způsob její filozofické práce. Souhrnné a precizní podání nauky o fenomenologické metodě je ovšem cílem, jehož sledování Husserl zasvětil vlastně celý svůj život. Ve stále nových pojednáních se bude s nepolevujícím úsilím pokoušet předložit jasný úvod do principů své fenomenologie, aniž by ho až do poslední chvíle opět znovu nepřepadal pocit nespokojenosti s dosaženými výsledky, který jej bude pudit k dalšímu psaní.

Teprve soustavná četba dlouhé řady Husserlových spisů vlastně nechává plně vysvitnout celý rozsah nikdy zcela završeného projektu fenomenologie tak, jak byl jejím zakladatelem postupně promyšlen. Vzhledem ke značnému objemu celého Husserlova díla vyvstává tudíž pro každého interpreta nelehká úloha zorientovat se v této myšlenkové říši i se všemi potřebnými nuancemi. Pro osvětlení způsobu, jímž filozofická hermeneutika kriticky navazuje na dědictví klasické fenomenologie, budiž proto v této práci zvoleno pouze určité dílčí téma. Na pozadí celku Husserlovy filozofie se nyní budeme zajímat především o jeho *pojetí intuitivního názoru jakožto zdroje apodiktické evidence* a ve vztahu k němu se pak úžeji zaměříme obzvláště na některé otázky spojené s epistemologickou problematikou *způsobu poznání v intuitivním názoru daných věcí*. Toto vděčné výzkumné téma patří v různých svých podobách ke konstantám Husserlova myšlení. My se zde k němu přiblížíme hlavně prostřednictvím textů z doby, kdy vzniká první ucelená koncepce fenomenologie jakožto obecné teorie poznání, tedy zejména na základě *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii* (díl I a II). V potaz ovšem budou vzaty i některé důležité korekce této koncepce, jež Husserl provádí později.

Východisko pro vstup do Husserlovy fenomenologie lze spatřovat v jeho *rozlišení přirozeného a filozofického postoje k možnosti poznání*, jež je provedeno za pomoci tzv. fenomenologické redukce čili „epoché“ (z řeckého *epoché* – zdržení se soudu). Na jeho základě má být zajištěno přesně ohraničené pole působnosti pro realizaci fenomenologických zkoumání.

Z hlediska přirozeného uvažování, míní Husserl, jsou věci naprosto samozřejmě brány tak, jak se nám ve smyslovém vnímání nabízejí a jako takové se stávají předmětem našich soudů; poznání se tu zcela nezáludně zmocňuje toho, co je nám zkušenostně dostupné, aniž by byla jeho možnost jakkoli problemati-

zována. Tento přímočarý postoj je společný jak zdravému lidskému rozumu, tak přirozeně se rozvíjejícím pozitivním empirickým vědám. Je cele ovládán jakousi nevyslovenou „generální tezí“, podle níž je reálný svět prostě a jednoduše přímo před námi a takřka jen čeká na to, aby mohl být poznán. Zcela jinak je tomu, pokud takto zprvu samozřejmě předpokládanou možnost poznání podrobíme kritické reflexi a dopřejeme sluchu skeptickým pochybám. Obzvláště na dějinách novověké filozofie je dobře patrné, že naše schopnost poznání se pak stává tíživým problémem. Filozofický postoj se tedy vyznačuje snahou vyjasnit povahu procesu poznání. Z pozice Husserlovy fenomenologie to ovšem znamená, že celý „přirozený svět“ i se vším neprověřovaným věděním, jež v sobě zahrnuje, je třeba takříkajíc „dát do závorek“. Celá generální teze existence světa musí být vyřazena z platnosti. Vlastní náplní fenomenologických zkoumání by pak podle Husserla měla být od všech předsudků přirozeného postoje osvobozená, minuciózní analýza vlastního průběhu poznání, v níž za platné nebudou moci být považovány žádné jiné nežli ty soudy, jejichž platnost bude vykazatelná ve fenomenologické evidenci.¹³¹

Onou pro kritické objasnění povahy lidského poznání nepochybnou půdou, již získáváme výkonem fenomenologické redukce, je Husserlovi *půda imanence vědomí*. Zde podle něj můžeme bez jakéhokoli zkreslení přímo nazírat a uchopovat to, co je nám dané, naše prožitky, a analyzovat je co do způsobů a nutných souvislostí, v nichž v našem vědomí vystupují. „Řekněme, že se zalíbením hledíme do zahrady na kvetoucí jabloň, na svěží zeleň trávníku atd. Tím, co zároveň vnímáme a co se nám líbí, není zjevně vjem a doprovázející zalíbení. V přirozeném postoji je nám jabloň jsoucnem v transcendentní prostorové skutečnosti a vjem, stejně jako zalíbení, je nám psychickým stavem, který patří nám, reálným lidem. Mezi jednou a druhou realitou, reálným člověkem, resp. reálným vjemem, a reálnou jabloní existují reálné vztahy. (...) Nyní přejdeme do fenomenologického postoje. Transcendentní svět dostane své ‚závorky‘, ve vztahu k jeho skutečnosti provedeme *epoché*. Ptáme se nyní, co lze podstatně nalézt v komplexu noetických prožitků vjemu a líbícího hodnocení. Spolu s celým fyzickým a psychickým světem je uzávorkován skutečný výskyt reálných vztahů mezi vjemem a vnímaným; a přesto zbyl očividně jistý vztah mezi vjemem a vnímaným (...), vztah jehož podstata je dána v ‚čisté imanenci‘, totiž čistě na základě fenomenologicky redukovaného prožitku vjemu a zalíbení, tak, jak je tento prožitek vřazen do transcendentálního proudu prožitků. Právě touto situací se nyní máme zabývat, totiž situací čistě fenomenologickou.“¹³²

¹³¹ Blíže k rozdílu mezi přirozeným a fenomenologickým postojem a k postupu fenomenologické redukce viz zejména příslušné pasáže druhého oddílu *Idejí I*: Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*. Praha : OIKOYMENH, 2004, zvl. str. 61-69 a str. 116-127. Podobně ovšem Husserl argumentuje už i o několik let dříve, viz hl. Husserl, E. *Idea fenomenologie*. Praha : OIKOYMENH, 2001.

¹³² Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, str. 186.

Jak je ale možné dosáhnout nějakého objektivního vědění o této sféře „čisté imanence“? Jak je možné učinit ji, jak Husserl požaduje, dokonce předmětem bádání určité veškeré další vědění zakládající fenomenologické *vědy*?¹³³ Vždyť ono fenomenologicky redukované vědomí, které v čisté imanenci nalézáme, je jen jakýmsi neustále uplývajícím tokem prožitků, jejichž prchavá přítomnost se v běhu času vzápětí opět ztrácí v zapomnění.

Husserl byl přesvědčen, že našel řešení tohoto problému. Tím, co fenomenologa zajímá, totiž podle něj není pouhý nahodilý faktický výskyt fenoménů, nýbrž jisté podstatné souvislosti, jimž jsou rozličné fenomény a vůbec celý proces jevení vždy a nutně podřízeny. Tento zájem bylo třeba zřetelně vyznačit. Kromě fenomenologické redukce proto Husserl rozvinul ještě koncepci tzv. *eidetické*, resp. později – se specifickým zřetelem k výzkumu *struktury* samotné poznávající subjektivity – navíc i tzv. *transcendentální redukce*, jejichž úkolem mělo být právě orientovat analýzu fenomenologicky redukovaného vědomí eideticky, tj. výlučně a všude na pátrání po podstatě. Z hlediska tohoto vyššího stupně redukce plní potom faktické prožitky pro vlastní fenomenologickou práci pouze zprostředkující úlohu. Jejich hodnota tkví v tom, že představují singulární exemplifikace, možnosti či variace nějaké nutné všeobecnosti, která se pro nás díky nim postupně může stát nazíratelnou ve své plné idealitě. Je možné jejich prostřednictvím zahlédnout, co ta která věc co do svého *předmětného smyslu* pro poznávající vědomí je, co je toto vědomí samo. Fenomenologie bude napříště znamenat tolik co „všeobecná nauka o podstatách, do níž se začleňuje věda o podstatě poznání“.¹³⁴

Vidíme tedy, že Husserlova klasická verze fenomenologie je koncipována jako fenomenologie subjektivního života vědomí. Na jednu stranu je tu sice fenomén tím, co je vřazeno do průběhu subjektivního prožívání. Na druhou stranu je však její filozofickou ambicí ukázat, že tento průběh sám podléhá určité vnitřní zákonitosti, že je nevyhnutelně formován silou objektivních, podstatných struktur vědomí. Husserl vskutku postupně odhalil a pečlivě prozkoumal celou řadu takovýchto struktur, jednu ale od počátku považoval za vůbec nejzákladnější: *intencionalitu vědomí*.

2.2 Intencionální analýza a transcendentální idealismus

Že je naše vědomí intencionální, to za prvé znamená, že je vždy *vědomím něčeho*, míněním nějaké předmětnosti (*Gegenständlichkeit*), na níž je zaměřeno. Intencionalita je tak ze své podstaty nutně vztah. To, k čemu se naše vědomí intencionálně vztahuje, je však za druhé vždy míněno nějakým zvláštním *aktem*, který je míní určitým *specifickým způsobem*. To platí stejnou měrou pro všechny podoblasti života vědomí: pro samotné akty poznání, stejně tak jako pro volní

¹³³ Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1965.

¹³⁴ Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 15.

akty vztahující se k objektům chtění nebo pro emotivní akty vázané prožitkem zalíbení či znelíbení.¹³⁵ Např. v oblasti poznání, již Husserl ve svých rozborech upřednostňuje, tak díky tomu vztah k předmětnosti může nabývat nejrůznější charakter: nejenže se může jednat o vnímání, vzpomínku, fantazii, pojem či soud, míněné navíc může být přítomné v modu tvrzení, víry, tázání, pochybování apod. Už takováto hrubá diferenciací způsobů vztahování se k předmětnostem naznačuje nezměrnou šíři filozofické problematiky, kterou Husserlův pojem intencionality implikuje. Ukazuje se tu vpravdě univerzálně-filozofický ráz fenomenologického zamyšlení. Chceme-li porozumět Husserlovi fenomenologii a především pak jeho epistemologickým zkoumáním, je nicméně zapotřebí vzít v potaz ještě jedno mimořádně důležité hledisko, které jeho analýza intencionálního vztahu zavádí. Hledisko, které sice umožňuje takto široce rozproštěnou filozofickou problematiku systematicky reorganizovat, zároveň ji však také dále štěpí a rozčleňuje.

Ve zkoumáních věnovaných obecným principům fenomenologie, jakými je první díl *Idejí*, se Husserl intencionalitou vědomí nezabývá ani tak se zřetelem k nejrůznějším dílčím aspektům intencionálního vztahu, jak byly zmíněny v předchozím odstavci. Jeho výzkumy se daleko nejvíce koncentrují na otázku po nejzákladnější struktuře vztahu vědomí k předmětnosti vůbec. V této souvislosti mají potom v jeho úvahách největší váhu dva vzájemně souvztažné pojmy: *noesis* a *noema*. Každý z nich vyčleňuje jeden ze dvou hlavních momentů intencionality.

Zatímco tu stránku intencionálního vztahu, která poukazuje k rozličným způsobům mínění předmětu, Husserl nazývá stránkou *noetickou*, skutečnost, že každé vědomí je vždy vědomím něčeho, je u něj naproti tomu spojena se studiem tematiky *noematické*. Jak dokládá následující citace, toto rozlišení má pro Husserlovu filozofii zásadní význam: „Fenomenologie poznání je věda o fenoménech poznání ve dvojím smyslu: jednak jako o (...) aktech vědomí, v nichž se podávají ony předmětnosti, aktivně i pasivně se uvědomují, na druhé straně o těchto předmětnostech samých, jak se zde podávají. Slovo ‚fenomenologie‘ je dvojznačné díky podstatné korelaci mezi jevením a tím, co se v tomto jevu jeví.“¹³⁶ Nelze snad ani dostatečně vyzdvihnout, jak nadmíru široké využití toto analytické rozlišení v Husserlových výzkumech intencionality vědomí získává. Pakliže ve středu zájmu noetických zkoumáních bude napříště stát fenomenologická reflexe podstaty poznání s ohledem na všechny možné předmětnosti, lze říci, že noematická analýza bude naopak směřovat spíše k výzkumu různých *regionů* předmětností, aby odtud zpětně mohla podat zprávu o tom, jaké korelativní noetické úkony jsou zde v procesu poznání ze strany subjektivity vědomí nutně vyžadovány, má-li tento proces úspěšně proběhnout. Fenomenologie jako celek bude mít podobu souhrnného zkoumání takovýchto navzájem sepnutých noeticko-noematických struktur.

¹³⁵ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, § 95.

¹³⁶ Husserl, E. *Idea fenomenologie*, str. 24.

Bez velkého přehánění je možné tvrdit, že celá Husserlova fenomenologická teorie poznání představuje pokus o důsledné rozvedení centrální myšlenky intencionality vědomí. Epistemologická problematika díky tomu nabývá podobu studia vzájemné *korelace* mezi subjektivním a objektivním pólem intencionálního vztahu. Jejím hlavním cílem je sledovat, jak ve výkonech vědomí dochází ke *konstituci* předmětu a vůbec pak ke konstituci rozmanitých objektivit všeho druhu (tj. nakonec: přírody a duchovního světa). Ať již probíhá jako kontinuální syntéza jednotlivých souhlasně na sebe navazujících dílčích noetických aktů, anebo je naopak podmíněna omyly, korekcemi či rozličnými „změnami pojetí“, teprve skrze takovouto konstituci předmětu je možné, aby se nám ukázalo, zda je naše dosavadní poznání dané věci platné či neplatné. Jakožto intencionálně vztahované ke svému objektivnímu pólu je vědomí odkázáno na tento výkon průběžné identifikace, během něž lze vyjevující se věc postupně stále dokonaleji uchopovat jako tu kterou určitou věc.

V tomto bodě intencionální analýzy se Husserl opírá zejména o svou teorii významové intence (*Bedeutungsintention*) a významového vyplnění (*Bedeutungserfüllung*), již vypracoval v *Logických zkoumáních* a kterou už v *Idejích* jaksi předpokládá, aniž by ji dále explicitně a soustavně rozvíjel. Pakliže je zprvu zkusmo míněná, „prázdná“ intence vědomí nazírajícím vnímáním *vyplněna*, potom svým dílem podporuje utváření jednotné představy předmětu. Je-li naproti tomu tato intence „zklamána“ (*enttäuscht*), pak tedy zpravidla alespoň negativním rozlišením, jež je skrze ní provedeno (např.: A není červené, nýbrž zelené), přispívá k vyplnění pokračující celkové intence, která je na poznání předmětu zaměřena. Každá intence se tak určitým způsobem vřazuje do kontinuálních a různě odstupňovaných poznávacích *syntéz*, skrze něž ve vědomí postupně vystává smysl toho, co je jím v tom kterém případě intencionálně míněno. To je základní dynamika epistemologického procesu. Dynamika, která se ovšem dle Husserla ještě může rozličně komplikovat a která navíc dozrává bezpočtu dalších *typických* variací.¹³⁷

Bude ještě nutné, abychom se k této konstituční a epistemologické problematice v našem dalším výkladu vzápětí vrátili. Bude třeba blíže rozebrat, v jakém smyslu pro Husserla názorně dané představuje poslední zdroj nejen vědecké, nýbrž i veškeré filozofické evidence. Dříve, nežli tak učiníme, nastiňme nicméně nejprve základní kontury onoho pomyslného teoretického prostoru, v němž se Husserl se svou epistemologickou koncepcí pohybuje.

Filozofickou pozicí, rámuující četné Husserlovy eidetické výzkumy, je *pozice fenomenologicky pochopeného transcendentálního idealismu*, jehož krédem je vycházet při určování apriorních struktur vědomí striktně z daností sféry čisté imance. To je stanovisko, na němž se přibližně od doby vydání prvního dílu *Idejí* až do závěrečné fáze Husserlova vývoje nebude nic zásadního měnit. V Husserlových pozdních spisech se sice nakonec dostane do jistého napětí

¹³⁷ K této teorii viz Husserl, E. *Logische Untersuchungen* (2. díl, sv. 2.). Den Haag – Martinus Nijhoff, 1975, zejm. první oddíl svazku.

s myšlenkou žitého světa (*Lebenswelt*). Možnost provedení fenomenologické redukce bude zpochybněna právě tím, jak se fenomenologickému pohledu začne odhalovat tato struktura v každodenním životě intersubjektivně konstituovaných vztahů, ležících před veškerým vědeckým a vůbec predikativním myšlením.¹³⁸ Ani tehdy ovšem Husserl své transcendentálně-idealistické východisko neopouští, nýbrž je spíše jen do určité míry oslabuje. Výzva, již koncept žitého světa pro fenomenologii znamenal, tak bude moci být plně uchopena až později. Pak se však zkoumání jeho teoretických možností stane patrně nejdůležitějším bodem interpretace Husserlova učení.¹³⁹

Spolu se zjištěním, že klasickou verzi fenomenologie je možné charakterizovat jako transcendentální idealismus, vychází najevo zajímavá skutečnost, že rovněž v případě Husserla máme co do činění s filozofií, která v jistém ohledu podstatně navazuje na základní princip Kantovy teorie poznání. Tato Husserlem samotným nejednou deklarovaná návaznost je ovšem v mnoha ohledech navýsost polemická. Můžeme říci, že Husserl vlastně předkládá komplexní návrh na nové promyšlení samotné ideje transcendentálního tázání, který se chápe jako zásadní vyvrácení Kantových mylných konstruktivně-logických východisek.¹⁴⁰ V tom jde také při rozpracovávání podnětů Kantovy teorie poznání o notný kus dál než Dilthey. Ten sice sondařoval možnosti kritické filozofie při reflexi dějinně se rozvíjejícího života. Kantův podnik zdůvodnění přírodních věd byl však pro něj víceméně hotovou věcí, kterou již dále není nutné problematizovat. Tím, oč při koncipování fenomenologické *metody* běží Husserlovi, je naopak stejnou měrou založení humanitních i přírodních věd.¹⁴¹ Jde mu o celkovou filozofickou fundaci veškerého vědeckého vědění.

Oproti Kantovi se způsob, jak Husserl svou transcendentálně-idealistickou filozofii rozvíjí, odlišuje hned v několika ohledech. Předně pro Husserla transcendentální vědomí či rozum není nějakým uzavřeným a pevným systémem kategorií, jak tomu bylo u Kanta. Ač je mu – jak ve svém komentáři připomíná Kern – vlastní jistá jednotná struktura, je daleko spíše otevřeným celkem, jehož apriorní možnosti jsou takřka nekonečné.¹⁴² Vždyť se do značné mí-

¹³⁸ Srov. Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin, 2004, str. 17-18.

¹³⁹ Tak např. Gadamer ve své stati *Die Phänomenologische Bewegung* poznamenává: „Opravdová diskuse Husserla, jež je dnes vedena, se týká (...) pozdního vyprofilování Husserlovy fenomenologie a obzvláště díla *Krise*“. In: *týž, Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 123.

¹⁴⁰ Vyčerpávajícím způsobem se vztahu mezi Kantovou a Husserlovou filozofií věnuje Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1964. Speciálně ke spojnicím i různicím v pojetí transcendentálního idealismu viz zvl. 6. kapitolu spisu, str. 276- 303.

¹⁴¹ V tomto ohledu je obzvlášť ilustrativní zejména zaměření druhého dílu *Idejí*, v němž Husserl předkládá souhrnnou fenomenologickou teorii konstituce jak materiální a animální přírody, tak duchovního světa.

¹⁴² Kern, I. *Husserl und Kant*, 292.

ry mohou ukazovat jen spolu s tím, jak fenomenolog postupuje ve své výzkumné práci a popisuje intencionální vztah vědomí k jednotlivým předmětnostem, na něž se zaměřuje. Jednota noesis a noema je potud nedělitelná.

S tím ovšem úzce souvisí ještě jiný význačný rys Husserlova transcendentálního idealismu. Že se totiž jeho filozofická zkoumání nesoustředí jen na analýzu transcendentální subjektivity, jak tomu bylo u Kanta, nýbrž z vnitřní nutnosti zahrnují rovněž vztah této subjektivity k poznávaným věcem. Věc o sobě tak není něčím, co by od této subjektivity bylo odděleno, co by zůstávalo skryto za tím, jak se věci jakožto strukturou lidského rozumu podmíněné jevy poznávajícímu vědomí prezentují. Není však ani něčím, co by sice na jednu stranu stálo za jevy, ale k čemu by přitom zároveň bylo možné spekulativní cestou proniknout jako k tomu, co tyto jevy jakožto substance zevnitř pojí dohromady, jak tomu bylo u Hegela. Věc o sobě, míní Husserl, je pojmem, jenž má svůj smysl právě jen vzhledem k tomu, jak a nakolik se vše, co je, lidské subjektivitě *může vyjevovat* a co v tomto vyjevování lze zkoumat co do podstatných souvislostí jeho smyslu. To je, jak ještě uvidíme níže, stanovisko, které mocně působí v základech celé Husserlovy epistemologie. Věc je tu „transcendentálním vodítkem“ fenomenologických zkoumání.¹⁴³

2.3 Princip evidence

Tak jako lze pozici transcendentálního idealismu pokládat za jistou konstantu Husserlova myšlení, je ovšem na druhou stranu možné pozorovat, jak spolu s prohlubováním této pozice dochází v Husserlově díle k důležitému rozšíření badatelského zájmu. Zatímco zpočátku se Husserl zabývá výlučně analýzou, již ve vlastní sebeinterpretaci později traktuje pod hlavičkou *statická fenomenologie*, už od konce desátých let si je zvyšující se měrou vědom nezbytnosti rozšířit oblast svých zkoumání rovněž na dimenzi *fenomenologie genetické*.¹⁴⁴ Takováto genetická analýza vnese v následujícím období do jeho uvažování celou řadu nových náhledů a konceptů. Ke slovu se zde na pozadí výzkumů vnitřní časovosti vědomí dostane především fenomén individuální historie každého subjektivního prožívání a vůbec téma dějin. Fenomény to, které do sebe později jednotným způsobem dokáže pojmut právě jeho koncept žitého světa. Ani posun ke genetické fenomenologii nicméně nevede ke změně některých základních axiomů Husserlovy fenomenologie. Jedním z těch nejdůležitějších je právě pojetí intuitivního názoru jakožto zdroje apodiktické evidence.

Šíře, s jakou se v Husserlových spisech uplatňuje požadavek ustavičného rekurzu na to, co je nám názorně dané, je skutečně pozoruhodná. V tomto smyslu chce být jeho fenomenologie pokračovatelkou v tradici novověké empiristické

¹⁴³ Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, § 150.

¹⁴⁴ K vnitřnímu členění, jakož i k vývoji Husserlova myšlení srov. kolektivní práci: Bernet, R., Kern, I., Marbach E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha : OIKOYMENH, 2004.

teorie poznání. Pojem názoru je tu, podobně jako u Kanta, obecným titulem pro vše, co je nám dostupné prostřednictvím vnímání, přičemž zachována je i ona preference vizuálního vnímání. Na rozdíl od Kanta se však Husserl domnívá, že uspokojivá analýza procesu poznání vyžaduje více než jen provedení jeho logické rekonstrukce. Je přesvědčen jednak o tom, že podstatná filozofická rozlišení mohou být vykonána přímo v *čisté intuici*, v níž to, co je nám vždy v různém stupni jasnosti „originárně“ názorně dané, pronikáme prosvětlující silou našeho rozumu; jednak pak o tom, že to, co jsme v čisté intuici takto rozumně nahlédli, může být za pomoci *fenomenologické deskripce* také jednoznačně popsáno a tak tlumočeno ostatním, tj. jeho platnost může být pokusem o znovuvykonání následně ověřena. Pojem intuitivního názoru tak v Husserlově epistemologii získává roli poslední, univerzální a nezpochybnitelné instance pro posouzení pravdivostní hodnoty poznatků. Jeho vlastními slovy: „Jak známo, veškeré zprostředkované odůvodnění vede zpět k bezprostřednímu. *Původní zdroj veškerého oprávnění* spočívá s ohledem na všechny předmětné oblasti a na všechna k nim vztažená kladení v bezprostřední (...), v *originární evidenci* (...)“.¹⁴⁵

Je ovšem třeba dělat rozdíl mezi dvěma druhy evidence, jež Husserl zná a rozlišuje: mezi evidencí *adekvátní* a *apodiktickou*. Základním rysem smyslové zkušenosti vnějších věcí je z fenomenologického hlediska to, že jsou nám po každé dány jen zčásti, z určité strany, v nějaké omezené perspektivě. Evidence, s níž se nám ukazují, může být často velmi nedokonalá, připouští, že bychom se mohli mýlit nebo si vyžaduje ještě celou řadu dalších doplnění. Poněvadž takováto zkušenost zůstává ve svém způsobu kladení věci nevyhnutelně otevřená změně, její evidence věci je podle Husserla toliko neadekvátní – dokonalá adekvace zde přichází v úvahu pouze coby jakýsi nedostižný ideál poznání.¹⁴⁶ Na tom zřejmě v očích zakladatele fenomenologie nemůže nic zásadního změnit ani induktivně koncipované bádání empirických věd.

Zcela jinak je tomu u evidence apodiktické. Ta se totiž týká naší schopnosti poznání podstatných vztahů, při němž je – podobně jako například v geometrii – jakákoli pochybnost o tom, že by to, co nahlížíme, mohlo být také jinak, naprosto vyloučena.¹⁴⁷ Takovouto apodiktickou evidenci Husserl právě spojuje s eidetickými výzkumy v imanenci vědomí. To, čím se zabývá fenomenolog, není zatíženo konfúzemi, jež provázejí konkrétní průběh zkušenosti. Cílem, který sleduje, je spíše popis podstatných souvislostí procesu jevení jako takového, platných bez ohledu na to, co je momentálně vědomě zakoušeno, a v této své platnosti také apodikticky nahlédnutelných.

¹⁴⁵ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, str. 292/293

¹⁴⁶ Husserl, E. ...

¹⁴⁷ K tomuto pojmovému rozlišení viz *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, zvl. § 137 a § 138, jakož i Husserl, E. *Karteziánské meditace*. Praha : Svoboda-Libertas, 1993, především § 6. Tyto pasáže zároveň dokládají i jistou kontinuitu v Husserlově traktování této problematiky. Srov. též Ströcker, E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. In: *týž, Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1987, str. 1-34.

Lze říct, že takto deklarovaná *nezávislost filozofujícího na reálném smyslovém vnímání* se pro fenomenologická zkoumání stává asi nejsvrchovanějším výrazem jejich svébytnosti. Husserl byl dokonce přesvědčen o tom, že veškerá zkušenost vlastně může být simulována ve vnitřní zkušenosti, že apodikticky evidentní pravdy lze nezkresleně nahlížet a popisovat toliko za pomoci volné fantazie, jež má oproti běžnému smyslovému vnímání tu přednost, že zde představované může být v názoru obměňováno, variováno daleko pružněji.¹⁴⁸ Jejím prostřednictvím jsme schopni zkoumat smysl toho, čím vším pro naše vědomí ta která věc může být a tak v postupné aproximaci odhalovat pro tuto věc podstatný invariant smyslu. Ve svém klasickém vypracování pozvedá fenomenologická filozofie nárok na to, že je nám před veškerým dalším kladením, které provádíme na půdě – nyní „uzávorkovaného“ – přirozeného světa, s to zprostředkovat vhled do názorně dostupné *podstaty věci*.¹⁴⁹ Právě to je ovšem pretence, na niž nakonec Husserlova teorie žitého světa jakožto primární půdy všech fenomenologických daností vrhne poněkud sporné světlo. Pretence, jejíž zpochybnění budeme číst na rádcích Heideggerovy ontologické a hermeneutické kritiky.

Poté, co jsme z různých stran ohledali celkové teoretické zázemí Husserlovy fenomenologie, soustředíme se v tuto chvíli na vyjasnění vlastního smyslu našeho dosavadního výkladu. Zrekapitulujme nejdůležitější zastávky provedené analýzy: *metoda fenomenologické redukce*, oddělující filozofa od účasti na generální tezi světa a otevírající před ním sféru imanence vědomí jakožto pole pro realizaci fenomenologického výzkumu; *teorie intencionality*, odhalující a popisující základní strukturu, jakož i diferencované charaktery a mody, skrze něž se vědomí vztahuje k předmětnostem všeho druhu; fenomenologicky interpretovaná *pozice transcendentálního idealismu* coby jednotící rámec pro provádění takovýchto zkoumání; a nakonec *koncepte intuitivního názoru jakožto zdroje apodiktické evidence*, zajišťující privilegovaný přístup fenomenologa stejně tak k transcendentální subjektivitě, jako i k podstatným strukturám vyjevujících se věcí. Z tohoto výčtu se již ozřejmuje základní intence Husserlova filozofického pokusu. Ukazuje se, že ambicí jeho fenomenologie není jen snaha o *poznání pravdy* týkající se celku názorně daných věcí, nýbrž že se nad to jedná o teorii, usilující prokázat samu

¹⁴⁸ Viz *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, § 70 s názvem »Role vjemu v metodě vyjasňování podstaty. Přednost svobodné fantazie«. Zde lze číst: „Existují důvody, díky nimž ve fenomenologii, jakož i ve všech eidetických vědách, získávají zpřítomnění, a přísněji řečeno *svobodné fantazie*, přednost oproti vjemům, a to dokonce ve fenomenologii vnímání samého, přirozeně vyjímaje fenomenologii počitkových dat“ (str. 138). A dále: „Jestliže se správně chápe mnohoznačný smysl, lze tedy skutečně říci, je-li libo paradoxní vyjádření, a to v přísné pravdě, že ‚fikce‘ je živou fenomenologie jakož i veškeré eidetické vědy, že fikce je pramenem, z něhož se živí poznání ‚věčných pravd‘“ (str. 138).

¹⁴⁹ V § 4 *Idejí* tak čteme: „Eidos, čistá podstata, může mít svůj intuitivní příklad v danostech vjemu, vzpomínky atd. ale stejně tak i v pouhých danostech fantazie. Chceme-li uchopit podstatu samu a originálním způsobem, můžeme proto vycházet z odpovídajících zakoušejících názorů, ale stejně tak i z názorů, které nezakoušejí, neuchopují existenci, nýbrž pouze fiktivně zpřítomňují.“ (Str. 26-27/12).

možnost pravdy jako takovou.¹⁵⁰ Jde o filozofii ve všem všudy prostoupenou tímto epistemologickým optimismem, jenž zároveň na adepty vědění klade tak vysoké nároky.

Jak jsme na to ve vztahu k Husserlově fenomenologii *en bloc* poukázali již na začátku této podkapitoly, není možné se na úzkém prostoru, jež poskytuje tato studie, pokoušet o nějakou vyčerpávající interpretaci. Nelze doufat ani v to, že by se nám podařilo dostatečně výstižně a pregnantně zprostředkovat přehled byť i jen přes penzum rozmanitých a mnohdy značně subtilních rozborů, jež ve vztahu k různým charakterům či modům intencionality a rozličným typům předmětností nabízí samotná Husserlova teorie poznání.¹⁵¹ Schematizovaný výklad principů Husserlovy nauky, v jehož mezích se naše úvaha pohybuje, nám nicméně umožňuje, abychom postihli jakési ideové jádro fenomenologie. Dovoluje nám vytknout ty charakteristické črty fenomenologie, v nichž se zračí distinktivní individualita této teoretické pozice. To je postup, jehož výsledky nám v dalším budou velmi nápomocné.

Otázka po vztahu mezi hermeneutikou a fenomenologií, již se budeme zabývat, může být podle okolností akcentována jak z jedné, tak z druhé strany obou činitelů tohoto vztahu. Je do určité míry záležitostí volby, na jakou z obou stránek se rozhodneme položit větší důraz. Pokud to ovšem bude ona stránka fenomenologická, pak lze říct, že tím, oč nám v našem rozboru bude muset jít především, nebude nic jiného, než právě prověření způsobilosti fenomenologie explikovat problém poznání. Otázka možnosti fenomenologie byla a je v první řadě epistemologickou otázkou. Ač v dalším vývoji fenomenologie, zejména u Heideggera, bude tato prvotní epistemologická motivace překryta, zůstávají i nadále jak sama možnost jejího vybudování, tak i každá obhajoba nauky o fenomenénech nutně spjata s přesvědčivým pojednáním této základní epistemologické problematiky. Ani pozice hermeneutické fenomenologie, o níž ještě bude řeč níže, není v tomto ohledu vlastně ničím jiným než jistou korekcí původní Husserlovy koncepce fenomenologie jakožto přísné vědy. Jedna z možných odpovědí na epistemologickou otázku fenomenologie totiž zní: hermeneutika.

Abychom ovšem Husserlův filozofický nárok na poslední zdůvodnění *veškerého vědění* mohli v dalším textu kriticky analyzovat, musí být nicméně ze všeho nejdříve jako takový plausibilně artikulován. Mají-li být případně odhaleny jeho limity, je předně třeba vyšetřit vnitřní možnosti fenomenologie tomuto nároku skutečně dostát. Právě v tom nám naše přítomná úvaha má pomoci. Právě to jsou důvody, proč rozboru klasické verze fenomenologie v našem úvodním, historicko-geneticky orientovaném, exkurzu náleží tak důležité postavení.

¹⁵⁰ Srov. Tugendhar, E. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin : de Gruyter, 1967, str. 227: „Otázce pravdy je (...) třeba rozumět ve dvojnásobném smyslu, zaprvé ve smyslu našeho konkrétního tázání po pravdě a vykazování, zadruhé ve smyslu otázky po pojmu pravdy.“

¹⁵¹ Pro komplexní rozbor Husserlovy epistemologie a teorie pravdy v jejich vývoji od *Logických zkoumání* až k textům pozdního období srov. v předchozí poznámce citovanou práci E. Tugendhara *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.

Jestliže jsme se ale až doposud zaobírali spíše objasňováním obecných předpokladů Husserlovy koncepce, provedeme nyní v našem přístupu k pojednávané látce určitou změnu. Ve zbývajícím textu této kapitoly se pokusíme o to, abychom principy fenomenologie ilustrovali na mnohem úžeji ohraničeném tématu *analýzy procesu poznání smyslově vnímatelné materiální věci*. Vezmeme toto téma jako exemplární a zástupné pro celkové zaměření Husserlovy teorie poznání. Budeme sledovat cíl nastínit prostřednictvím rozpracování tohoto tématu některé dosud nezmíněné fenomenologické poznatky tak, abychom s jejich pomocí jednak určitým způsobem zacelili obrázek Husserlovy fenomenologie, jednak abychom vyznačili cestu vedoucí od fenomenologii k hermeneutice, a tím tak náš výklad začlenili do celkové argumentace této studie.

Vraťme se tedy zpět k analýze Husserlovy filozofie.

2.4 Imanence a transcendence

Jak víme, fenomenologie nachází své východisko v imanenci vědomí. Aby však proud vědomí bylo možné zkoumat, je nejprve třeba od něj jaksi odstoupit a zaměřit se na něj v reflexivním postoji. Tento první předpoklad své kritické teorie poznání Husserl – na rozdíl od Kanta – formuluje naprosto zřetelně; píše: „Pokud žijeme v cogito, neuvědomujeme si samu cogitatio jako intencionální objekt: ta se ale může tímto objektem stát, k její podstatě náleží principiální možnost „reflexivního“ obrácení pohledu, a to přirozeně ve formě nové cogitatio, která se na ni zaměří jako prostě uchopující.“¹⁵² Ponechme prozatím stranou, nakolik je takováto změna postoje skutečně možná. Jisté je totiž, že možnost reflexe, skrze níž se vědomí tímto způsobem vztahuje ke svému vlastnímu průběhu, je pro Husserla toliko předběžnou podmínkou fenomenologických výzkumů, nikoli jejich vlastním tématem. Na rozdíl od „imanentně zaměřených aktů“ reflexe, jejichž „intencionální předměty (...) náleží k témuž proudu vědomí jako ony samy“ jsou tím, co fenomenologa musí zajímat mnohem více, akty „transcendentně zaměřené“, v nichž „vjem materiální věci (...) ve svém reálném obsahu neobsahuje věc samu“.¹⁵³ Vzhledem k řešení problému poznání je to právě tento svébytný fenomén „*transcendence v imanenci*“, na jehož pojednání se Husserl ve své teorii především bude muset soustředit

Tady se setkáváme s jedním z těch nejhlubších náhledů fenomenologické filozofie. Nakolik víme i z jeho vlastních vyjádření, odhalení toho, že se akty poznání nutně vztahují k předmětnostem, které je přesahují, představuje na cestě

¹⁵² Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, § 38, str. 79/67, podobně též str. 93-94/83-84 a 104/94-95. Na konkrétním příkladu ozřejmuje Husserl své chápání reflexe takto: „Jestliže je to vnímané intencionální prožitek, jako když reflektujeme na právě živé přesvědčení (např.: když vypovídáme: Jsem přesvědčen, že ...), pak máme spojení dvou intencionálních prožitků, z nichž je přinejmenším ten vyšší nesamostatný, a je přitom nejen v nižším fundován, nýbrž zároveň k němu intencionálně přivracen“ (s. 80/68).

¹⁵³ Tamt. str. 80/68-69 (kurzíva potlačena).

Husserlova filozofického zrání patrně rozhodující zlom.¹⁵⁴ Jde o poznatek, který jej vyvedl z klauzury dobového psychologismu. V *Logických zkoumáních* si Husserl otázku po vztahu vědomí k transcendenci sice ještě pokládá v poněkud zúžené podobě. Ptá se po tom, „jak idealita obecného jako pojem nebo zákon může vstoupit do reálných psychických prožitků a stát se poznatkovým vlastnictvím myslícího“.¹⁵⁵ S postupem času se však Husserl od takto výlučně na čistě logické útvary orientovaného výzkumu odklání. Pojem transcendence se mu stává daleko obecnějším označením pro věc vůbec a nakonec pro souhrn všech věcí, pro svět jako celek míněný smysl udělující transcendentální subjektivitou. Díky tomuto posunu se samozřejmě také pro myšlenku transcendence v imanence rozšiřuje záběr, v němž napříště bude moci osvědčovat svou platnost. Můžeme v ní spatřovat vklad, od jehož zhodnocení se následně bude odvíjet celá Husserlova teorie poznání. Obsah tohoto zprvu zdánlivě paradoxně znějícího slovního spojení ovšem není nikterak triviální.

Vztah mezi imanencí a transcendencí je intencionálním vztahem. Tolik nám už naše dosavadní rozbory dovolují nahlédnout zcela jasně. Jako takový je vztahem vycházejícím ze strany poznávajícího vědomí, nacházejícího se neustále na jakémisi útěku od sebe sama směrem k něčemu dalšímu. Právě toto rozpětí mezi vědomím a tím, k čemu se ve svém zaměření vztahuje, ohraničuje nejvlastnější problém poznání, jehož zkoumání tak pro Husserla má dvě hlavní části. *Pojem imanence* odkazuje k vědomí jakožto do sebe uzavřené souvislosti bytí. Je jménem pro onen fenomenologicky redukováný proud vědomí, v jehož uplývání nyní filozofie nalézají nevyčerpatelný zdroj pro popis noeticko-noematických intencionálních struktur. *Pojem transcendence* naopak ukazuje, že každá řeč o uzavřenosti vědomí je pouze provizorní. Vědomí je ve svém výkonu vždy podmíněno tím, k čemu se vztahuje. Jeho skutečnost implikuje otevřenost vůči jinému. Aby mohly být noetické operace vědomí uvedeny v chod, jsou závislé na nějakém noema. To však zase tak či onak předpokládá smyslovou zkušenost a tím pádem nakonec reálnou věc, ve styku s ní lze získat elementární měřítko možného a nemožného, smysluplného a smysluprázdného. Proces poznání se v Husserlových očích realizuje jako setkání těchto dvou navzájem neredukovatelných dimenzí.

Jaký je nyní poměr, ve kterém k sobě navzájem tyto dvě dimenze stojí? Již jsme naznačili, kudy se Husserlova úvaha ubírá.

Že je věc *reelně* (*reel*) obsažena ve vědomí, to znamená, že je tu přítomna stejně jako akty, které ji uchopují. Představa věci se utváří v rámci stejného proudu vědomí, uvnitř něhož jednotlivé noetické akty uchopují noematický obsah právě míněné předmětnosti. Jak ukazuje už příklad reflexe, vědomí se sice může intencionálně vztahovat pouze k sobě samému a k tomu, co je v něm imanentně

¹⁵⁴ Kern, I. *Husserl und Kant*, str. 259. Důkladnému vyrovnání se s psychologismem je, jak známo, věnován celý první svazek *Logických zkoumáních*. Viz Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Praha: Oikoymenth, 2009.

¹⁵⁵ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*, 2. díl, sv. 1., str. 8.

přítomno. Nic nebrání tomu, aby v konkrétním aktu vztah k transcendenci zcela chyběl. Zejména se zřetelem k analýze procesu poznání má však Husserl v principu za to, že je tento vztah pro pochopení práce vědomí klíčový. Vědomí tu potřebuje mít svou látku, svou „hýlé“, na niž by se mohlo osvědčovat, kterou ale přitom samo ze sebe není s to vygenerovat. Pak už ovšem věc není je-
nom něčím, co je nám dáno v imanenci. Přestože díky otevřenosti vědomí do této imanence může být pojmuta, musí ji zároveň nějak přesahovat. Na jednu stranu je nám tedy věc coby reální součást vědomí názorně dána jako vyjevující se a v tomto svém vyjevování se průběžně odstiňující co do svých jednotlivých věcných momentů. Můžeme se jí prostřednictvím kontinuity noetických pojetí a jejich dílčích syntéz pokusit zachytit v nějakém ujednocujícím scelení. Je našim prožitkem. Coby *reálně* existující je naproti tomu ta samá věc na poznávající subjektivitě zcela nezávislá.¹⁵⁶ Je transcendencí, zahalenou dosud hávem neznámého. Je pozváním k tomu, abychom našemu porozumění tomuto neznámému zkusili udělit nějaký zřejmější smysl.

Myšlenka transcendence v imanenci, jak jsme si ji nyní v její obecné poloze přiblížili, umožňuje postihnout nejdůležitější rysy Husserlova pojetí poměru poznání k věci, která je jeho předmětem. Je to myšlenka, na jejímž vypracování lze vysledovat, jak a nakolik fenomenologie vskutku dovede intencionální analýzu vyvést z okrsku imanence vědomí, do jehož hranic ji zprvu sevřela. Právě z této stránky k ní také ve zbytku této podkapitoly budeme přistupovat. Analýza, jíž tu pojem transcendence podrobíme, nám umožní přehlédnout dvě nanejvýš příznačné, avšak navzájem nesjednotitelné polohy, do nichž se Husserlova epistemologická zkoumání vztahu vědomí k věcem dostávají. Povšimneme si toho, jak se již zde v zárodku ukazuje, že při osvojování ideje fenomenologie nebude stačit prostě převzít a dále následovat Husserlův filozofický program. Jelikož při realizaci a konkrétním rozvedení tohoto programu se Husserl nedokázal vyvarovat toho, aby jeho deskriptivní zkoumání neobsahovala protichůdné tendence a náběhy, bude *recepce* fenomenologie od počátku vyžadovat rovněž *kritiku* jejích skutečných možností. Kritiku prověřující, zda a nakolik je Husserlem dosažený stupeň filozofického zamyšlení vskutku tak radikálně fenomenologický, jak pro sebe žádá.

Otázka, kterou si musíme položit ze všeho nejdříve, zní: jak máme oné myšlenky transcendence, s níž Husserl pracuje, vlastně rozumět? Z prvního oddílu si pamatujeme, že pro Kanta pojem transcendence spadl vjedno s pojmem lidskému rozumu nedostupné věci o sobě a známe taktéž odpověď, již na tuto nauku dala Hegelova filozofie: substance je subjekt. Víme, že obě tyto idealistické teorie poznání představují dva rozdílné návrhy na filozofickou explikaci problému jevu věci, resp. bytí. Při vědomí peripetií, na něž při jejich interpretaci narážíme, nabízí se nám nyní, abychom se tázali, kam lze v tomto kontextu za-

¹⁵⁶ Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, §41 – „Reelný obsah vjemu a jeho transcendentní objekt“ a §42 – Bytí jako vědomí a bytí jako realita. Principiální rozdíl způsobů názoru“.

řadit řeč Husserlovy fenomenologie. Poukazuje pojem transcendence, s nímž se tu setkáváme, k onomu neznámému *cosi*, které rozum musí postulovat kdesi za jevy? Vykazuje snad afinitu s onou vyjevující se skutečností ducha, která, aniž bychom si ji museli uvědomovat, svou nutností prostupuje celé lidské dějiny? Anebo se tu setkáváme s filozofickým stanoviskem, jemuž budeme muset přiznat, že se oběma těmito alternativám vymyká? Zamyšlení nad touto širší dějinně-systematickou souvislostí můžeme chápat jako podnět k důležitému upřesnění charakteru Husserlovy filozofie. K upřesnění, přes jehož vyznačení se nakonec obloukem dostaneme zpět k epistemologické a konstituční problematice, již jsme ve jménu provázanosti našeho výkladu v předchozím textu dočasně opustili.

Velmi dobrým zdrojem pro pochopení Husserlova pojetí transcendence jsou některé pasáže z druhého oddílu *Idejí I*. V nich se vyrovnává s některými tradičními představami o povaze a dosahu lidského poznání a obhajuje proti nim svou koncepci fenomenologie. Studium filozofických postojů a myšlenkových figur, jež zde Husserl odmítá a vůči kterým se vymezuje, nám pomáhá rozlišit nejdůležitější znaky stanoviska, jež k problematice transcendence sám zaujímá.

Tak Husserl v této souvislosti hned zprvu upozorňuje: „Je (...) principiálním omylem mýnit, že vjem (...) neproniká k věci samé. Ta nám prý o sobě a ve svém bytí o sobě [*Ansichsein*] není dána. Ke každému jsoucnu prý [*sice*] patří principiální možnost prostě je nazírat jako to, co je, a speciálně je vnímat v adekvátním vjemu dávajícím tělesné ono samo *beze všeho zprostředkování jevy*“¹⁵⁷ Jenže toto pomyslné čisté nazírání je právě bráno jako něco, co není v lidských možnostech. Odpovídá tradiční (a mohli bychom doplnit: také kantovské) ideji Boha jakožto nositele absolutně dokonalého poznání. Takovéto teologicky zabarvené pojetí poznání spolu s příchodem novověké ideje vědeckého poznání nemizí, nýbrž se pouze transformuje. Je v zásadě stále k nalezení v tom traktování fyzikální přírodní vědy, jež proti smyslově dané věci, pouhému jevu, klade „pravou“ věc coby subjekt matematicko-fyzikálních predikátů. Také tato představa se proto stává terčem Husserlovy kritiky: „Fyzikální věc (...) není pro to, co se smyslově-tělesně zjevuje, ničím cizím, nýbrž je něčím, co se v něm, a *sice a priori* (z nevyhnutelných podstatných důvodů) *jen* v něm, originálním způsobem vyjevuje“, píše Husserl, „svět transcendentních ‚res‘ je (...) veskrze odkázaný na vědomí“, v němž jedině také transcendence věci může být zkoumána.¹⁵⁸ Řečeno s nadsázkou: „Ani nějaká božská fyzika nemůže z kategoriálních myšlenkových určení realit učinit prostá názorná určení, a to tak málo, jako může božská všemohoucnost učinit, aby eliptické funkce byly namalovány nebo zahrány na housle.“¹⁵⁹

¹⁵⁷ Tamt., str. 89/78.

¹⁵⁸ Tamt., str. 108/99 a str. 92/101, kurzíva potlačena.

¹⁵⁹ Tamt., str. 111/102.

Oproti filozofickému chápání věci o sobě jako něčeho, co je schováno za jevy, vyzdvihuje tedy Husserl pojetí, podle nějž o transcendenci nelze hovořit jinak nežli se zřetelem k tomu, nakolik se věc skutečně může odhalovat paprsku intencionálně zaměřeného vědomí. „O sobě jsoucí předmět není nikdy takovým předmětem, jehož by se netýkalo vědomí (...).“ „Pravý pojem transcendence věcného, který je měrou všech rozumných výpovědí o transcendenci, nelze sám (...) čerpat od jinud než z vlastního podstatného obsahu vjemu, popř. z obsahu určitým způsobem utříděných souvislostí, které nazýváme vykazující zkušeností.“¹⁶⁰ Je to právě jen kladoucí subjektivita, vzhledem k níž si pojem transcendence zachovává svůj plný smysl.

Jak je zřejmé, Husserlova fenomenologie tedy nesdílí předpoklad transcendentální diference, jenž Kant zavádí mezi oblastí fenomenálního světa a sférou věci o sobě. Není však ani filozofií, která by ve zjevování různých podob lidského ducha spatřovala východisko k odhalení toho, co jakožto bytí vůbec vše, co se takto zjevuje, vnitřně podmiňuje, pojí a určuje. Bude to až Heidegger, který později pro fenomenologii znovuobjeví tento hegelovský motiv v pojmu fenoménu. Husserl je naproti tomu přesvědčen, že jev věci v sobě už neskrývá nějakou další, hlubší hádanku, již bychom ještě museli usilovat rozluštit. Ač vzájemně provázány množstvím komplikovaných vazeb, jevy jsou mu přímočarou realitou prostou vši rafinovanosti. Od určitého okamžiku vlastně už jen stačí otevřít oči a dívat se, aby smysl věci – ba i její podstata, jak ještě uvidíme – mohl být odhalen. Právě v tomto ohledu chce Husserl zůstat ryzím empirikem. Ba rozumí si dokonce jako první empirik, jemuž se skutečně podařilo překonat nástrahy reduktivního senzualismu, jak je nám znám od autorů britské empirické tradice.

Jenže tato preference empirismu není jedinou a celou pravdou Husserlovy filozofie. Existuje ještě druhá tvář jeho fenomenologie. Spolu s tím totiž, jak veškeré transcendenci přiřazuje skutečnou nebo alespoň možnou aktivitu vědomí, objevují se zároveň v Husserlově myšlení teoretické prvky, které jeho pojetí předmětu poznání posouvají do vyhraněně idealistické polohy. Pakliže tyto prvky sledujeme, zdá se, že je to vlastně spíše *transcendence smyslu* než *transcendence věci*, co Husserlovi leží na srdci. Pro to existují rozličné indicie, z nichž některé jsme již částečně zaznamenali.

Víme, že Husserlova koncepce fenomenologie se profiluje coby transcendentální idealismus. Jako doména filozofického výzkumu je tu vytčena oblast fenomenologicky redukováného, očištěného vědomí. Tento výzkum se ovšem netýká jen samotné struktury poznávající subjektivity. Musí podle Husserla zahrnovat rovněž vztah této subjektivity k různým oblastem vyjevujících se předmětností, které by fenomenolog měl mapovat a rozdělovat do jednotlivých „regionálních ontologií“.¹⁶¹ Jenže právě při analýze vztahu vědomí k takto mí-

¹⁶⁰ Tamt., str. 98/89, kurzíva potlačena.

¹⁶¹ Viz tamt., zvl. §8 a §9. Tímto způsobem by poté, jak Husserl požaduje, muselo platit, že „každá věda o faktech (zkušenostní věda) má podstatné teoretické základy v eidetických onto-

něným předmětnostem získává opakovaně navrch idealistická tendence Husserlova myšlení. Vzpomínáme si, že Kant ve snaze zůstat „empirickým realistou“ ve své transcendentálně-idealistické filozofii zachoval předpoklad existence na lidském poznání nezávislé věci o sobě. To je tah, který Husserl odmítá. Vlivem toho, jak se stahuje do imanence vědomí, oprošťuje se však jeho pojetí věci postupně od vazby na zjev věci ve vnější zkušenosti, aby se přednostně soustředilo na to, jak je nám věc dána ve zkušenosti vnitřní. Díky tomu pak jeho epistemologie snadno může vzbuzovat dojem, že je – budiž nám dovoleno toto přirovnání – spíše nežli empirismem věcí jakýmsi „empirismem idejí věcí“, uchopitelných přímo v prostoru do sebe obráceného vědomí.¹⁶²

Hovořili jsme už o tomto Husserlově upřednostnění svobodné fantazie výše. Svě úvaze dává ale Husserl na jiném místě ještě radikálnější tvar. Ve svém známém myšlenkovém experimentu evokuje situaci „zničení světa“ a táže se po tom, jaké by taková drastická změna musela mít důsledky pro bytí vědomí. Tehdy se plně ukazuje převaha idealistického momentu v jeho myšlení. Jistě, zničením světa by vědomí bylo „nutně modifikováno“, obsah prožitkového proudu by se změnil, připouští Husserl. Není, jinými slovy řečeno, vůbec jasné, co jiného by pak ještě mohlo být transcendentním předmětem poznání než právě jen čistě imaginativní či vzpomínkové představy (pomyslných či v minulosti reálně vnímaných) věcí. Díky „opravdové propasti smyslu“, která zeje mezi vědomím a realitou, by nicméně pro samotné bytí vědomí zničení světa vlastně nemělo žádné bezprostřední důsledky. „Žádné reálné bytí“, míní Husserl, „žádné takové bytí, které se ve vědomí podává a vykazuje pomocí jevů, není pro bytí vědomí samého (...) nutné.“¹⁶³ Ve své hypotetické konstrukci zničení světa spatřuje Husserl doklad toho, že vědomí je možné považovat ze sebe-stálou duchovní entitu, která je na faktické existenci světa nezávislá.

Co z této juxtapozice empiristického a idealistického momentu vyplývá pro hodnocení Husserlovy filozofie? Do jaké míry lze uvedené pojetí transcendence pokládat za přesvědčivé? Na tyto a související otázky nám pomáhají odpovědět další dějiny fenomenologické teorie, v nichž právě setkání fenomenologie s hermeneutikou sehrává tak důležitou úlohu. Jak připomíná Ricoeur, tyto dějiny ukazují, že fenomenologie není nějakou nehybnou filozofickou doktrínou. Je spíše metodou schopnou mnohých vtělení, z nichž Husserl neprozkoumal víc

logiích“ (str. 19/33). Fenomenologie by plnila ne-postradatelnou roli veškeré další vědění zakládající první filozofie.

¹⁶² Zvláště výmluvná jsou vyjádření ze závěrečné kapitoly prvního dílu »Idejí«. Můžeme číst: „Žádný vjem věci není definitivně ukončen, vždy zůstává prostor pro nové vjemy, jež by určily blíže neurčitosti a vyplnily to nevyplněné. Každým určením se obohacuje obsah určení noématu věci, které stále náleží k téže věci X. (...) Na druhé straně přesto evidentně a adekvátně uchopíme „ideu“ věci. Uchopujeme ji ve *svobodném* procesu procházení, ve vědomí ne-omezenosti v pokračování souhlasných názorů.“ (Str. 310/312). „Regionální idea věci, její identické X s určujícím obsahem smyslu, kladené jako jsoucí, *předepisuje pravidla rozmanitosti jevů.*“ (Str. 313/314).

¹⁶³ Tamt., str. 101/92, §49.

než pouze jistou omezenou část. Je sumou poznatků zahrnující nejen Husserlovo rozsáhlé dílo a jeho kanonické texty, nýbrž i množství „herezí“ a variací vzestupných z jejich recepce a nového promyšlení.¹⁶⁴ Husserlovo pojetí transcendence vytvořilo pro filozofii novou možnost založit epistemologii na analýze vzájemné korelace mezi subjektivním a objektivním pólem intencionálního vztahu. Zároveň se však záhy mělo stát zřejmým, že ukotvení ve fenomenologii vědomí představuje pro provádění filozofických výzkumů stále ještě příliš zúžené východisko.

Na jednu stranu Husserl svým pojetím transcendence prolamuje mez transcendentální difference, skrze niž Kant oblast lidského poznání ohraničil na svět „pouhých jevů“. Oproti Kantovu kopernikánskému obratu zdůrazňuje, že poznání se přeci jen nějak musí řídit bytím věcí, na něž je ostatně lidské vědomí už vždy nějak napojeno. Na druhou stranu se ovšem Husserlovi v jeho fenomenologických zkoumáních příliš nedaří vyjít ze sféry imanence vědomí. Je to tato relativně obtížně uchopitelná doména intencionální aktivity, k níž všechna transcendence nakonec zůstává vztažena, zatímco se tiše předpokládá, že to, co je zde původně nazřeno, dokáže už poté jazyk v takovéto fenomenologicky očištěné podobě také bez obtíží komunikovat.

V tomto bodě později nasadí hermeneutická kritika. Nejenže upozorní na to, že intencionální aktivita je primárně spjata s prakticky se obstarávajícím bytím ve světě a že proto spíše než k postoji čistého nazírání poukazuje k pohybu naší tělesné existence mezi ostatními jsoucny (Heidegger). Vyzdvihne navíc také skutečnost, že při procesu poznání náleží ústřední postavení lidské řeči, která je právě oním zvláštním médiem, skrze něž jediné může být ono vyjevující se bytí co do svého smyslu nějak postiženo. V této souvislosti pak bude důraz položen nejen na dějinnou podmíněnost výkonu rozumění, nýbrž i na kontinuitu výkladu bytí, jak se zračí v lidských duchovních dějinách (Gadamer).

2.5 Téma konstituce věci

Objasnění vztahu mezi imanencí a transcendencí nám umožnilo naznačit obecné pozadí, na němž Husserl svá zkoumání procesu poznání materiální věci rozvíjí. Vlastní otázkou struktur a způsobů konstituce věci se naproti tomu Husserl během své filozofické dráhy zabýval v bezpočtu relativně konkrétně zaměřených fenomenologických analýz. Jestliže se v našem rozboru pohybujeme na úrovni principů fenomenologie, pak to neznamena nic jiného, než že od těchto konkrétních konstitučních analýz musíme v mnohém znatelně abstrahovat. Přesto je velmi důležité, abychom nyní, ve zbývající části této kapitoly, alespoň ve schematizovaném náčrtu poukázali na to, k jakým nejvýznamnějším změnám v traktování tohoto tématu během *vývoje* Husserlovy fenomenologie

¹⁶⁴ Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*, str. 8-9. Podrobněji k dějinám recepce fenomenologie ve 20. století srov. Blecha, I. *Proměny fenomenologie*. Praha/Kroměříž : Triton, 2007.

dochází. Jsou tu totiž zajímavým způsobem předjímány některé myšlenky, na něž se brzy nato bude odvolávat Heideggerova hermeneutická kritika fenomenologie. Problematika konstituce materiální věci, jíž se v dalším hodláme zabýrat, nám na jednu stranu připomíná kontinuitu fenomenologického bádání mezi Husserlem a Heideggerem. Na druhou stranu ale také velmi dobře ilustruje některé základní rozdíly, na něž při srovnání obou myslitelů narážíme. V jejím studium tak můžeme spatřovat jakousi nutnou propedeutiku k pozdější, na původní fenomenologická tázání sice stále ještě navazující, zároveň se už ale od nich postupně osamostatňující epistemologické diskusi, která bude díky konsekventnímu rozvedení hermeneutických podnětů převzatých od raného Heideggera rozvinuta hlavně Gadamerem.

Záměr ohraničit následující rozbor této kapitoly na teorii konstituce materiální věci a v jejím rámci se pak soustředit na zachycení některých signifikantních posunů, k nimž Husserl při vypracovávání této teorie postupně dospívá, má ovšem jeden nezbytný předpoklad. Pakliže chceme porozumět pohnutkám, jež Husserla povedou nejen k dílčím revizím jeho epistemologické koncepce, nýbrž ve svých důsledcích nakonec i k náznakům sebekritického přehodnocení možností celého jeho fenomenologického programu, musíme si ze všeho nejdříve zjednat jasno v obsahu těch teoretických premis jeho nauky, od jejichž zpochybnění se tato následná sebereflexe odvíjí. Musíme se, jinými slovy řečeno, nejprve zaměřit na raný rozvrh jeho fenomenologie a alespoň ve zkratce si přiblížit, v čem zde rozvinutá konstituční teorie vlastně spočívá. Teprve odtud pak budeme moci obrátit pozornost k pozdějšímu formování Husserlovy filozofie a spolu s tím též k některým nově se otevírajícím výhledům fenomenologického tázání. Také tento předběžný krok našich dalších úvah přitom provedeme za pomoci rekurzu na vybrané pasáže *Idejí I*. Budeme tak mít ještě jednou příležitost prohloubit výklad klasické verze fenomenologie, jak jsme si ho zprvu předsevzali.

V tomto smyslu si na úvod můžeme posloužit jednou poněkud delší citací. Husserl v ní podává charakteristiku průběhu poznání vyjevující se věci, vystihující jaksi v kostce mnohé z toho, co je v době *Idejí I* pro jeho pojetí konstituce příznačné. Umožňuje nám tak pochopit nejen to, že konstituce jako taková je kontinuálním dějem. Ozřejmuje rovněž, že vše, co se ve vědomí konstituuje, se průběžně uskupuje do určitých relativně uzavřených jednot, o něž je pak možné se v dalším sledu zkušenosti opřít. Jak se záhy přesvědčíme, ukáže se, že právě *interpretace* povahy těchto konstituovaných jednot tvoří ten článek Husserlovy fenomenologie, který má pro celkovou rekonstrukci jejího vývoje klíčový význam.

Husserl nejprve popisuje vlastní *procesuální stránku konstituce*; píše: „K ‚všestrannému‘, kontinuálně jednotnému zkušenostnímu vědomí téže věci, které se samo v sobě potvrzuje, náleží s podstatnou nutností mnohotvárný systém kontinuálních rozmanitostí *jevů a odstínění*, v nichž se odstiňují v určitých kontinuích všechny *předmětné momenty*, které spadají do vjemu s charakterem *tělesné samodanosti*. Každé určení má svůj systém odstínění a pro každé platí, jako pro

celou věc, že zde stojí pro uchopující vědomí, které synteticky *sjednokuje vzpomínku a nový vjem*, jako totéž, navzdory přerušení v průběhu kontinuity aktuálního vnímání.“¹⁶⁵ Konstituce se, má za to Husserl, děje jako toto postupné odstíňující se vyjevování předmětných momentů věci, začleňujících se do plynoucí kontinuity prožívání.

Výsledkem tohoto diferencovaného postupu předmětného pojmání je ovšem, jak Husserl připomíná dále, určitá „jednota pojetí“, která nám to, co je ve smyslovém názoru dáno, umožňuje *identifikovat* jako určitou věc. Tím se proces poznání vzhledem k právě dosaženému bodu přinejmenším dočasně završuje. Vědomí, obrácené k předmětnému, našlo pro to, co bylo či je prožíváno, jisté scelení. I coby takto scelené zůstává nicméně to, co bylo vědomím identifikováno jako věc, *možným zdrojem další vněmové zkušenosti*. Prostá identifikace je pro Husserla pouhým mezistupněm poznání. V dalším sledu zkušenosti se *tato* věc může stát předmětem *predikativního teoretického určování*, může však být – a sice takřka současně se svojí identifikací – posuzována rovněž z *hlediska axiologického*, případně na subjektivitu působit *v emocionální rovině*.¹⁶⁶ Prozatímní výsledek konstitučního procesu se začleňuje do celkového života vědomí, v hierarchii jehož operací se sám může stát *fundující* součástí konstituovaných útvarů druhého či vyššího řádu. To, co již bylo konstituováno, se samo stává elementem pokračující zkušenosti, v níž se dříve získané zapojuje do celkové souvislosti průběhu poznání.

Lze říct, že tento koncizní náčrt Husserlova pojetí toho, jak se ve vědomí jakožto míněná předmětnost konstituuje poznávaná věc, v sobě už v zásadě zahrnuje všechna důležitá určení, jež nás v našem rozboru raného rozvrhu jeho fenomenologie budou zajímat. Abychom z něj mohli vyvodit některé širší závěry a tak jej učinili plodným pro naši další argumentaci, je nicméně nutné jej ještě o něco podrobněji okomentovat. Je nutné vytknout ty aspekty Husserlovy konstituční teorie, kolem kterých se, jak hned uvidíme, později budou soustřeďovat nejdůležitější náběhy k její revizi.

V tomto ohledu lze za prvé poznamenat, že onen mnohotvárný systém kontinuálních rozmanitostí jevů a odstínění věci, o kterém Husserl hovoří, se týká jednotlivých „smyslových polí“, v nichž se nám věc může ukazovat. Zkušenost věci obnáší to, že ji vidíme, slyšíme, hmatáme, cítíme, chutnáme. Týká se však také toho, jak se nám ukazuje uvnitř těchto různých smyslových polí. Vzhledem k aktivitě vizuálního vnímání kupříkladu platí, že můžeme vnímat tvar věci, její barvu, její prostorové rozměry apod., přičemž toto vše nám nebude dáno po každé stejně jasně, nýbrž navíc ještě v rozličných stupních odstínění. Ať už takováto zkušenost věci probíhá souběžně v několika smyslových polích, anebo pouze v jednom, dochází v ní nicméně vždy k tomu, že se rozmanitost kontinuálního průběhu zkušenosti určitým způsobem *sjednokuje*. Alespoň tedy za op-

¹⁶⁵ Husserl, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, str. 85/74-75. (Vyznačení a přeznačení kurzívou – M. Ď.).

¹⁶⁶ Srov. tamt., § 95 a § 139.

timálních podmínek přetrvávajícího zájmu na poznání nepřerušovaně se vyjevující věci. Pro postižení tohoto fenoménu Husserl používá stejný pojem, jaký již dříve v rámci své teorie vědomí zavedl Kant – pojem syntézy.¹⁶⁷ „Vědomí se s vědomím nespojuje pouze dohromady, nýbrž spojuje se s ním v *jedno* vědomí, jehož korelátém je *jedno* noéma, které je samo fundováno v noématech spojených nosí“, píše Husserl.¹⁶⁸

Kromě rozlišení týkajících se celkového rozpětí smyslové zkušenosti věci si ve zmíněné citaci můžeme povšimnout rovněž toho, že z jednotlivých syntetických výkonů vědomí se budující jednotná syntéza konstituovaného předmětu je jako taková *časovým dějem*. Vědomí musí kromě dimenze živé přítomnosti zahrnovat rovněž intencionální vztah vědomí k tomu, co již minulo, a co se tak v proudu představ postupně noří do temnoty zapomnění, stejně tak jako k tomu, co je v právě přítomném vněmu předjímavě předznačeno směrem do budoucnosti. Můžeme říct, že syntetická aktivita, jejímž prostřednictvím se ve vědomí konstituuje identita věci, předpokládá určitou časovou strukturu, která ji nese. Strukturu, která je, jak si Husserl ujasnil již dříve, jakožto vědomí samému vlastní imanentní časovost podmínkou možnosti jak vůbec veškerého vyjevování věci, tak i konstituce této věci coby předmětu poznání.¹⁶⁹ Vše, k čemu se poznávající subjektivita intencionálně vztahuje, vystupuje ve vnějším i vnitřním vnímání v tomto časovém plynutí.

Jak Husserlova koncepce smyslových polí a v nich se na základě své „materie“ odstiňujících vyjevujících se věcí, tak jeho pojetí struktury vnitřního časového vědomí tvoří ty prvky jeho epistemologie, které v zásadě zůstávají uchovány i v jeho dalších spisech. Aniž bychom na tomto omezeném prostoru mohli smysl Husserlovy teorie konstituce věci rozplést v celé její komplexitě, můžeme však říct, že se výrazně mění způsob, jak jsou interpretovány. Do Husserlovy úvahy vstupují nové, dříve nezohledňované faktory: tělesnost, personalita, intersubjektivita, dějinnost. V tuto chvíli nelze jinak, než roli těchto posunů předstírat pouze ve zcela povšechné podobě. Až se je v následující podkapitole na dvou vybraných tématech pokusíme pochopit hlouběji, začnou se nicméně ukazovat i ve svých konkrétních důsledcích. Prozatím je ovšem stále ještě třeba obecně předznačit postup našich dalších výzkumů. Poté, co jsme si v předcházejícím textu připomněli její základní intenci, je nyní na místě si položit otázku, jakým směrem se revize, již Husserl svou konstituční teorií a potažmo tak i celou svou koncepcí fenomenologie podrobuje, vlastně ubírá.

Pro první přiblížení k takto vytčené problematice nám bude nápomocná ona myšlenka jednoty jakožto výsledku konstitučního procesu, již jsme zmínili o

¹⁶⁷ K této spřízněnosti mezi Kantovým a Husserlovým pojetím viz Kern, I. *Husserl und Kant*, zejm. § 22 - § 24.

¹⁶⁸ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, str. 245-246/245.

¹⁶⁹ Husserl, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha : Ježek, 1996. Tyto univerzitní přednášky, jejichž stěžejní část byla proslovena již v letech 1904-05, vyšly ovšem tiskem až v roce 1929.

něco výše. Ačkoli jsme ji zavedli pro charakterizaci raného či klasického rozvrhu Husserlovy konstituční teorie, lze ji stejně dobře vztáhnout rovněž k modifikacím, které jednotlivé prvky této teorie doznávají v jeho pozdějších spisech.

Hledáme-li nějakou základní motivaci Husserlových epistemologických bádání, lze říci, že jí nikoli snad až v *Idejích I*, nýbrž už od doby *Logických zkoumání* byla snaha fenomenologicky rekonstruovat způsob udělování smyslu věcem.¹⁷⁰ Jeho cílem bylo prokázat, že to, jak k tomuto udělování smyslu dochází, může být nezávisle na jakékoli poznávací aktivitě zprostředkované jazykovými výrazy studováno už na úrovni intencionální analýzy subjektivních výkonů vědomí. Je to dokonce právě tady, kde podle Husserla dochází k tomu, co je pro celkový proces poznání rozhodující. Vněmová rozmanitost se teprve díky tomu, že je jí udělen určitý smysl, stává nějak ohraničenou jednotou, již je v dalším průběhu zkušenosti možné mít na zřeteli, označovat ji, disponovat s ní jako s poznatkem. To, co daná věc ve svých jednotlivých určeních („noematický smysl“) i jako celek („předmětný smysl“) pro poznávající vědomí je, je třeba načerpat právě a pouze z toho, jak a nakolik se nám originárně ukazuje.¹⁷¹ Je nutné se vyvarovat toho, abychom unáhleně přijímali jako pravdivý jiný smysl, než ten, který byl načerpán z těchto původních zdrojů intuitivního názoru.

Charakteristické ovšem je, že v tomto vypracování své fenomenologie má Husserl za to, že smysl věci je možné takřka odezřít z věcí samých. Jednota smyslu, kterou je vědomí s to konstituovat, je sice výsledkem jeho subjektivní práce. Pokud se ale budeme důsledně držet metody fenomenologické redukce a nepřijmeme za platné nic než to, co se nám v průběhu konstituce názorně ukáže, bude jednota smyslu, kterou z mnohosti vněmové zkušenosti získáme, naprosto bezpředsudečným uchopením věci samé. Bude podle Husserla určením toho, čím tato věc je, a ničím víc ani míň. Strom, který vidím v zahradě, se mi po provedení fenomenologické redukce ukazuje jako „zdravý strom“, „s růžovými květy“, „nebezpečně nakloněný nalevo“ atd. Všechno to jsou objektivní popisy získané toliko z názoru tohoto stromu jako takového. Je přitom třeba podotknout, že pro to, aby tímto způsobem bylo u věcí, nepotřebuje podle Husserla vědomí pro svou zkušenost hledat jazykové zvýšlovnění. To je úkon sekundárního rázu, který je z hlediska vlastního aktu mínění nedůležitý. „Vjem věci přítomní, uchopuje jisté samo v jeho tělesné přítomnosti“.¹⁷² Fenomenologie je druhem koncentrované meditace, která věc nechá takříkajíc vstoupit do vědomí právě jen v její ryzí věcnosti.

¹⁷⁰ K Husserlovu rannému pojetí smyslu viz *Logische Untersuchungen*, zvl. §§ 10, 15, 20 a 26, jakož i *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, zvl. §§ , 89-91, 98-99, 124, 128-135. Podrobněji k této problematice srov. též Zátka, V. K Husserlově teorii předmětného „smyslu“. In: *Filozofický časopis*. Praha, 1990/3, str. 333-344.

¹⁷¹ Viz Husserlovu formulaci fenomenologického „principu všech principů“; *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, § 24.

¹⁷² Tamt., str. 90/79-80.

Právě zdárné završení této snahy zajistit konstituci míněné věci výhradně ze strany této věci jako takové se ovšem v pozdější fázi Husserlova filozofického vývoje poněkud problematizuje. Vždyť, jak připomíná Tugendhat, jakkoli je vyplnění významové intence, již vědomí směrem k věci vysílá, dílem této věci samé, sama významová intence, která vněmové zkušenosti jaksi vytyčuje dráhu a bez níž by možnost poznání ani nemohla být uvedena v pohyb, je jistým předchůdným aktem mínící subjektivity.¹⁷³ Na subjektivním pólu intencionálního vztahu se rozhoduje nejen o tom, co se vůbec pro vědomí stane předmětem pozornosti. Vycházejí odtud i jisté základní anticipace ohledně smyslu toho, co je zakoušeno, a jak asi jednou započatá zkušenost bude dále probíhat. Anticipace, které se i mezi těmi, kdo zaujali přiměřený filozofický postoj a oddávají se nyní praktikování fenomenologie, pochopitelně mohou lišit.

Musíme se tudíž ptát: Jak se to vlastně má s rolí, která subjektivitě přísluší v postupu poznání? Je její příspěvek vskutku možné omezit toliko na čistou apercepci toho, co je názorně dáno? Neproniká naopak do jednot smyslu, jež se ve vědomí konstituují, už od počátku rovněž něco, co má svůj původ ve zvláštní a jedinečné smyslotvorné produktivitě zakoušejícího, kterou od vlastního výtežku poznání nikdy nelze úplně odečíst? Nezůstávají – jinými slovy řečeno – při analýze konstitučního procesu, jak jsme ji zde načrtli, stále ještě skryty některé důležité skutečnosti, jejichž zohlednění je pro fenomenologické objasnění vztahu poznání nepostradatelné? Možná, že právě tady se dostáváme k centrálnímu bodu interpretace Husserlovy filozofie. Byli to, jak známo, sami Husserlovy žáci a pokračovatelé, kteří později obrátili pozornost k filozofickým tématům vyplývajícím z této pokročilé artikulace fenomenologického tázání. Poněkud neprávem tak ale někdy zapadl fakt, že mnohá důležitá a poměrně důkladně vypracovaná zkoumání tohoto druhu se nacházejí už u samotného Husserla.

Tím, co nás v dalším bude zajímat, jsou dva prvky Husserlovy konstituční teorie, na nichž lze vysledovat závažné posuny, ke kterým po *Idejích I* dochází v celkovém traktování jeho fenomenologické nauky. Jejich studium nejenže nám pomůže, abychom se alespoň částečně zorientovali v širším vývoji Husserlova myšlení. Především nám umožní poukázat na některé pozdější změny v tomto myšlení, v nichž již zaznívají hermeneutické motivy, tolik důležité pro další, pojmy existenciální analýzy ražené směřování fenomenologie. Motivы, které na jednu stranu souvisejí s otázkou *motivovanosti vnímání*, na druhou stranu potom s odkrytím *horizontového charakteru zkušenosti věci*.

Oba dva tyto rozborы budou mít význam pro další výzkumy této práce. Budou jednak důležité pro dokončení našeho přítomného úkolu interpretace Husserlovy fenomenologie; některá ze zde učiněných zjištění se vzápětí pokusíme aplikovat rovněž na řešení problému možnosti fenomenologie jako takové, který se Husserlovými pozdějšími spisy zdá být implikován. Kromě toho ovšem najdou své opodstatnění i z širšího hlediska vypracování hlavního tématu této

¹⁷³ Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, str. 245-246.

knihy. V našich následujících rozborech si totiž budeme moct povšimnout toho, jak myšlenky a pojmy, jež Husserl na své dlouhé cestě k co nejjasnějšímu vymezení fenomenologie rozvíjí, záhy pronikají do analýz, které v rámci toho proudu soudobého myšlení, jež můžeme nazývat hermeneutickou fenomenologií, rozvíjí Heidegger, Gadamer nebo Ricoeur. Koncepce těchto autorů, hlásících se tak či onak k pozici hermeneutické fenomenologie, potud lze chápat rovněž jako pokusy podat odpověď na teoretické těžkosti odhalené Husserlem v původní verzi jeho fenomenologie.

Mluvíme-li o změnách v Husserlově pojetí fenomenologie, je ovšem třeba podotknout, že tu v žádném případě nemáme na mysli nějaký radikální zlom. Celé Husserlovo filozofické úsilí, od *Logických zkoumání* až po pozdní práce, se vyznačuje jistou pozoruhodnou vnitřní jednotou, kterou ani v nejmenším neruší některé odchylné, ba přímo rozporné závěry, k nimž snad na různých místech své teorie dospívá. Sledujeme-li vývoj Husserlovy filozofie, pak se spíše ocitáme vtaženi do vzrušujícího fenomenologického procesu, řízeného v zásadě stále stejnou metodou, v jehož průběhu je v nepřeborném množství faset konsekventně rozvíjeno vlastně jediné, vše prostupující téma intencionality vědomí. Téma, v jehož pojednání nicméně v průběhu času dochází k nanejvýš zajímavým posunům, které se vyplatí kontrastovat.

2.6 Posuny ve formulaci fenomenologického tázání

a) *Motivovanost vnímání*

První prvek fenomenologické teorie z prvního svazku *Idejí*, který skýtá příhodné východisko k takovému srovnání, se týká primátu, jež Husserl přikládá čistě teoretickému poznání. To lze dokumentovat ze dvou hlavních hledisek.

Za prvé se Husserl ve svých úvahách důsledně drží přesvědčení, podle něž veškerá intencionální aktivita vědomí předpokládá vnímání. „Smyslový vjem“, píše, „hraje mezi zakoušejícími akty v jistém dobrém smyslu úlohu první zkušenosti, z níž všechny ostatní zakoušející akty čerpají hlavní část své odůvodňující síly“.¹⁷⁴ Tato snaha fundovat veškeré poznání ve vjemové zkušenosti je vzhledem k empiristické ambici Husserlova myšlení sama o sobě naprosto pochopitelná. Pozoruhodnější je už ovšem nyní, za druhé, jaká role je této primární rovině poznání přiřknuta ve vztahu k ostatním formám intencionálního vědomí. Husserl v této souvislosti hovoří zejména o charakteru poměru vědomí k míněné předmětnosti v emotivní a volní sféře.

Jak víme, v zásadě totiž lze říci, že tu platí to samé, co platí pro možnost vědomí pozdvihnout se od empirické roviny poznání k objektivizující teoretické

174 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, str. 82/70, kurzíva potlačena.

reflexi vyššího řádu, ke „kategoriálním aktům“, jak by se vyjádřil Husserl. Teprve jakožto konstituovaná na úrovni smyslového názoru se věc může stát podnětem emocionálního pohnutí (modrá obloha mě rozradostňuje) či být pojata se zřetelem k praktickým motivům (psací pero je mi po ruce), které ji vřazují do souvislosti volního jednání.¹⁷⁵ Teprve poté, co byla nejprve v postoji čistého nazírání nějak míněna sama o sobě, co do svých reálných stavů a vlastností, mohou se podle Husserla ke smyslu takto apercipované věci sekundárně přidružovat emotivní či praktické predikáty. Tento obrázek rozvrstvení intencionálního vědomí, charakteristický pro první svazek *Idejí*, Husserl podržuje i ve druhém dílu svého spisu.¹⁷⁶ Do jisté míry jej zde ve svých úvodních úvahách ještě dále upevňuje. Zároveň se však před ním v dalším průběhu zkoumání postupně začíná vynořovat svébytná problematika, která z tohoto původně načrtnutého obecného rámce poněkud vybočuje.

Když Husserl koncipoval svou nauku o fenomenologické redukci, chápal ji – podobně jako svou kritickou teorii poznání chápal Kant – především jako způsob, jak filozoficky zkoumat poznávající subjekt, jenž leží v základech vědeckého poznání. Věda, kterou měl přitom na mysli, byla pak v první řadě novověká přírodní věda. Požadavek rekurzu na imanenci vědomí nejlépe konvenoval s ideálem vědění odděleného od všech předsudků lidského světa, vyrůstajícího z „čisté“ zkušenosti „věci“. Tento implicitní předpoklad jeho teorie jej staví do jedné linie s autory novověké subjektivistické filozofické tradice.

V *Idejích II* nicméně Husserl toto uchopení problému překračuje a klade si otázku po vztahu mezi konstitucí (materiální a animální) přírody a konstitucí duchovního světa, kterou si, jak víme, už před ním položil Dilthey. To jej v rámci jeho fenomenologických výzkumů vede k rozlišení mezi naturalistickým postojem na straně jedné a personalistickým (či přímo „přirozeným“) postojem na straně druhé. Husserl píše: „Pojmy jako cenný, krásný, milý, přitažlivý, dokonalý, dobrý, prospěšný, čin, dílo atd., stejně jako pojmy stát, církev, právo, náboženství a další (...) – nic z toho nemá místa v přírodní vědě“.¹⁷⁷ Tyto pojmy odkazují zpět na hodnotící a praktické akty, ve kterých „pouhé věci“ obdržely jistou novou vrstvu bytí.¹⁷⁸ Zatímco přírodovědné bádání se řídí impera-

175 Tamt., § 95 a § 139.

176 Druhý díl *Idejí*, jenž z časového hlediska nejprve vznikl v úzké návaznosti na díl první, byl následně až do poloviny 20. let ještě Husserlem a jeho asistenty dále upravován. Přestože je již v této době šířen ve formě prepisů, knižně vychází poprvé až v roce 1952. Můžeme tu číst: „Všechny (...) formy konstituce předmětů nás zjevně dovádějí k předmětům, které již neodkazují k předem daným předmětům pocházejícím původně z těch či oněch teoretických, hodnotících či praktických spontaneit. (...) Předměty, které se fenomenologicky vyznačují touto zvláštní vlastností – tak říkáje protopředměty, k nimž poukazují všechny možné předměty podle své fenomenologické konstituce –, jsou smyslové předměty.“ (Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii II*. Praha : Oikoymenh, 2006, s. 31-32/17-18; podobně též str. 39-40/25-27 nebo str. 198-199/214.)

177 Tamt., str. 38/25.

178 Tamt., str. 198/214.

tivem, podle nějž je od této roviny vztahu k věcem třeba abstrahovat, pro humanitněvědní bádání se ovšem právě ony stávají vlastním vědeckým tématem. Osvětí (*Umwelt*), v němž člověk jako osoba žije, nesestává z věcí, jak je odhaluje přírodovědné pozorování. Mnohem spíše je tvořeno uživatelskými objekty a nástroji, uměleckými díly, literárními výtvoři, je souvislostí formovanou institucemi pospolitě lidské existence.¹⁷⁹ Jestliže je tomu tak, pak je ovšem třeba se tázat: Jak a nakolik fenomenologický projekt zdůvodnění vědění dokáže objasnit možnost vědeckého poznání této duchovní skutečnosti lidského bytí?

Husserl na tuto otázku v *Idejích II* odpovídá prostřednictvím svého pojetí motivace coby „základního zákona duchovního světa“. Tato teorie motivace je ve svém důsledku zaměřena na filozofickou explikaci možnosti porozumění osobě druhého a motivacím jeho jednání, a tak nakonec i na porozumění historickým kulturním útvarům a vůbec duchovním formám organizace společenského života. Husserl ji chápe jako protějšek přírodovědného principu kauzality. Ve svých úvahách o vzájemných relacích mezi materiální a oduševněnou přírodou a duchem jde v některých ohledech dokonce mnohem dál, než se ve svých spisech odvážil Dilthey.¹⁸⁰ Myšlenkový postup Husserlových zkoumání je nicméně zajímavý ještě z jiného hlediska. Husserl se zde v dílčích exkurzech zabývá některými otázkami, které jej vedou k jistému odklonu od teorie vědomí vypracované v prvním dílu *Idejí*. Díky tomu nejsou jeho úvahy bez důležitosti ani pro téma konstituce věci, jímž se nyní zabýváme. Husserl totiž nejenže v nich poprvé rozebírá problém těla jakožto základního centra orientace pro styk s věcmi a jakožto nositele kinestetických aktů vnímání. Také své pojetí motivace ukotvuje již na rovině vztahu subjektivity k věci. Motivace mu tak není pouze duchovním fenoménem. Nakolik již ve vnímání platí, že „možné vjemy jsou řízeným způsobem motivovány aktuálními vjemy“, stává se pro Husserla motivace fenoménem, skrze nějž je původní představa primátu čistě teoretického poznání kontaminována tím, co bychom mohli nazvat *praktickým aspektem vnímání*.¹⁸¹

Charakterizujme toto Husserlovo pojetí motivace pouze v jeho obecné rovině, a sice nejprve se zřetelem k noematické a později pak s ohledem na noetickou stránku intencionálního vztahu.¹⁸²

179 Tamt., str. 171/182.

180 K problematice pojetí vztahu mezi přírodou a duchem v *Idejích II* a jeho rozporům viz stať *Analyses et Problèmes dans Ideen II*; in: Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*, zejm. str. 133-140.

181 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a k fenomenologické filozofii II*, str. 196/212. Ricoeur vzhledem k tomuto pojetí motivace podotýká, „že hlavně jemu Husserl vděčí za rozbytí svého původního logicismu a za svůj zájem o jistý druh fenomenologie chování – nebo, pokud chceme, počínání či praxe -, která široce překračuje prostou teorii vědomí“. (*A l'école de la phénoménologie*, str. 131.)

182 K rozlišení mezi noetickým a noematickým momentem motivace viz tamt., str. 209-210/226-228. Celkově k této teorii motivace na úrovni vztahu vědomí k věcem (tj. nikoli k osobám) viz pak zejm. str. 196/212-226/247, částečně již též str. 64/55-93/90.

Teze, podle níž se na věci našeho osvětí nelze dívat jako na objekty v přírodovědném smyslu slova, je nejprve zdůvodněna jejich stimulační funkcí. Věc tu není nějakým lhostejným objektem nezaujatého teoretického pohlížení. Přivracení našeho vědomí naopak sama motivuje tím, že – třeba jen mimoděk – vzbuzuje náš zájem, že působí jako podnět. Už základní postřehy fenomenologie vnímání nás ovšem poučují o tom, že každý předmět, který tímto způsobem upoutal mou pozornost, mi může být dán z různých perspektiv. Jeho přítomné pojetí může být neuspokojivé či nedostačující, a tak motivovat odpovídající změnu mého postavení, změnu mého nastavení vůči němu. Nyní to již není jednoduše věc jako taková, která nás motivuje, nýbrž její jednotlivé nazíratelné aspekty a vzájemné vztahy mezi nimi. Jejich prostřednictvím si věc určuje možné způsoby přístupu k ní, vynucuje si na mém vědomí jistá jí odpovídající předmětná pojetí, jakož i přechody mezi nimi. Podávajíc se mi v kontinuitě svých odstínění mě ponouká k další kognitivní činnosti, anebo naopak, opět z různých „důvodů“, pro zkušenostní vědomí přestává být atraktivní, její vnímání je přebyto jiným podnětem apod., což vede k odvratu pozornosti a k jejímu napřímení jiným směrem. Jiný zdroj vněmové zkušenosti ukončil předchozí fázi průběhu vnímání a sám se teď spolu s tím, jak poutá můj zájem, stává pro mé vědomí motivujícím.

Není patrně třeba zvlášť zdůrazňovat, že takto popsaná aktivita vnímání může probíhat jaksi sama od sebe, aniž by jí muselo být věnováno zvláštní úsilí. Z fenomenologického hlediska nicméně není ničím samozřejmým, ba právě naopak. Pakliže ji studujeme blíže, vychází podle Husserla najevo, že v protikladu k úzu novověké teorie poznání neimplikuje pouze kladoucí akty subjektivity, nýbrž že rozmanitě motivuje rovněž činnost celého těla. Možnost přechodu od jednoho rysu věci ke druhému předpokládá *tělesný pohyb*. Musím se přesunout na jiné místo v prostoru, musím hýbat svými končetinami, svými očima, musím věc ohmatat, přivonět si k ní, aby se mi mohla ukázat žádoucím způsobem. Tento smyslově vnímanými aspekty věci motivovaný pohyb je však opět sám intencionálně podmíněn. Je podle Husserla založen na určitém zažitém, habitualizovaném systému kynestézí „jestliže-pak“ či „protože-tak“, díky nimž jsem s to ve vztahu k právě daným okolnostem předjímat budoucí vztah mezi vyjevováním předmětu a mým tělesným chováním.¹⁸³ Způsob, jak věc motivuje mé vnímání, má tento zvláštní, na imanenci vědomí neredukovatelný důsledek, že v součinnosti s průběhy vědomí uvádí tak či onak v chod mou tělesnou existenci.

Přejděme nyní spolu s Husserlem od analýzy noematické stránky intencionálního vztahu k analýze jeho stránky noetické. Zdá se, že je to noetický moment vnímání, který je pro pochopení jeho motivovanosti především důležitý. I on je sice vztažen ke korelativnímu noematickému pólu. Zároveň je však skrze

183 Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii II*, str. 66/57. Jinde Husserl mluví o jednajícím „mohu“ (tj. mohu poodstoupit, mohu změnit úhel pohledu apod.), jehož prostřednictvím lze pronikat ke smyslu dané věci (tamt., např. s. 200/216).

něj proces vnímání a s ním spjatý postup poznání napojen nikoli na „čistou teoretizující subjektivitu“, nýbrž na „subjektivitu“ konkrétní *osoby* vnímajícího, bez níž by o motivaci vůbec nemohla být řeč. Je to, jak Husserl v *Idejích II* zjišťuje, tato osoba coby „středobod osvětí“, pro niž právě jsou určité věci a jejich jednotlivé aspekty v danou chvíli významnější než jiné.¹⁸⁴ Motivující podněty již nevycházejí ze strany věci. Vnímání se ukazuje být podmíněno jak praktickými zájmy, tak emocionálním rozpoložením vnímajícího, jenž je jaksi „skrze sebe sama“ a svůj jedinečný vztah k osvětí motivován k tomu, aby se tou kterou věcí vůbec zabýval. Potud lze říci, že vzájemná motivace lidského jednání je pro Husserla vlastně jen jistým přirozeným pokračováním motivace, kterou nalézáme ve vztahu vědomí a těla k věcem. Anebo, lépe řečeno, že tento vztah je spíše naopak už vždy motivován určitými potřebami, zájmy a hodnotami, vyplývajícími z postavení, jež jednotlivá osoba i každý z nás zaujímáme ve společně sdíleném světě lidských účelů.

Právě touto myšlenkou podmíněnosti vnímání a poznání bytím toho, kdo vnímá a poznává, však Husserl ještě více, než jak tomu bylo při zdůraznění tělesného rozměru vnímání, překračuje dosavadní záběr svého fenomenologického tázání, a v odklonu od fenomenologie vědomí předznačuje budoucí cestu hermeneuticky interpretované fenomenologie. Sám to, nikoli bez jisté dávky překvapení, zřetelně reflektuje, když píše: „Naším východiskem byl naturalistický (přírodovědecký) postoj, v němž příroda dochází danosti a teoretického poznání jako fyzická, tělesná a duševní příroda. Leč tento naturalisticky pozorovaný svět přece není *vlastní* svět. Spíše je tomu tak, že tím, co je předem dáno, je svět jakožto každodenní svět, a uvnitř tohoto světa vyrůstá lidský teoretický zájem o vědy vztahující se ke světu, včetně přírodní vědy podřízené ideálu pravd o sobě.“¹⁸⁵ Tato myšlenka, pokud bychom ji přijali, má ovšem pro fenomenologickou problematiku konstituce věci dalekosáhlé konsekvence.

Pokud by se vskutku ukázalo, že tím světem, ke kterému se každý z nás jakožto osoba skrze osvětí primárně vztahuje, je svět prakticky používaných a emocionálně působících věcí, pak bychom museli odmítnout představu o odstupňovanosti výkonů vědomí, kterou Husserl drží z prvního dílu *Idejí*. Namísto obhajoby primátu teoretického poznání bychom se ve fenomenologických výzkumech naopak museli zaměřit na to, jaký je vlastně poměr každodenní zkušenosti věcí, jak ji zprvu všichni prožíváme, ke genezi teoretického postoje, který vnímanou věc z této důvěrně známé souvislosti vyjímá, aby ji učinil objektem nepředpojatého vědeckého bádání. Je to tento obrat, který ve fenomenologické teorii konstituce věci za pomoci rozlišení mezi příručním (*das Zuhandene*) a výskytovým (*das Vorhandene*) jsoucнем později provede Heidegger. Ve své ontologicky založené reinterpetaci Husserlovy teorie intencionality se přitom bude opírat o ideu filozofické hermeneutiky, jak ji rozpracovali Schleiermacher a po něm Dilthey.

184 Tamt., § 50.

185 Tamt., str. 193/208.

b) Pojem horizontu

Připomínka Heideggerovy filozofie nás přivádí ještě k jednomu z motivů Husserlova myšlení, jenž pro budoucí integraci fenomenologie a hermeneutiky bude mít nemalý význam – k pojmu *horizontu*. Podobně jako tomu bylo u problematiky motivovanosti vnímání, také tento pojem vrhá poněkud sporné světlo na požadavek dosažení apodiktické evidence, jak jej nalézáme v celém Husserlově díle. I tentokrát budeme v našem dalším výkladu postupovat tak, že se nejprve odpícháme od zamyšlení nad pojetím fenomenologické teorie poznání z prvního svazku *Idejí*, které nám ovšem v tomto případě dále poslouží jako východisko pro srovnání s některými závěry, k nimž Husserl dospívá ve svých pozdních spisech.

Z našich předchozích rozborů si vzpomínáme na to, že patrně tím nejdůležitějším hlediskem, které lze uplatnit při sledování vývoje Husserlovy filozofie, je hledisko týkající se přechodu od staticky ke geneticky orientované fenomenologické analýze. Tento vývojový moment se obzvláště zřetelně ozřejmuje právě na problematice konstituce věci, jíž se nyní zabýváme.

Přehlížíme-li obecnou filozofickou koncepci *Idejí I*, vidíme, že zde Husserl operuje s pojmem subjektivity, jenž postrádá přesnější fenomenologické vymezení.¹⁸⁶ Intencionální vztah je tu v díkci tradiční teorie poznání zkoumán jako vztah mezi čistou, jakoby nikomu plně náležející a přece všem společnou, subjektivitou a určitou, pro tuto subjektivitu od ostatního okolí vydělenou věcí, která se minicímú vědomí odhaluje ve svých jednotlivých určeních. Tento z fenomenologického hlediska poněkud umělý model poznávajícího vztahu Husserl v dalším vývoji své nauky významně modifikuje. Ukazuje se mu, že jakýkoli průběh vědomí je vždy spjat s určitým personálním Já, které, i když je v jeho konkrétnosti stále ještě lze chápat jako jistou zvláštní exemplifikaci pomyslného eidos čisté transcendentální subjektivity, odkazuje k *jedinečné* osobě, která je právě v tomto vědomí jako celku všech skutečných i možných intencionálně zaměřených průběhů trvale přítomna.

Jak ještě uvidíme, má tento pojem personálního Já důležité implikace. Můžeme říct, že oproti Husserlovu dřívějšímu pojetí se jeho prostřednictvím každý subjekt intencionality stává v nejšířším slova smyslu subjektem rozličných *schopností*, jež na jednu stranu vycházejí ze samotné „tělesné kondicionality“ jedince, na druhou stranu však předpokládají sedimentované vědění pocházející z jeho minulého intencionálního života. V koncentrovaném výkladu principů fenomenologie z *Karteziánských meditací* tak kupříkladu můžeme číst: „(...) já není prázdným pólem identity“, „v důsledku zvláštní zákonitosti *transcendentální geneze* každým novým aktem předmětného smyslu, který z tohoto já vyzařuje, získává toto já *novou trvalou vlastnost*. Přikláním-li se například poprvé aktem souzení k tomu, že něco je a je takové, pak tento přechodný akt sice zmizí, nicméně jsem od té doby, a to trvale, tak a tak rozhodnuté já, já jsem tohoto pře-

¹⁸⁶ Bernet, B., Kern, I., Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 223-224 a 229.

svědčení.“¹⁸⁷ Přínejmenším do chvíle, než toto jednou získané přesvědčení z nějakého důvodu změním, bude se svým způsobem dále promítat do mého praktického života a tím tak i do postojů, které v něm zaujímám k věcem.¹⁸⁸

Je to právě tato vazba pojmu personálního Já k epistemologické problematice konstituce věci, jíž v našem výkladu musíme věnovat pozornost. Jestliže v prvním svazku *Idejí* a obecně vzato i v *Logických zkoumáních* byl při analýze vztahu mezi noetickou aktivitou vědomí a jí odpovídajícími možnostmi názorného vyplnění intencí položen jednostranný důraz na prvek *receptivity*, jež vědomí náleží ve vztahu k jej afikujícímu předmětu, v pozdním díle se pro Husserla – v neposlední řadě i pod vlivem zveřejněných výsledků Heideggerových výzkumů – do popředí zájmu dostává téma *produktivního rázu* poznání, jehož probádávání je spjato s fenomenologickými rozbory týkajícími se vlastního bytí subjektivity. Společným jmenovatelem genetických konstitučních problémů, které se nyní před Husserlem vynořují a komplikují tak původní fenomenologický obrázek procesu poznání, se stává fenomén *historicity prožívání*, tak jak vyplývá z vnitřní časové struktury vědomí.

Připomeňme si základní rozlišení mezi statickou a genetickou rovinou fenomenologické analýzy, které Husserl na tomto širším rámci provádí. Při jeho interpretaci se lze opřít například o jednu z příloh spisu *Formální a transcendentální logika*, kde se Husserl k vzájemnému poměru obou pojmů vyjadřuje následovně: „Zatímco ‚statická‘ analýza je vedena jednotou míněného předmětu a tak od nejasného způsobu danosti směřuje k jasnosti, přičemž sleduje poukazy této danosti jakožto intencionální modifikace, zaměřuje se genetická intencionální analýza na celou konkrétní souvislost, v níž je každé vědomí a jeho intencionální předmět jako takový. V úvahu pak ihned přicházejí ostatní intencionální poukazy náležející k *situaci* [v níž se dané vědomí nachází] (...), a tedy spolu s tím“, uzavírá Husserl, „přichází v úvahu imanentní *jednota časovosti* života, který v ní má své „dějiny“ tak, že přitom každý jednotlivý prožitek vědomí jakožto časově se vynořující má své vlastní „dějiny“, tj. svou *časovou genezi*.“¹⁸⁹ Čas již tedy není, tak jako tomu bylo v *Idejích I*, toliko jakousi abstraktní formou života vědomí, získávající svou náplň ze strany vyjevujícího se předmětu.¹⁹⁰ Jakožto čas osobně prožívaný je zároveň aktivně působícím elementem, jenž do života vědomí vná-

¹⁸⁷ Husserl, E. *Karteziánské meditace*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, str. 65–66.

¹⁸⁸ Při obecné charakterizaci tohoto vztahu mezi personálním Já a jeho vlivem na zaujímání intencionálních postojů k věcem jde Husserl v *Karteziánských meditacích* tak daleko, že dokonce sahá zpět k filozofickému pojmu monády: „Od já jako identického pólu a substrátu habitualit odlišujeme ego chápané v plné konkrétnosti (chtěli bychom je nazvat Leibnizovým slovem monáda), a to tak, že přibíráme všechno, bez čeho právě toto já nemůže konkrétně být. A takové může být pouze v proudící mnohotvárnosti svého intencionálního života a v předmětech v něm míněných eventuálně konstituujících se pro něj jako jsoucí. Zřejmě je pro tyto předměty charakter trvajících bytí a trvajících takovosti u těchto předmětů korelátlem habituality zaujatého postoje, která se konstituuje v samém pólu já.“ (Tamt., str. 67.)

¹⁸⁹ Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*. Praha : Filosofia, 2007, str. 306.

¹⁹⁰ Viz Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*, § 81 a § 82.

ší různé „skryté implikace“, a jako takový také musí být samostatně zkoumán.¹⁹¹ Řečeno spolu s Husserlem: „Tak jako statická analýza vykládajícím způsobem vysledovává předmětný smysl, a vycházejíc od jeho způsobů danosti, smysl „vlastní a skutečný“, přičemž ony způsoby danosti zkoumá jako intencionální poukazy na možné „ono samo“, tak je třeba stejně zkoumat intencionalitu konkrétní, časové souvislosti, v níž je všechno statické vpleteno, a intencionalně vyložit jeho *genetické poukazy*.“¹⁹²

Právě v souvislosti takovéto genetické fenomenologie zaujímá Husserlův pojem horizontu nanejvýš důležité postavení. Jestliže chceme blíže delimitovat význam, který mu Husserl přikládá, je však třeba jej začlenit do jeho celkové *koncepce geneze*. Ve spise *Zkušenost a soud*, jenž Husserl zasvětil tomu, aby podal „důkaz geneze predikativního soudu z předpredikativní zkušenosti světa“¹⁹³, je takováto koncepce relativně uceleně rozvinuta. Je tu rozpracována teorie, podle níž je možné o genezi hovořit jak ve smyslu *aktivní geneze*, tak ve smyslu *geneze pasivní*. Na teoretické souvislosti, načrtnuté prostřednictvím těchto dvou pojmů, je pak možné vysledovat několik znaků, které jsou pro Husserlovo pojetí horizontu určující.

Nejdříve tedy k pojmu pasivní geneze. Ponejprv je třeba předeslat, že Husserl jej chápe jako pojem čistě abstraktivní. Označuje jím, obecně řečeno, tu strukturu předchůdných daností věcí, kterou sice nelze samostatně uchopit, již ale ve vztahu k různým smyslovým polím musíme předpokládat jako nejjednodušší vrstvu vněmové zkušenosti, sloužící za základ veškeré další aktivity vědomí. Tolik nám alespoň dává na srozuměnou nejzákladnější vymezení.¹⁹⁴ Hlavní otázkou teď ovšem je, jak přesně si průběh pasivní geneze vlastně máme představovat. Ve spise *Zkušenost a soud* je tento problém pojednán ze dvou odlišných hledisek.

Prvním pojmem, k němuž při charakterizaci procesu pasivní geneze Husserl sahá, je fenomenologický pojem *asociace*. Jelikož konstituovaný předmět je vždy určitým produktem vědomí, při fenomenologické analýze bychom se poté, co bychom od toho, co nás afikuje, odloučili veškerou smysl udělující aktivitu našeho Já, nedostali k nějaké hotové předmětnosti, která by tu již předem byla dá-

¹⁹¹ Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*, § 85. Zde Husserl problematiku skrytých intencionálních implikací a vůbec fenomenologické téma geneze zkoumá speciálně se zřetelem k fenomenologické teorii soudu (kterou ovšem ve všem všudy ukotvuje v evidenci předpredikativní zkušenosti). Píše: „*Soudy jakožto smysly mají tudíž určitou genezi smyslu*“ (str. 210); „(...) jako hotové produkty „konstituce“ či „geneze“ mohou a musí být zkoumány vzhledem k ní [tj. k této genezi]. Je to právě podstatná vlastnost takových produktů, že jsou to smysly, které v sobě nesou jako implikát smyslu daný jejich genezí určitý druh historicity (...)“ (str. 211); díky tomu „se odhalují *skryté intencionální implikace*, které jsou zahrnuty v souzení či v soudu samém jakožto výtvoru“ (str. 210).

¹⁹² Tamt., str. 307.

¹⁹³ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg : Meiner, 1995, str. 37.

¹⁹⁴ Tamt., str. 74-75.

na. Nedospěli bychom ale ani k nějaké změti neurčitých smyslových pocitů a dat. I každá takováto – ovšem pouze pomyslná - nejprostší vněmová zkušenost by se podle Husserla vyznačovala jistou jednotou, která by jakožto jednota ustavená na základě vztahů homogenity (tj. podobnosti a totožnosti) a heterogenity vyplývala z tzv. *pasivních syntéz* vědomí. Řídící princip těchto „syntéz krytí“, slučujících a oddělujících ty nejelementárnější prvky konkrétní vněmové zkušenosti (tj. jakési „bodové“ vizuální, akustické a jiné vněmy), Husserl označuje právě jako princip asociace.¹⁹⁵ To, že k takovýmto asociativním průběhům ve vědomí dochází, pak přitom chápe jako určitý výraz nejhlubší, časové struktury vědomí, která coby „pramísto konstituce jednoty identity vůbec“ je i zde pramenem, byť pouze pasivní, geneze.¹⁹⁶

Z jiného pohledu ovšem Husserl pro popis stejného fenoménu volí ještě jiný pojem než pojem asociace, a sice pojem *jistoty víry* v platnost světa.

V zásadě lze říci, že tím, oč se takováto víra opírá, je právě jistota, že i prvky té nejprostší vněmové zkušenosti se již nějak asociují k sobě navzájem. Díky tomu může být svět jakožto osvětí, v němž se vtělené Já nachází, prožíván jako jistý jednoduší, souvislý celek. Asociace pak už ale není jen něčím, co skutečně probíhá, nýbrž daleko spíše něčím, co je navíc zcela samozřejmě předpokládáno. Věříme, že vjemová zkušenost světa se ve vědomí bude i nadále asociovat tak, jak tomu bylo až doposud. Na tomto prvotním stupni přitom vztah k věcem není podmíněn přivrácením nějaké zvláštní uchopující aktivity vědomí. Jakožto oblast „předchůdné pasivní danosti“ je osvětí ve vědomí přítomno tak, že se kolem něj rozprostírá jako jisté vágně spolumíněné pozadí, z nějž teprve až vlivem probuzení a intenzifikace určitého poznávajícího zájmu ta či ona věc dočasně vystupuje do popředí a stává se explicitním předmětem pozornosti.¹⁹⁷ „Je to tato univerzální půda víry ve svět, kterou předpokládá veškerá praxe, jak praxe života, tak teoretická praxe poznávání. Bytí světa v celku je samozřejmostí, o níž nikdy nelze pochybovat a která sama není nabyta usuzující činností, nýbrž už pro všechno usuzování vytváří předpoklad.“¹⁹⁸

Uvedené pojetí pasivní geneze jako asociace a jako jistoty víry ve svět stále ještě poukazuje k pojetí poznání ve smyslu čisté receptivity. Jedná se tu sice o vztah vědomí k předmětu, avšak o takový vztah, o němž poznávající vlastně ani „neví“; Husserl mluví o „temných“ vzpomínkách na podobné, které tu ve skrytu působí.¹⁹⁹ Aktivní geneze je naproti tomu sférou vlastních výkonů vědomí. Je

¹⁹⁵ Tamt., str. 77. Husserl se přitom ohrazuje vůči naturalisticko-psychologickému pojetí asociace, které by stejný princip chtělo použít za základ duševní fyziky. Hypotetická poloha jeho úvahy naznačuje, že faktické odizolování jednotlivých prvků pasivní vněmové zkušenosti od aktivních výkonů vědomí a následné zkoumání „mechanických“ vztahů mezi nimi by bylo stěžejní proveditelné.

¹⁹⁶ Tamt., str. 75-76, dále srov. též např. § 36.

¹⁹⁷ Tamt., str. 24.

¹⁹⁸ Tamt., str. 25.

¹⁹⁹ Tamt., str. 172.

sférou, v níž se věc konstituuje jako produkt poznání. Jako taková je ve svém nakládání s látkou poznání na jednu stranu podmíněna pasivní genezí, jejímiž elementárními syntézami je vázána, na druhou stranu však do dimenze pasivity sama zpětně infiltruje a způsobuje tak, že tato samostatná vrstva předchůdných daností je dokonce i ve fenomenologické reflexi jen obtížně přístupná.²⁰⁰

Tak Husserl upozorňuje na to, že se výkon poznání na individuálních předmětech zkušenosti nikdy neuskutečňuje tak, jako by nám tyto předměty nejdříve byly dány jako zcela neurčité substráty. Píše naopak: „Že se (...) každé uchopování nějakého jednotlivého předmětu i každé další angažmá poznání odehrává na půdě světa znamená (...) víc než odkázanost poznávací činnosti na oblast pasivní jistoty předchůdně daného. Svět je pro nás vždy již takovým světem, v němž už poznání rozmanitým způsobem vykonalo své dílo; a tak je nepochybné, že žádná zkušenost nedává zkušenost věci v nejpřednějším smyslu, takovou, která by, uchopující tuto věc, (...) už o ní ‚nevěděla‘ víc, než kolik při tom [tj. při skutečném zakoušení věci] přichází k uvědomění“.²⁰¹ Zdá se, má za to Husserl, že zakoušení věci je spíše vždy a nutně předznamenáno jistým, na tomto konkrétním aktu poznání nezávislým a vůči němu předchůdným „předvěděním“, díky němuž jsme to, co je nám smyslově dáno, vůbec s to pojímat jako tu či onu určitou věc.²⁰² Proces poznání patrně nebude možné docela oddělit od toho, co o světě, v němž se nachází, ví právě to které jedinečné Já, jež dotyčný akt poznání provádí.

A tak se nabízí otázka: V čem toto předvedení, vstupující do naší zkušenosti věcí a tak i světa vůbec, spočívá? Jaký význam máme přisuzovat jeho působení? A jaké konsekvence by zjištění, že je zapotřebí je zahrnout do epistemologické analýzy, mohlo mít pro samu možnost fenomenologického poznání? Je to právě při příležitosti této důležité reformulace fenomenologické teorie, kdy si Husserl bere na pomoc a zároveň také teprve plně zhodnocuje svůj, již dříve příležitostně používaný, pojem *horizontu*, který mu nyní slouží ke konceptualizaci aktivní roviny jeho pojetí geneze. My se nyní pokusíme o takovou interpretaci tohoto pojmu, kterou následně budeme moci vztáhnout zpět k analýze fenomenologického problému evidence.

Uvedme nejdříve obecné vymezení pojmu, které Husserl ve *Zkušenosti a soudu* podává; můžeme se tu dočíst: „Každá zkušenost má svůj *horizont zkušenosti*; každá má své jádro skutečných a určitých poznatků, má svůj obsah bezprostředně sebedaných určitostí, avšak kromě tohoto jádra určité takovosti, kromě vlastního „samo zde“ toho, co je dáno, má svůj horizont. V tom spočívá: každá zkušenost odkazuje nejen na možnost (...) explikovat postupně (...) to, co je při prvním spatření dáno, vzhledem k tomu, co je při tom vlastním způsobem sebedáno, nýbrž rovněž na možnost získávat skrze zakoušení o tomtéž nová a

²⁰⁰ Tamt., str. 33-34.

²⁰¹ Tamt., str. 26-27.

²⁰² Tamt., str. 27.

nová určení.“²⁰³ To, co zakoušíme, se, jinými slovy řečeno, nikdy nevyčerpává tím, co je přímo před námi názorně přítomné. Daná věc pro nás jakoby sama od sebe implikuje víc, než kolik nám její smyslový zjev skutečně nabízí, a tyto implikace mají původ v určité „genezi smyslu“, v určitém obecném vědění o světě, jež při styku s ní do naší zkušenosti proniká. Toto „víc“, které je ve zkušenosti věci obsaženo, se nyní Husserl pokouší zachytit za pomoci svého pojmu horizontu.

Jak připomíná Tugendhat, je však třeba se vyvarovat nedorozumění a neztožňovat Husserlovo pojetí horizontu, jak je nalézáme v jeho pozdních spisech, jednoduše s předmětným okolím vnímaného či představovaného.²⁰⁴ Horizont v tom smyslu, v němž teď Husserl tento pojem používá, se netýká vědomí možných odkazů intencionálního předmětu na své, v názorné zkušenosti dosud nepřítomné a jí přesahující *předmětné* momenty. Má co dělat nikoli s relativitou objevující se ve vztahu vědomí k vyjevujícímu se předmětu, nýbrž s relativitou vlastní subjektivnímu životu samotnému. S relativitou, vyplývající ze stanoviska poznávajícího, jenž sice do svého postoje k věci nemusí úmyslně vnášet nějaká svévolná hlediska, který do ní však už nutně promítá mnohé z toho, co sám za sebe přijal za své o světě, v němž žije.

Husserlovy úvahy se v tomto bodě koncentrují zejména kolem fenoménu „neurčité všeobecnosti“, jež je ve vnímání věci obsažena. To, co přesahuje naši skutečnou obeznámenost s věcí, tak jak se nám v názorné zkušenosti co do svých předmětných momentů ukazuje a jak může být určena, odkazuje podle něj na jistou tuto zkušenost předcházející typizaci všech předmětů, skrze níž je každý nově konstituovaný předmět pojmut jako určitý typ předmětu, který pak prostřednictvím „transcendence smyslu“ v postojích k jiným podobným předmětům dále působí a je orientuje.²⁰⁵ To platí nejprve v tom smyslu, že typ představuje určité výchozí, „vágní“ pojetí věci, jež následně může, ale nemusí být dále upřesněno: „Z výkladu [*Auslegung*] této typické všeobecnosti ve formě určitých ‚možností‘, které jsou pro skutečné bytí [např.] této barvy otevřeny, vyplývá prostor možností coby explicitní „rozsah“ neurčité všeobecnosti anticipace.“²⁰⁶ Platí to však také v tom smyslu, že typizující, „zevšeobecňující“ výklad toho, co je reálně dáno, může mít svůj původ v subjektivitě mínícího, který ze své (osobní, sociální, dějinné či strategické) pozice vidí, anebo jednoduše chce vidět věci určitým partikulárním způsobem. Pokud na tomto místě smíme sáhnout k určité obecnější paralele, lze říci, že jedním z nejdůležitějších aspektů fenomenologického problému intersubjektivit, jak jej pozdní Husserl a jeho interpreti rozpracovávají, vyplývá právě z odtud se nabízející otázky, jak zajistit jednotu

²⁰³ Tamt., str. 27. Co se týče dřívějšího užití pojmu horizontu, je možné zmínit např. *Ideje I*, kde s ním Husserl pracuje při analýze časového vědomí (§ 82). Bez pevného systematického významu se ale pojem horizontu nárazově objevuje i jinde, zpravidla při analýzách vnímání.

²⁰⁴ Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, str. 246.

²⁰⁵ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, str. 35.

²⁰⁶ Tamt., str. 32.

žitého světa mezi množstvím subjektivit, jejichž „geneze“ se může tak diametrálně lišit.²⁰⁷

Jak vidíme, pojem horizontu tedy ve fenomenologické analýze zkušenosti umožňuje odlišit novou samostatnou dimenzi. Díky tomu bude napříště jen těžko možné dále sledovat ideál fenomenologicky zcela očištěného průběhu poznání, jak by byl po uzávorkování generální teze světa k nalezení v imanenci vědomí. Zdá se spíše, že každá zkušenost je zkušeností vždy jen uvnitř určitého horizontu, vzhledem k němuž míněná předmětnost nikdy není pouhopouhou přítomností toho, co je názorně dáno. Zahrnuje naopak od počátku jistou sumu toho, co je jakožto prozatím nepřítomné o míněném předem anticipováno. Takovéto anticipace je sice v pokračující zkušenosti možné dále prověřovat a případně korigovat. Husserl byl pevně přesvědčen o tom, že získání intersubjektivně platného pravdivého poznání je dosažitelné. Podobně, jako jsme toho byli již výše svědky při výzkumech motivovanosti vnímání, ukazuje se však i nyní, při analýze fenoménu horizontovosti zkušenosti, že způsob mínění předmětu nebude možné zcela oddělit od individuální subjektivity zakoušejícího. Nelze si myslet nějaký *jeden* horizont, v jehož *opakování* by pak pravda o věci dospívala ke své platnosti. Jak naznačují některé Husserlovy úvahy v *Krizi* a jak je zcela zřejmé z hermeneutické reinterpretace fenomenologie, jak ji známe především z pera Heideggera a Gadamera, mnohem spíše bude nutné uznat, že mnohost horizontů představuje určitou pozitivní podmínku poznání.²⁰⁸ Je to právě skutečnost dějinného střetávání různých horizontů a idejí, která se zde fenomenologickému zamyšlení ukazuje jako fenomén, bez něhož bychom si pohyb poznání sotva dokázali představit.

²⁰⁷ Viz Husserl, E. *Karteziánské meditace*, s. 87-144, V. Meditace: »Odhalení transcendentální sféry bytí jako monadologické intersubjektivitě«. Mimo to nachází problém intersubjektivitě důležité rozpracování v koncepci rozumějící sociologie Alfreda Schütze, který otázku vzájemného porozumění aktérů v sociálním světě řeší prostřednictvím své teorie motivů. Na rovině každodenního praktického bytí je to podle něj struktura na sebe navzájem vztahovaných motivů „aby“ a „protože“, jež jednotlivá lidská jednání mezi sebou provazuje a tak vlastně prostřednictvím jejich koordinace drží lidskou společnost pohromadě. Viz Schütz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien : Springer, 1960, zvl. § 17 a §; pozdější podání této teorie obsahuje Schützova stať *Choosing among projects of action*, dostupná in: týž, *Collected Papers I – The Problem of Social Reality*. Haag : Martinus Nijhoff, 1962, s. 67-96.

²⁰⁸ Husserlovo filozofické zamyšlení směřuje v *Krizi* především k celkovému zhodnocení dějinného rozměru poznání, jak vyplývá z jeho koncepce genetické fenomenologie. Tak například v závěrečném § 73 spisu můžeme číst: „(...) žádná bezprostřední zkušenost mi nedává jsoucno, jaké je o sobě, nýbrž jsoucno míněné v modu jistoty, jež se musí ověřit ve změnách mého empirického života (...)“. A příloha XXVII ke stejnému paragrafu končí zjištěním: „Sepětí mezi přítomností a totální časovostí není (...) nějakým faktem zvnějšku konstatovaným nějakými historiky odhalujícími dějiny, nýbrž každý vědec [tj. zde: rovněž filozof] je si takovéhoho sepětí nutně vědom, neboť ví, že bádá a přejímá v otevřené pospolitosti ostatních vědců. Tato pospolitost je obsažena v jeho vlastním konání a v horizontu jeho aktivity, je komponentou smysluplnosti, z níž vznikají jeho výkony (...). Lidský život je nutně historický v širším smyslu a jako kulturní život je historický ve zvláštní pregnanci. Vědecký život, život vědců v horizontu spoluvědců, znamená však historičnost nového druhu.“ (*Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 289 a str. 548-549).

V tomto smyslu Husserl svůj pojem horizontu ještě dále diferencuje, a to sice ve trojím ohledu: rozlišuje nejen horizont „vnitřní“, v protikladu vůči horizontu „vnějšímu“, nýbrž hovoří zároveň i o světu jakožto dále nepřekročitelném, univerzálním horizontu všech možných horizontů. Ačkoli i tady Husserl místy lavíruje na hraně svého dřívějšího pojetí horizontu jakožto předmětného okolí vnímaného či představovaného, je zřejmé, že plný smysl jeho úvahy získávají až tehdy, když také toto trojí rozčlenění vřadíme do jeho koncepce genetické fenomenologie. Pak je možné je interpretovat zhruba následovně:

Zatímco pojem vnitřního horizontu, který jsme až doposud měli v našem výkladu především na zřeteli, se týká zkušenosti jednotlivé věci a v ní pak odpovídá anticipacím, v nichž jsou nad rámec toho, jak je nám tato věc názorně dána, předjímaný možnosti jejího dalšího určování, je pro Husserla vnější horizont jakýmsi horizontem druhého stupně, zahrnujícím kromě toho, co se i spolu s předjímanými anticipacemi nalézá v centru pozornosti vědomí, zároveň i jisté pozadí spoluminěných předmětností, vnímaných už ovšem (v protikladu k pouhé asociaci) jako reálné věci a jejich vlastnosti či vzájemné vztahy.²⁰⁹ Nejenže se tyto, nyní na okraji pozornosti vědomí se nacházející předmětnosti, mohou v nějakém z jeho dalších aktů stát samostatným cílem jeho zájmu. Jsou jako takové zároveň nejprve spoluminěny a pak míněny vždy různým způsobem, a to sice *vzhledem k* je mínící intenci vycházející ze subjektivity poznávajícího. Relativita horizontů, na niž jsme dříve poukázali, se tak dále rozšiřuje rovněž na oblast spoluminěného, nabízejícího se vědomí k další poznávací činnosti. Zdá se, že myslíme-li tuto souvislost do konce, potom se nejen pro každého z nás, nýbrž vůbec pro všechny subjekty intencionálního života dohromady oním posledním a nejzazším horizontem, k němuž se každý z nás relativně ke své vlastní pozici v dějinné a kulturní kontinuitě lidstva vztahujeme, stává určitý námi všemi předpokládaný svět jakožto celek veškerého smyslu a nesmyslu, jenž vůbec může být věcem přisuzován. „Předem daný svět je horizont, který obemyká všechny naše prchavé i trvalé cíle a účely jako proměnlivě stálý proud, ‚obepíná‘ je (...) právě jakožto horizontové intencionální vědomí“.²¹⁰

2.7 Možnost fenomenologického poznání

a) Ohraničení problému

Až do této chvíle jsme se v našich úvahách zabývali fenomenologickou analýzou toho, jak probíhá poznání smyslově vnímatelné materiální věci. Tuto analýzu jsme vybrali jako exemplární pro charakterizaci Husserlovy teorie poznání jako celku a vůbec pro ozřejmění specificky fenomenologického stylu filozofické

²⁰⁹ Srov. Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, str. 28-28; tentýž, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 185.

²¹⁰ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, str. 166.

práce. Sledovali jsme některé proměny, jimiž Husserlova konstituční teorie prochází po vydání prvního dílu *Idejí* a prostřednictvím dvou vybraných témat jsme se snažili porozumět určitému vývojovému trendu, který se zde uplatňuje. Viděli jsme, že klasické pojednání metodických základů fenomenologie, jak je předkládají *Ideje I*, v žádném případě nepředstavuje Husserlovo poslední slovo k epistemologické problematice. Přestože řady ze zde formulovaných principů se napříště bude přidržovat, ukázalo se, že už sám zakladatel fenomenologie byl oproti svým původním předpokladům postupně nucen připustit, že poznání věcí zahrnuje určitý podíl interpretativního elementu. Nejběžnější vnímání věcí není nezaujaté, nýbrž prakticky motivované, zkušenost jako taková nikdy neprobíhá tak docela sama od sebe, nýbrž vždy uvnitř jistého horizontu předchůdného vědění, z kterého vyplývají její možné anticipace.

Lze mezi pojmem motivovanosti vnímání a pojmem horizontovosti zkušenosti, jak jsme je v předchozí podkapitole rozebrali, stanovit nějaký vzájemný vztah? Jak víme, každý z těchto pojmů je Husserlem pro podchyzení samostatné fenomenologické problematiky zaveden v jiné fázi jeho filozofického vývoje. Platí navíc, že je to pouze pojem horizontu, o němž můžeme mít za to, že se vztahuje na zkušenost věci v celém jejím úhrnu, tj. nezávisle na tom, zda se jedná o zkušenost činěnou z pozice přirozeného, anebo filozofického postoje, zatímco pojem motivace byl v *Idejích II* rozvinut výlučně se zřetelem k běžnému vnímání věcí v přirozeném světě. Ani jedno nicméně nebrání tomu, abychom mezi nimi oběma nespatořovali určitou základní logickou souvislost.

Oproti pojmu motivovanosti vnímání, který poukazuje k tomu, jak se každý z nás za svoji vlastní osobu spontánně vztahujeme k osvětí, v němž se pohybujeme, má pojem horizontovosti zkušenosti mnohem širší rozsah. Je to, zdá se, pojem, jehož prostřednictvím Husserl přinejmenším příležitostně a na některých místech svých spisů uznává, že ony ve vztahu k osvětí získané habituality se zpětně mohou promítat i do takového poměru k věcem, který je zdánlivě veden jen „čistě“ filozofickým či odborně-vědeckým zájmem. To, že má naše zkušenost horizontový charakter, by potom znamenalo, že určité skryté, z běžného styku s věcmi pocházející implikace toho, jaké mezi jednotlivými prvky zkušenosti panují vzájemné vztahy, nelze z našeho mínění věcí nikdy docela vypudit. Znamenalo by to, že ony kulturně podmíněné motivace, jež podkládají naše chování k osvětí a prostupují naše jednání s druhými lidmi, nutně pronikají i do toho, jak přistupujeme - jak vybíráme, klademe a řešíme - úkoly filozofického a vědeckého bádání. Promítají se do našeho přístupu k těmto úkolům jako něco, co v našem vědomí zůstává přítomno jako specifický způsob vidění a nevidění, porozumění a neporozumění, samozřejmosti a nesamozřejmosti.

To je ovšem zjištění, které komplikuje některé výchozí filozofické intuice, na nichž je Husserlova fenomenologie založena. Zcela protičečí osvícenskému ideálu bezpředsudečného, objektivního vědění, který byl již od dob Descartových formujícím činitelem novověké racionality a kterého se ještě i Husserl ve svém pojetí fenomenologie jako veškeré další vědění zakládající filozofické nauky pevně přidržuje. Jak tento rozpor nároků vědění s fenomenologickým popisem

stavu věci vyhodnotit? Jak jej lze interpretovat? Zdá se, že dříve, než mu ukvapeně začneme přisuzovat toliko negativní hodnotu překážky poznání, je třeba jej nejprve jako takový důkladně analyzovat. Je nutné prověřit, zda skutečnost horizontovosti zkušenosti pro vlastní průběh poznání nemůže mít rovněž určitý nepostradatelný pozitivní přínos. To je ovšem úloha, která si vyžaduje samostatná fenomenologická zkoumání.

V této předposlední podkapitole druhého oddílu si položíme otázku, jaké důsledky mají závěry, k nimž Husserl ve své konstituční teorii dospívá, pro jeho celkové pojetí fenomenologie. Pokusíme se nastínit, jaké problémové okruhy se spolu s posuny, jež jsme v Husserlově myšlení zaznamenali, v tuto chvíli před fenomenologickým tázáním otevírají. Se záměrem připravit si půdu pro závěrečnou úvahu tohoto oddílu a pro následující rozборы této studie už přitom zčásti půjdeme za to, co lze nalézt u samotného Husserla. Budeme tu v zárodku poprvé exponovat téma, kterému se pak podrobněji budeme věnovat v dalším oddílu, totiž téma ze setkání fenomenologie s hermeneutickým fenoménem vyplývajícího procesu vzájemné integrace fenomenologického a hermeneutického způsobu uvažování. Výchozím krokem našeho tázání bude to, že poznatky, které jsme učinili v předchozí podkapitole, vztáhneme k tomu bodu Husserlovy nauky, který pro svéráz jeho filozofického zamyšlení zůstává směrodatný od doby klasického rozvrhu fenomenologie z *Idejí I* až po pozdní spisy – k jeho pojetí intuitivního názoru jakožto zdroje apodiktické evidence. Předvedeme si nejen to, jakým způsobem výsledky Husserlových genetických výzkumů problematizují tuto ústřední metodickou normu jeho fenomenologie, nýbrž i to, jaké konsekvence by zpochybnění této normy muselo mít pro celkovou koncepci fenomenologického poznání.

Ptáme se tedy: Jaký dopad má Husserlovo prokázání horizontového charakteru zkušenosti pro jeho pojetí evidence? Je fenomenologie i v podmínkách, které vynesla na světlo genetická analýza, schopna obhájit, že je nám s to zjednat přístup k této privilegované, veškeré další vědě zakládající dimenzi všeho fenomenologického vykazování? Dokáže i navzdory odkrytí interpretativního elementu uvnitř intencionálního vztahu dostat své ambice uchopovat eidetický smysl věcí? Dříve než se nejprve spolu s Husserlem a pak i s dalšími autory fenomenologické tradice pustíme do postupného rozplétání těchto obtížných otázek, je nezbytné, abychom si ještě poněkud blíže ujasnili status, z kterého lze k tomuto tázání po možnosti fenomenologického poznání přikročit.

Za prvé si musíme uvědomit, že fenomenologická problematika konstituce věci, z jejíž analýzy jsme pojmy motivovanosti vnímání a horizontovosti zkušenosti získali, má jako taková mnohem širší rozměr, než jsme na omezeném prostoru této studie byli schopni postihnout. Nejde jen o to, že se vnitřně diferencuje v závislosti na tom, že *noetické* intencionální akty vědomí mohou mít, jak víme, celou řadu charakterů a modů, které se navíc podle Husserla dále slučují do různých typů syntéz (syntéza identifikace, syntéza krytí, syntéza rekognice atd.). Neméně důležité je i to, že kromě konstituce materiální věci zahrnuje rovněž konstituci všech v materiální realitě fundovaných *předmětností vyššího řádu*

(tj. hodnotových či praktických předmětností, které se mohou stát předmětem eidetického výzkumu prováděného jednotlivými humanitními vědami), konstituci *kategoriálních předmětností* (tj. logických entit a vztahů), subjektivní *konstituci druhých osob* a intersubjektivně sdílené *sociality*, a jako zvláštní případ potom nakonec také v eidetickém výzkumu založenou konstituci *smyslu filozofie* jako takové.²¹¹ Také filozofie totiž, jak jsme poznamenali výše, musí být podle Husserla co do svého smyslu konstituována. Možnost fenomenologie jakožto radikálně nové, absolutně zdůvodňující kritiky poznání musí být vykázána právě v tom, co se nám ukazuje ve fenomenologicky redukované sféře imanence. V široké pluralitě *noematických* korelátů vědomí je předmětností mezi jinými předmětnostmi a jako taková je dána jen v jí odpovídajících smysl udělujících noetických aktech vědomí. Vyjádřeno poněkud paradoxně: zdůvodnění možnosti fenomenologie podle Husserla samo podléhá požadavkům fenomenologie.

Za druhé je ovšem třeba poukázat na to, že i přesto, že se naše předcházející rozborů soustředily toliko na újeji ohraničenou oblast konstituce smyslově vnímatelné věci, nepředstavuje pro platnost jejich závěrů zmíněná existence jiných typů předmětností žádné omezení. Zjištění, která jsou v pojmech motivovanosti vnímání a horizontovosti zkušenosti obsažena, se totiž *netýkají* noematické, nýbrž výhradně noetické stránky intencionálního vztahu. Objasňují, jinými slovy, to, jak intencionální akty souvisejí s konkrétní časovou subjektivitou poznávajícího, ať už je jejich předmětem cokoli. To je také ten jejich aspekt, který je důležitý pro pochopení toho, jaký dosah oběma těmto pojmům na poli fenomenologické teorie poznání náleží. Vždyť právě z toho, že se pojmy motivovanosti vnímání a horizontovosti zkušenosti vztahují pouze na vlastní *aktivitu* poznání jako takovou, nezávisle na jeho předmětu, můžeme usuzovat na to, že stejně tak jako pro oblast konstituce věci platí i pro jakoukoli jinou oblast předmětného světa. Skutečnost, že tyto pojmy prostřednictvím analýzy subjektivního pólu intencionálního vztahu postihují povahu intencionality vůbec, nás na tomto místě opravňuje k tvrzení, že lze jejich působnost rozšířit na celé pole fenomenologické teorie poznání.²¹²

²¹¹ Husserl, E. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filozofii*, § 11 a § 152. K otázce celkového rozpětí a vnitřního členění konstituční problematiky se zvláštním zřetelem k problému evidence srov. Ströker, E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. In: *týž, Phänomenologische Studien*.

²¹² Stranou pro tuto chvíli necháváme problém, který se z této teze zdá vyplývat pro otázku uchopování logických předmětností. To, jsou, jak známo, předmětnosti, od jejichž analýzy Husserl vyšel při koncipování své fenomenologie v *Logických zkoumáních*. Předmětnosti, které se právě vyznačují tím, že jsou dány pro každou rozumnou bytost jako identické zcela nezávisle na individuálních pochodech v mysli poznávajícího. Pro fenomény motivovanosti vnímání a horizontovosti zkušenosti bychom tu tedy patrně mohli najít jen omezené uplatnění, jehož projevy by ještě bylo nutné blíže prozkoumat. Každopádně se však zdá, že Husserlova snaha přenést model uchopování logických předmětností rovněž na poznávání věcí (a kategoriálních předmětností) naráží díky obou jmenovaným pojmům na své meze. Ač se o to v mnoha případech jistě můžeme smysluplně snažit, dosažení naprosté identity míněného, nezávislé na personální

Účelem předchozích dvou poznámek bylo prokázat, že i přes pluralitu typů intencionálních předmětů je možné pojem motivovanosti vnímání a především pak pojem horizontovosti zkušenosti použít pro analýzu poznávacího vztahu vůbec, bez omezení na nějaký zvláštní typ předmětnosti. Abychom mohli prozkoumat, jaké důsledky má přijetí těchto pojmů pro Husserlovu koncepci fenomenologie, je nicméně ještě třeba upřesnit, v jakém smyslu se tu k problému poznání přesně chceme přiblížit.

Výše jsme poznamenali, že metou fenomenologického tázání není jen snaha dosáhnout pravdivého poznání věcí, nýbrž stejně tak, ba především, zdůvodnění *možnosti pravdy* jako takové. Zatímco v prvním případě jsme ve výkonu poznání zaměřeni přímo a výlučně na danou věc, po jejímž smyslu se tážeme a chceme jej ve vykazující zkušenosti přivést k jeho určitosti, v druhém případě se v reflexivním fenomenologickém postoji obracíme k tomuto poměru vědomí k věci samotnému. Usilujeme na základě výzkumu korelativních noeticko-noematických struktur zjistit, jak a nakolik zde vzhledem k procesu poznání věci o možnosti nabytí pravdy lze vůbec hovořit.²¹³ Druhý způsob tázání je tedy třeba považovat za základnější. Teprve po té, co byla explikována možnost pravdy jako taková, se nám do rukou dostává nějaké kritérium pravdivosti, ozřejmující, co si od procesu poznání vlastně můžeme slibovat.

To je rozlišení, které lze přenést i na naši přítomnou situaci. Pokud je totiž záměrem, který jsme si předsevzali, tázat se po možnosti fenomenologie, pak to, domyšleno do konce, znamená, že se musíme tázat právě po možnosti pravdy, která je ve fenomenologickém zdůvodnění veškerého vědění založena a již lze také jako takovou ve fenomenologické zkušenosti smyslu fenomenologie samu vykázat. To nezbytně nutně nevyžaduje, abychom se hned pouštěli do obtížných zkoumání pojmu pravdy. Náš úkol musí být na tomto místě mnohem skromnější. Anž bychom potřebovali předpokládat nějaký hotový pojem pravdy, postačí, pokud se zde možnost dosažení pravdy pokusíme prozkoumat jen vzhledem k tomu, jak do průběhu poznání, jehož je zisk pravdy v zásadě konečným účelem, zasahuje toliko samotný pojem horizontovosti zkušenosti, tak jak jsme ho – coby pojem v určitém smyslu nadřazený pojmu motivovanosti vnímání – v našich předchozích rozborech spolu s Husserlem vypracovali. Na nejvyšší složité filozofickou problematiku pravdy v naší úvaze omezíme jen na toto jediné, pro hermeneutickou reflexi fenomenologie však mimořádně významné hledisko. Skutečnost, že fenomenologická teorie poznání ve smyslu filo-

subjektivitě poznávacího, je u těchto jiných typů předmětností v úplnosti z principu neuskutečnitelné.

²¹³ Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, str. 172. Lze říct, že první zmiňované hledisko je v zásadě hlediskem, které k předmětné oblasti svého zájmu zaujímají empirické vědy. Tak např. sociologie je obecně vědou o „společnosti“, historie vědou o „dějinách“ atd., přičemž pro všechny tyto vědy i v jejich rozčlenění na dílčí podobory a jednotlivá vědecká témata platí, že si – třeba poučeny fenomenologií – ke svému předmětu teprve musí zjednat přístup, že musí najít metodické prostředky, jak např. právě společnost či dějiny přivést k danosti tak, aby mohly být empiricky zkoumány.

zofického návratu k věcem samým, jak jej Husserl požadoval, v zásadě směřuje k obhajobě pojmu poznání jako *korespondence* mezi aktivitou vědomí a jí daným předmětem, pro nás nebude znamenat víc než určitý volně formulovaný předpoklad, jehož přijetím se následující analýzy přihlašují k původní *ambici* fenomenologického zamyšlení.

b) Fenomenologie jako možnost pravdy

Vztáhněme tedy nyní naše zkoumání zpět k fenomenologickému pojetí evidence, jak jsme si je výše vyložili. Pamatujeme se, že na toto pojetí se lze dívat ze dvou různých úhlů pohledu: jednak z hlediska *adekvátnosti* poznání, jednak z hlediska jeho *apodikticity*. Od srovnání těchto dvou odlišných hledisek se v našem dalším rozboru můžeme odrazit.

Asi nejdůležitější zásada, kterou Husserl ve vztahu k oběma pojmům formuluje, se týká toho, že neadekvátnost poznání nevyklučuje jeho apodikticitu. Skutečnost, že je nám kupříkladu materiální věc dána jen neúplně, z různých perspektiv, z nichž k ní přistupujeme, podle Husserla nutně neruší požadavek, aby se jednotlivé takto učiněné náhledy věci i přesto vyznačovali naprostou, nevyvratitelnou jistotou.²¹⁴ Apodikticitu je mu označením pro stupeň evidence, jehož dosažení je nezbytné k tomu, aby se fenomenologie prostřednictvím svých dílčích zjištění mohla vskutku bezpečně pohybovat na své nekonečné cestě k ideálu úplně adekvátního poznání.²¹⁵

Předpokladem tohoto Husserlova základního filozofického stanoviska je ovšem přesvědčení o tom, že fenomenologie je jaksí s to odečítat smysl věcí přímo z těchto vyjevujících se věcí samých. Od fenomenologie se očekává, že bude tento smysl schopna nazřít v tom, co je názorně dáno, a nepředpojatými pojmy jej popsat, filozoficky zprostředkovat. Tázání po smyslu vede v tomto pojetí přes cestu apodiktických náhledů neúchylně až k uchopení podstaty věci, k postižení posledního smyslu, činícího tuto věc tím, čím je.

Toto Husserlovo původní pojetí evidence se však spolu s výsledky geneticky orientovaných fenomenologických analýz zásadně problematizuje. Vyjma nemožnosti dosažení úplně adekvátnosti poznání se v tuto chvíli stává pochybným i to, *do jaké míry* je vůbec fenomenologii možné koncipovat jakožto apodiktický výzkum.²¹⁶ Horizont už totiž neohraničuje pouze to, co ve formě implicit-

²¹⁴ Oproti adekvátnosti je podle Husserla „řádově vyšší jiná dokonalost evidence, totiž dokonalost *apodiktičnosti*; ta se může eventuálně vyskytovat i u neadekvátních evidencí“; a jinde Husserl poznamenává, že „*adekvátnost a apodikticitu* nějaké evidence *nemusejí jít ruku v ruce*“ (Husserl, E. *Karteziánské meditace*, str. 19 a str. 26).

²¹⁵ Tamt., str. 52 a 86.

²¹⁶ Pro kritickou analýzu Husserlovy pozdní verze fenomenologie, prováděnou se zřetelem k fenomenologickému pojmu evidence a zejména pak vzhledem k možnosti dosažení apodiktické evidence, srov. Mertens, K. *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zu Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg/ München : Alber, 1996, str. 199-284.

ních, na základě předchůdného předvedení získaných anticipací přesahuje přítomnou zkušenost. Zdá se spíše, že každá zkušenost skrze svůj horizont odkazuje ke genezi smyslu a tak k časové povaze transcendentální subjektivity. Věci mají možnost vycházet najevo jenom ve vztahu k tomuto zvláštnímu horizontu poznávajícího, který ovšem sám není ničím předpokladuprostým, nýbrž se naopak jako *vždy jiný* může ukázat být veden věcně nesprávným předporozuměním nebo ovlivněn chybnými předsudky.

Obtíže spojené s fenomenologickým požadavkem apodikticity, které odtud vyplývají, jsou přinejmenším dvojího druhu. Za prvé se týkají *dosazitelnosti apodikticity*. V případě geometrických entit nebo i v případě tvarových charakteristik předmětů daných ve smyslovém vnímání je jevové rysy, které věc musí splňovat pro to, abychom ji mohli pokládat za čtverec nebo za hrnek, jistě možné když ne rovnou definovat, pak tedy alespoň popisovat tak, že budeme dospívat k určitým apodikticky platným poznatkům, platným pro všechny věci tohoto druhu, ať už se k nim vztahuje kdokoli a kdykoli.²¹⁷ Požadavek apodikticity se tu zdá být dosažitelný. Mnohem složitější je ale situace u témat, které stojí v centru humanitně- a sociálněvědních bádání. Pokud se, s onou dávkou fenomenologického entuziasmu, chceme ptát po podstatě kultury, náboženství nebo společnosti, nebo zkoumat dílčí fenomény, které pod tyto ústřední vědecká témata spadají, pak zjišťujeme, že zde rekurz na smyslově vnímatelnou rovinu daností není tak snadno proveditelný. Dějinný život je totiž už sám vždy výsledkem určitého *výkladu*. Odhalování invariantních struktur se tu proto zdá být možné jen jako *výklad výkladu*, zahrnující právě také studium rozdílných horizontů smyslu, v nichž se dějinný život kulturně, nábožensky a společensky rozvíjel. Zohlednění toho, co bylo v rámci vyřazení generální teze světa při analýze vněmové zkušenosti Husserlem pochopeno jako irelevantní, tu neodmyslitelně patří k náplni vědecké práce.

Druhá důležitá otázka se týká *revidovatelnosti apodikticity*. Něco takového se sice vzhledem k významu apodiktického vědění jakožto vědění nutného a nevyvratitelného zprvu zdá být protismyslné. Přesto Husserl v náznacích přiznává, že se možnost revidovatelnosti poznání týká také apodiktických poznatků. I to, co jsme z určitého horizontu nahlédli jako apodikticky jisté, se později může ukázat být nesprávným a nepravdivým.²¹⁸ Je-li ale takto i v eidetických výzku-

²¹⁷ Srov. k tomu kapitulu *Eidetická variace a nazírání podstat* in: Blecha, I. *Proměny fenomenologie*, str. 142-157.

²¹⁸ V *Karteziánských meditacích* Husserl sice píše: „Každá evidence je samouchopení něčeho, co je, a je tak a tak, a to v modu „ono samo“ a naprosté jistotě tohoto bytí, jistotě, jež tedy vylučuje každou pochybnost. Proto však nevylučuje, že to, co je evidentní, by se později mohlo stát pochybným, že bytí by se mohlo vyjevit jako zdání, o čemž máme příklady ze smyslové zkušenosti. (...) Apodiktická evidence však má tu význačnou vlastnost, že je nejenom vůbec jistotou bytí, jistotou bytí věcí nebo objektivních vztahů, jež v nám jsou evidentní, nýbrž že se (...) zároveň odhaluje jako naprostá nemožnost vymyslet si jejich nebytí; že tedy vylučuje jakoukoli představitelnou pochybnost jako bezpředmětnou.“ (str. 19-20). Ve *Formální a transcendentální logice* však naproti tomu dává poměrně jasně na srozuměnou: „I sama evidence vydávající se za apodiktickou se může odhalit jako klam a předpokládá proto (...) nějakou podobnou evidenci, o níž se

mech připuštěna možnosti omylu, pak je tím původní ambice fenomenologické teorie znatelně oslabena.

Poukázali jsme na těžkosti spjaté s fenomenologickým pojmem apodikticity. Z toho, co bylo řečeno, vyplývá, že fenomenologické postupy nejsou eidetickým výzkumům s to zaručit konečnou a nevyvratitelnou platnost jejich výsledků. To ovšem znamená, že platnost fenomenologických výpovědí o skutečnosti bude třeba chápat jinak, než jak to zprvu zamýšlel Husserl. Tyto výpovědi sice i nadále budou odrážet poznatky získané ve styku s vyjevujícími se věcmi samými. Jejich pravdivost však už napříště nebude na základě předpokladu apodikticity dána jednou provždy. Eidetická fenomenologická zjištění bude spíše nutné považovat za zjištění, která jsou i nadále odkázána na kritickou a kontrolní instanci pokračující zkušenosti.²¹⁹ Pokud přitom současně připustíme, že tato zkušenost je coby personálně-subjektivní a časová charakterizována neustálou změnou horizontu, potom to s sebou nese, že za platné nebudeme moci pokládat žádné jiné nežli to poznání, které se právě i navzdory neustálým změnám horizontů zkušenosti permanentně osvědčuje jako pravdivé. Fenomenologické poznání není nevyvratitelně jistým, veškeré další vědění zdůvodňujícím poznáním, nýbrž je podobně jako ostatní vědění odkázáno na takovýto verifikační proces.

To samozřejmě posunuje také pohled na metodu fenomenologické redukce jakožto základní nástroj k překonání epistemologických nedostatků spjatých s přirozeným postojem. Zdá se, že tuto redukci nelze v přísném slova smyslu považovat za metodu. Mnohem spíše jde o určitý celkový poměr ke světu, jehož zaujetí nespočívá v tom, že bych mohl vyřadit z platnosti všechna svá běžná přesvědčení a poznání pozorovat jako nějaký na mě zcela nezávislý průběh, nýbrž v tom, že tvrzení, která se mi nabízejí k osvojení a jež případně přijímám za svá, důsledně konfrontuji s tím, co se mi ukazuje. Tato maxima nezpronevěřit se smyslové zkušenosti musí pro všechno mé poznávání tvořit nikdy nezpochybnitelný základní vztažný bod. Lze říci, že složité pojmové instrumentarium, kterým je fenomenologická nauka obestřena, slouží nakonec především k ozřejmění toho, co vlastně znamená se této maximy důsledně držet.

Fenomenologické usilování o pravdu nicméně nemůže být vedeno pouze tímto jediným zřetelem k tomu, co je mi skutečně zkušenostně dáno. Poznatek, že zkušenost je zkušeností jen uvnitř jistého horizontu, obnáší zároveň i zjištění, že můj vlastní horizont může být jen jedním z mnoha horizontů, v nichž se lze k té či oné věci přiblížit a že proto porozumění věci musí zůstat otevřeno i jiným horizontům, jejichž působením je s to se dále rozvíjet a prohlubovat. Tak, jako je na jednu stranu vyjevující se věc vztažným bodem pro posouzení pravdivosti tvrzení, jímž je míněna, tak na druhou stranu mnohost různých, z různých horizontů zkušenosti pocházejících mínění zároveň vytyčuje cestu k tomu, aby tato

„roztříšit“ (str. 164). Připouští se, jinak řečeno, že to, co se nám jednou ukazuje jako apodiktická evidence, se nám podruhé může ukázat jako něco, co zakoušené věci vůbec neodpovídá.

²¹⁹ Viz Mertens, K., *Zwischen Letztbegründung und Skepsis*, str. ...

věc mohla být postižena v co nejúplnějším porozumění, které *výklad* jejího smyslu nabízí. Byla to Gadamerova filozofická hermeneutika, jež později při reinterpetaci charakteru fenomenologického poznání vyzvedla toto dialektické hledisko. Čerpala přitom, jak jsme si povšimli, nejen z Platóna, nýbrž i z myšlenkového dědictví Hegelovy filozofie.

Pokud chceme posoudit možnost fenomenologického poznání pravdy, je nicméně nutné, abychom se soustředili ještě na jeden bod kritické analýzy. V předchozích odstavcích jsme se zabývali tím, jaké důsledky má pojem horizontovosti zkušenosti pro možnost apodiktického poznání všech možných druhů předmětností. Viděli jsme, že myšlenka apodiktické evidence, jak Husserlovi od počátku vypracovávání fenomenologie tanula na mysli a od níž se až do poslední chvíle nikdy zcela neodchýlil, se ve světle nálezů jeho geneticky zaměřených výzkumů ukazuje být obtížně obhajitelnou. Má-li být naše analýza úplná, musíme si však stejnou otázku po možnosti apodiktického poznání položit rovněž speciálně vzhledem k určení smyslu fenomenologické filozofie jako takové.

Jak zvlášť zřetelně vysvítá zejména z textu *Karteziánských meditací*, Husserlovou tížádností bylo najít pro zdůvodnění filozofie неотřesitelný základ rekurzem na první, samy o sobě nevyvratitelné, a tak absolutně jisté, poznatky. Východiskem pro to mu byla reflexe na poznávající subjektivitu, na „transcendentální ego“. Sleduje předobraz Descartovy metodické skepse a obratu do jistoty sebevědomí, rozvíjí ideu fenomenologické filozofie jakožto probádávání „nekonečného pole transcendentální zkušenosti“.²²⁰ Skrze fenomenologii má být filozofii navráceno úctyhodné postavení prvního a nejzákladnějšího vědění, z něž pak pomocí jednotlivých argumentačních a v názorné zkušenosti vykazatelných kroků bude moci být odvozena celková struktura možného empirického vědění. Vědecké poznání, toť v Husserlových očích jednotná stavba, spojená dohromady pevným pojivem fenomenologických metodických principů.

Jestliže je zpochybněna možnost ukotvení filozofie v apodiktické evidenci, stává se ovšem také tato představa o smyslu fenomenologie nepřesvědčivou. Filozofii jako takovou jistě nelze zdůvodnit nějakou další filozofií; vždyť je právě sama výrazem nejzazšího zamyšlení o možnostech vědění. Pokud však konstituce smyslu filozofie nutně probíhá uvnitř určitého horizontu a nelze tak při ní vyloučit možnost omylu a chyby, pokud tu do intencionálního vztahu vždy promlouvají útvary smyslu spojené s genezí zvláštní a jedinečné subjektivity poznávajícího, pak nadále není možné, abychom Husserlovu fenomenologickou pozici chápali na způsob nějakého jednou zajištěného a tím pádem pro vždy

²²⁰ Právě rozhodnutí koncipovat fenomenologii jako výzkum transcendentální subjektivity ovšem Husserl zároveň chápe jako podstatné odbočení z karteziánské cesty; píše: „V protikladu k Descartovi pronikáme teď k úkolu odkrýt nekonečné pole transcendentální zkušenosti. „Descartova evidence věty ‚Ego cogito, ego sum‘ zůstává neplodná, protože Descartes nejenom nevyužil příležitosti vysvětlit čistý metodický smysl transcendentální *epoché*, nýbrž opomněl upozornit na to, že ego může pomocí transcendentální zkušenosti donekonečna systematicky vykládat sebe sama, takže je zde připraveno jako možné pracovní pole“ (*Karteziánské meditace*, str. 33-34).

platného východiska. Nedostatky neadekvátního poznání nemohou být fenomenologickým nárokem na apodikticitu eliminovány. Zdá se spíše, že i sama idea fenomenologie, jak jsme ji zde předestřeli, musí být jako taková otevřena dalšímu fenomenologickému procesu a ve svých konkrétních rozvedeních teprve prokázat, nakolik se vskutku osvědčuje tváří v tvář problémům, k jejichž řešení byla určena. O možnosti fenomenologie a o pravdě fenomenologického poznání nelze podle všeho hovořit jinak než v tomto, oproti Husserlovu přesvědčení mnohem slabším, smyslu, podle něž musí být v zásadě všechny fenomenologické poznatky přístupné pozdější revizi.

Tuto potřebu pohlížet na fenomenologii z provizorně, dočasně a relativně k přítomnému horizontu dosahované stability filozofického zamyšlení, je možné dobře pozorovat na pojmu fenomenologické reflexe, o němž jsme hovořili výše. Vždyť oproti Husserlovým původním předpokladům nyní vychází najevo, že dosažení půdy čisté imanence, jež si tato reflexe stanovila za cíl, je vlastně neuskutečnitelné. Reflexe na život vědomí nikdy nemůže docílit takové absolutní podoby. Když ne z důvodu určitého výchozího, angažovaným bytím ve světě zaujatého předporozumění, jak bude ve shodě se závěry Husserlovy genetické fenomenologie argumentovat Heidegger, pak tedy z toho důvodu, že každá podobná reflexe je nakonec zprostředkována řečí a skrze ni pak dějinně sedimentovanými významy filozofických pojmů, jak na to z hlediska filozofické hermeneutiky o něco později upozorní Gadamer. Skutečnost, že existence a komunikativní funkce řeči jsou v Husserlově filozofické nauce zcela samozřejmě předpokládány, že se má bez dalšího za to, že skrze řeč budeme to, co je nám dáno, také s to nezkrasleně a jednoznačně popsat, tvoří při zpětném pohledu asi jednu z jejích nejpřekvapivějších mezer.

I přesto se nicméně zdá, že na otázku, do jaké míry si prohlubujícího se rozporu mezi myšlenkou apodiktické evidence a koncepty genetické fenomenologie Husserl sám mohl být vědom, je třeba odpovídat diferencovaně. Vlastně všechny Husserlovy zveřejněné práce od konce 20. let svědčí o výrazném přesunu zájmu, ke kterému v jeho pozdním díle dochází. Připomněli jsme již, že klíčovým pojmem, jímž Husserl tomuto myšlenkovému pohybu dodal jakési celkové zastřešení, byl pojem žitého světa. Vedle něj se však, jak známo, stává důležitou součástí Husserlových úvah také téma dějinnosti, jehož význam – jistě nikoli bez vlivu prací Heideggerových – krystalizuje právě spolu s postupným promýšlením toho, jak se do intencionálního života vědomí promítá genetická konstituce subjektivity. Je přitom důležité podotknout, že Husserl toto téma rozvíjí především vzhledem k otázce po sebepochopení samotné fenomenologie. Program transcendentální fenomenologie, jak jej nalézáme v *Krizi*, není v zásadě ničím jiným, než pokusem o začlenění myšlenky a úkolu fenomenologie do celkového vývoje západní filozofie a vědecké racionality. Můžeme dokonce říct, že fenomenologii je v této impozantní historické fresce přiřčena role završitelky intelektuálních dějin lidstva.²²¹

²²¹ Srov. Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, § 73.

Právě toto „teleologické“ chápání vývoje filozofie však velmi dobře odráží, kde až do posledního okamžiku leží hlavní akcent Husserlova myšlení.²²² Na jednu stranu sice vidíme, jak Husserl odmítá „vládnoucí dogma oddělování epistemologického a historického vysvětlení“ a můžeme sledovat, jak jej znepokojení týkající se problému dějin dovádí až k naprosté skepsi ohledně možnosti pěstovat fenomenologii jako apriorní vědu: „Filozofie jako věda, jako vážná, přísná, ba apodikticky přísná věda – ten sen je dosněn“, čteme v jedné z příloh ke *Krizi*.²²³ Na druhou stranu nás však pozdní spisy i sám text *Krize* přesvědčují o tom, že i navzdory těmto sebekritickým poznámkám Husserl všechny myšlenky časově-dějinné konstituce subjektivity, které rozvinul, chápal povýtce jen jako překážky na cestě k rozvinutí ideje transcendentální fenomenologie vědomí a nebyl připraven přiznat jim plný význam, jež by pro pochopení filozofie mohly mít. Principy klasické verze fenomenologie a motivy geneticky zaměřených fenomenologických zkoumání vystupují u pozdního Husserla vedle sebe a ve vzájemném napětí, aniž by došlo k jejich systematické integraci a provázání.

2.8 Hermeneutická typologizace zkušenosti

Připomněli jsme si některé důležité posuny v povaze fenomenologického tázání a pokusili jsme se vyhodnotit jejich důsledky pro filozofické pojetí pravdy. V závěru tohoto oddílu nyní naše rozbory vztáhneme k celkovému chodu této studie. Prostřednictvím pojmu *typologie* si ukážeme, jak je od Husserlových úvah možné najít přemostění k myšlence hermeneutické fenomenologie, jejíž analýze se záhy budeme věnovat.

Zmínili jsme napětí mezi klasickým pojetím fenomenologie a jeho korekcemi a modifikacemi, jak vyplývají z Husserlových geneticky zaměřených výzkumů. Na straně příklonu k původním fenomenologickým idejím je pro toto napětí příznačné, že Husserl ve svých hlavních spisech až do poslední chvíle lpí na tom, že fenomenologie nakonec musí usilovat o nazírání (*Erschauung*) čistých obecností, nezávislých na zkušenosti žitého světa. Tak je kupříkladu ve *Zkušenosti a soudu* požadována „nutnost výslovného vyřazení všech kladení bytí za účelem získání čistých obecností“, přičemž se má za to, že k zajištění takovýchto nejvyšších obecností už v zásadě dostačuje variace předmětností v pouhé fantazii.²²⁴ To je ovšem pouze jeden pól Husserlova uvažování. Souběžně s ním Husserl na pozadí své teorie pasivní a aktivní geneze rozvíjí relativně samostatné analýzy intencionality vědomí v žitém světě. Mezi nejdůležitější výtěžek těchto analýz bezpochyby patří pojem *typizace* (*Typisierung*). U něj se nyní krátce zasta-

²²² „Jde nám o to, učinit srozumitelnou teleologii v dějinném vývoji filozofie, zejména novověké, a současně s tím o ujasnění sebe samých, kdož jsme nositeli takové teleologie a osobním úsilím své vůle i jejími spoluuskutečňovateli“, píše Husserl (tamt., str. 92).

²²³ Tamt., str. 379 a str. 546.

²²⁴ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*, § 89.

víme a pokusíme se ve vazbě na naše výzkumné cíle z hermeneutického hlediska vyznačit jeho teoretické možnosti.

Charakterizujme si nejprve pojem typizace v tom smyslu, jak jej Husserl pojímá. Ve *Zkušenosti a soudu* se tento pojem objevuje v souvislosti s výzkumy pojmového souzení, které už nevypovídá o jednotlivinách, nýbrž ve kterém jsou prostřednictvím typizujících označení vyjadřovány určité obecné poznatky týkající se všech jednotlivin spadajících pod pojem toho či onoho typu. „Teprve s těmito výkony obecného souzení“, dočítáme se, „dosahuje logická aktivita svůj telos. Předměty jsou konstituovány nikoli na základě predikativního formování jako jednoty identity, nýbrž vjedno s tím pochopeny a skrze to ve zcela specifickém smyslu poznány. Teprve obecné myšlení vede ke zjištění, která nám poskytují na situaci nezávislé, disponibilní, i intersubjektivně disponibilní, vlastnictví poznatků.“²²⁵ Takto pojatý pojem typizace Husserl provazuje s rozboru pasivní a aktivní konstituce, zejména pak s pojmem horizontu, jak jsme si jej tu výše představili, a poukázali už také na vazbu tohoto pojmu k pojmu typu. Vněmová rozmanitost, jež je prostřednictvím pasivních syntéz krytí na základě asociace spojována do vněmových jednot, vstupuje na rovině aktivní geneze do horizontu zkušenosti poznávajícího, který to, co je mu dáno, vykládá za pomoci typizujících pojmů.

Pro správné porozumění pojmu typizace je ovšem zároveň zapotřebí, abychom spolu s Husserlem pečlivě rozlišovali jednotlivé úrovně obecností. Zmiňme nejprve vztah typizující aktivity vědomí k obecnostem nejvyššího, apriorního rázu, jakými na poli fenomenologické analýzy vnímání jsou např. barvy, tvary nebo tóny, které je jakožto nezávislé na jakékoli konkrétně dané jednotlivině možné prostřednictvím fantazie eideticky variovat ve vnitřní zkušenosti a zde intuitivně uchopovat. Můžeme konstatovat, že tady se pojem typu u Husserla uplatňuje jen v omezené míře. I když ve *Zkušenosti a soudu* najdeme zmínky o tom, že také sféra apriority má svou typiku²²⁶, v zásadě se zdá, že Husserl „apriorní obecniny“ staví do protikladu vůči „obecninám empirickým“ a má je za „čisté pojmy“, jejichž danost se jistým způsobem vymyká horizontovosti běžné zkušenosti.²²⁷ Pro Husserla je právě nanejvýš charakteristické, že se, a ponechme nyní stranou, nakolik úspěšně, skrze koncepci apriorních obecnin snaží odpoutat od překážek postavených před fenomenologii genetickou analýzou. V souladu se svou představou eidetických výzkumů je bere jako pojmy, jejichž prostřednictvím vychází najevo, „bez čeho předmět tohoto [tj. určitého] druhu nemůže být myšlen“, co tvoří jeho „eidos (...) v platónském smyslu“.²²⁸

²²⁵ Tamt., str. 384.

²²⁶ Tak kupř. na straně 32 čteme, že věc lze pokládat za „stále tutéž identifikovatelnou obecnost nějakého apriorního typu, příslušející jistému prostoru apriorních možností“.

²²⁷ Tamt. str. 409-410.

²²⁸ Tamt. str. 411.

Empirickým obecninám se naproti tomu přiznává, že mají „horizont“ a že je míníme jako „skutečné obecniny, to znamená jako svázané s tímto světem“.²²⁹

Poznamenejme, že zde pojem typu chceme interpretovat ve smyslu empirických obecnin, nikoli apriorních obecnin, jak jim rozuměl Husserl. Avšak i empirické obecniny musíme podle Husserla dále dělit na „podstatné“ a „mimopodstatné“ (*ausserwesentlich*) typy. „Bezprostřední zkušenost často odděluje a rozlišuje věci čistě podle jakéhokoli očividného rozdílu“, píše Husserl, „který může zakrývat skutečně trvajících vnitřní souvislost; tak je např. přináležitost zvířete zvaného ‚velryba‘ ke třídě savců zakryta skrze vnější analogii, již má ve svém životě s rybami, což se ohlašuje už v řečovém označení. V takových případech mluvíme o mimopodstatných typech. V úhrnné zkušenosti konkrétní přírody se individua stále více vřazují pod podstatné typy, v rozdílných stupních obecnosti. K tomu se vztahuje vědecké empiricko-přírodohistorické (*empirisch-naturhistorisch*) bádání.“²³⁰ - Pojmy typů se tedy, jinými slovy řečeno, dělí jednak na pojmy běžné zkušenosti, jednak na pojmy empirických věd. Zatímco pro první z nich lze v souladu s Husserlem užívat označení *typizace*, pro druhé se nabízí rezervovat termín *typologizace*, přičemž je zřejmé, že typizované a typologizované se může překrývat a že mezi oběma těmito sférami výkladu by bylo možné studovat vztahy vzájemného ovlivňování.²³¹

Doposud jsme pojem typu ohraničili vůči koncepci apriorních obecnin a interpretovali jsme Husserlovo rozlišení podstatných a mimopodstatných typů. Ujasněme si nyní ještě, jak Husserl rozumí samotnému pojmu typu. Ve *Zkušenosti a soudu* můžeme číst: „Faktický svět je zakoušen typizovaně. Věci jsou zakoušeny jako strom, keř, zvíře, had, pták; speciálně pak jako jedle, jako lípa, jako černý bez, jako pes, jako užovka, jako vlašťovka, jako špaček atd. Stůl je charakterizován jako znovu rozpoznáný a přece nový. To, co je zakoušeno jako individuálně nové, je nejprve známé podle toho, co je vlastním způsobem vnímáno; upomíná na stejné (resp. podobné). Typicky pochopené má ale také horizont možných zkušeností s odpovídajícími předznačeními známosti, tedy jistou typiku zatím nezakoušených, ale očekávaných znaků.“²³² Husserlův pojem typu vychází primárně z takovéto analýzy způsobů utřídování toho, co je nám dáno v běžné zkušenosti. Věc je na základě získaného horizontu zkušenosti vyložena typizovaným způsobem, aniž by ovšem vědomí muselo vykonat nějakou výslovnou subsumpci pod obecnou nebo by zcela ztratilo zřetel ke zvláštnosti dané jednotliviny.²³³ Jinak tomu ale musí být v typologizující zkušenosti vědy. Přes-

²²⁹ Tamt., str. 409 a str. 398.

²³⁰ Tamt., str. 402.

²³¹ Tj. jak způsoby toho, jak pojmy vědy pronikají do běžné zkušenosti, tak naopak i to, jak jsou vědecké pojmy zakořeněny v běžné zkušenosti určité společnosti a doby.

²³² Tamt. str. 398-399.

²³³ „Každá typicky pojatá věc nás může dovést k obecnému pojmu typu, v němž ji pojmáme. Jinak ale na obecnou tímto způsobem být zaměřeni nemusíme, nehledě na eventuální užití jména „pes“ s jeho obecným významem, nemusíme typicky pojatého psa tematicky chápat jako jed-

tože i tuto zkušenost, jak jsme si povšimli, Husserl chápe jako horizontovou zkušenost založenou na tvorbě typů, pohled vědy už právě musí mít striktně pojmově rozlišující ráz. Typy zde nevznikají mimoděk, nýbrž potřebují své odůvodnění. Typ je tu odvislý od přesvědčivé obhajoby své smysluplnosti ve věcně vedené diskuzi, v níž určité typologizující utřídění zkušenosti také může být zamítnuto a nahrazeno jiným. Ve vědě představuje typ způsob, jak propůjčit konkrétní význam usilování o poznání pravdy.

Je-li tomu tak, pak nás ale pojem typu opět přivádí k tématu možnosti pravdy. Otázk, jež si v návaznosti na závěry předchozí podkapitoly musíme položit, totiž znějí: Jak je tomu nyní s vytvářením typů uvnitř fenomenologické zkušenosti, pokud přesahuje rámec vědy a je filozofií? Nemohli bychom poté, kdy se ukázalo, že Husserlovo pojetí fenomenologie jakožto apodiktické vědy je neudržitelné, právě v pojmu typologizace spatřovat přiměřené terminologické označení pro výsledky fenomenologické práce? Vzpomínáme si přece, co jsme předeslali už v závěru minulého oddílu. Naši interpretaci Kantova myšlení jsme tehdy uzavřeli s tím, že alternativu vůči přírodovědné koncepci poznání lze spatřovat v hermeneutickém pojmu rozumění, jenž ale na druhou stranu nesmí být chápán ve smyslu velkého příběhu o poznání smyslu. Pojem typologie nám nyní dovoluje dát těmto dřívějším zkoumáním určitý argumentativně strukturovanější obsah.

Proces typologizace totiž představuje určitý logický mezičlen mezi různými verzemi substanční ontologie, které, stejně jako nakonec i teorie podstat Husserlova, vedou k metafyzice v tradičním smyslu, a těmi postmoderními filozofiemi, v nichž je, podobně jako u Lyotarda, poznání redukováno na z principu nerozhodnutelné rozepře²³⁴, ztrácející nakonec ukotvení ve zkušenosti vyjevujících se věcí. Jak jsme viděli, typologizaci lze chápat jako fenomenologicky orientovaný postup poznání, který navazuje na naši běžnou zkušenost prostupující výkony typizace, avšak oproti nim staví požadavek zůstat věrný tomu, co se ukazuje, a zahrnuje přesvědčení, že takovýto požadavek je smysluplný a realizovatelný. Jakkoli se mohou odlišovat od běžných typizací, výtěžky typologizace ovšem nelze pokládat za metodicky nám zpřístupněný popis podstat. V souladu s výše zmíněným pojetím fenomenologie jakožto postupujícího, nikdy nezavršitelného procesu prověřování a revize poznatků, odkázaného na verifikační instanci pokračující zkušenosti, je spíše třeba, abychom typologizační pojmy chápali jako pojmy, které nám smysl věcí umožňují postihovat a argumentativně obhajovat jen v horizontu určité kontingentní dějinné situace. Byť by to i mělo vyvolávat otázky týkající se toho, v čem vlastně tkví její původní přínos, fenomenologie své filozofické poslání nemůže naplňovat ve smyslu nějakého absolutně založeného vztažného bodu pravdivého vědění, nýbrž výhradně vahou své snahy za-

notlivé obecného „pes“, nýbrž na něj můžeme být zaměřeni jako na individuálního; potom zůstává pasivně předkonstruovaný vztah k jeho typu, v kterém je předem pojat, netematický.“ (Tamt. str., 399-400; kurzíva potlačena.)

²³⁴ Srov. Lyotard, J.-F. *Rozepře*. Praha : Filosofia, 1999.

sazovat se o to, aby naše zkušenost věcí, jevů a událostí dospívala k co možná nezkreslenému a nezaujatému zpřítomnění. V tom také potenciálně tkví její nejen epistemologická, nýbrž ze vztahu mezi poznáním a jednáním pramenící společensko-kritická funkce.

Pokoušíme-li se zde ve vazbě na Husserla vést paralelu mezi typologizujícími výkony vědy a filozofie, je ovšem třeba držet v patrnosti, že zkušenost filozofie přesahuje zkušenost vědy. To platí obzvláště tehdy, pokud se rovněž fenomenologie drží východiska v transcendentální filozofii coby zkoumání epistémických podmínek poznání. V okamžiku, kdy fenomenolog překračuje to, co je nám zkušenostně dáno, aby se tázal po poznávacích podmínkách, za jakých nám to může být dáno, dostávají také jeho typologizační výkony zvláštní, od vědeckého vědění oddělený význam. Význam, který však teprve nejautentičtěji dosvědčuje, v čem spočívá úloha fenomenologie, chceme-li ji rozumět jako typologizujícímu zkoumání.

Na doložení tohoto tvrzení lze jako příklad uvést pro hermeneutiku centrální pojem hermeneutického kruhu. Jeho ontologická interpretace, jak si ji v dalším oddílu vyložíme, je právě zvláštním pojmovým uchopením důsledku epistémické podmínky časovosti lidské existence. Bereme-li pojem hermeneutického kruhu typologicky, pak se ovšem ukazuje, že není nějakou apriorní skutečností lidské mysli. Přestože jí, v jejím ontologickém smyslu, chceme postihnout něco podstatného, pro co máme dostupné fenomenologické evidence, je rovněž řeč o hermeneutickém kruhu jen určitým druhem typologizujícího zobecnění našich zkušeností, které si ponechává provizorní platnost. Je sice vázána tím, co se ukazuje a nakolik se nám to ukazuje. V tom je něčím zcela nerelativním. Coby zkušenost překračující vysvětlení toho, co je podstatné pro lidskou zkušenost, prezentuje však hermeneutický kruh ideu transcendentality přesvědčivě pouze natolik, nakolik svou věcnou pravdu dokáže obhájit ve střetu s odlišnými vysvětleními, která sama také mohou být vedena jinými než transcendentálně-filozofickými motivy. Ať už její přesnou náplň dourčíme jakkoliv, transcendentální filozofie coby výzkum epistémických podmínek nemůže z fenomenologického hlediska v zásadě znamenat víc než toto průběžné, se zřetelem k proměňující se dějinné situaci a jejím pojům podnikané sebeujasnění o mezích rozumu a o odpovědnosti, vyplývající uvnitř těchto mezí pro vedení života.

Uvidíme ještě v dalším oddílu, že pozice hermeneutické fenomenologie, jak ji vypracovává Heidegger a jak je posléze rozvinuta Gadamerem, se v mnohém shoduje s tím, co bylo předejmuto už v úvahách pozdního Husserla. Hovoří-li Husserl ve své *Krizi* o úkolu „ontologie předvědeckého žitého světa“, uchovávat jí ho si „svou bytostnou zákonitou typiku, na niž je vázán veškerý život, a tím i každá věda, jejichž je „půdou““²³⁵, pak jeho stanovisko úzce rezonuje s pozicí, kterou, byť v mnohem širší míře provázanu s analýzou dějinnosti poznání, nalézáme u fenomenologií ovlivněných hermeneutických autorů.

²³⁵ Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, § 51.

Z pojmů fenomenologie a fenomenologických eidetických výzkumů, jež jsme tu spolu s Husserlem rozvinuli, je zřejmé, že za nesprávnou a vadnou nesmí být pokládána sama snaha podávat prostřednictvím typů rozdílnost a kontingenci zkušenosti překračující, ujednocující vědecká a filozofická vysvětlení. To, co jsme ve znamení uznání horizontovosti zkušenosti nazvali typologizací, lze podle všeho považovat za přirozený důsledek lidské snahy o nalezení životní moudrosti, jíž právě transcendentální pojmovost dává určitý zřetelný, nespekulativní tvar. Jak jsme naznačili, jádro sporu ovšem tkví v tom, jakého stupně definitivnosti na této cestě může být dosaženo. A tady se zdá, že fenomenologie nemůže nabídnout víc než určitý postoj otevřenosti, v němž, se vší provizorností, která je s tím spojena, usilujeme o postižení jednotného smyslu věci a jeho obhajobu před protínázory druhých. Fenomenologie není s to být ztělesněním moci vědění. Je toliko návrhem, jak skrze oddanost poznání nezaslepeně vnést konsekventnost do vedení života. Největším nebezpečím filozofie nejsou vysoké ambice, nýbrž lenost každého rozumu, který odmítá chtít vidět nedostatky a jednostrannosti svých vlastních pojmů a vysvětlení.

III. Heidegger a odkrytí věčné souvislosti mezi hermeneutikou a fenomenologií

Propojení hermeneutiky a fenomenologie je nápadem mladého Heideggera. Tato skutečnost, byť indicie k ní nacházíme už u Husserla, je dostatečně známa. O něco méně jasné je nicméně to, jak ideji hermeneutické fenomenologie v návaznosti na Heideggera správně rozumět. V *Bytí a času*, kde je tento koncept programaticky zaveden, se totiž objevuje ve společnosti celé řady dalších nově ražených filozofických pojmů, které nám jeho přiměřenou interpretaci znesnadňují. To je důvodem toho, že zde Heideggerově příspěvku věnujeme samostatný oddíl. Náš přístup nicméně má své předpoklady.

Na následujících stránkách nám nepůjde o imanentní interpretaci, jež by pojem hermeneutické fenomenologie včleňovala do celku nauk, jak je raný Heidegger rozvinul. Naším cílem bude analyzovat Heideggerovu ontologii se zřetelem k předchozí tradici hermeneutiky a k Husserlově fenomenologii, které poskytly důležité podněty pro její nasměrování a v mnohém ji vnitřně určují. Tím si vytvoříme podmínky proto, abychom v duchu celkového záměru této práce naše zkoumání mohli vztáhnout výlučně ke konceptu hermeneutické fenomenologie, jenž byl po Heideggerovi převzat a rozvinut dalšími filozofickými autory, zejména Gadamerem a Ricouerem. Předkládaná interpretace tedy, jinými slovy řečeno, nebude ortodoxní. Bude se mnohem více, než to činil sám Heidegger, držet motivů transcendentální filozofie, a tedy i epistemologických hledisek, která byla vlastní Husserlovi.

Epistemologická hlediska pozice hermeneutické fenomenologie nicméně budou sledována ve vazbě k problematice jednání. Tady navážeme na náš zájem o výzkum vztahu mezi poznáním a jednáním, který byl vytyčen už při rozboru Kanta. Pokud si následující text vůbec může dělat nějaký nárok na původnost, pak snad právě tím, že teoretické výkony rozumění chceme chápat v jejich začlenění do praktickými motivy strukturované sféry žitého světa. Pravda teorie není jen pravdou přírodní vědy. A také pravda humanitních a sociálních věd má ke konkréci života příliš daleko na to, aby ji sem vždy bylo možné přenést. Jestliže však na problémy spojené s *děním* v žitém světě vposled neexistuje jiná odpověď než jednání, pak rozdíl v bytí, iniciovaný jedním jednáním oproti jinému, musí moci pocházet z možného poznání a z důvodů, jejichž intersubjektivní nahlédnutelnost umožňuje určité jednání obhájit jako správnější než jiné. Právě to je základní ambicí fenomenologického přístupu k jednání, jejíž přiměřenost zatím nebyla ani prokázána, ani dostatečně popsána, a je proto zapotřebí ji prověřovat.

Jistě ovšem nelze zrušit názorovou různost spojenou se společenským rozměrem rozhodování o jednání. Jistě ani není možné ignorovat dějinnou podmíněnost řeči a uvažování o jednání, skrze niž je vše zdánlivě subjektivní už vždy nějak včleněno do struktury účelů, která je přesahuje. Něco takového ostatně

s oporou v myšlenkovém přístupu hermeneutické fenomenologie ani není dosažitelné. Prozatím je proto důležité a postačující poukázat na to, že ona oblast vědění mezi vědou a zdravým rozumem, ve které je teoretické uvažování podněcováno problémy žitého světa, vůbec existuje, a že v ní i při vší relativitě lidských úsudků lze činit komunikovatelnou a nelibovolnou zkušenost rozdílu mezi pravdou a nepravdou, rozumem a nerozumem, smyslem a nesmyslem.

Mám za to, že právě cestou Heideggerova uvažování je možné si k takovéto oblasti zjednat přístup, a to bych se také chtěl pokusit ukázat. Postup následujících zkoumání ovšem nebude nijak přímočarý. Jestliže na pozadí ideje hermeneutické fenomenologie chceme načrtnout rovněž určitý pojem souvislosti mezi rozuměním a jednáním, musíme nejprve podrobit analýze celou řadu konceptů Heideggerovy ontologie pobytu a uvést je do vzájemných vztahů. Netvrdím, že směr, jímž se odtud při promýšlení souvislosti mezi rozuměním a jednáním vydám, bude stejný jako ten, který promýšlel sám Heidegger. Nemyslím si ani, že by to bylo nutné nebo že by tím bylo možné poměřovat pravost interpretace, která zároveň usiluje o to, aby byla filozofováním. Už sama pokračující existence proudu hermeneuticko-fenomenologického uvažování, jež na Heideggera tak úzce navazuje, a přece jeho náhledy domýšlí jinak, daleko méně idiosynkraticky, podle mého názoru představuje záštitu proti tomu, aby přístupu, který zde budu zastávat, mohly být adresovány námitky z interpretační svévole.

Předznačme na tomto místě stručně náš postup. Východiska Heideggerova myšlení jsou i pro poučenějšího čtenáře nesamozřejmá, jejich pochopení je pro správné porozumění jeho filozofování velmi důležité, ze samotného spisu *Bytí a čas*, který představuje hlavní a také daleko nejobsáhlejší veřejně publikované dílo raného Heideggera, je však často není možné vyčíst. To je důvodem toho, že vlastní analýze Heideggerovy hermeneutiky předesílám přípravná zkoumání, která si berou na mušku centrální momenty Heideggerova výkladu západní filozofické tradice a jeho kritický poměr k Husserlově fenomenologii, jíž jsme se zabývali v předchozím oddílu. Po této přípravné fázi následuje rozbor Heideggerovy ontologické reinterpretace principu hermeneutického kruhu a vyznačení dalším vývojem dále osvojené pozice hermeneutické fenomenologie. Tato pozice nicméně není jen programem, nýbrž je zároveň zapracována do ontologie pobytu. To zavdalo podnět k poslední, kritické části našich zkoumání. Právě v ní především jde o vypracování vztahu mezi rozuměním a jednáním. Na jednu stranu se pokouším ukázat, že pojetí tohoto vztahu, jak je nacházíme u raného Heideggera, je neúplné a nepostačující. Načrtávám proto určitý návrh na to, jak by je bylo možné doplnit, a tak učinit fenomenologicky plauzibilnějším. Na druhou stranu potom argumentuji ve prospěch přesvědčení, že rozumění není možné docela oddělovat od poznání a že jakožto poznání má také nakonec pro lidskou praxi ten nejdůležitější a ničím nenahraditelný význam.

Sókratovské ideji racionálním poznáním vedeného správného jednání sice tváří v tvář modernímu procesu subverze absolutního nároku vědění nemůžeme ponechat onen ještě Kantem předpokládaný přímočarý a jednoduchý tvar.

To ale neznamená, že už ve filozofii nemá místo a že i za komplikovanějších podmínek ...

1. Předběžné poznámky k obecnému záměru

Heideggerovy filozofie

1.1 Fenomenologická interpretace Aristotela a pojem *fronésis*

Jak vysvítá z obsahu Heideggerových raných přednáškových kurzů, první náčrty filozofických zkoumání struktury lidské existence, jejichž cílem mělo být postižení „bytí faktického života“ a jeho „základních kategorií“, se rodily již od počátku 20. let.¹ V této době se v Heideggerových pracích formovala určitá souhrnná interpretační strategie jak pro výklad dějin západního myšlení, tak pro výklad a znovuzískání v těchto dějinách zapomenuté otázky po smyslu bytí. Heidegger si tu ve styku s různými tématy a v širokém rozvedení připravuje půdu pro fenomenologickou analýzu „existenciality existence“, jak ji později nalzáme v *Bytí a času*.²

V této první části přítomného oddílu bude naším záměrem přiblížit se k Heideggerově návrhu na rekonceptualizaci programu fenomenologie právě vzhledem k jeho genezi. Ve dvou krocích se tu budeme snažit objasnit jednak to, jakým způsobem Heidegger navazuje na Aristotelovu ideu *praktické filozofie* – což učiníme především prostřednictvím rozboru jeho interpretace pojmu *fronésis* –, jednak pak to, jak se tento svérázný návrat k antickým kořenům promítá do jeho pojetí filozofické práce jakožto systematické *destrukce* tradic diktovaných výkladů základních filozofických pojmů. V obou případech nám rozbor Heideggerova složitého postoje k dějinám filozofie pomohou získat přiměřený přístup k jeho hermeneutice a tak nakonec i k ideji hermeneuticky reflektované fenomenologie. Heideggerova vlastní filozofie je natolik úzce provázána s úkolem návratu k počátkům, od nichž by bylo možné přehodnotit sumu myš-

¹ Tyto počátky Heideggerovy interpretační dráhy dokumentuje zejména pojednání *Fenomenologická interpretace k Aristotelovi (Nástin hermeneutické situace)* z roku 1922 (in: *Filozofický časopis*, 1996/1, str. 9-40), jakož i zčásti stejnojmenný (avšak co do obsahu odlišný) přednáškový kurz ze zimního semestru 1921/22, dostupný v Heideggerových sebranných spisech: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1985. Pojem „Grundkategorien des Lebens“, jež Heidegger v konfrontaci s dobovou filozofií života (Nietzsche, Bergson, Scheller, Dilthey) ve třetí části tohoto spisu vypracovává, prozrazuje inspiraci Diltheyovým pozdním myšlením (srov. výše, **str.**).

² Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 4 a § 9.

lenkových výkonů Západu, že si cestu k ní nejlépe zajistíme oklikou přes analýzu některých pojmů starší filozofie.³

Obraťme se tedy nejprve k tématu fenomenologické interpretace Aristotela. Zde bude užitečné, pokud náš výklad započneme ujasněním základního interpretačního stanoviska, které Heidegger k Aristotelově filozofii zaujímá.

Můžeme říci, že pro ranného Heideggera je Aristoteles především filozofem pohybu. Jako takový je nám Aristoteles znám zvláště ze svého spisu *Fyzika*. To je pro Heideggera důležité ve dvojitěm ohledu. Jednak z toho důvodu, že v tomto spise se pohyb jako takový poprvé v řeckém myšlení stal námětem soustavného filozofického zamyšlení, jednak pak proto, že jádro teleologické explikace výstavby přírody (*fýsis*), jak ji Aristoteles ve *Fyzice* podává, spočívá ve struktuře přechodu od možnosti (*dýnamis*) k uskutečnění (*enérgeia*), jejíž rozbor nám podle Heideggera dovoluje tvrdit, že příroda jako taková je tu vlastně pochopena ve stejném možnostním rozměru, který je v zásadě charakteristický pro zkušenost lidské činnosti. Heidegger se ve svém myšlení bude od počátku orientovat právě na fenomén „moci být“, jak jej nalézáme přítomen už v bezprostředním sebeporozumění lidské existence.⁴ Na rozdíl od Aristotela mu půjde o to, „interpretativně proniknout k pohybu, jenž tvoří vlastní pohnutost [*Bewegtheit*] života, v které a *skrze* kterou [tento život] je, v níž se tedy (...) dle svého smyslu stává tak nebo tak určitelný“.⁵ Právě v souvislosti s těmito výzkumy se také v jeho textech z první poloviny 20. let pro postižení lidského života, resp. existence, postupně začne ustalovat terminologické označení „pobyt“ (*Dasein*).

Oproti jednostrannému zaměření na substanční metafyziku a na „fyzikální“ nauku o pohybu, které bylo typické pro recepci Aristotela ve středověku a znovu ožilo v novoscholastickém hnutí na přelomu 19. a 20. století, se pojem pohnutosti lidské existence, jak jej nalézáme v Heideggerových raných textech, tedy vůbec nevztahuje k problematice teoretického poznávání. Mnohem spíše navazuje na ty části Aristotelovy nauky, které se týkají otázek spjatých s praktickým vedením života. Tím se mu daří obsah Aristotelových filozofických nauk nově zhodnotit. Na jednu stranu je interpretuje v tom smyslu, že „původní zkušenost bytí“, již tento myslitel přivádí ke slovu, „není (...) bytostné pole věcí jako předmětů, které lze teoreticky uchopovat co do jejich věčného obsahu, nýbrž svět, s nímž se setkáváme, když s věcmi zacházíme tak, že je zhotovujeme, zařizujeme a používáme“.⁶ Na druhou stranu však upozorňuje na to,

³ Podotkněme přitom ovšem, že tyto pojmy starší filozofie, na něž v našem výkladu narazíme, nás budou zajímat téměř výlučně jen se zřetelem k osvětlení Heideggerových vlastních filozofických intencí, nikoli ve svém samostatném, na předpokladech Heideggerova myšlení nezávislém významu. To je omezení, které je vzhledem k celkovému záměru této kapitoly nezbytné.

⁴ Srov. Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim : Beltz Athenäum, 2000, str. 70.

⁵ Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, str. 117.

⁶ Heidegger, M. *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi (Nástin hermeneutické situace)*, str. 24.

že tento předteoretický poměr k věcem zároveň vždy zahrnuje vztah života k sobě samému, že ona pohnutost lidské existence spočívá v možnosti této existence „zprůhledňovat“ sebe samu. Potud se tu podle Heideggera setkáváme se zcela svébytným fenoménem: „Toto porozumění, které vyrůstá ve výkladu, je s tím, co je jinak nazýváno poznávajícím chováním k jinému životu, zcela nesrovnatelné; není to vůbec žádné ‚chování se k ...‘ (,intencionalita‘), nýbrž *jak pobytu samého*; terminologicky budiž předem fixováno jako *bdělost pobytu pro sebe sama*“.⁷

Interpretace Aristotela nabývá pro Heideggerovo myšlení proto tak dalekosáhlý význam, že jeho vlastní myslitelská cesta se právě směrem takového zprůhledňování sama bude ubírat. Lze říci, že je komponována po vzoru praktické filozofie, jejíž idea v ní také v pozměněné formě dále působí.⁸ V jakém smyslu tu působí, to je nicméně teprve nutné upřesnit. Tady se na moment musíme obrátit k Aristotelově filozofii a ukázat, jakým způsobem z ní Heidegger získává počáteční orientaci pro svá vlastní zkoumání. Pro to se jako příhodný výchozí bod nabízí úvodní pasáž 3. kapitoly VI. knihy *Etiky Níkomachovy*, v níž Aristotelés podává souhrnný výčet dianoetických ctností (*aretai tés dianoíás*), týkajících se – na rozdíl od ctností mravních (*aretai ethikai*) – nikoli vlastního obsahu mravního života, nýbrž možných způsobů poznání pravdy. Odtud bude možné si udělat relativně rychlý přehled o té části Aristotelovy praktické filozofie, která je pro náš přítomný výklad relevantní.

Na příslušném místě svého spisu Aristotelés píše: „Způsobů, jimiž duše nabývá pravdy (*aletheuei he psyche*) co do kladu nebo záporu, jest počtem pět; jsou to umění (*téchne*), vědění (*epi-stéme*), rozumnost (*frónésis*), moudrost (*sofía*), rozumění (*nous*); v domněnce (*hypothésis*) totiž a v mínění (*dóxa*) se můžeme mýlit“ (1139b 15-19).⁹ Zatímco vědění a také moudrost, jakožto vědění podložené rozuměním počátkům (*archai*, 1141a 19), jsou těmi dianoetickými ctnostmi, skrze které se duše vztahuje k tomu, co nemůže být jinak (1139b 21, 1141a 16-19), umění a rozumnost mají naopak podle Aristotela společné to, že se skrze ně duše vztahuje k tomu, co může být i jinak (1141a 1-2).¹⁰ Tak je tomu ovšem pokaždé v odlišném smyslu. Umění má co dělat s vytvářením (*poiésis*) toho, co ještě není, a co v případě, že bude zhotoveno, bude představovat dílo (*érgon*) nezávis-

⁷ Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1995, str. 15.

⁸ Srov. § 3 s názvem *Hermeneutik und praktische Philosophie* in: Figal, G. *Gegenständlichkeit*, str. 22-32.

⁹ Cituji podle českého vydání v překladu A. Kříže (Aristotelés *Etika Níkomachova*, Praha : Rezek, 1996), s přihlédnutím k originálnímu textu a jeho anglickému překladu od H. Rackhama. Číslování řádků odpovídá Bekkerově vydání.

¹⁰ Toto rozdělení Aristotelés v *Etice Níkomachově* podepírá rovněž rozlišením dvou částí rozumové duše: „Vždyť jsou-li předměty různé rodem, jest různá rodem také duševní stránka přirozeně určená pro každý předmět, poněvadž poznání se tu děje podle jakési podobnosti a příbuznosti. Budiž pak jedna z nich nazvána stránkou poznávací (*epistemonikón*), druhá stránkou usuzovací (*logistikón*)“ (1139a 8-13).

lé na svém původci. Rozumnost se naproti tomu týká lidského jednání (*praxis*). Nemá žádný účel (*telos*) mimo sebe sama¹¹, nýbrž spočívá ve schopnosti uvažovat (*búleusis*) o tom a volit (*proairesis*) to, co je dobré a prospěšné pro správné vedení života (1140a 25-28). Ačkoli skutečné tázání po počátcích v sobě zahrnuje pouze ctnost moudrosti, i pro všechny ostatní způsoby nabývání pravdy plní v různé podobě úlohu zprostředkovatele ve vztahu k prvním, dále nedokazatelným počátkům, k principům, výkon rozumění (v úzkém smyslu Aristotelova pojmu *nous*).¹²

Tato základní pojmová strukturu dianoetických ctností je pro nás důležitá z toho důvodu, že nám umožňuje zpřítomnit si celkovou souvislost, v níž Aristotelés ve svém hlavním etickém spise přistupuje ke zkoumání toho, co znamená být *fronimos*, tedy rozumný, anebo alespoň, co znamená rozumně jednat. Jak jsme už shora naznačili, je to právě *fronésis*, které Heidegger ve svém fenomenologickém pohledu na lidskou praxi vykazuje přednostní postavení a která v jeho filozofickém vývoji sehrává klíčovou úlohu. Na ní se tudíž v našem rozboru budeme muset soustředit. Je nicméně třeba, abychom si zároveň zpřítomnili i širší pozadí výkladu, do nějž Aristotelovy etické úvahy zasazuje sám mladý Heidegger, a ukázali jsme, jaký posun zde porozumění struktury dianoetických ctností doznává. To lze provést prostřednictvím textu, kterého se i ve zbývajících rozbořech této podkapitoly budeme především přidržovat, prostřednictvím Heideggerova přednáškového kurzu k Platónově dialogu *Sofisté*.¹³ Zde Heidegger, přijímaje již zčásti terminologické zvyklosti *Bytí a času*, závěry ze svého fenomenologického rozboru dianoetických ctností shrnuje následovně:

„Pobyt odhaluje své nejbližší osvětí (*Umwelt*): Orientuje se ve svém světě, aniž by jednotlivé způsoby orientování činil výslovnými. Pokud je toto oriento-

¹¹ K tomuto rozlišení mezi *poiésis* a *praxis* se vztahuje už Aristotelovo interpretačně náročné vyjádření ze začátku *Etiky Níkomachovy* (1094a 3-6): „Zdá se však, že jest jakýsi rozdíl v účelech; neboť účelem jsou jednak činnosti (*enérgeiai*) samy, jednak vedle nich nějaká díla. Kde pak jsou nějaké účely vedle jednání (*para tás praxeis*), tam jsou přirozeně díla lepší než činnosti.“ V 5. kapitole VI. knihy (1140b 7-8) pak Aristotelés ke stejnému tématu poznamenává: „Tvoření totiž má jiný účel, jednání nikoli; neboť tu dobré jednání jest samo účelem.“

¹² „Když tedy tím, čím ve věcech, jež nemohou býti jinak anebo mohou, nabýváme pravdy a nikdy se nemýlíme, jest vědění, rozumnost, moudrost a rozumění, a když žádné z oněch tří (...) počátky nemohou být předmětem – těmi třemi myslím rozumění, vědění a moudrost -, zbývá, že jsou předmětem rozumění.“ (1141a 3-8). Diskuzi otázek, jakým způsobem *nous* přistupuje ke zbývajícím dianoetickým ctnostem a umožňuje tak, aby skrze ně byla nabyta pravda o počátcích, či případně kde pro každou z těchto ctností leží hranice, za níž již tyto počátky není s to postřehovat, nechávám na tomto místě stranou.

¹³ Heidegger, M. *Platon : Sophistes*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1992. Záměrem této Heideggerovy rozsáhlé filozofické interpretace je sice vyrovnat se spolu s Platónem skrze rozbor toho, kdo je sofista (tj. nefilozof), s tím co znamená filozofovat o jsoucnu a bytí (str. 10-13). V rámci hermeneutické zásady, z níž Heidegger ve svých výkladech vychází, totiž „od jasu k temnotě, od Aristotela k Platónovi“, je však úvodní, přípravná část věnována rozboru zejména VI. knihy *Etiky Níkomachovy*. Díky tomu ji pro téma Heideggerovy rané fenomenologické interpretace Aristotela můžeme pokládat za jeden z nejlepších zdrojů.

vání-se získáváním poznatků a uvažováním, které ústí ve *zhotovování*, má ráz *téchne*. Pokud je toto vyznání-se [ve světě] přeci jen jistým věděním a jako věděním výslovně vystupuje, může být ta stejná skutečnost pojata jako *epistéme*. K tomu ještě vůbec nepotřebuje být vědou. Jestliže toto orientování-se ústí v nějaké *praktón* [čin], které je vykonáno kvůli vlastnímu užítí (...), *pro něj samo*, je (...) *fronésis* v nejšířším smyslu, jak je vlastní *zoa* [tj. životu samému]. (...) Pokud [naproti tomu] výslovně *pátrá po aition* [tj. po příčině] a stává se toliko skutečným rozuměním, mohou být ty stejné způsoby orientování-se – *téchne*, *epistéme*, *fronésis* – pojaty rovněž jako *sofia*.¹⁴ Svou jednotu nakonec podle Heideggera pojmová struktura dianoetických ctností získává prostřednictvím výkonu *nús*. Ten se sice mezi čtyřmi uvedenými způsoby nabývání pravdy přímo nevyskytuje, každý z nich však zvláštní výkon *noein* (rozumějícího postřehování) nějak předpokládá, totiž ve formě *dianoein* (rozumějícího rozvažování)¹⁵, které právě zbývající způsoby nabývání pravdy umožňuje prohlubovat.¹⁶

Nepřísluší nám ovšem, abychom na tomto místě hodnotili přiměřenost Heideggerovy interpretace z hlediska výzkumu antické-ho myšlení. Nemůžeme se zde zabývat ani podrobnějším vymezením vztahů mezi jednotlivými dianoetickými ctnostmi a tím, jak společně tvoří celek. Tím, oč usilujeme, je fixovat takové porozumění východiskům Heideggerovy filozofie, které by nám dovolilo přejít k výkladu jeho poměru k Husserlově ideji fenomenologie a posléze pak k rozboru jeho koncepce hermeneutiky. Vzhledem k tomu tak pro nás připomenutí Heideggerovy souhrnné interpretace dianoetických ctností plní pouze pomocnou funkci. Ukazuje, jak Heidegger celou tuto strukturu ctností ukotvuje v orientujícím se, prakticky angažovaném bytí pobytu ve světě. Náš další postup naproti tomu bude vyžadovat, abychom takto otevřenou problematiku podstatně zúžili. Bude spočívat v tom, že z této souhrnné interpretace vyjmeme pouze dílčí téma *fronésis* a nastíníme, jakým způsobem se uplatňuje v základech Heideggerovy hermeneutické koncepce. Odtud pak následně budeme moci zaujmout stanovisko i k Heideggerově fenomenologické interpretaci Aristotela jako takové.

V návaznosti na výše řečené tak naše další zkoumání mohou být vymezena otázkami: V jakém smyslu je, jak tvrdí Heidegger, *fronésis* čili rozumnost nabýváním pravdy vlastním životu samému? Co přesně v této interpretaci znamená, že se týká činů, které jsou vykonávány jen kvůli nim samým? Také tady budeme ještě jednou postupovat tak, že se nejdříve obrátíme pro základní poučení k Aristotelovi, abychom potom sledovali paralelu, kterou k těmto výkladům vede sám Heidegger. Spíše než o začlenění pojmu *fronésis* do celku Aristotelovo-

¹⁴ Tamt., str. 129.

¹⁵ Tamt., str. 28.

¹⁶ Objasňování diferencovaných podob toho, jaké mají jednotlivé dianoetické ctnosti skrze *nús* vztah k počátkům, Heidegger proto ve svých přednáškách věnuje enormní pozornost. „Rozdílné způsoby *aletheiein*“ jsou tu, jak připomíná, průběžně analyzovány právě „se zřetelem k archai, jejich odhalení a uchování“ (tamt., str. 57).

vých filozofických nauk nám tedy půjde o vyzvednutí těch jeho rysů, které jsou důležité právě pro tuto jeho pozdější fenomenologickou reinterpretaci. Vraťme se tedy opět k textu VI. knihy *Etiky Níkomachovy*.

Nejdůležitější výměr *fronésis* tu Aristotelés podává v 5. kapitole, kde se vyjadřuje v tomto smyslu: rozumnost je pravdu vystihující dispozice (*hexis*) jednat na základě úsudku ve věcech týkajících se lidských dober (1140b 20-22, podobně 5-6). To je vymezení, v němž lze s přihlédnutím k dalším úvahám, které jsou i na jiných místech VI. knihy rozvinuty, vyzvednout několik základních znaků, poskytujících nám pro pojem *fronésis* první nezbytnou charakteristiku.

Jak patrně, rozumnost je, za prvé, vymezena jako určitá stálá dispozice, tj. nikoli pouze jako nějaký ojedinělý výkon. Je něčím, co sice nejprve musí být nabyto předchozí zkušeností, co však poté, co je tímto způsobem zažito, již trvá. V tomto ohledu je její nutnou, nikoli však jedinou postačující podmínkou dosažený věk, který tuto zkušenost umožnil (1142a 12 nn). Za druhé platí, že se rozumnost vztahuje k jednání, tedy k tomu, co se mění v čase - k jisté jedinečné situaci a jejím okolnostem, jejíž ovlivnění je ně-jak v moci jednajícího. K této situaci se ovšem rozumnost nevztahuje bezprostředně a bez dalšího. Předpokládá už spíše, za třetí, určitý poznání zajišťující úsudek, určitou rozvážnost (*eubulía*) v uvažování, skrze niž je rozumně si počínající člověk s to své obecné mravní vědění zhodnotit při rozhodování o tom, jak se má zachovat v konkrétním případě. Rozumnost tedy, za čtvrté, vyžaduje jak poznání obecného, tak jednotlivého a jejich vzájemné zprostředkování (1141b 15nn). Ani v tom nicméně ještě podle Aristotela nespočívá nejvlastnější cíl jejího působení. Tím totiž není jen samo jednání, nýbrž, za páté, dobré jednání (*eupraxía*). Tady se v Aristotelově etice pojem rozumnosti setkává s naukou o mravních ctnostech a s teorií středu, jež pak umožňují dát řeči o dobru konkrétní smysl.¹⁷

Již toto všeobecné přiblížení mnohé napovídá o tom, v jakém smyslu můžeme o *fronésis* mít za to, že je vlastní životu samému. Vidíme, že pro Aristotela představuje způsob nabývání pravdy, který se týká nikoli teoretického nazírání toho, co je věčné a neměnné (např. logické a matematické vztahy), nýbrž našeho poměru k nám samým a k našim skutkům v proměnlivém světě lidských záležitostí. Ve vztahu k tomuto světu nejenže pak podle Aristotela její přítomnost či

¹⁷ Aristotelés na jednu stranu v I. knize *Etiky Níkomachovy* vyslovuje názor, že nejvyšším člověku dosažitelným dobrem, vzhledem k jehož dosažení vlastně chce všechny ostatní věci, je štěstí (*eudaimonia*) (1094a 17nn). Protože se však individuální představy o štěstí tolik různí, usiluje Aristotelés na druhou stranu objasnit, co přesně pojem dobra, a tedy také štěstí, vzhledem ke konkrétní mravní praxi znamená. Jednotlivé mravní ctnosti (statečnost, uměřenost, štedrost atd.), které Aristotelés v souladu s mravním smýšlením řecké polis klasického období ve II. až V. knize *Etiky Níkomachovy* popisuje a rozebírá, poskytují takto motivovaným zkoumáním jakousi obsahovou bázi. I když určení toho, co v té či oné situaci znamená dobro, probíhá vždy na pozadí předchozí činnosti osvojených a návykem upevněných mravních ctností, nejdůležitější úloha - totiž určení správného středu - přísluší v mravním uvažování rozumnosti: „Jest tudíž ctnost záměrně volícím stavem, který udržuje střed nám přiměřený a vymezený úsudkem, a to tak, jak by jej vymezil rozumný člověk“ (1106b 36 - 1107a 2) - „správnost v mravním smyslu závisí na rozumnosti“ (1178a 18).

nepřítomnost udává jakési přesně nedefinovatelné měřítko správnosti našeho mravního sebeporozumění. Zdá se, že její působení je tu rovněž jediným opravdovým zdrojem svobody, skrze niž získáváme otevřený vztah jak k vlastnímu životu, tak vůbec k celkovému mravnímu i přírodnímu dění.¹⁸ Bude to právě tento posledně jmenovaný aspekt, který v pojmu *fronésis* objeví a v rámci svého vlastního stylu myšlení fenomenologicky rozvine mladý Heidegger. Dříve, než se na tuto Heideggerovu interpretaci podíváme o něco důkladněji, je nicméně zapotřebí, abychom si Aristotelův pojem *fronésis* přiblížili ještě z jiného hlediska.

Při rozboru Aristotelova základního výčtu dianoetických ctností jsme se dozvěděli, že účel jednání (*praxis*), na rozdíl od účelu umění (*téchne*) netkví v něčem dalším, ale v něm samém. Jelikož rozhodujícím zřetelem, který vede naše uvažování o jednání, je ohled na jeho dobro, zdá se, jako by samo vytváření (*poiésis*) v tomto pohledu ani za jednání nemohlo být považováno. Přiměřená interpretace Aristotelova pojmu jednání a jeho vztahu k pojmu vytváření je ovšem komplikovanější záležitostí, do jejíchž detailů zde nemůžeme zacházet.¹⁹ I přesto je nicméně třeba, abychom v této souvislosti upozornili na jeden důležitý rys, který je v Aristotelově pojmu jednání obsažen.

Účel jednání (a tedy dobrého jednání), jenž tkví v něm samém, totiž pro Aristotela není něčím ležícím mimo vlastní pole jednání, řekněme třeba v mysli jednajícího. Není něčím, co by k jednání, které je zprvu – tak jak tomu později bude u Kanta – orientováno na pouze subjektivní představu o štěstí, vlastní jednajícímu, přistupovalo jako něco dalšího, co tuto představu staví do světla úvahy o dobru. Jednání – jakožto usilování počínat si v jednotlivých situacích v souladu s dané situaci odpovídajícími mravními ctnostmi – je podle Aristotela jako takové již od počátku zaměřeno na sledování dobra. Zdar tohoto usilování je pak možno poměřovat pouze jeho realizací v konkrétní situaci, tak jak ji má na starosti právě *fronésis*.²⁰ To ale znamená, že tu dobro nikdy není pouze abstraktní ideou dobra, nýbrž je zásadně spjato s bytím jednajícího.²¹ Jednat dobře neobná-

¹⁸ Ve své interpretaci Aristotelova pojmu *fronésis* tak například tuto myšlenku svobody člověka vůči nahodilosti věcí rozvíjí P. Aubenque, jenž se navíc svou koncepcí „kosmogonie nahodilosti“ snaží ukotvit i v širší perspektivě Aristotelovy metafyziky; srov. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : Oikoymenh, 2003.

¹⁹ Zde jde - jak ve své analýze pojmu *praxis* u Aristotela upozorňuje Čapek - v zásadě o to, že díváme-li se na *poiésis* a *praxis* jako na dva zcela odlišné *typy* činnosti, stává se jednání, jehož výsledkem nesmí být žádný samostatně stojící produkt ani změna ve světě, „obtížně uchopitelným soustředěním na samotný výkon“ (str. 100). Abychom se zbavili problémů, jež z takového pojetí vyplývají, navrhuje Čapek možnost chápat *poiésis* a *praxis* spíše jako dva různé *aspekty* téže činnosti, pro niž nalézají jistou podporu i u samotného Aristotela (str. 97). Viz Čapek, J. *Jednání a situace*. Praha : Oikoymenh, 2007, str. 85-104.

²⁰ Více k tomu Kontos, P. *Morální jednání u Aristotela*. In: Švec, O. (edit.) *Filozofie jednání*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 56-57.

²¹ Tady je rovněž patrný posun v chápání dobra, který již Aristotela odděluje od Platóna. I když ani Aristotelés se platónské ideje dobra tak docela nevzdává. Srov. k tomu Gadamer. H.-G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha : Oikoymenh, 1994, zvl. kapitola IV - V.

ší vlastně nic jiného, než právě nebrat vlastní bytí jako něco samozřejmého a předem daného, vztahovat se k němu v každém okamžiku jako k tomu, co je tím vlastním účelem života, jež na žádné jiné účely nelze redukovat. Právě také této Aristotelovy představy o štěstí²² se – jak hned uvidíme – ve své fenomenologické interpretaci chopil Heidegger.

Na předchozích řádcích jsme podali krátký nástin etické úvahy, stojící za Aristotelovým pojmem rozumnosti, a předběžně jsme naznačili její styčné body s Heideggerovou filozofií. Domnívám se, že na tomto místě se už od Aristotela můžeme vrátit zpět k našemu hlavnímu tématu. Tím, na co se v tuto chvíli musíme soustředit, je pokusit se na tu stejnou problematiku ještě jednou podívat Heideggerovými očima a objasnit, v čem jím rozvedená aktualizace Aristotela spočívá. Tak si v prvním kroku připravíme přiměřené podmínky k tomu, abychom v dalších kapitolách tohoto oddílu mohli vstoupit do jeho myšlení a studovat je se zřetelem k otázce, jak je tu pojednán problém vzájemného vztahu mezi hermeneutikou a fenomenologií.

První významný aspekt pojmu *fronésis*, jež v Heideggerově myšlení nachází odezvu, má co dělat se samotným typem vědění, které má Aristoteles při používání tohoto pojmu na mysli. Zopakovali jsme už výše, že to je nikoli teoretické či rozjímavé vědění o věcech, které jsou stále stejné, nýbrž poznání toho, co může být i jinak. Již Aristotelés nás proto informuje o tom, že u tohoto druhu poznání nelze předkládat nezvratné důkazy (1140a33-35), potřebný je mnohem spíše určitý postřeh (*aistésis*, 1143b5), který nám o tom, jak se máme zachovat, umožní správně rozhodnout. To je epistemologické stanovisko, jež muselo Heideggerovým náhledům vyhovovat nejen vzhledem k jeho kritickému postoji k novověké – převážně kvantitativně a na ideál subjekt-objektového vztahu orientované – koncepci vědeckého poznání. Tedy vzhledem k postoji, který v některých základních ohledech převzal od Husserla.²³ Ještě důležitější je to, že odpovídalo jeho tehdejší snaze určit „existencialitu existence“, a tak smysl lidského bytí, z toho, jak si pobyt sám rozumí ve svém nejběžnějším, každodenním způsobu bytí, tedy právě ve své „praxi“.²⁴ Tady už tomu ale bylo tak, že se samotná Heideggerova koncepce rozvíjela pod Aristotelovým vlivem.

Tak když Heidegger ve svém přednáškovém kurzu *Platon : Sophistes* charakterizuje svéráz pojmu rozumnosti, píše: „Analýza jsoucna, které je tématem *fronésis*, je obtížná proto, že *fronésis* sama jistým způsobem patří k tomu jsoucnu,

²² Viz též poznámku č. 188.

²³ Také Heidegger (ač to nezní ani zdaleka tak přesvědčivě jako obdobné úvahy u Husserla) v § 4 »Bytí a času« charakterizuje fenomenologii jako „fundamentální ontologii“, která předchází všem ostatním (Husserl by řekl „regionálními“) ontologiím, tedy také ontologiím objektivně-vědeckým, jejichž idea právě – jak je to ukázáno zvláště na antropologii, psychologii a biologii (§ 10), ale i na jiných vědách (§ 3) – volá podle Heideggera (podobně jako tomu bylo u Husserla) z fenomenologického hlediska po zásadní revizi.

²⁴ „Odpověď na otázku, kdo je každodenní pobyt, má být získána analýzou *toho* způsobu bytí, v němž se pobyt zdržuje zprvu a většinou.“ (Tamt., str. 143/117).

kteří je jejím vlastním tématem. Neboť předmětem *frónésis* je *práxis*, *zoé* člověka, lidský pobyt sám.²⁵ Toto vyjádření je jen jistým opisem situace, již posléze nalézáme v »Bytí a času«. Dosadíme-li za „frónésis“ pozdější pojem „rozumění“ a za „práxis“ jednoduše pojem „lidské bytí“, můžeme poselství Heideggerova sdělení přetlumočit v tom smyslu, že porozumění smyslu lidského bytí nelze oddělit od porozumění, které je vlastní právě již tomuto bytí samému.²⁶ Tím se naše objasnění toho, jakým způsobem v sobě Heideggerovo myšlení obsahuje ideu praktické filozofie, dostává do rozhodující fáze. Vychází totiž najevo, že Aristotelovo pojetí *frónésis* získává v Heideggerově koncepci svůj protějšek v pojmu *rozumění* jakožto *rozorhu možnosti být*. V pojmu, který – jak ještě budeme mít příležitost vidět – Heidegger analyzuje jak s ohledem na vztah člověka k sobě samému a k druhým lidem, tak na druhou stranu se zřetelem k „praktickému ohledu“ obstarávání, jehož výklad je vztažen k porozumění světu a „nitrosvětským jsoucům“.

Paralelu mezi Aristotelovou a Heideggerovou filozofií je ovšem v této souvislosti možné stopovat ještě o něco dál. Prostřednictvím pojmu *rozumění* zahrnuje Heideggerova filozofie rovněž pokus o reinterpetaci celkového významu teleologické struktury lidské činnosti, jež je pro Aristotelovo myšlení tak typická. Ačkoli se mnohem více než problémem volby účelů zabývá otázkou uvažování o vhodných prostředcích, jsou podle Aristotela jak umění, tak také jednání činnostmi, které mají účelový ráz. To vyplývá i z našeho dosavadního rozboru. Na rozdíl od umění má však, jak víme, jednání účel samo v sobě. Tento účel je vztažen k vlastnímu bytí člověka, k jeho zdaru vstříc proměňujícím se okolnostem jednání. Tuto Aristotelovu úvahu Heidegger reformuluje způsobem, který se následně výrazně promítne do jeho pojetí vztahu pobytu ke světu. Je totiž přesvědčen o tom, že pokud tím prvním účelem jednání, oním „kvůli čemu“ (*ou heneka*) všech ostatních účelů, je lidský pobyt sám, znamená to, že je spolu „s pobytím jakožto *ou heneka* naráz pochopeno *arché* uvažování *frónésis*“.²⁷ Počátek veškerého *rozumění* tkví podle Heideggera právě v tom, že je vztaženo k *mému* bytí, z něž svět jako celek a tak i vše, s čím se v něm setkávám, teprve získává svůj smysl. To je myšlenkový motiv, jenž záhy v *Bytí a času* nalezne velmi podstatné uplatnění.²⁸

Vidíme tedy, že Aristotelův pojem *frónésis* Heideggerovi není jen prototypem jiného druhu poznání, než jaký byl příznačný pro novověkou racionalitu. Představuje pro něj formu popisu toho vůbec nejzákladnějšího poznávacího vztahu, vzhledem k němuž pak – jak bude později argumentovat – mají výkony čistě

²⁵ Heidegger, M. *Platon : Sophistes*, str. 143.

²⁶ Když Heidegger v § 4 »Bytí a času« osvětluje povahu otázky po smyslu bytí, poznamenává: „Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu“ – pobyt je „jsoucnem, které se ve svém bytí vždy již vztahuje k tomu, po čem se touto otázkou ptáme“. (Tamt, str. 28/12 a 31/15).

²⁷ Heidegger, M. *Platon : Sophistes*, str. 50, podobně též str. 147.

²⁸ Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, zvl. § 18.

teoretického poznání až druhotný ráz.²⁹ Tento postoj se ovšem obráží i v jeho interpretaci Aristotela. Z našeho předchozího výkladu si vzpomínáme na to, že pro Aristotela je jediným skutečným způsobem nabytí pravdy o počátcích moudrost (*sofia*). Ta mu je nejdokonalejším věděním (1141a17-19) o nejvyšších pojmech (1142a22), ba dokonce – alespoň v *Etice Níkomachově* – jakýmsi posláním člověka coby rozumné bytosti (1178a7-8)³⁰, zatímco rozumnost se týká toho, co je nejvíce zvláštní (*to hekaston*), co poznáváme stejným smyslem, kterým postřehujeme, „že základním obrazcem v matematice je trojúhelník“ (1142a29). I když tak činí už ve své vlastní terminologii, můžeme říct, že Heidegger oproti Aristotelovi hodnocení obou pojmů v jistém smyslu obrací, a tak obrací rovněž celkové hodnocení poměru mezi teoretickým a praktickým poznáním.³¹ Nikoliv ovšem tak, že by snad jeden z těchto typů poznání pokládal za vyšší či nižší. Má na mysli spíše to, že z hlediska výzkumu základní existenciální struktury pobytu oním prvotním a pro bytí tohoto jsoucna určujícím způsobem setkání se jsoucnem není nazírající pohlížení na toto jsoucno v jeho zjevu (*eidōs*), v jeho plné přítomnosti (*Anwesenheit*), nýbrž zacházení s tímto jsoucnem, jeho používání jako prostředku, zkrátka jistý druh té nejběžnější životní praxe.

Pakliže v Heideggerově fenomenologické interpretaci Aristotela máme vytknout nějaký sporný bod, který se dále promítá do jeho myšlení, pak to musíme učinit právě tady. Poté, co jsme shrnuli některé důležité zastávky, jimiž jeho výklady pojmu *fronésis* prochází, je třeba si položit otázku, co jimi bylo získáno. Zamyšlení nad odpovědí na tuto otázku můžeme provést částečně formou předznačení dalšího směřování našich výzkumů.

Na jednu stranu v sobě Heideggerovo následování předobrazu Aristotelovy koncepce praktické filozofie obsahuje nebezpečí eliminace epistemologična. Tím, že jeho myšlení vyrůstá z orientace na pojem *praxis*, se mu nakonec ze zorného pole vytrácí problematika fenomenologické reflexe teoretického poznání, jež byla pro Husserla tak důležitá. Na druhou stranu se zároveň díky tomu, že Heidegger svá zkoumání lidské praxe omezuje na analýzu vztahu ke světu v modu průměrné každodennosti³², stává pochybným, nakolik je toto přehodnocení významu pojmu *fronésis* následně s to vysvětlit vlastní mravní fenomén,

²⁹ Viz § 13 *Bytí a čas*: „Poznání je v bytí-ve-světě“ fundovaný modus pobytu“ (str. 82/62); „poznání samo je předchůdně zakotveno v tom, že již-jsem-u-světa“, přičemž „prvotně není toto již-být-u jenom nějakým strnulým zíráním na čistě výskytové jsoucno“, vyjádřeno poněkud emfaticky: „bytí-ve-světě jako obstarávání je v *zajetí* obstarávaného světa“ (str. 80/61).

³⁰ Aristotelovo stanovisko k problému vztahu mezi teorií a praxí vyznívá ovšem, jak známo, v jeho »Politice« poněkud odlišně, spíše ve prospěch přednosti praktické činnosti politické „Jest tedy zřejmo, že nejlepší život jest pro každého jednotlivého člověka nutně tentýž jako pro obce a lidi vůbec“ (1325b). Úvaha z »Politiky« tak rovněž vztah mezi *sofia* a *fronésis* staví do odlišného světla. (Odkazují opět podle českého překladu A. Kříže: *Aristotelés Politika*. Praha : Rezek, 1998.)

³¹ V přednáškovém kurzu k Platónově dialogu *Sofisté*, o němž se tu opíráme, ovšem ještě Heidegger otázku přednosti mezi *sofia* a *fronésis* nechává ze své pozice nerozhodnutu, tj. nepřiklání se, na rozdíl od Aristotela, ve prospěch ani jedné z nich. Srov. *Platon : Sophistes*, § 25.

³² Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 61/43.

se zřetelem k němuž byl tento pojem původně koncipován.³³ Jako otázka se klade, zda Heidegger skrze svůj pojem svobody myslí mravní fenomén zcela jinak, než jak jej myslela hlavní tradice (Aristotelés, Kant), anebo zda jej nemyslí vůbec. Obou dvou těchto problémů se v našem pozdějším kritickém zamyšlení nad Heideggerovou filozofií ještě blíže dotkneme. Ani jeden z nich nicméně nemůže umenšit zásluhy, které za expozici tématu, jež si právě návratem k Aristotelovy zajistil, Heideggerovi náleží. Ty tkví nejen v pokusu podat fenomenologickou explikaci nejbližšího způsobu lidského bytí. Spočívají stejně tak v tom, jak Heidegger při těchto fenomenologických zkoumáních nově zhodnocuje hermeneutický pojem rozumění a ideu hermeneutiky vůbec.

1.2 Projekt destrukce dějin ontologie

Účelem první části naší předběžné úvahy bylo ukázat, že geneze Heideggerova myšlení je úzce spjata s návratem k Aristotelovi. Odtud mladý autor načerpal důležité podněty pro rozvinutí své kritiky novověké filozofie subjektu. Heideggerův postoj k Aristotelovi a vůbec k tradici antické metafyziky se sice v dalším období bude v mnohém výrazně proměňovat. Návrat k počátkům již nebude pouze návratem k Aristotelovi, nýbrž před něj, k prvním spekulacím o bytí, jak jsou k nalezení ve zlomcích před Sokratovských myslitelů. Už v těchto nejstarších pojmových určeních byl dle pozdního Heideggera učiněn rozhodující krok směrem k „zapomenutosti na bytí“, která se pak téměř bez přerušení táhne západními intelektuálními dějinami.³⁴ Pro porozumění svébytným východiskům zkoumání *Bytí a času* je nicméně Aristotelés tou nejdůležitější postavou.

Zároveň se ovšem v Heideggerově ranném díle silně uplatňuje taktéž vliv jiných, pro naše přítomná zkoumání důležitých autorů. Zajisté jde především o klíčové fenomenologické podněty získané od Husserla; nezapomínejme na to, že to, co nám Heidegger v *Bytí a času* předkládá, je návrh na reformulaci ideje fenomenologického bádání. To ještě budeme diskutovat podrobněji. Kromě toho tu ale pozitivně působí rovněž významné impulsy ze strany Diltheyovy hermeneutiky a v neposlední řadě – zvyšující se měrou zvláště ve 2. polovině 20. let – ze strany filozofie Kantovy. Jak dokládají různé interpretační linie tohoto spisu, křížení těchto vlivů se tu obráží v jistém signifikantním napětí mezi snahou o znovunalezení původního, životadárného pramene antické ontologie a orientací na ryze moderní ideu transcendentální filozofie.³⁵ Také těmto dalším

³³ To jsou v zásadě dva body kritiky, již v úvodu své knihy, při jakémsi bilančování vývoje filozofické hermeneutiky, vůči Heideggerovy pozvedá G. Fugal; srov. *Gegenständlichkeit*, str. 23-26.

³⁴ ...

³⁵ Tak např. G. Fugal nepopírá, že „centrální témata filozofie subjektivity jsou také pro Heideggera důležitá“, odmítá ale názor, že „se Heidegger při rozvíjení své filozofické koncepce drží v perspektivě filozofie subjektivity“; jestliže se na Heideggerovu filozofii jako celek můžeme dívat jako na „filozofii svobody“, pak se nám podle něj již vzhledem k porozumění *Bytí a času*

inspiračním zdrojům se proto v našich následujících rozborech ještě budeme muset průběžně věnovat.

Naším hlavním cílem však pro tuto chvíli bude něco jiného. Jestliže jsme se v předchozí podkapitole prostřednictvím nahlédnutí do obsahu některých jeho raných přednášek zaměřili na osvětlení toho, jakým způsobem Heidegger svá zkoumání provazuje s výkony starší filozofie, nyní se naopak na základě podobného-ho postupu pokusíme ukázat, jak se přitom od této filozofie odsazuje a jak ji dokonce v její platnosti podvrací. Teprve tím si pro následnou interpretaci jeho hermeneutiky vytvoříme dostatečně široké zázemí. Fenomenologie totiž podle Heideggera nespočívá jen ve vlastní analýze procesu vyjevování. Musí zahrnovat rovněž kritickou diskusi původu pojmů, jimiž o tom, co se nám ukazuje, lze přiměřeně hovořit. Vždyť pojmy samy spolurozhodují o tom, co ještě jsme s to zahlédnout a čeho si naopak nevšímáme. K nastínění této druhé, a v důsledku určující, polohy Heideggerova myšlení nám bude nápomocný výklad jeho pojmu „destrukce“ (*Destruktion, Abbau*). Připomeňme si nejprve jeho základní intenci.

V § 6 *Bytí a času*, jenž je formulaci úkolu „destrukce dějin ontologie“ vyhrazen, se Heidegger nejdříve zabývá otázkou přináležitosti pobytu k dějinné tradici. Podotýká zde na jednu stranu, že takováto přináležitost je nutnou podmínkou rozumění, na druhou stranu však upozorňuje na to, že se její působení daleko nejčastěji projevuje tím, že tradované vydává „na pospas samozřejmosti a [tak] brání v přístupu k původním ‚zdrojům‘“.³⁶ K tomuto tématu dvojího charakteru přináležitosti k tradici se ještě posléze budeme mít příležitost vrátit. Prozatím je důležité, že pro Heideggera se tato úvaha stává východiskem k rozvinutí souhrnného stanoviska k dějinám západní filozofie; píše: „Řecká ontologie a její dějiny, jež skrze rozmanité filiace a okliky dodnes určují pojmový aparát filozofie, jsou dokladem toho, že pobyt sobě samému a bytí vůbec rozumí ze ‚světa‘ a že takto vyrostlá ontologie propadá tradici, jež ji nechává poklesnout na samozřejmost a pouhý materiál k novému zpracování.“³⁷ Filozofické setkání s tradicí se podle Heideggera nemůže odehrávat v duchu prostého osvojení. Je přesvědčen o tom, že „má-li být otázce po bytí samé zjednána průhlednost jejich vlastních dějin, je třeba uvolnit ztuhlou tradici a odstranit její příkrov“. Tento úkol pak chápe právě jako „destrukci tradovaného korpusu antické ontologie“, jejímž vodítkem bude otázka po bytí a jejím cílem „původní

ukazuje „klíčový charakter Heideggerova rekurzu na antickou filozofii“ (Figal, G. *Martin Heidegger Phänomenologie der Freiheit*, str. 19 a 23). G. Prauss je naproti tomu přesvědčen o tom, že „téma poznání a jednání či teorie a praxe“, jak je v souvislosti s koncepcí *Bytí a času* analyzuje, „bylo jakožto téma subjektivity v návaznosti na Kanta vypracováno německými idealisty“, v jejichž úsilí právě také Heidegger pokračuje (Prauss, G. *Erkennen und Handeln in Heideggers ‚Zeit und Zeit‘*. Freiburg : Alber, str. 1996). Podobným směrem se ubírá rovněž „transcendentální“ interpretace C. F. Gethmanna: *Verstehen und Auslegung*. Bonn : Bouvier, 1974.

³⁶ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 38/21.

³⁷ Tamt., str. 38/21-22.

zkušenosti, v nichž bylo dosaženo prvních a celý další postup vedoucích určení bytí.³⁸

Co si pod takto sebevědomě vytčeným cílem máme představovat? Jak Heidegger při provádění takovéto destrukce postupuje? A jaké jsou hlavní závěry, k nimž dospívá?

„Zastávky“ cesty destrukce, jak ji nalzááme v *Bytí a času*, se týkají především diskuse ontologické koncepce Descartovy a subjektivistické filozofické pozice, jež z ní vyplývá.³⁹ Jiným pramenem k pochopení Heideggerových myšlenek na toto téma, který už vychází přímo od destrukce ústředních pojmů antické filozofie a přes analýzu transformace těchto pojmů ve středověkém křesťanském myšlení ji vztahuje až k filozofickému systému Kantovu, je přednášková řada *Základní problémy fenomenologie*.⁴⁰ O ni se také v našem dalším výkladu budeme opírat. Ne však tak, že bychom sledovali celý postup probádávání čtyř vybraných tradičních tezí o povaze bytí, který je v první části tohoto pojednání rozvíjen. Postačí, pokud se spolu s Heideggerem zaměříme na to, abychom ukázali, jak se původní, nevyslovené, a proto neuvědomovaně spolukladené předpoklady ontologického myšlení projevují ve dvou jeho základních kategoriích – v kategorii *existence* a *esence*. Tento zúžený výklad nejenže nám umožní nahlédnout do svérázného stylu Heideggerových destruktivních analýz. Znovu si navíc s jeho pomocí budeme moci ujasnit ze samotného *Bytí a času* ne vždy zcela zřejmý horizont toho, jakým směrem se filozofie mladého Heideggera ubírá a jak chce být chápána. Z toho pak budeme moci těžit v dalším postupu zkoumání.

Úvodem budiž nejprve předesláno, že jak pojem *existence*, tak pojem *esence*, o nichž budeme hovořit, Heideggerovi nejsou nějakými přežitými, nic neříkajícími pojmy. Ačkoli mají svůj původ v antické filozofii, jejich význam se utvářel rovněž ve zprostředkování středověkým myšlením a v tomto zprostředkování potom přešel do vlastnictví novověké epistemologické reflexe, skrze niž se – v explicitní, anebo zahalené podobě – v našem myšlení nadále uplatňují až dodnes. Jsou to tudíž v jistém smyslu pojmy zcela aktuální, jimiž se tak či onak vyjadřuje ještě i filozofické zamyšlení přítomnosti, pro něž má také jejich kritická diskuse bezprostřední dopad. Jsou to dokonce pojmy, v nichž se koncentruje mnohé z toho, co je pro tuto přítomnost nanejvýš určující a co Heidegger na ji-

³⁸ Tamt., str. 39/22.

³⁹ Srov. zvl. §§ 19 až 21 a § 25. Nejmenovaným terčem této kritiky je ovšem, nakolik sama přejímá Descartova východiska založení filozofie v jistotě sebevědomí, i Husserlova verze fenomenologie.

⁴⁰ Tento přednáškový kurz z letního semestru 1927 přinejmenším zčásti odpovídá tomu, co podle Heideggerova náčrtu z *Bytí a času* mělo být obsahem poslední části druhého oddílu celkového, avšak nedokončeného projektu vypracování otázky po smyslu bytí. Viz tamt., str. 56-57/39-40.

ném místě - v *Bytí a času* - shrne pod heslem ontologie výskytovosti“.⁴¹ Jak dále vyplýne z našeho rozboru, právě k nutnosti odmítnutí takovéto zplošťující ontologie razí destrukce pojmů existence a esence cestu.⁴²

Věnujme se nejprve pojmu existence (*existentia*). Když v *Základních problémech fenomenologie* načrtává jeho „genealogii“, staví jej Heidegger do jedné souvislosti s pojmem skutečnosti (*Wirklichkeit, enérgeia, actualitas*). Tento pojem je mu však zase v zásadě pojmem, který byl načerpán z takového porozumění bytí, jež odkazuje k procesu uskutečňování a tak v důsledku k aktivitě lidského jednání (*actus, agere*).⁴³ Teprve to, co bylo uskutečněno, se může samostatně vyskytovat a tak případně také působit na subjektivitu poznávajícího. To, co takto je a co takto působí, to pak také existuje. To ale podle všeho znamená - a tady se poprvé setkáváme s Heideggerovým ústředním „destruujícím“ odhalením -, že uskutečněné muselo být nejprve nějak *zhotoveno* (*Herstellen*), že ontologie výskytového jsoucna, která jsoucno v jeho existenci chce myslet jakožto na lidské myslí nezávislou objektivitu, odkazuje vposled *ke zhotovujícímu chování pobytu*.⁴⁴ Celkový horizont porozumění, jenž stojí v pozadí pojmu existence, vede - jinými slovy řečeno - zpět nikoli jen k analýze lidské činnosti jako takové, nýbrž k tomu modelu činnosti, který jsme výše spolu s Aristotelem označili pojmem *téchne*. To je ve vší stručnosti základní závěr, který Heidegger ovšem následně přenáší a rozšiřuje rovněž na analýzu pojmu esence.

Oproti pojmu existence uvádí Heidegger pojem esence do širšího vztahu zejména s ontologickými kategoriemi tvaru (*morfé*) a ideje (*eidos*), jejichž společného jmenovatele spatřuje v latinském překladu „forma“ (*forma*). Prostřednictvím rozpracování významové souvislosti mezi těmito pojmy se snaží prokázat, že také při určování toho, co danou věc činí tím, čím je, tedy její esence, se uplatňuje stejný model zhotovování, jako v případě pojmu existence.

Tak pojem ideje jakožto ohraničeného vzhledu věci Heidegger vztahuje k aktivitě ztvárňování (*prägen, bilden*). Aby se určitá věc stala tou kterou věcí, musí nejdříve obdržet jistý tvar, na jehož základě ji pak v jejím vzhledu jako takovou budeme s to rozpoznat. Potud musíme říci, že tvar předchází vzhledu. Na druhou stranu však podle Heideggera platí, že má-li být nějaká věc ztvárněna, potřebujeme už předem disponovat jistým předobrazem jejího vzhledu - totiž právě určitou ideou -, již se pak v průběhu jejího ztvárňování budeme moci přidržovat. „Předjímaný vzhled, předobraz, ukazuje věc jako to, co je před svým zhotovením a jak má jako zhotovená vypadat.“⁴⁵ Tak se idea odlučuje od

⁴¹ Kromě zmíněné kritiky Desrartovy „ontologie světa“ (§§ 19-21) se stejné problematice věnuje rovněž analýza vztahu mezi světskostí a realitou z § 43.

⁴² K této souvislosti viz Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1975, §§ 4-5.

⁴³ Tamt., str. 143-4.

⁴⁴ Tamt., str. 147 a vůbec celý § 11.

⁴⁵ Tamt., str. 150.

toho, co jakožto ztvárněné skutečně existuje. Pojem ideje, spjatý ponejprv s lidskou činností zhotovování, se stává samostatným pojmem, jehož původ je zapomenut. Nejen díla lidského důmyslu, nýbrž i veškeré výtvořiny přírody (*fy-sis*) jsou nahlíženy jako to, co svůj vzhled získalo ve shodě s jistou ideou, která všemu stvořenému předchází. Hierarchická souvislost těchto věčných, na vzniku a zániku nezávislých, idejí věcí, pak od doby antiky až po současnost tvoří to, co je u jsoucna pokládáno za jeho pravé bytí. Ať už toto pravé bytí blíže určíme jakkoli, jsoucno je tím, čím je, právě díky takto pochopené esenci, která je v něm přítomna a skrze niž také jedině může být skutečně poznáno.

Jak patrně, vztahuje tedy Heidegger jak pojem existence, tak pojem esence zpět k antické ontologii, v níž mají svůj původ. Je pro ně podle něj charakteristické, že odpovídají určitému naivnímu, lidskému bytí nicméně nejbližšímu porozumění jsoucnu jako již hotové, samostatně stojící užitkové věci, které zde bez hlubší reflexe bylo upevněno do až podnes tradovaných ontologických určení.⁴⁶ Že se takovéto porozumění nabízí jako první a nejbližší, to vyplývá už z primárně praktického ohledu (*Umsicht*), s nímž pobyt ke jsoucnu přistupuje – tady rozpoznáváme myšlenku Heideggerovy vlastní ontologie.⁴⁷ Důležitější teď ale je to, že antická ontologie se podle Heideggera při vypracovávání svých kategorií soustředila toliko na moment viditelnosti (*Sicht*) toho, co je zhotovené, jako takový, který se právě pro její pojetí poznání stal rozhodující. Poznání bylo odděleno od postupu zhotovování a vůbec od intencionality jednání. Stalo se toliko nazírajícím shledáváním se (*anschauende Vorfinden*) se jsoucnem v jeho plné přítomnosti na daném místě (*Anwesen, Anwesenheit*), jeho vnímajícím, estetickým pozorováním. Tímto způsobem ustavený a postupně dále propracovávaný pojem poznání jakožto postřehujícího rozjímání (*theorein*) měl ovšem pro budoucnost epistemologického tázání dalekosáhlé důsledky.⁴⁸

Tady se již Heidegger ve své široce založené úvaze k dějinám myšlení poněkud více přibližuje současnosti. V *Základních problémech fenomenologie* se snaží tyto důsledky doložit mimo jiné na některých místech Kantovy filozofie. Jestliže středověcí scholastičtí autoři zpracovali myšlenky antické substanční ontologie a podali je v podobě relativně uceleného systému k dalšímu užívání renesancí a ranému novověku, sporná role Kanta spočívá v tom, že tento odkaz dokázal zapracovat do své soustavy transcendentální filozofie, která se pak díky svému velkému vlivu významně podepsala na jeho dalším působení. Potud se podle Heideggerova mínění Kant „pohybuje zcela v horizontu tradované anticko-

⁴⁶ To, co se zprvu a neustále nachází v nejbližším okruhu lidského chování a podle toho je neustále k dispozici, je celek *užitkových věcí*, s nimiž máme stále co dělat (...): dům a dvůr, les a pole, slunce, světlo a teplo. Co se takto vyskytuje, platí každodenní zkušenosti jako to v první řadě jsoucí. (...) je jsoucím naprosto, řecky *ousía* [podstata, bytnost].“ Tamt., str. 152-3.

⁴⁷ V § 32 *Bytí a času* čteme: „Praktický ohled odkrývá, tzn. vykládá svět, kterému již rozumíme“ – tento „výklad (...) v praktickém ohledu odpovídá na otázku, co toto určité příruční jsoucno je, říká: je k tomu a k tomu“ (Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 176/148-149).

⁴⁸ Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 153-155.

středověké ontologie“.⁴⁹ To je výtka, která se zajisté týká samotné Kantovy teorie poznání, vyzdvihující jako ideál poznání smyslový názor ze souvislosti jednání vyjmuté, vyskytující se věci.⁵⁰ Ve stejné míře ji však lze vztáhnout také na „ontologii osoby“, jejíž rysy Heidegger rozpoznává v Kantově pojetí člověka jakožto morálně autonomní bytosti. Rozborem této zvláštní ontologie Heideggerova dříve započatá destruktivní zkoumání pokračují a přinášejí důležité poznatky pro pochopení jeho poměru k moderní racionalistické filozofii. Ty můžeme začlenit do našeho dosavadního výkladu.

Jak si pamatujeme, povšimli jsme si již v úvodním oddílu této práce (viz I.1.2) toho, že zatímco v oblasti teoretického poznání podle Kanta platí, že coby osoba jsem sám sobě i druhým dán vždy jen jako jev, v oblasti praktického poznání je tomu naopak tak, že jak sám sebe, tak i kohokoli druhého nahlížím zároveň vždy jako inteligenci a tak jako účel o sobě. To je jedna strana filozofického stanoviska, jež nám Kant nabízí. Současně jsme však viděli, že tento náhled Kantovi neimplikuje nic jiného než nutnost uznání jisté všeobecně závazné mravní normy jednání – kategorického imperativu. Tím se jeho možnosti osvětlení lidské praxe vyčerpávají. Nejenže nezakládá možnost poznání samotných mravních maxim vedoucích jednání druhého. Zdá se, že ve spojení s filozofickým systémem, v němž vystupuje, nedovede přiměřeně objasnit ani vlastní postup rozumění smyslu toho, co druhý dělá, jako takový, jenž by každé reflexi o maximách jeho jednání musel předcházet. Tak vyšly najevo jisté meze, v nichž se Kantova transcendentální úvaha pohybuje. Ačkoli epistemické podmínky, v jejichž rámci se mi druhý může *jevit*, dovolují konstruovat říši účelů jakožto sféru společně sdílené mravní svobody, celkový pojem poznání, s nímž Kant pracuje, je natolik vázán přírodovědným názorem světa, že ve svém důsledku neumožňuje k jednání druhého reálně proniknout.

Lze říct, že ve velmi podobném, i když o něco širším, kontextu rozvíjí své zamyšlení ke Kantově pojmu osoby rovněž Heidegger. Nezabývá se však problémem rozumění jednání druhého. Jde mu spíše o to, aby ukázal, že podobně jako u pojmu věci se rovněž v Kantově pojmu osoby nacházejí stejné předpoklady ontologie výskytovosti, jaké předtím odhalil v pojmech existence a esence. Předpoklady odkazující zpět k ideji zhotovování, která se tu uplatňuje. Nános převzatých pojmů, které v Kantově filozofii zčásti vědomě, zčásti bezděky působí, se proto Heidegger v duchu své metody snaží destruovat tím, že nachází určitý nepřiznaný princip, jenž tyto pojmy pojí dohromady.

Svůj rozbor začíná tím, že nejprve předkládá určitou interpretaci Kantovy obecné ideje vztahu mezi dvěma osobami neboli subjekty. Tento vztah je mu na nejelementárnější úrovni vztahem vnímavosti vůči druhému. Aktivita vycházející ze strany jednoho subjektu ústí do jistého, ve smyslovém světě vnímatelného účinku, který je jiným subjektem apercipován.⁵¹ Co je takto vnímáno, to je

⁴⁹ Tamt., str. 209.

⁵⁰ Tamt., str. 167.

⁵¹ Tamt., str. 212.

ovšem, zdůrazňuje Heidegger, pouze jakási vnější slupka z druhého, tak jak mi ji můj kognitivní aparát prezentuje, je to právě jen druhý jako jev, s kým se tímto způsobem setkávám. Jestliže ale, jak víme také z našich předcházejících analýz, máme k faktickému jednání a k osobě druhého pouze tento a žádný jiný přístup, pak je třeba se ptát, proč tomu tak je - proč nemohu poznat „vlastní bytí“ druhého? To je otázka, kterou se Heidegger pokouší zodpovědět.

Způsob, jak na ni odpovídá, lze shrnout jeho vlastními slovy: „Vlastní postřehování jsoucna v jeho bytí náleží jen bytí původce tohoto jsoucna. Primární vztah k bytí jsoucna tkví ve *zhotovování*.“⁵² Vidíme tedy, že Heidegger se drží v kolejích svých dřívějších vývodů. Současně ale tyto vývody dále prohlubuje tím, že je z oblasti analýzy věci, tedy „předmětu“ poznání, přenáší rovněž na vlastní bytí poznávajícího. Vždyť původce jsoucnosti mé osoby - to jsem právě já sám, kdo jedním a kdo jsem zároveň ve všech svých činech identicky přítomen jako tato osoba. Jen já sám se poznávám, neboť se sám vytvářím, zhotovuji, chce říci tato Heideggerova interpretace: „my konečné bytosti poznáváme jen to, co sami děláme a pokud to děláme“.⁵³ „Protože jsme ale bytosti, které se nezhotovují zcela sami ze sebe, nýbrž jsme sami zhotoveni a tak (...) jen zčásti tvůrci“, pokračuje Heidegger, musí být pro Kanta posledním původcem věcí bůh jako „pratvůrce“ - „konečnost věcí a osob je založena ve stvořenosti věcí vůbec“.⁵⁴

Už tato široká souvislost, do níž pojem morální osoby staví, dostatečně výmluvně vypovídá o tom, v jakém smyslu může Heidegger tvrdit, že „základní ontologická orientace“ Kantovy filozofie odpovídá intencím anticko-středověké ontologie. Nejde samozřejmě o nějakou vědomou, záměrnou návaznost. Mnohem spíše běží o to, že Kant sám stojí pod vlivem nezlomné kontinuity tradovaných pojmů, působících při rozvrhu filozofické problematiky jaksi za jeho zády. Dokud není provedena destrukce samotných těchto pojmů, která nám umožní nejen si uvědomit, nýbrž přímo vyřadit jejich vliv, nebude fenomenologickým výzkumům zaručena požadovaná radikalita jejich tázání ani dostatečná spolehlivost jejich výsledků. Pak se fenomenologie vystavuje nebezpečí nekontrolovatelného působení tradovaných pojmů stejně tak, jako se naopak dřívější filozofie příležitostně dokázala vymanit z jejich vlivu a formulovat ryzí fenomenologické poznatky. Tak jako tomu bylo i u Kanta samotného, v jehož pojmu člověka coby účelu o sobě Heidegger spatřuje předstupeň fundamentálně-ontologického určení lidské existence. „Pobyt existuje, tj. je kvůli svému vlastnímu moci-být-ve-světě“, píše Heidegger. A dodává: „zde se ukazuje strukturní moment, který Kanta pohnul k tomu, aby osobu ontologicky určil jako účel, aniž by prozkoumal specifickou strukturu účelnosti a otázku její ontologické možnosti.“⁵⁵ K tomuto tématu se ještě vrátíme.

⁵² Tamt., str. 213.

⁵³ Tamt., str. 213.

⁵⁴ Tamt., str. 213 a 215.

⁵⁵ Tamt., str. 242.

Nyní je ovšem potřeba, abychom z pojmu destrukce, jak jsme ho zde vyložili, vyvodili některé obecnější závěry. Tak jako je totiž zřejmé, že se destrukce netýká jen určitého pojmu Kantova myšlení, nýbrž některých podstatných rysů jeho filozofie jako celku, tak na druhou stranu musíme mít na paměti to, že ona destruktivní analýza Kantovy filozofie, k níž na základě své interpretace ústředních kategorií anticko-středověké ontologie přistupuje, je pro Heideggera zase jen jistým důležitým výsekem z celkového projektu destrukce dějin ontologie v jejich úhrnu. Destrukce myšlení chce mít tento, mohli bychom říci, totální rozměr. Je metodicky vedenou snahou prověřovat, zpochybňovat a podvracet platnost navyklých pojmových určení, jejímž záměrem nicméně není zrušení dosavadních výkonů myšlení, nýbrž odkrytí jejich dějin a z něj vyplývající znovupromyšlení těchto dějin z otázky po bytí. To je Heideggerovo, s postupem času dále se vyvíjející stanovisko. Jeho subverzivní složka našla ovšem - jak známo - širokou pozitivní odezvu zejména ve francouzské poststrukturalistické filozofii. Tím, že byl projekt destrukce oddělen od úkolu hermeneutiky pobytu, stal se *dekonstrukcí* značících jednotek smyslu na elementární schémata, která se v nich nepozorovaně uplatňují - subverzivním zkoumáním oněch zdánlivě nevinných gest, skrze něž tato schémata vládnu našemu diskurzu.⁵⁶

Tato vnější souvislost není pro pochopení Heideggerova projektu destrukce tak docela bez důležitosti. Jestliže se totiž myšlenka destrukce ve své transformované podobě dekonstrukce následně mohla oddělit od myšlenky hermeneutiky, pak je tím spíše třeba, abychom se už vzhledem k interpretaci Heideggerovy rané filozofie alespoň v základu pokusili zodpovědět otázku, jak přesně zde vzájemný vztah mezi destruktivní a hermeneutickou složkou fenomenologických zkoumání lze charakterizovat. Gadamer, interpret to navýsost povoláný, se domnívá, že kromě vlastní dráhy pozdního Heideggera existují jen dvě cesty z Heideggerova raného myšlení: cesta hermeneutiky a cesta dekonstrukce.⁵⁷ Obě tyto cesty vedou však ještě u Heideggera *Bytí a času* souběžně, jsou jaksi součástí jedné společné vize. Nezávisle na polemikách a diskusích, které se později o vztahu mezi nimi rozpředou.⁵⁸

Přinejmenším to nejdůležitější se tak zdá být jisté: hermeneutiku a destrukci od sebe u mladého Heideggera nelze oddělovat. Že tomu tak je, pro to existují

⁵⁶ Srov. v tomto ohledu programatický text od Derrida, J. Diferance. In Týž, *Texty k dekonstrukci*, přel. a sestavil M. Petříček, Bratislava : Archa, 1993, str. 146-176. Podrobněji k tomu viz kapitulu *Diference* in: Descombes, V. *Stejně a jiné*. Praha : Oikoymenth, 1995, str. 132-160.

⁵⁷ „Vedle jeho vlastních [tj. Heideggerových] pokusů nechat ze sebou „řeč metafyziky“ byly, zdá se mi, schůdné jen dvě cesty, které taky byly nastoupeny, jak proti ontologickému sebezkrácení, vlastnímu dialektice [ve smyslu ‚celku západní tradice metafyziky‘], ukázat cestu ven. Jedna je cestou od dialektiky zpět k dialogu a k rozhovoru. Touto cestou jsem se sám pokoušel jít ve své filozofické hermeneutice. Druhou cestou je především Derridou ukázaná cesta dekonstrukce.“ (Gadamer, H.-G. *Destruktion und Dekonstruktion*. In týž, *Wahrheit und Methode II - Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 367-8 a 369)

⁵⁸ Viz k tomu Michelfelder, D. P., Palmer, E. P. (edit.) *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York : SUNY Press, 1989.

dva hlavní důvody. Za *prvé* se destrukce nevyčerpává jen „bořením“ základů staré, původnímu filozofickému tázání po bytí odcizené pojmovosti. Představuje spíše zároveň způsob, jak alespoň u některých z těchto pojmů znovu získat jejich dřívější, ztracený význam, a tak skrze ně fenomenologickému tázání otevřít přístup k problematice bytí, ležící v počátcích dějin filozofie. Představují možnost vrátit se zpět na začátek a pokusit se odtud kráčet jiným směrem, než kudy se pozdější myšlení fakticky ubíralo.⁵⁹ V tomto smyslu Heidegger postupuje nejen v případě pojmu *frónésis*, jehož analýze jsme tu věnovali zevrubnou pozornost, nýbrž i při výkladu jiného, pro jeho vlastní myšlení mimořádně významného pojmu – v případě řeckého pojmu pravdy jakožto neskrytosti (*aléthea*).⁶⁰ Zde i tam se fenomenologická analýza stává prostředkem k otevření a rozpracování toho, co sice v původních významech těchto pojmů bylo obsaženo, co však zůstalo nemyšleno, a tak bylo zapomenuto. Toto rozpracování se děje právě jako *hermeneutika* lidské existence.

Za *druhé* je ovšem destrukce pro Heideggera nutným předpokladem hermeneutiky rovněž tím, že umožňuje vypracovat náležitě prohloubené *předporozumění*, z něž – nemáme-li se naivně držet zavedených či dokonce módních pojmů – k jakémukoli filozofickému úkolu teprve lze zodpovědně přikročit. Jestliže podle Heideggera „každý pobyt – se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí – vrostl do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl“, „z něho si především – a v jistém okruhu stále – rozumí“⁶¹, pak je destrukce, jakožto toto ujasnění vlastní *hermeneutické situace*, jakýmsi protějškem fenomenologické redukce, s níž jsme se dříve seznámili u Husserla. Protějškem, v němž již nicméně určující roli sehrává hermeneutický součinitel Heideggerova pojetí fenomenologie. Běžný způsob mínění světa nelze vyřadit z platnosti nějakým jednorázovým úkonem. Pokud je filozoficky vytríbené rozumění coby výslovný výklad toho, co se nám ukazuje, zprostředkováno pojmovým aparátem řeči, je hermeneutika jako tento výklad *odkázána* na co možná nejúplnější osvojení základních předpokladů či předsudků, jež jsou v každém z filozofických pojmů spolumíněny. K tomuto osvojení pak podle Heideggera nedochází prostřednictvím samotné hermeneutiky, resp. hermeneutické fenomenologie, ale prostřednictvím předchůdného výkonu destrukce, která je jejím předstupněm.

Předběžně tedy vidíme, že ačkoli destruktivní a hermeneutická složka v Heideggerově rané filozofii patří k sobě, obě si zároveň uchovávají vlastní

⁵⁹ Gadamer, H.-G. *Destruktion und Dekonstruktion*, str. 363. Srov. též Grondin, J.: Derridova definice dekonstrukce, *Kritický sborník*, č.2-3, 1998.

⁶⁰ Úvahu, zabývající se vztahem mezi „původním fenoménem pravdy“ jakožto neskrytosti a tradičním, „odvozeným pojmem pravdy“ ve smyslu korespondence mezi „poznáním a skutečností“, Heidegger rozvíjí již v § 44 »Bytí a času«. Jak dokládá text *Vom Wesen der Wahrheit* z roku 1930, téma pravdy se pak záhy posouvá do středu Heideggerových úvah, v němž už, jakožto „úkol myšlení“, napříště zůstává. Viz Heidegger, M. *O pravdě a bytí*. Praha : Mladá fronta, 1993; též, *Konec filozofie a úkol myšlení*. Praha : Oikoymenh, 1993.

⁶¹ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 37/21.

autonomii. Na jednu stranu lze říci, že hermeneutika sice destrukci předpokládá, sama je už však na ní nezávislá. Na druhou stranu se naproti tomu ukazuje, že destrukce nutně nemusí ústit do hermeneutiky.

To je zjištění, které má nepochybně význam pro vlastní interpretaci Heideggerova myšlení. Dokládá, že přinejmenším v je-ho raném pojetí filozofie lze odlišit dvě relativně nezávislé komponenty a tedy také dvojí vztah poznání. Toto téma by si obzvláště vzhledem k promyšlení možností fenomenologie zasloužilo podrobnější probádání. Mimo to však lze z provedeného zjištění vytěžit rovněž určitou základní orientaci v procesu rozrůžňování filozofických pozic, k němuž ve vazbě na recepci fenomenologie v pozdějším vývoji dochází. Umožňuje nám postihnout genetický zárodek následného rozchodu mezi hermeneutickým a destruktivním, resp. dekonstruktivním, způsobem filozofického uvažování. Dříve než se v následujících kapitolách tohoto oddílu budeme věnovat výzkumu systematické souvislosti mezi hermeneutikou a fenomenologií, jejíž analýza nás k pojmu destrukce ještě jednou přivede, můžeme proto závěrem k tomuto vývoji učinit jednu obecnou poznámku. Týká se vzájemného vztahu mezi Gadamerovou a Derridovou interpretací Heideggerovy filozofie, o níž jsme se již shora zmínili.

Pro Gadamera, vědomě navazujícího na předchozí hermeneutickou tradici, jejíž četné impulsy zůstaly stranou Heideggerova zájmu, už vypracování a trvalé tříbení vlastního předporozumění, doprovázející fenomenologickou práci, nebude destruktivním, nýbrž hermeneutickým úkolem. Obsahy smyslu, jak je nacházíme třeba v jazykových sděleních filozofických textů, v zásadě nemají, anebo alespoň nutně nemusí mít nějaký zapomenutý či zamlčovaný význam, nediferencují se tak, že bychom při jejich interpretaci bylo nutné používat jiné než hermeneutické prostředky. Výchozím pravidlem je tu naopak přistupovat k textu vždy zprvu tak, jako by chtěl říct pravdu, a teprve při selhání tohoto předpokladu jej interpretovat jiným způsobem.⁶² Spíše než systematická destrukce je tím, čeho je nám při interpretaci zapotřebí, výkon zprostředkování.

Poměr mezi destruktivní a hermeneutickou složkou je ovšem možné vykládat i v opačném gardu. Pro myslitele jako Derrida, jenž přebíráje metodu destrukce zároveň přijímá odmítnutí filozofie subjektu, jak je požaduje pozdní Heidegger, kritika transcendentální fenomenologie naopak znamená nutnost „myšlení nepřítomnosti“. Smysl sám nikdy není něčím, co bychom artikulací svého vlastního předporozumění mohli mít plně ve své moci. „Každý tzv. přítomný prvek“, píše Derrida, „zjevující se na scéně přítomnosti, [se] vztahuje k něčemu jinému, než je on sám, zachováváje v sobě stopu minulého prvku a přijímáje do sebe vryp svého vztahu k prvku budoucímu.“⁶³ Z tohoto důvodu se ovšem Derrida k hermeneutické myšlence zprostředkování pravdy skrze pohyb smyslu musí stavět nanejvýš odmítavě. Je to právě onen neutuchající rozkol

⁶² Srov. k tomu Gadamerovy výklady k pojmu „předpojetí úplnosti“ (*Vorgriff der Vollkommenheit*); *Pravda a metoda*, str. 259.

⁶³ Derrida, J. Diferance. In *Texty k dekonstrukci*, str. 157.

v lůně smyslu, jenž dekonstruktivistická filozofie nejenže nikdy nesmí opomenout, nýbrž jehož rozkrývání se v podobě univerzální podezřívavosti vůči všemu již hotovému smyslu musí stát jejím nejvlastnějším úkolem.

2. Heideggerova kritika Husserlovy fenomenologie vědomí

2.1 Téma fenomenologie

Účelem předchozí kapitoly bylo vypracovat takové předporozumění Heideggerově filozofii, jež nám umožní přistoupit k analýze jeho pojetí vztahu mezi hermeneutikou a fenomenologií. Opírali jsme se při tom o texty a přednášky z 20. let, obsahující četná přípravná a doplňující zkoumání, jejichž zohlednění je pro pochopení celkového záměru Heideggerovy filozofie nepostradatelné, která ale ve vlastním spisu *Bytí a času* často nenacházejí podrobnější rozvinutí. V dalším textu se už naproti tomu hodláme mnohem více soustředit na samotný rozbor tohoto Heideggerova nejvlivnějšího díla. Pokusíme se tu postupně vylíčit a interpretovat všechny nejdůležitější aspekty hermeneutického fenoménu, které jsou v *Bytí a času* rozvedeny, a uvést je do vztahu k myšlence fenomenologie. Vyjdeme přitom od rekapitulace základních rysů Heideggerovy kritiky Husserlovy fenomenologie, při níž budeme moci navázat na některé závěry našeho předcházejícího výkladu. Přejít k hermeneuticky se profilující fenomenologii se budeme snažit provést co možná nejplynuleji, přes výsledky Husserlových geneticky orientovaných fenomenologických analýz.

Pokud přehlídíme hlavní rysy Heideggerovy kritiky Husserlovy fenomenologie, je možné konstatovat, že byla vedena ze dvou hlavních směrů: jednak z hlediska vymezení *tématu* fenomenologie, jednak pak z hlediska objasnění obecné *povahy* fenomenologických zkoumání; zdá se přitom, že se zřetelem na systematickou posloupnost to byly spíše výsledky získané z kritiky vedené v prvním směru, které následně zavdaly impuls rovněž k jejímu rozvinutí ve směru druhém. Potud lze říci, že charakter poznání byl poměřován jeho „předmětem“. Této posloupnosti v postupu kritické analýzy se budeme držet i v našem přítomném výkladu.

Je ovšem třeba předeslat, že zejména pokud jde přímo o spis *Bytí a čas*, působí kritický osten Heideggerovy kritiky jaksí ve skrytu, aniž by jméno učitele a jeho vlastní pojetí fenomenologické nauky byly v pojednání vůbec výslovně zmiňovány.⁶⁴ Tak je tuto kritiku často nutné číst spíše mezi řádky, z více či méně zřej-

⁶⁴ Kromě úvodní dedikace celého spisu Husserlovy „v úctě a přátelství“ nalézáme jediný výslovný odkaz na jeho osobu na str. 55/51, kde Heidegger píše: „Zkoumání, jež následují, se stala možnými jen na základech položených Edmundem Husserlem, v jehož zkoumáních má feno-

mých narážek či ji spatřovat v postupu zkoumání jako celku. Tím je vymezen poměrně široký a členitý badatelský úkol rekonstrukce vývoje fenomenologie mezi Husserlem a Heideggerem. V rámci tohoto úkolu se také naše úvahy budou pohybovat. Ovšem s tím upřesňujícím ohraničením, že se budeme zajímat jenom o to, jakým způsobem do pojetí tématu a povahy fenomenologických zkoumání Heideggerovým vlivem pronikají hlediska, která podpoří redefinici ideje hermeneutiky a její propojení s fenomenologií. Hlavním cílem této kapitoly bude ukázat, jak Heideggerovo myšlení vyrůstá z původního fenomenologického tázání a jak v něm toto tázání v modifikované podobě zůstává zachováno. Do takto načrtnutého schématu pak vzápětí budeme moci zanést rovněž Heideggerovu koncepci hermeneutiky.

Vzpomínáme si na náš výklad základních principů Husserlovy fenomenologie a na posuny, které jsme v ní vysledovali. Klasické podání nauky, jak je nalézáme v *Idejích I*, vymezuje jako půdu fenomenologie čisté, cíleně redukované vědomí, studované ve své intencionální aktivitě. Vědomí, které díky tomu, že bylo odizolováno od všech transcendentních tezí patřících k přirozenému světu, může být v intuitivním názoru zkoumáno co do svých imanentních průběhů. Sféra smyslu je sférou, v níž za takto vytvořených podmínek to, co je nám dáno, může být zkoumáno co do svých podstatných určení. Jak píše sám Husserl: „ke smyslu všeho, co je nahodilé, náleží mít právě podstatu, a tedy eidos, které lze uchopit v jeho čistotě“.⁶⁵

Tento výchozí obrázek působnosti, ale především orientace fenomenologie doznává v dalších Husserlových pracích některých důležitých změn. Při jejich sledování nám nešlo ani tak o prozkoumání speciální otázky po povaze zvláštní aktivity poznávání podstaty a o objasnění vztahu mezi zprostředkováním smyslu a určením podstaty. Tuto zajisté kruciólní otázku jsme vzhledem k její náročnosti a subtilitě v této práci raději ani neotevřeli. Zaměřili jsme se namísto toho na obecnou analýzu intencionálního vztahu a na to, jakou proměnou zde prošla Husserlova teorie konstituce věci. V tomto ohledu se naše hlavní poznatky týkaly zvláště otázky dosažitelnosti sféry čisté imanence a možnosti odečíst veškerý smysl bytí výlučně z věcí samých, z toho, co je nám v této imanenci zkušenostně dáno. A tady jsme dospěli k negativním zjištěním. Analýza posunů v Husserlově fenomenologickém tázání ukázala, že každá, tedy rovněž vědecká a také filozofická, zkušenost je zkušeností uvnitř jistého horizontu a že tento horizont v zásadě odpovídá motivaci vnímání, která prostupuje už neběžnější smyslový vztah osoby ke svému osvětí. Z toho jsme se pak pro Husserlovu fenomenologii pokusili vyvodit některé epistemologické konsekvence.

menologie svůj počátek.“ Určitý podrobnější přehled pasáží *Gesamtausgabe*, v nichž se Heidegger v přednáškách do roku 1927 výslovně vrací k Husserlovi a k diskusi jeho pojetí fenomenologie je k nalezení in: Petkovšek, R. *Heidegger-Index (1919-1927)*. Ljubljana : Teološna Fakulteta, 1998, zvl. str. 224-225 a str. 119-123.

⁶⁵ Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii*, str. 23/9 (kurzíva potlačena).

Nyní se nabízí, abychom tyto dřívější poznatky, týkající se vývoje Husserlova myšlení, alespoň zčásti provázali s postupem Heideggera v *Bytí a času*. Při tom ovšem na tomto místě nemůžeme jinak, než se v rámci úspornosti výkladu dopustit určité hutné zkratky. Musíme se tu, se zřetelem ke shora uvedenému výzkumnému zájmu, omezit pouze na to, co je pro naše vlastní účely tím nejpodstatnějším.

Můžeme říct, že pro ohrazení, které zaznívá v Heideggerových zkoumáních, je charakteristické, že je na jednu stranu směřováno především proti klasickému vypracování fenomenologie vědomí, jak bylo v té době k dispozici v prvním svazku *Idejí*, na druhou stranu už ale samo čerpá z v tehdy (tj. v první polovině 20. let) ještě nevydaných Husserlových dokončených a rozpracovaných textů, v nichž už jsou některé prvky této původní verze fenomenologie podrobovány soustavné kritice. Kdybychom zůstaly u prací, které se týkají našeho vlastního tématu, bylo by možné zmínit například text *Idejí II*, jehož opis byl toho času mezi Husserlovými žáky v oběhu. Potud Heidegger i jako kritik klasické koncepce fenomenologie stojí pod Husserlovým vlivem a některé z jeho myšlenek tak můžeme chápat jako domyšlení toho, co je v obdobné podobě k nalezení už u jeho učitele. Připomeňme si třeba jen důležité náznaky možnosti odmítnutí primátu teoretického postoje, s kterým jsme se během analýzy vztahu osoby k osvětí - tedy právě v rámci výkladu *Idejí II* - setkali výše, a jež už dovoľovalo rozpoznat budoucí Heideggerovo rozlišení příručního a výskytového jsoucna.

Významnější než jednotlivé myšlenky a pojmy je však vpravdě intence celku. Na ní lze upozorovat, jakým způsobem Heidegger ideu fenomenologie reviduje už v jejích základních východiscích, jak ji již od počátku koncipuje s odlišným důrazem.

Tady se zdá, že hlavní kritická úvaha, jež stojí za Heideggerovým rozvrhem fundamentální ontologie, míří na vlastní téma fenomenologického popisu a explikace. Tím byl pro Husserla, jak víme, jednak vztah vědomí k předmětnosti, a tedy proces poznání věci, jednak analýza transcendentální subjektivity, k níž je nakonec veškeré poznávání vztaženo. To je ale rozvržení problému, které Heidegger odmítá. Závislost na novověké tradici filozofie subjektu, v níž toto pojetí vězí, podle něj způsobuje, že se i přes Husserlovy deklarace v této rozhodující fázi určení tématu fenomenologických zkoumání vlastně nepostupuje fenomenologicky. „Ontologické vodítko pro určení jsoucna, jehož se tu používá při odpovědi na otázku ‚kdo‘, je substancialita. Pobyt je mlčky již předem pojat jako výskyt.“⁶⁶

Výtka, kterou Heidegger Husserlovi adresuje, tedy tkví v tom, že bez předchozího výzkumu bytí lidského jsoucna do svých výzkumů přebírá a v nich uplatňuje dále neprověřované předpoklady karteziánského subjektivismu: jakožto transcendentální subjektivitu bere toto jsoucno na půdě čisté imanence jako jakékoli jiné jsoucno; navzdory všem pokrokům v metodickém přístupu je

⁶⁶ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 140/153.

mu danost vědomí toliko případem danosti jisté zvláštní věci mezi věcmi ostatními. Idea bytí, řečeno spolu s Ludvigem Landgrebem, je tu chápána výlučně skrze ideu předmětu.⁶⁷

Tuto nedůslednost už na samém počátku toho, jak je fenomenologický problém vůbec položen, se Heidegger snaží odstranit. Obrací se proto k tomu jsoucnu, které je pro Husserla zároveň vykonavatelem i předmětem fenomenologické reflexe, a klade si otázku po jeho způsobu bytí. Tážeme-li se takto, pak ovšem podle něj vychází najevo, že toto jsoucno, terminologicky uchopené jako „pobyt“, jakožto bytí-tu, v určité konstelaci světového dění, nemůže být zkoumáno jako jakýsi od světa odtržený, čistý subjekt aktů poznání. Základním charakterem, základní strukturou bytí tohoto jsoucna je spíše to, že je už vždy ve světě. Z ontologického hlediska, které je pro Heideggera určující, se ukazuje být tím zvláštním jsoucnem, kterému jde v jeho bytí ve světě o toto bytí samo a které se z této perspektivy ke světu neustále vztahuje.⁶⁸ Tento náhled, tolik odporující myšlenke metodického vyřazení generální teze přirozeného světa, má pro posuzování teoretických nároků Husserlovy fenomenologie mimořádný dosah.

Chceme-li nyní postihnout nejvlastnější jádro Heideggerovy kritiky, lze říct, že změna pohledu na téma fenomenologického poznání se asi nejkoncentrovaněji projevuje v základní reformulaci nauky o intencionalitě, tvořící, jak jsme si povšimli, jakýsi všudypřítomný spojující element Husserlových úvah. Také v tomto případě se Heideggerova návaznost na původní fenomenologickou koncepci potvrzuje především ve schopnosti k její konsekventní revizi.

Pobyt již Heidegger, na rozdíl od Husserla, nesleduje prizmatem intencionalní, nýbrž prostřednictvím *existenciální* analýzy se zřetelem k „jak“ jeho způsobu bytí. Nechápe jej tedy jako teoretický subjekt, nýbrž jako bytí vždy a nutně „prakticky“ angažované ve světě. Je mu odemčeností (*Erschlossenheit*) fakticky existujícího „tu“, v němž pobyt své bytí odemyká primárně jako starost (*Sorge*) o zabezpečení vlastní existence. Teprve z této roviny, míní Heidegger, z roviny starajícího se bytí, které je už vždy pohrouženo do významových souvislostí jím odkrývaného světa, je možné vysvětlovat vztah pobytu k sobě samému i k ostatním „nitrosvětským jsoucňům“. V této dimenzi je pobyt takříkajíc přirozeně doma a tato průvodní podmínka jeho bytí nemůže být žádným metodickým postupem škrtnuta.⁶⁹ V tomto smyslu je proto třeba, aby existenciální ana-

⁶⁷ Landgrebe, L. Husserlova fenomenologie a motivy její transformace. In *Filosofický časopis*. Praha, 1992/2, s. 231-247, a 1992/3, s. 401 - 409, zde str. 409.

⁶⁸ Viz k tomu Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 12.

⁶⁹ Jak Heidegger upřesňuje, ono „bytí ve“ si tedy nelze myslet jako „výskyt nějaké věci jakožto tělesa (lidského těla) ‚v‘ nějakém vyskytující se jsoucnu [tj. ve světě]“, nýbrž jako „bydlet v ..., být důvěrně obeznámen s ...“ (*Bytí a čas*, str. 72/73 a str. 73/73); „rozmanitost takových způsobů ‚bytí‘ ve lze naznačit výčtem příkladů: mít s něčím co dělat, něco zhotovovat, něco zařizovat a o něco pečovat, něco používat, od něčeho upustit a nechat si něco ujit, něco podnikat, prosazovat, zjišťovat“, ale také „na něco psát, o něčem uvažovat, hovořit, něco určovat“ atd.“ (tamtéž, str. 75/76). Všechny tyto příklady, v jejichž výčtu kupodivu vůbec nefiguruje osoba *druhého*, mají společné to, že zde intencionalní vztah nevystupuje jako téma, jehož fenomenologické stu-

lýza napříště předcházela analýze čistě epistemologické. „Intencionalita není objektivně se vyskytujícím vztahem mezi dvěma výskytovými jsoucnými, nýbrž základním chováním pobytu.“⁷⁰ Musí být tudíž studována už na prvotním bytí ke světu, jež je nesené existenciálně motivovanou starostí. Její výzkum na úrovni imanence vědomí je sice možný, vůči této základní rovině však představuje až odvozenou úlohu.

Prozatím tedy vidíme, že tématem fenomenologie je dle Heideggera způsob bytí lidského jsoucného. Toto jsoucné je bráno nikoli v nějakém zvláštním modu své existence, nýbrž v tom, jak je „zprvu a většinou“, ve své „průměrné každodennosti“.⁷¹ Existenciální analýza, jejímž úkolem je rozkrýt struktury existenciality pobytu, si nežadá zrušení přirozeného postoje ke světu. Představuje naopak jistou vystupňovanou snahu o prohloubené porozumění pobytu právě v tomto postoji. „Otázka po bytí“, může tak říci Heidegger, „není (...) nic jiného než radikalizace jisté bytostné tendence k bytí, jež patří k pobytu samému, tedy radikalizace předontologického porozumění bytí.“⁷²

Příklon k takovému ontologicky akcentovanému způsobu tázání se ovšem do změny celkového pojetí fenomenologie promítá ještě v jiném ohledu.

2.2 Charakter fenomenologických zkoumání

Heideggerovo dílo *Bytí a čas* tvoří šíří a rozmanitostí podniknutých analýz a výtěžků z těchto analýz do mnoha oblastí se rozbíhající soubor ontologických zkoumání, která jsou ovšem propojena *sjednocujícím záměrem*, jímž je snaha připravit si skrze zachycení struktury bytí pobytu půdu pro vypracování otázky po smyslu bytí vůbec. Z tohoto hlediska se vzájemná souvislost dílčích existenciálních analýz bytí pobytu odhaluje až prostřednictvím jejich temporální interpretace. Strukturou, která má pro to, jak pobyt je a být může, zakládající význam, a k níž proto také celá analýza jeho bytí musí být vztažena, je pro Heideggera *časovost* jeho existence.

O problematice času ve fenomenologii jsme se zmínili už výše při rozboru Husserlovy filozofie. Povšimli jsme si toho, že aktivita konstituce věci je časovým procesem a že zohlednění této skutečnosti tkví v jádru geneticky orientované fenomenologické úvahy. Tuto dříve naznačenou problematiku je nyní možné postavit do širší souvislosti, která má pro formování filozofické hermeneutiky nemalý význam. Interpretace fenoménu časovosti a na něj navazující-

dium by vyžadovalo stažení ze světa do imanence vědomí, nýbrž jako téma, které teprve na poměru pobytu ke světu a k tomu, s čím se v tomto světě setkává, vlastně získává svůj pravý a neredukovatelný rozměr.

⁷⁰ Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 86.

⁷¹ Heidegger, *Bytí a čas*, str. 61/58-59.

⁷² Tamt., str. 31/20.

cího fenoménu dějinnosti tvoří patrně nejdůležitější *vnitřní* (a proto tedy ne vždy zjevné) pojitko mezi Husserlovou filozofií a následným uchopením ideje hermeneutiky u Heideggera a Gadamera. Vyznačení této vzájemné propojující vazby se nám v tuto chvíli nabízí jakožto příhodné východisko rovněž pro nastínění změny, kterou v Heideggerově pojetí prochází určení charakteru fenomenologických zkoumání.

Začněme u Husserla. Ten ve shodě s Kantem pojímá časovost jako subjektivní strukturu vědomí. Na rozdíl od Kanta ji však nepovažuje jen za apriorní formu názoru, nýbrž za základní strukturu života vědomí vůbec.⁷³ Otázku „původu času“ tak Husserl řeší tím způsobem, že zkoumá „imanentní čas průběhu vědomí“ a jeho primitivní podoby.⁷⁴ Na základě analýzy časového vědomí vyjevování vnímaných či fantazijně představovaných objektů dospívá Husserl k modelu *vnitřní časovosti vědomí*, podle nějž je každé vyjevování možné pouze v kontinuu vzájemně se prostupujících aktů, které jsou z jedné části (primární) vzpomínkou – *retencí*, z nejmenší, punktální části, vněmem (příp. zpřítomněním fantazijně představovaného) a z další části očekáváním – *protencí*.⁷⁵ Takto vypořádaná struktura je ovšem podle Husserla na faktickém vyjevování věcí nezávislá. Můžeme proto o ní říci, že vyplývá z absolutního, čas konstituujícího toku vědomí, z „absolutní subjektivity“.⁷⁶ Vše, co prožíváme a co můžeme prožívat, je nesenou touto základní časovou strukturou a je proto podřízeno jakémusi apriornímu zákonu, podle nějž je kromě toho, co je aktuálně vnímáno (čistě „teď“), v každém okamžiku zároveň v retencionálně modifikované podobě spoluminěno i to, co bylo vnímáno předtím, a toto obé je pak ve stejném procesu vnímání zdrojem očekávání toho, co bude vnímáno v budoucnosti.

Tuto představu o původu času Heidegger přenáší z půdy imanence vědomí a ponechává jí ve své existenciální analýze její fenomenologicky základní postavení, reinterpretuje její význam. Existenciálně pojatý fenomén časovosti určuje jako „ontologický smysl starosti“.⁷⁷ Pobyt jakožto „bytí k smrti“ je vlastně vposled obstaráváním času.

Tato analýza časovosti má u Heideggera přinejmenším trojí rozměr. Zaprvé Heidegger jednotný fenomén časovosti rozkládá do jednotlivých „ekstasí časovosti“ – do budoucnosti, bývalosti a přítomnosti – a ozřejmuje smysl vzájemných vztahů mezi těmito ekstasemi vzhledem k dílčím strukturám odemčenosti pobytu a ke způsobům jeho každodenní existence.⁷⁸ Tady je vůdčím motivem

⁷³ Pro objasnění širších dějin filozofického myšlení času, zachycující rovněž koncepci Kantovu, Husserlovu a Heideggerovu a jejich vzájemné vztahy, srov. Sokol, J. *Rytmus a čas*. Praha : Oikoymenh, 2004, zejm. první díl knihy.

⁷⁴ Husserl, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, str. 13.

⁷⁵ Tamt., str. 30.

⁷⁶ Tamt., str. 47.

⁷⁷ Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 65.

⁷⁸ Tamt., §§ 67-71.

pohybu fenomenologického rozlišování snaha postihnout rozhraní mezi autentickým (*eigentlich*) a neautentickým (*uneigentlich*) „bytím sebou“. Za druhé se Heidegger zabývá otázkou dějinného rázu bytí pobytu a prokazuje, že podmínkou toho, aby pobyt mohl mít dějiny, je to, že je sám časovým jsoucnem. Dějinnost je tedy ukotvena v časovosti.⁷⁹ To je zjištění, které vyvolává otázku jak po vztahu pobytu k minulosti, tak k jeho vlastní době. Za třetí je pak v závěru *Bytí a času* diskutován poměr mezi původním fenoménem časovosti existence a vulgárním pojmem času světa. Tolik ve zkratce k obecnému rozvržení výzkumných úkolů, jimž je problém času u Heideggera podroben.

Zdá se nicméně, že toto širší rozpětí fenomenologického tázání je nyní pro naše účely nezbytné zúžit. Pro vzájemný vztah mezi hermeneutikou a fenomenologií, který nás v této práci zajímá, je Heideggerova analýza časovosti důležitá především ve svém druhém kroku, tj. pokud se týká poměru časovosti a dějinnosti. To platí zejména se zřetelem k dalšímu vývoji filozofické hermeneutiky u Gadamera. Ten, jak známo, opíraje se o rozbor myšlenky hermeneutického kruhu, ve svém hlavním spisu *Pravda a metoda* právě dějinnost rozumění pozvedá na úroveň základního hermeneutického principu.⁸⁰ Jestliže je, jak jsme viděli u Schleiermachera a Diltheye, pohyb v hermeneutickém kruhu v čase probíhajícím dějem, pak ve shodě se zjištěními Heideggerovými musí i každý hermeneutický výkon mít v zásadě dějinný ráz. To je poznatek, jehož plný dosah pro hermeneutiku sice zahlédl až Gadamer. V náznacích jej však nalézáme přítomen už v *Bytí a času*. A odtud je také možné jej uvést do souvislosti s otázkou změny charakteru fenomenologických zkoumání, již zde osvětlujeme.

Když se Heidegger v *Bytí a času* zabývá fenoménem dějinnosti, neanalyzuje ani tak případné epistemologické důsledky, jež by odkrytí a probádání tohoto fenoménu mohly mít pro proces rozumění, jako spíše to, jak se poměr pobytu k dějinám promítá do diferenciaci autentického a neautentického existování (bytí sebou). Potud se jeho úvahy pohybují v linii fundamentálně-ontologických zkoumání zaměřených na bytí pobytu v jeho každodennosti.⁸¹ Coby dějinný se pobyt může častit buď autenticky, v odhodlanosti rozumět sám sobě z celkové rozpraženosti své konečné existence, anebo neautenticky, tj. hledaje teprve dodatečně jakousi historickou jednotu pro to, co v rozptýlenosti do nahodilých okolností své existence obstaral.⁸²

⁷⁹ Tamt., str. 410/498.

⁸⁰ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 236-269.

⁸¹ Tak v *Bytí a času* nejprve čteme: „V souladu se zakořeněním dějinnosti ve starosti existuje pobyt vždy jako autenticky či neautenticky dějinný“ (str. 410/497). A později Heidegger v souvislosti s tímto rozdělením dává na srozuměnou: „jen faktická autentická dějinnost je s to jakožto odhodlaný osud odemykat bývalé dějiny“ (str. 428/522). Oproti tomuto fundamentálně-ontologickému zjištění, formulovanému s odlišnými důrazy na různých místech Heideggerova rozboru, má epistemologicky zaměřený poukaz na to, že „vymezení původního tématu historie [coby vědy] bude třeba provést s ohledem na autentickou dějinnost a k ní patřící odemykání bývalého“ (str. 427/520-521) toliko sekundární ráz.

⁸² Tamt., § 75.

Ani vztah poznání však Heidegger ve své analýze dějinnosti přeci jen nenechává tak docela nepovšimnut. Ukazuje totiž, že nezávisle na autentičnosti či neautentičnosti své existence je každý pobyt bezprostředně spjat s dějinami skrze obsahy rozumění, do nichž rozvrhuje své vlastní bytí. Jsou to dějinně tradované možnosti vědění, z kterých čerpá svou obeznámenost se světem.⁸³ Skrze takovýto tradovaný či zděděný výklad si pobyt osvojuje množství elementárních předpokladů, přesvědčení a způsobů chování, na jejichž základě může přistupovat k tomu, s čím se ve světě setkává. „Jak se dějiny mohou stát možným předmětem historie, to lze vyčíst jedině ze způsobu bytí toho, co je dějinné, z dějinnosti a jejího zakořenění v časovosti.“⁸⁴

Je to právě tato oklika přes dějinnou interpretaci časového lidského bytí, která nám umožňuje pochopit, jak se dostává ke slovu druhý směr Heideggerovy kritiky Husserlovy fenomenologie. Lze říct, že to, jak Heidegger ve své filozofii pojednává téma fenomenologických zkoumání, zpětně zasahuje rovněž do jeho pohledu na vlastní průběh těchto zkoumání jako takových.

Podobně jako při shrnování Heideggerovy kritiky v minulé podkapitole, i tady se nejprve musíme krátce vrátit k Husserlovi. Pamatujeme si na to, že ve všech jejích vývojových fázích zaujímá v Husserlově filozofii ústřední postavení jeho pojetí fenomenologické evidence. To je založeno na předpokladu, že pro fenomenologii je intuitivní názor, v němž je badateli dán život vědomí, zdrojem apodiktické evidence jejích poznatků. Viděli jsme nicméně, že později Husserl ve svých spisech toto východisko přeci jen poněkud oslabuje. To jsme se pokusili konkrétně doložit na pojmech motivovanosti vnímání a horizontovosti zkušenosti. Ukázalo se, že působení fenomenologického badatele se nevyčerpává rolí nezúčastněného diváka, který by ve fenomenologické reflexi pozoroval jaksi sám od sebe probíhající proces poznání, nýbrž že sám tento proces i hledisko badatele zahrnují jistou aktivní komponentu, vyplývající z geneze subjektivity poznávajícího. To nás nakonec vedlo k artikulaci problému fenomenologického zdůvodnění možnosti pravdy, který jsme navrhli řešit prostřednictvím fenomenologické koncepce osvědčení a pojmu typologie.

Nyní se zdá, že v podstatě stejný, ve svém jádru epistemologický problém, jistým způsobem pojednává rovněž fenomenologická koncepce Heideggerova. Jen jej ve vazbě na svůj fundamentálně-ontologický záměr klade poněkud jinak a v částečně zúžené podobě. Důsledky, které jsou takovouto cestou ze zkoumání tohoto problému vyvozeny, jsou tak díky tomu vyostřenější, než jak tomu bylo u samotného Husserla. V tom sehrává rozhodující úlohu myšlenka hermeneutiky, již Heidegger do své filozofie začleňuje.

⁸³ V tomto smyslu vyznívají zejména Heideggerovy formulace z § 74. Ještě zřetelnější jsou ovšem, jak jsme si výše (viz str. ...) zčásti povšimli, některé jeho poznámky z úvodní pasáže § 6, věnované fixování úkolu destrukce dějin ontologie.

⁸⁴ Tamt., str. 409/496.

Viděli jsme v předchozí podkapitole, jak Heidegger v odklonu od filozofie subjektu radikalizuje ideu fenomenologie ve směru tázání po bytí lidského jsoucna a následně jsme si všimli rovněž toho, jak v návaznosti na Husserlovy fenomenologické výzkumy času myslí dějinnost lidské existence z časovosti pobytu. Tyto výzkumy prokazují, že pokud se vskutku máme držet fenoménů, lidské bytí nemůžeme zkoumat na způsob čistého vědomí, k němuž by bylo možné si zjednat nějaký zcela bezpředsudečný přístup. Výstupem z ontologické tematizace bytí pobytu jsou spíše zjištění, že toto jsoucno je už vždy ve světě a že coby starající se o své bytí je zároveň jsoucnem, jehož časová existence je možná pouze jakožto existence dějinná. Ve svém porozumění bytí je pobyt vždy odkázán na určitou světově-dějinnou skutečnost, ke které nepatří svým vlastním rozhodnutím, nýbrž do níž byl „vržen“ již samotným svým zrozením. Tyto nové poznatky o dříve nedotazovaných strukturách bytí pobytu vedou Heideggera k tomu, že oproti Husserlovi také možnost fenomenologického poznání hned od počátku provazuje s dějinným způsobem lidského bytí.

Jak tuto myšlenku přináležitosti pobytu ke světu a k dějinám, již v *Bytí a času* nalézáme, máme epistemologicky interpretovat?

Bylo by zajisté omylem, pokud bychom ji chtěli chápat jako nějakou nezvratnou determinaci pobytu tím, jaké možnosti sebeporozumění mu dějinný svět vykázal. Na základě četby *Bytí a času* je sice i tomuto výkladu třeba přiznat jisté opodstatnění. To je dáno tím, že Heidegger rozumění traktuje především jako nezvýslavné, a tedy neproblematizované, obstarávání se ve světě, jak je vlastní pobytu v jeho průměrné každodennosti. Jinak je ale zřejmé, že možnosti porozumění, jež dějinné vědění pobytu předestírá, stále ještě připouštějí prostor volby. Ta se týká nejen jeho odhodlanosti „převzít svou vlastní vrženost a být v okamžiku pro ‚svůj čas‘“.⁸⁵ Zahrnuje rovněž v rámci panujícího dějinného výkladu nebo i proti němu prováděné výslovné zvažování smyslu, který pobyt může přidělit bytí, s nímž se setkává. Již v úvodní kapitole tohoto oddílu, věnované ujasnění obecného záměru Heideggerovy filozofie, jsme viděli, že fenomenologie právě představuje výzvu proklestit si předivem historicky tradovaných pojmů cestu k vyjevujícím se věcem samým.

Tady se tak setkáváme s myšlenkou, která má pro transformaci charakteru fenomenologických zkoumání ústřední význam. I když jsme ji v určité oslabené podobě zaznamenali už u našem předchozím rozboru Husserlovy fenomenologie, teprve u Heideggera je - jak si postupně předvedeme - vypracována ve svém plném rozpětí. Odtud bude také na další vývoj fenomenologie uplatňovat svůj přetrvávající vliv.

Sloučíme-li jednotlivá hlediska, jež se na základě ontologické tematizace bytí pobytu prosazují v Heideggerově pohledu na charakter fenomenologických zkoumání, můžeme říct, že posláním fenomenologie se tu ukazuje být zprostředkování mezi *dějinnými možnostmi smyslu* na straně jedné a *vyjevujícími se*

⁸⁵ Tamt., str. 418/509 (kurzíva potlačena).

věcmi na straně druhé, tak jak je *v určitém horizontu* provádí fakticky existující pobyt. Je to Husserlův pojem horizontu, který nám umožňuje postihnout skutečnost, že proces fenomenologického poznání, stejně jako jakýkoli jiný proces poznání, předpokládá vždy také takové *předporozumění* tomu, co bude v daném případě považováno za důležité, které vychází pouze z *osoby poznávajícího*. Fenomenologická zkoumání nejsou jen prostým *popisem* toho, co je nazíráno. Obsahují už vždy také jistou míru *výkladu*, jehož prostřednictvím se to, co je tématem poznání, dějinně existujícímu jsoucnu teprve může ukázat jako něco *srozumitelného*.

To je pojetí fenomenologie, které ovšem Heidegger, na rozdíl od Husserla, v *Bytí a času* nerozvíjí se zřetelem k možnosti tematického poznání věcí, nýbrž téměř výlučně pouze vzhledem k analýze lidského bytí. Jeho zkoumání jsou, jak s kritickými výhradami připomíná Figal, v tomto ohledu poněkud jednostranně zaměřena na osvětlení sebeporozumění pobytu.⁸⁶ Právě na tomto osvětlení si však jeho pojetí fenomenologického poznání můžeme zprvu modelově znázornit.

K bytí pobytu podle Heideggera patří, že jeho bytí je pro každého z nás vždy „moje“ bytí (*Jemeinigkeit*); tím, kým je, je pobyt právě jen v této faktické jedinečnosti.⁸⁷ To je fenomenologický poznatek, který musí být vzat v potaz jako korekce každé snahy interpretovat Heideggerovu ranou filozofii optikou teorie univerzálního subjektu, pro niž jinak v *Bytí a času* lze nalézt jisté indicie. Pro analýzu fenomenologického poznání má ten důsledek, že také fenomenolog stojí pod podmínkou svého vlastního, jedinečného bytí. Zdroje jeho předporozumění jsou pak přinejmenším dvojího původu. Jednak jsou to jisté samozřejmé, do jeho porozumění nekontrolovaně pronikající předpoklady či předsudky, vyplývající z jeho nereflektované vazby k dějinnému výkladu bytí, v němž je svou existencí zakořeněn. Kromě toho jsou to ale také předpoklady, které v jeho předporozumění působí na základě jeho vědomého rozhodnutí, že je alespoň prozatím bude považovat za platné. Mezi těmito dvěma vrstvami předporozumění přitom může probíhat pohyb: nereflektovaně spoluminěné může být přivedeno k uvědomění – vědomě přijaté může naopak poklesnout na úroveň nereflektovaného předpojetí či stereotypu. Potud se zdá, že je tato koncepce předporozumění jistým analogonem Husserlovy teorie pasivní a aktivní geneze.

Odtud pak pro fenomenologickou filozofii pramení jasný imperativ. Jestliže v zásadě každé poznání spoluobsahuje takovýto interpretativní element, potom budou fenomenologická zkoumání muset jako svou zvláštní část zahrnovat rovněž samostatnou analýzu vlastního výkonu rozumění. Pro rozvedení takovéto analýzy nachází Heidegger rozhodujícího spojence právě v tradici hermeneutického uvažování.

⁸⁶ Figal, G. *Gegenständlichkeit*, str. 106-110.

⁸⁷ Heidegger, *Bytí a čas*, str. 59/56.

3. Pojem rozumění a ontologická reinterpetace principu hermeneutického kruhu

Chceme-li v prvním přiblížení postihnout Heideggerovu hermeneutickou pozici, můžeme při našem rozboru vyjít z nastínění jeho vztahu ke koncepci humanitněvědní hermeneutiky Diltheyovy. Jak víme, Diltheyovo myšlení lze rozdělit do dvou hlavních oblastí. Jednak vypracovává určitou koncepci filozofie života, jednak na základě podnětů Schleiermacherovy obecné teorie rozumění dále rozšiřuje působnost hermeneutiky tím, že rozumění coby metodicky kontrolovatelnou proceduru povyšuje na obecný pojem pro způsob poznání v humanitních vědách. Pro vzájemný poměr Diltheyových příspěvků v obou těchto oblastech přitom platí, že hermeneutická teorie je podmiňována pojmovými určeními filozofie života.

V tomto dobově aktuálním podání je hermeneutickým myšlením zasažen rovněž mladý Heidegger. Ten však, jak dokládá již přednáška *Ontologie (Hermeneutika fakticity)* z letního semestru roku 1923, souběžně studuje hermeneutickou tradici rovněž v širším historickém záběru, sahajícím až k antickým, patristickým a reformačním autorům.⁸⁸ Poměr obou myslitelů je proto třeba posuzovat diferencovaně.

Vytkněme nejdříve to hlavní, co oba spojuje. Heidegger, za prvé, aniž by výslovně zmiňoval Diltheye, kterého má přitom ovšem zejména na mysli, oceňuje tendenci filozofie života pojímat psychologii nikoli konstruktivně, jak tomu bylo v teorii poznání novokantovců, nýbrž jako studium celkové souvislosti života, jak je nám dána v přivrácení k prožitkům vědomí.⁸⁹ Toto pozitivní stanovisko se přetavuje do jeho prvopočátečního ztotožnění pobytu (*Dasein*) s „faktickým životem“, což je ale dovození, které později opouští.⁹⁰ Kromě toho, za druhé, Heidegger přiznává, že to byl právě Dilthey, kdo mu otevřel oči pro vnímání dějinného rozměru lidského bytí, jehož vyzdvižení se pro jeho filozofii stalo tak příznačným.⁹¹ K tomu pak nakonec, za třetí, přistupuje to, že s Diltheyem obecně sdílí jeho zájem o hermeneutickou teorii a její uplatnění v oblasti filozofie. Přinejmenším v těchto třech bodech lze mezi oběma mysliteli vystopovat vzájemnou spřízněnost.

⁸⁸ Viz Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Hned v úvodu zde Heidegger předkládá jakýsi historický přehled nauk, jež shrnuje pod hlavičku „tradiční pojem hermeneutiky“; ve vymezení vůči rozdílným tendencím tohoto pojetí následně nastiňuje svou vlastní hermeneutickou pozici, zřetelně již v mnohém předjímající některé pozdější analýzy *Bytí a času*.

⁸⁹ Tamt., str. 69.

⁹⁰ Tamt., str. 7.

⁹¹ Tak v *Bytí a času* čteme: „Analýza problému dějinnosti, jak jsme ji zde provedli, vyrostla v návaznosti na dílo W. Diltheye.“ (str. 430 - § 77).

Jinak je tomu ale v otázce samotného hermeneutického pojmu „rozumění“. Tady už je Heideggerovo uvažování podněcováno především těmi problémy, před něž jej postavila na zkoumání bytí pobytu orientovaná snaha o radikalizaci fenomenologického tázání. Z tohoto hlediska se mu Diltheyova koncepce humanitně-vědní hermeneutiky jeví jako stále ještě příliš úzce vymezená, její úkol jako nedostatečně původně založený. Pojem rozumění, jenž Heideggerovi tane na mysli, nemá odpovídat jen epistemologickému postoji jisté zvláštní třídy věd. Nemá vůbec co dělat s problémem metodologického zdůvodnění možnosti humanitněvědního poznání, nýbrž s tím, jak se pobyt ještě před vším tematickým probádáváním jsoučna vztahuje ke svému vlastnímu bytí a jak z tohoto vztahu odkrývá nitrosvětské jsoučno, u něž se zdržuje. V tomto ohledu je posun, který Heidegger oproti Diltheyovi a předcházející hermeneutické tradici provádí, možné označit za důslednou *ontologizaci rozumění*. Rozumění je nejprve poměrem k bytí a teprve sekundárně vztahem poznání.⁹²

I sám tento pojem rozumění ovšem ještě v Heideggerově myšlení prochází jistým vývojem. Zdá se, že je možné rozlišit určité rozdílné položení důrazů, které při vypracování pojmu hermeneutiky nacházíme mezi Heideggerovým raným rozvržením problematiky z roku 1923 a pozdějším textem *Bytí a času*. Zatímco v prvním případě je doposud - jak dovozuje Grondin - poněkud proklamativně tématem jednoduše a bez dalšího toliko „vždy vlastní pobyt“, v Heideggerových pozdějších zkoumáních už vystupuje do popředí zřetel na analýzu existenciálních struktur, jasně motivovaný fundamentálně-ontologickým tázáním.⁹³ Určitá základní intence se nicméně zde i tam jeví být v zásadě tatáž. Tím, co Heideggera zajímá, jsou rozumění a výklad jakožto aktivity spjaté s výkonem lidského života, s faktickou existencí ve světě. Obé je něčím, co je ve svém nejpůvodnějším smyslu fenomenologickému studiu dáno právě jen v tomto výkonu. Tedy nikoliv až v nějaké metodické abstrakci, z jejíhož úhlu pohledu je fakticita čímsi vedlejším a nevýznamným.

Klíčové nyní je, že toto nové pochopení procesu rozumění Heidegger klade do jedné souvislosti se svou radikalizací ideje fenomenologie. Lze tak říct, že obecný pojem rozumění, nalezený Schleiermacherem a Diltheyem aplikovaný na otázku metodologie humanitních věd, modifikuje a rozvádí do podoby, která ve svých vyústěních kopíruje oba hlavní směry, jimiž se ubírala jeho kritika Husserlovy fenomenologie. Nejdříve jej rozpracovává ve své analýze existenciálních struktur bytí pobytu v jeho průměrné každodennosti, tedy ve vazbě na výzkumy nově definovaného *tématu* fenomenologie. Tomuto důležitému příspěvku k filozofické teorii jednání ještě budeme muset věnovat patřičnou pozornost v pozdějším kritickém zamyšlení. Pojem rozumění, vzešlý z těchto analýz, však Heidegger následně přenáší rovněž na otázku *charakteru* fenomenologického a v jistém smyslu vlastně vůbec jakéhokoli poznání. V obou smě-

⁹² Srov. tamt., zejm. § 13 a § 69 - b).

⁹³ Viz Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, str. 88-90.

rech či rovinách, v nichž se jím zabývá, se tak tímto způsobem získaný pojem rozumění pro Heideggera stává odpovědí na nedůslednosti klasické verze fenomenologie. Potud náš přítomný výklad navazuje na závěry předchozí kapitoly.

Vraťme se tedy po této obecné charakterizaci Heideggerova pojmu rozumění z jiné strany zpět k otázce změny charakteru fenomenologických zkoumání, jejíž objasnění je pro nás v této práci tím nejvlastnějším úkolem. Jestliže tak chceme učinit, je nicméně nutné, abychom již na tomto místě vyšli od některých základních zjištění existenciální analytiku pobytu. Je třeba si připomenout, jakým způsobem Heidegger do této analýzy svou souhrnnou teorii rozumění začleňuje. Odtud se pak budeme moci pustit do postupného rozkrývání smyslu vzájemné integrace mezi fenomenologií a hermeneutikou. Předznačme tedy nejprve krátce směr Heideggerova existenciálně zaměřeného tázání.

Pobyt je jsoucnost, kterému jde v jeho bytí o své vlastní bytí samo a které se k tomuto bytí tak či onak vztahuje; jako takové má toto jsoucnost povahu existence.⁹⁴ To jsou dvě nejvšeobecnější určení pobytu, jež spis *Bytí a čas* uvádí. Výraz „existence“ je zde přitom namířen proti pojetí bytí jako výskytu. Je označením pro ten rys pobytu, že „jest mu být“.⁹⁵ Nejde tu tedy – jak to vyjadřuje rovněž Heideggerovo odlišení „existenciálů“ a „kategorií“⁹⁶ – o prostou konstataci přítomnosti něčeho, čemu by na základě toho, čím to je, jeho bytnosti, mohly být přisuzovány různé kvalitativní predikáty. Pobyt je spíše tím, čím je, prostě jen tím, že je. Chceme-li ozřejmit smysl tohoto zdánlivě prázdne znějícího konstatování, musíme se obrátit právě k tomu, jak je Heideggerova analýza pobytu svázána s jeho koncepcí hermeneutiky.

Jakožto vztahující se ke svému bytí je totiž podle Heideggera pobyt zároveň jsoucnem, které *svému* bytí už vždy nějak rozumí. Skrze toto porozumění bytí bez přestání rozvrhuje své možnosti, jak být, je takovýmto z vlastní časovosti a v čase vykonávaným rozvrhem. Víme však, že přitom není nějakým odizolovatelným subjektem. Tak, jak je, je pobyt současně stejně původně a nezrušitelně bytím ve světě, a to znamená, že už rovněž vždy nějak rozumí světu jako celku a jsoucnům, s nimiž se ve světě setkává, na které je při obstarávání svého bytí odkázán. Jsoucnost je tak pro pobyt něčím srozumitelným. Takto srozumitelné však podle Heideggera jsoucnost není primárně vzhledem k možnosti jeho teoretického určování. Protože pobyt je tím, čím je, jen tak, že je, a jako takový sám se sebou nikdy není hotov, nýbrž aby byl, musí se ve světě jaksi stále nanovo zařizovat, přistupuje také k „nitrosvětskému“ jsoucnu primárně jako k prakticky využitelnému prostředku k zabezpečení své vlastní existence. Svět sám jako to, s čím je lidský život ve všem všudy spjat, je pro Heideggera právě jakási zvláštní struktura významových vztahů praktické dostatečnosti, jíž se pobyt ve svém

⁹⁴ Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 9.

⁹⁵ Tamt., str. 59/56.

⁹⁶ Tamt., str. 62/59.

porozumění bytí může nechat vést. Náplní existenciální analýzy je na jednu stranu zkoumání toho, jak je bytí pobytu s touto strukturou světa propleteno, na druhou stranu pak rozkrývání toho, v čem pro jsoucno, jež je tak, že je ve světě, může v tomto způsobu bytí spočívat autenticita jeho vlastního sebeporozumění.

Více než vlastní poznatky a závěry této existenciální analýzy je pro nás v tuto chvíli důležité zamyslet se nad tím, jak je tato analýza vlastně možná. To je otázka, jejíž zodpovězení by sice v zásadě mělo být možné naznačit přímo z této analýzy jako takové, které už ale zároveň míří mimo ni, k možnosti fenomenologie, jež jí předchází. To je směr tázání, kterého je nyní třeba se přidržovat.

Zcela zvláštní možností pobytu je podle Heideggera vyvázat se ze svého běžného způsobu existování a v zaměření na toto existování jako takové činit předmětem rozumění bytí jsoucna, které samo je tak, že už nějak rozumí bytí – snažit se tomuto jsoucnu porozumět právě co do jeho vlastního bytí. Takovému obrácení rozumění na bytí pobytu samo dává Heidegger ve svých přednáškách z roku 1923 označení „hermeneutika“ neboli „sebevýklad“ fakticity. Tu uvádí na scénu v takřka emancipačním tónu; píše: „Se zřetelem na svůj ‚předmět‘ ohlašuje hermeneutika jako (...) pretendovaný způsob přístupu, že tento [předmět] má své bytí coby způsobilý k výkladu a tento výklad potřebující, že k tomuto bytí patří, být nějak ve vyloženosti. Hermeneutika má za úkol, vždy svůj vlastní pobyt činit přístupným v jeho možnostech a tak sdělovat tomuto pobytu samotnému, sledovat sebeodcizení, jímž je pobyt přemáhán. V hermeneutice vzniká pobytu možnost stát se a být sám pro sebe *rozumějícím*.“⁹⁷

Hermeneutika tedy, v tomto prvním přiblížení, pro Heideggera představuje pokyn k tomu, sledovat pobyt, coby rozumějící bytí, ve výkonu jeho existence ve světě tak, aby filozofické pojmy, vztahující se k jeho způsobu bytí, mohly být odečteny přímo z tohoto bytí samotného. To je jistě jako metodická maxima důležité sdělení. Na druhou stranu je však toto vyjádření stále ještě velmi předběžné a poněkud všeobecné.

Můžeme se je proto pokusit upřesnit. Zdá se, že byl-li pobyt vymezen jako jsoucno, které už nějak rozumí bytí, bude muset hermeneutika fakticity jako svůj základní úkol, jako úkol, jehož zdárné zvládnutí ji teprve uschopňuje ke všem dalším úkolům, zahrnovat rovněž *porozumění vlastní schopnosti pobytu rozumět jako takové*. Tomuto úkolu se může pokusit dostat opět jen pobyt sám. Jenže již víme, že každé rozumění je možné jen jako výklad. Není nám podle Heideggera dostupné žádné absolutní stanovisko filozofické reflexe. Protože je to tedy jediné pobyt sám, kdo svému bytí rozumí a kdo toto porozumění může dále prohlubovat, klade se nyní kritická otázka, jak lze postup takto ontologicky vyznačených zkoumání ospravedlnit jako postup vedoucí – řečeno spolu s Heideggerem – ke skutečnému *odkrývání* pravdy. Jestliže je rozumění možné jen jako rozumění tak či onak navazující na dějinně předávané možnosti smyslu a jako rozumění vyznačující se jistým horizontem porozumění - jak jsme viděli

⁹⁷ Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Fakticität)*, str. 15.

v předešlé části našich zkoumání -, stává se potřebným najít takové hledisko, které by ukázalo přinejmenším to, jak se toto rozumění odlišuje od běžného sebeporozumění pobytu, v němž se otázka po intersubjektivně závazné pravdě ve fenomenologicky radikálním smyslu vůbec neklade.

To nás opět vrací zpět k závěrům, které jsme získaly z rozboru Husserlovy fenomenologie. Jsme si vědomi toho, že svízelnost problému pravdy netkví jen v tom, jak dosáhnout pravdivého poznání věci, nýbrž ještě předtím ve vlastním zdůvodnění možnosti pravdy jako takové. Na druhé straně je však zřejmé, že zodpovězení otázky po možnosti pravdy se netýká jen filozofického, nýbrž zprostředkovaně vlastně jakéhokoli poznání. Ať už její možnost dokazujeme a obhajujeme, anebo vyvracíme, pravda není jen záležitostí filozofie. Potřeba shody na tom, podle čeho lze rozhodnout, který názor, přesvědčení či tvrzení budeme v tom kterém případě považovat za pravdivé, vzniká stejně tak ve vědě i v běžné zkušenosti, při procesu poznávání věci i při řešení praktických otázek. Právě tady může filozofický pojem pravdy, překlenující různost mínění a teoretických i praktických stanovisek, představovat pro poznávajícího určité obecné vodítko.

Jestliže tedy pro vážně míněnou metateoretickou analýzu procesu poznání musí zdůvodnění možnosti, resp. nemožnosti, pravdy nakonec představovat poslední a nejdůležitější úlohu, můžeme říct, že nakolik lze takovouto analýzu požadovat a provádět, bude nutně konfrontována s problematikou určení podmínek pravdivosti jakékoli teorie vůbec. To svým způsobem velmi dobře do svědčují Kant i Husserl. Pro ně oba analýza procesu poznání zahrnovala takové souhrnné prověření nároku na pravdu, které se kromě filozofie vztahovalo stejně tak na jakékoli jiné teoretické vědění a na zdravý rozum.

U Heideggera je nicméně situace poněkud jiná. Pro své, k řeckým kořenům myšlení odkazující, pojetí pravdy jakožto *neskrytosti* (*Verborgenheit*) požaduje Heidegger v podstatě naprostou originalitu.⁹⁸ Tento „původní fenomén pravdy“ však nejenže nemá co do činění s tradičním a v této obecné podobě jistě často přijímaným pojetím pravdy jako „shody mezi poznáním a skutečností“, proti němuž je polemicky namířen, nýbrž odporuje také některým elementárním zvyklostem, které se nezávisle na různých teoriích pravdivosti při řeči o pravdě ve vědě i v běžné zkušenosti uplatňují. Zdá se, že spíše než k analýze poznání tento Heideggerův pojem pravdy jako neskrytosti vlastně poukazuje k analýze lidského jednání.

I přes tento epistemologický deficit, k němuž se později vrátíme, se ale na Heideggerovu koncepci charakteru fenomenologických zkoumání lze podívat ještě jiným způsobem, který se od fenomenologického tázání po možnosti pravdy, jak jsme se s ním seznámili u Husserla, tolik nevzdaluje. To je jistě dáno také tím, že v *Bytí a času* je z Husserlovy fenomenologie převzato a za směrodatné přijato mnohem víc, než skutečně přichází ke slovu a než by si patrně i Heideg-

⁹⁸ Srov. Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 44 - b).

ger sám byl býval ochoten přiznat. Je to ovšem právě tato kontinuita fenomenologického tázání, na niž později ve svém vypracování bude navazovat filozofická hermeneutika Gadamerova. Ve vazbě na Heideggerovu myšlenku hermeneutické fenomenologie bude Gadamerem znovu otevřena a uchopena otázka, jakým způsobem je vlastně Husserlova původní fenomenologická koncepce poznání modifikována setkáním s hermeneutickým fenoménem. Tak lze mezi Husserlovou, Heideggerovou a Gadamerovou filozofií rozpoznat určitou společnou spojující nit, která ukazuje, jak byli všichni tito tři myslitelé nezávisle na celkovém obsahu svých vlastních filozofických nauk dovedeni k hermeneutickému problému, který ani jeden z nich nechápal jako důvod k opuštění ideje fenomenologie, nýbrž každý svým způsobem jako příležitost k její prohloubenější a preciznější artikulaci.

Tato souvislost má pro naše přítomná zkoumání nemalý význam. Už v rámci výkladu Husserlovy filozofie jsme se nakonec pokusili vztáhnout fenomenologické poznatky o horizontovosti zkušenosti k problému poznání a objasnit, jakým způsobem je získání pravdy, který od poznání očekáváme, ovlivněn působením interpretativního elementu. V zásadě to samé lze nyní provést se zřetelem k tomu, jak se do fenomenologické analýzy procesu poznání promítá výslovná konceptualizace hermeneutického fenoménu, jak ji předkládá mladý Heidegger. Takovou konceptualizaci nacházíme přímo v textu *Bytí a času*.

Heidegger sám epistemologický horizont své koncepce zvažuje v návaznosti na nauku o hermeneutickém kruhu. Přenesení této nauky z oblasti teorie interpretace textu (Schleiermacher) a duchovních výtvorů minulých dob (Dilthey) na pojem rozumění, který vychází od fakticity existence, je tahem, v němž se Heideggerova snaha o systematickou revizi Husserlovy fenomenologie a o rekoncipování ideje fenomenologie jako takové jistým způsobem završuje. Ve formě sevřeného konceptu mu umožňuje rozčlenit a specifikovat důsledky, které má pro lidské poznání odhalení toho, že každý akt rozumění je zároveň aktem výkladu. Toto navázání na myšlenku hermeneutického kruhu se přitom děje ve vědomém odklonu od takřka veškeré dřívější hermeneutiky.⁹⁹

Shrňme to nejdůležitější. Hermeneutický kruh je struktura pohybu v živlu smyslu, která se nevztahuje jen na proces rozumění řeči, nýbrž je kruhem v porozumění bytí. Rozumění nestojí až na konci výkladu, jak tomu bylo v tradiční hermeneutice a ještě i u Schleiermachera, nýbrž každý výklad je už od počátku rozuměním – ve výkladu si „rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí“.¹⁰⁰ Ve výkladu, má za to Heidegger, lze přitom rozpoznat trojčlennou strukturu: Je 1) zakotven v jistém „před-se-vzetí“ (*Vor-habe*), které vymezuje ohled, vzhledem k němuž má být dosud zahalené jsoucno vyloženo; je 2) nesen určitým „před-vídáním“ (*Vor-sicht*), jež tomu, co bylo takto v předsevzetí předsevzato, poskytuje nějak ohraničenou vyložitelnost; a nakonec je 3) založen

⁹⁹ Viz Grondin, J. *Úvod do hermeneutiky*, str. 125.

¹⁰⁰ Tamt., str. 176/197.

v jistém „před-pojetí“ (*Vor-griff*), které se při určování toho, na co se výklad v předvídání zaměřil, rozhoduje pro ty nebo ony výkladové pojmy.¹⁰¹ Takto strukturovaný výklad ovšem podle Heideggera primárně neprobíhá jakožto *výslovný* výklad, který prostřednictvím teoretických *výpovědí* určuje věc coby předmět tematického poznání, nýbrž jako nezvýslovněný výklad *praktického ohledu* obstarávání. Tato strategie je součástí Heideggerova místy až neúměrně vyhroceného útoku proti ontologii vyskytovosti. Jsoucno primárně vykládám už tak, že mu ve světě svého okolí rozumím „jako“ něčemu, že je „vidím“ jako stůl, dveře, cestu atp. Až vyloučení, nebo přinejmenším zbrždění tohoto přirozeného postoje mi na toto jsoucno dovoluje popatřit jako na „pouhý“ předmět poznání.¹⁰²

Vyžadovalo by si příliš velkou odbočku, kdybychom všechny členy Heideggerem rozlišené struktury výkladu měli analyzovat jednotlivě. Zdá se, že v této koncepci je zahrnuto určité odstupňování, podle něž např. před-se-vzetí předchází před-vídání, ale před-vídání samo ještě nutně nemusí ústit do před-pojetí, které už právě zahrnuje „druhotné“ řečové zvýslovnění. Postačí, pokud si na tomto místě uvědomíme, jak hluboko v Heideggerových očích už na předřečové úrovni aktivita výkladu do rozumění pobytu zasahuje. Důležitější pak je, aby chom si ujasnili zejména vztah této myšlenky k vlastní ontologické reinterpretaci principu hermeneutického kruhu. Zjištění, že „výklad nikdy není předpokladuprostým uchopením něčeho daného“¹⁰³, totiž Heidegger vzápětí uvádí do souvislosti s otázkou možnosti poznání. Můžeme číst: „Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět. (...) Tento kruh není kruhem, v němž se pohybuje jeden z druhů poznání, nýbrž je výrazem existenciální *před-struktury* pobytu samého. (...) Chová v sobě totiž možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předstírat před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž si zajistit vědecké téma vypracováním tohoto před- [Vor-] z věcí samých“.¹⁰⁴

Objasnění tohoto sdělení je nyní třeba věnovat pečlivou pozornost. To platí tím spíš, že Heidegger je v *Bytí a času* jaksi nechává stát samo pro sebe, aniž by z něj vyvodil jakékoliv další konsekvence. Tyto konsekvence se však týkají právě toho, jaký dopad má odkrytí před-struktury rozumění pro fenomenologickou analýzu pravdy.

Vůči jakému pojetí poznání se tu Heidegger vymezuje? Jistě je možné říct, že se obrací proti novověké tradici racionalistické a pozitivistické filozofie, v nichž je cesta pravdivého a správného poznání ztotožňována s prosvětlující silou ro-

¹⁰¹ Tamt., s. 178/199-200.

¹⁰² K jednotlivým aspektům Heideggerova pojetí rozumění a výkladu srov. tamt., zvl. § 32 a § 33.

¹⁰³ Tamt., str. 178/200.

¹⁰⁴ Tamt., str. 180-1/152-3.

zumu, s respektem vůči síle „fakt“, a tak tedy s odmínutím všeho, co by do takto pročištěného poznávacího vztahu mohlo rušivě vstupovat, co by pro aktivitu kladoucí se subjektivity mohlo představovat meze jejích zdůvodňujících a vysvětlujících snah. To je v zásadě stanovisko, které při interpretaci této pasáže zaujímá Gadamer.¹⁰⁵ Možná ale, že v něm pro postižení toho, co chce Heidegger vyjádřit, zůstává něco důležitého nezohledněno.

Zdá se totiž, že Heideggerovo pojetí hermeneutického kruhu nelze plně pochopit, aniž bychom jej zároveň nebrali jako jistou zahalenou narážku přímo na sporná východiska Husserlovy fenomenologie. V té je sice přístup k pravdivému poznání taktéž ztotožňován s bezpředsudečností. Potud se na ni vztahuje už náhled vyslovený v předchozím odstavci. Kromě toho je ale přinejmenším pro klasickou verzi Husserlovy fenomenologie charakteristické, že předmět poznání, vyjevující se věc, je tu chápán vždy nakonec jako něco neměnného a sebestálého. Přestože jí podle okolností či v závislosti na daném horizontu zkušenosti může být přikládán různý smysl, vzhledem ke své, v imanenci vědomí nazíratelné podstatě je věc něčím, co stojí samo v sobě a co právě v této přítomnosti před vnitřním zrakem vědomí je tím, čím je. Je to uchopení věci v takovéto čistě nazíratelné podobě, co představuje ideál fenomenologického poznání.

Je však zřejmé, že právě se zřetelem k tomuto epistemologickému ideálu musí pak vposled vše, k čemu referuje Heideggerem vyznačená před-struktura rozumění, získávat toliko negativní hodnotu *omezení poznání*. Vstupují-li do pojetí věci jakékoli transcendentní teze, vzniká nebezpečí, že věc již není poznávána tak, jak je, nýbrž v určité nežádoucí subjektivní perspektivě. Husserlova snaha eliminovat z procesu poznání všechny podobné „vedlejší“ vlivy šla dokonce tak daleko, že zcela ignoroval fenomén řeči, tohoto transcendentního, pro fenomenologický popis však zcela nezbytného média, jehož odhalení mělo později ve vývoji filozofické hermeneutiky sehrát tak zásadní roli.

Oproti tomu představuje Heideggerova ontologická reinterpretace principu hermeneutického kruhu pokus podívat se na problém poznání jinak. Není tu nějaká prvotní, od interpretativní složky poznání oddělená sféra toho, co je dáno, která by zaručovala, že tomu, co se vyjevuje, může v principu jakýkoli subjekt poznání rozumět zcela totožným způsobem. Před-struktura rozumění je jistým výrazem časovosti a jedinečnosti lidské existence. Každé rozumění už od počátku probíhá v rámci určitého *před-porozumění*, které, jak jsme viděli, vyplývá jednak z dějinně tradovaného výkladu bytí, jednak z toho, co je danému pobytu vlastní a co se tak promítá do jeho zvláštního horizontu porozumění. Bylo by podle Heideggera omylem pokládat tuto skutečnost za újmu pro vlastní proces poznání. Výklad, který si pro postižení toho, k čemu se vztahuje, bere k ruce jisté pojmy a ne jiné, může být stále ještě věcně správným výkladem. A to i tehdy, když se třeba nebude ve všem všudy shodovat s jinými výklady stejné věci, prováděnými z odlišného předporozumění a tak nutně prostřednictvím jiných

¹⁰⁵ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 236-237.

pojmu, s jinými akcenty. Pojmová clona, již s sebou každé rozumění nese, není podle Heideggera znamením svévole, nýbrž druhem nutnosti.

Zajisté ovšem není zapotřebí zvlášť zdůrazňovat, že toto hermeneutické řešení fenomenologické problematiky vlastní epistemologický problém jen posouvá do jiné roviny. Úkolem rozumění, jak jsme se dozvěděli, je vypracovat si své „před-“, z věcí samých. To znamená požadavek dvojího druhu. Jde jednak o pokyn pro vlastní postup tázání po smyslu - ať již má filozofickou, vědeckou nebo běžnou podobu. Při procesu poznávání je třeba se v duchu fenomenologického „principu všech principů“ držet toho, jak se nám věci samy ukazují a pouze v mezích, v nichž se nám ukazují. Zároveň však jde také o vybídnutí k ostražitosti. Totiž k ostražitosti vůči příliš samozřejmému a ukvapenému přijímání pojmů, u kterých není jisté, zda právě byly získány v takovémto styku s vyjevujícími se věcmi, vůči v daném dějinném okamžiku či situaci vládnoucímu výkladu bytí, jenž ve skutečnosti vůbec nemusí vycházet z fenomenologických zdrojů. Jak lze ukázat, oba tyto požadavky jsou spolu nicméně v tom nejužším sepětí. Vyjevování věcí se neobejde bez výkladových pojmů, pojmy samy ale získávají svůj smysl pojmů jen vzhledem k vyjevujícím se věcem. Rozhodující je tedy, jak bude myšlen vzájemný poměr obého.

Pokusme se zde alespoň o základní objasnění tohoto problému. Opakovaně jsme v našem textu poukázali na to, že rozumění pro Heideggera není jen nějakým zvláštním titulem pro akt tematického poznání, nýbrž označením pro vztah k bytí vůbec, který má primárně povahu obstarávajícího se bytí ve světě. Tematické poznávání vyrůstá až z tohoto primárního vztahu jako jeho modifikace. To ale - jak právě Heideggerova interpretace hermeneutického kruhu dává se vši rozhodností na srozuměnou - znamená, že i každá aktivita poznávání na běžné bytí ve světě nějak navazuje a zůstává s ním do jisté míry spjata. Tento vztah pobytu ke světu není možné zrušit, jeho vliv ale v žádném případě také nelze přehlížet.

Vychází tak najevo, že tendence obsažená v povaze hermeneutického výkonu je dvojího druhu. Pojem rozumění v sobě díky tomu, že jej Heidegger zapouští do souvislosti pospolitého bytí ve světě, nenese jenom příslib pravdy, nýbrž také sklon k *zakrývání*. Rozumějící výklad je v tomto širokém pojetí provázán s rozmanitostí výkonu života. Počínaje tím nejběžnějším zaopatřováním se ve světě, přes nejbližší vztah ke druhému i se vším vzepětím vášní, intrik a lsti, jež může zahrnovat, až po účast ve veřejném světě a po nezištné usilování o pravdu je to stále ten stejný pojem rozumění, v němž explikace lidského bytí nachází své ukotvení. Již tato obecná připomínka tak ozřejmuje, jak různorodý může být *způsob sedimentace předporozumění*. Pojmy, jimiž se běžný výklad vyjadřuje, povětšinou vůbec nemají za cíl přivést ke slovu to, co se ukazuje. Často jsou to pojmy silně sycené zájmy, prosazováním moci, afekty či pouhou povrchností. Velmi snadno však právě skrze nedotazované a neprověřované předporozumění, o němž se Heidegger zmiňuje, mohou pronikat i do jinak vážně míněného tázání. Tím, že se zde jako hotové pojmy nabízejí k přijetí bez toho, aniž by musely být pracně získány z věcí samých, ulevují sice pobytu v jeho zdánlivém teo-

retickém usilování, zároveň mu ale zastírají původní přístup ke skutečnému poznání – i kdyby mělo být pouze poznáním nepoznatelnosti.

Jak vidíme, odkrývání pravdy tedy dle Heideggera nutně zahrnuje také zkušenost nepravdy. Ovšem nikoli jen v tom smyslu, že k porozumění tomu, jak se to s tou kterou věcí má, dochází až v kontrastu vůči tomu, co se nám ukázalo být mylným míněním. Ani pouze vzhledem k tomu, že toto negativní poznání je někdy tím jediným, co o věci opravdu víme. Zkušenost nepravdy, již má Heidegger na mysli, obnáší spíše to, že jak vypracovávání vlastního předporozumění z věcí samých, tak uchovávaní tohoto předporozumění v dalším výkladu, po poznávajícím vyžadují, aby se už ve chvíli přijímání určitých výkladových pojmů, tedy mnohdy ještě před započítím vlastního tázání a pak po celou dobu jeho průběhu, měl bez přestání na pozoru před pojmovou svévolí, která by do jeho rozumění mohla proniknout a zahradila mu tak cestu ke skutečně fenomenologickému poznání. Pobyt si, řečeno spolu s Heideggerem, „musí i to, co již bylo odkryto, výslovně osvojovat a chránit *proti* zdání a zastření a musí si odkrytost vždy znovu zajišťovat“.¹⁰⁶ Zkušenost nepravdy není příležitostnou zkušeností, která by fenomenologa čas od času vytrhla z potvrzující se zkušenosti toho, co se mu ukazuje, nýbrž tvoří to nejvlastnější pozadí jakéhokoli pohybu k pravdě.

Oprostíme-li tato sdělení od jejich vazby na pojem pravdy jako neskrytosti a vztáhneme-li je k výzkumu hermeneutického fenoménu, umožňují nám pochopit vlastní jádro Heideggerova stanoviska i jeho meze. Umožňují nám, jinými slovy řečeno, nahlédnout, že v *Bytí a času* sice nalézáme rozpracování analýzy procesu poznání, která v jejich vzájemném zprostředkování navazuje jak na východiska Husserlovy fenomenologie, tak na tradici hermeneutického uvažování, zároveň se však jedná o analýzu, která dostatečně nezohledňuje význam hermeneutického fenoménu pro epistemologický problém pravdy. Rozbory této kapitoly, v nichž jsme se právě tento problém snažili mít na zřeteli, tak ústí v závěr, že Heidegger sice je prvním průkopníkem pozice hermeneutické fenomenologie. Zdá se nicméně, že se svým pojetím pravdy jako neskrytosti od této pozice již v *Bytí a času* vzápětí začíná vzdalovat a není ji tak s to myslet v jejím plném rozpětí a celkové vnitřní logice. Řečeno spolu s Ricoeurem: „Snaha nalézt hlubší kořeny kruhu, než jaké může nabídnout všechna epistemologie, zabraňuje opakování *epistemologické otázky po ontologii*.“¹⁰⁷

Na jednu stranu Heideggerova ontologická reinterpretační principu hermeneutického kruhu ukazuje, že rozumění probíhá jako výklad a že je tak vždy zprostředkováno jistým předporozuměním. Jakožto vycházející z takového předporozumění je každý výklad nucen určitě předpoklady přijmout za své a jiné naopak odmítnout. Úkol rozumění proto nemůže spočívat v tom, že bychom rekurovali na nějakou rovinu poznání, která by ležela ještě před započítím vý-

¹⁰⁶ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 252/294.

¹⁰⁷ Ricoeur, P. *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filosofia, 2004, str. 21.

kladu. Rozumění je spíše možné jen tak, že se za pomoci těch pojmů, které se nám nabízejí, anebo jež zavádíme, snažíme rozvinout takový výklad, který by zůstal co nejvěrnější tomu, jak se nám vyjevuje věc, na jejíž smysl se tážeme. Jsou to právě jen výkladové pojmy, v nichž si k této věci můžeme zjednat přístup. Díky tomu, že je rozumění prostřednictvím předporozumění svázáno se světem pobytu a s jeho místem v dějinách, musí si však zároveň razit svou cestu v konfrontaci s tím, z čeho jakožto z tradovaného vědění vyrůstá. Jakákoli snaha o opravdové porozumění musí neustále vzdorovat náporu vnucujících se a navzájem se předhánějících předmínění a hledat mezi nimi i mimo ně ta, která nejlépe odpovídají zkušenosti, kterou konkrétní pobyt sám činí a pro niž jako fenomenolog nachází odpovídající ospravedlnění. Pohyb fenomenologického tázání, i když je *přitakáním* zjevu věci, je současně vždy také *odmítnutím* jedněch pojmů k výkladu této věci *ve prospěch* jiných a teprve v jednotě tohoto přitakání, odmítání a upřednostňování se může stát tím, čím chce být: co možná nejvýstižnějším porozuměním smyslu.

Kromě tohoto pozitivního příspěvku k reformulaci charakteru fenomenologických zkoumání si však na druhou stranu musíme povšimnout toho, že epistemologická problematika rozumění u Heideggera není myšlena až do konce. I když Heidegger požaduje, aby se fenomenologické tázání – ať již si za své téma bere cokoli – drželo ve styku s „věcmi samými“, je zřejmé, že se už podle něj zdar poznání neodvívá ani tak od bezpředsudečné jistoty toho, co je nazíráno, jako spíše od způsobilosti *interpretativně zprostředkovat* smysl bytí, s nímž se v jeho nejrozmanitějších podobách každý z nás setkáváme. V tom jeho v existenciální analýze pobytu ukotvený pojem rozumění svou důsledností dálece překračuje úroveň hermeneutického zamyšlení, již jsme zaznamenali u Husserla. Zároveň však tato jeho hermeneutická koncepce obsahuje jedno důležité prázdné místo, které ji v jejím systematickém záměru činí poněkud neúplnou. Toto prázdné místo se už netýká vlastního průběhu rozumění, nýbrž následné *možnosti prověření* jeho poznávací hodnoty.

V návaznosti na to, co jsme až doposud řekli, se totiž musíme ptát: Jak lze zjistit, který z rozrůznujících se výkladů nějaké věci je této věci vskutku přiměřenější? Existují nějaká vodítka, jichž bychom se při určování toho, zda je nějaké předporozumění fenomenologicky nosné, anebo ne, mohli přidržovat? Jak rozhodnout spor soupeřících nároků na pravdu? Nepřipouští vlastně Heideggerova pozice, že je stanovení správnosti poznatků nakonec závislé na individuální autoritě fenomenologa?

Všechny tyto otázky směřují k problému pravdy, resp. k otázce posouzení pravdivosti dosaženého porozumění. Heidegger je odsouvá do pozadí tím, že před tuto epistemologickou otázku klade výzkum pravdy jako neskrytosti. To ovšem nic nemění na tom, že na ně v rámci své filozofie z *Bytí a času* nepodává uspokojivou odpověď. To jeho koncepci fenomenologie diskredituje v očích těch, kteří právě od filozofie odpověď na takovouto ryze epistemologickou otázku očekávají. Pokud chceme ontologickou reinterpretaci hermeneutického kruhu myslet až do konce, musíme se obrátit k filozofické hermeneutice Gada-

merově, jehož analýzy umožňují tento nedořešený bod Heideggerovy teorie rozumění uchopit přinejmenším dvojnásobným způsobem: jednak prostřednictvím kritéria správnosti či přiměřenosti porozumění, které je založeno na hledisku časového odstupu, jednak koncepcí hermeneutické zkušenosti jakožto rozhovoru o věci, jenž přesahuje všechny, kteří se na něm účastní. Toto rozvedení si nicméně už z Heideggerovy hermeneutiky bere jenom tolik, kolik potřebuje, a mnoho nového do ní samo vnáší. Jedná se tak sice stále ještě o jisté dílčí rozvinutí existenciální analýzy, problematika poznání je tu však už díky návaznosti na Platónovu a Hegelovu dialektiku pojednána s jinými důrazy a zcela nezávisle na Heideggerově fundamentálně-ontologickém záměru.

4. Pozice hermeneutické fenomenologie

Zatímco v předchozí kapitole téma vzájemného vztahu mezi hermeneutikou a fenomenologií jen jaksi probleskovalo v pozadí analýzy pojmu rozumění, nyní se je pokusíme analyzovat samostatně a v jeho všeobecném rozměru. Tím se naše výzkumy v jistém smyslu završí. Naším cílem bude zachytit ideu hermeneutiky a ideu fenomenologie, jejichž genezi a postupné sblížování jsme v této práci sledovali, v jejich věcném propojení, a objasnit tak smysl pozice hermeneutické fenomenologie.

Budeme při tom postupovat ve třech krocích. Nejprve budeme vztah mezi hermeneutikou a fenomenologií charakterizovat v jeho obecné podobě. Následně jej ještě jednou, tentokrát se zvláštním zřetelem k otázce poměru rozumění k ukazujícím se fenoménům, vztáhneme k ranému Heideggerovu myšlení. Zcela na závěr se pak krátce pokusíme načrtnout, jakým způsobem se s tímto myšlením spjatá pozice hermeneutické fenomenologie začleňuje do vypracování ucelené koncepce filozofické hermeneutiky, jak ji později nacházíme v Gadamerově díle. Na tyto tři kroky našeho výkladu lze pohlížet rovněž jako na tři významové vrstvy. Naše téma tu pojednáme po řadě jako jistou výslednici předchozího vývoje, jako ideu tkvící v základech Heideggerova pojetí ontologie a jako předznamenání myšlenkového pohybu, z něž bude žít další filozofie.

Začněme shrnutím. V čem myšlenka vzájemné *integrace* fenomenologie a hermeneutiky vlastně spočívá? Zvažme tuto otázku nejprve vzhledem k oběma členům vztahu, kterého se týká. Odtud pak budeme moci postihnout onen integrující moment, jehož význam v této kapitole chceme vyzvednout. V našich vyjádřeních se na tomto místě již bez dalšího můžeme opírat o výsledky dříve podniknutých zkoumání. Nápomocná nám však při našem počínání bude rovněž Ricoeurova stať *Fenomenologie a hermeneutika*. V ní jsou takřka teze po tezi diskutovány právě základní rozdíly a posuny mezi „idealistickým“ traktováním fenomenologie, jak je nám známo od Husserla, a hermeneuticky inspirovanou

revizí tohoto pojetí, jejíž počátky sahají rovněž k Husserlovi, vedou pak ale přes Heideggera ke Gadamerovi a na nakonec i k samotnému Ricoeurovi.¹⁰⁸

Na jednu stranu můžeme konstatovat, že nás provedené úvahy dovádějí k závěru, podle něž se hermeneutika stává nedílnou součástí fenomenologie v té míře, nakolik je analýza intencionálního vztahu přivedena před nezbytnost výzkumu fenoménu rozumění coby neredukovatelného vztahu člověka ke světu a k sobě samému. V tomto ohledu hermeneutické myšlení koriguje přemrštěné ambice fenomenologické metody. Tím, jak prostřednictvím svého pojmu pobytu Heidegger zapouští lidské bytí do světa a do dějin, stává se zřejmým, že každé poznání nejenže zahrnuje jistý díl výkladu, nýbrž již vždy samo je výkladem. Jakožto něco určitého, tedy co do svého smyslu, může být věc odkrývána jen za spoluúčasti toho, co je nám už nějak srozumitelné. Takováto srozumitelnost je však spjata s fakticitou našeho dějinného bytí. Odvisí tedy od toho, že každý z nás coby časová bytost tomuto bytí rozumíme z tradovaného vědění, do něž jsme vrostli, a zároveň přitom jen v určitém horizontu porozumění, který je nám vlastní. To je jistý rys kontingence, kterého i přes veškeré snahy o rozšíření vlastního horizontu poznání a jeho komunikace nikdy nemohou být zbaveny. Ve skutečnosti, že to, co se ukazuje, je postřehováno vždy v určitém výkladovém zaclonění, můžeme spíše spatřovat zdroj neutuchající *produktivity rozumění*, která - pakliže nesklouzává ke svévoli - jako taková v procesu poznání sehrává pozitivní roli. „Veškerá fenomenologie je výkladem v evidenci a evidencí ve výkladu. (...) V tomto smyslu fenomenologie nemůže probíhat jinak než jako hermeneutika.“¹⁰⁹

Jestliže spolu s Ricoeurem můžeme hovořit o odkrytí *hermeneutického předpokladu fenomenologie*, znamená ovšem na druhou stranu i pro hermeneutické myšlení setkání s fenomenologií hlubokou transformaci - ovlivnění je zde vpravdě reciproční.

Jak víme, nadále už totiž rozumění nelze chápat toliko jako postup nejvšeobecněji charakterizující práci humanitních věd. Je podle Heideggera fenoménem, který je spjat s lidskou existencí, a sice s vlastním výkonem této existence. Existovat znamená rozumět bytí, spojovat toto bytí již na té nejelementárnější úrovni prostého vynacházení se a praktického zaopatřování se ve světě s jistým smyslem. Tento smysl může být v bytí a jeho porozumění přítomen, aniž by byl výslovně řečově artikulován, pobyt si ale také může klást otázku po smyslu a činit bytí v té či oné podobě vlastním tématem teoretického poznání. Jestliže fenomenologická analýza rozumění pojímá v tomto nejzákladnějším širokém rozpětí, pak je neanalyzuje z úzce epistemologického, nýbrž z *ontologického* hlediska. Skrze fenomenologické zprostředkování se rozumění stává zvláštním pojmem pro vztah pobytu k jeho existenci v celém jejím rozsahu. Ať už se tak děje v původní naladěnosti rozpoložení, v praktickém ohledu obstarávání nebo

¹⁰⁸ Ricoeur, P. Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl. In: *týž, Du text à l'action*, str. 43-81.

¹⁰⁹ Tamt., str. 81.

na různých stupních vykládajícího zvyšlosňování, rozumění je chápáno jako výkon existence, v němž jsme každý z nás sám za sebe i v soubytí s ostatními, ve vzájemné shodě i střetu, v takovém vztahu k bytí, že pro nás toto bytí má určitý smysl.

V této rozmanitosti pak také hermeneutický fenomén může být s různými důrazy fenomenologicky analyzován. *Fenomenologický předpoklad hermeneutiky* tkví právě v tom, že tento intencionální pohyb smyslu, který je naším bytím, lze zkoumat jako *fenomén*. Hermeneutika se tak stává přístupem k nově ohraničenému tématu fenomenologie. Vymezuje nyní způsob, jak zkoumat vyjevující se lidské bytí v jeho existenciální strukturalitě. Z této nové role, kterou přijímá, pro ni také budou vyplývat zcela jiné úkoly, než tomu bylo předtím. Úkoly spjaté nejen s vlastním objasňováním struktur lidské existence, nýbrž rovněž s ospravedlněním možnosti fenomenologie jako takové, která se od této chvíle na teoretických výkonech hermeneutiky stává v jistém smyslu bytostně závislou.

Doposud jsme shrnuli hlavní důsledky, které jak pro fenomenologii, tak pro hermeneutiku vyplývají z jejich vzájemného setkání. Tyto závěry teď můžeme sjednotit. Můžeme přikročit k tomu, abychom oboustranný posun, k němuž v pojetí fenomenologie a hermeneutiky dochází, a tedy i smysl toho, jak se na základě tohoto posunu oba tyto filozofické přístupy pronikají, vymezili co možná nejkonzistentnějším způsobem. To je možné provést právě prostřednictvím bližšího vyznačení již zmíněného ontologického vyprofilování filozofie. V něm lze spatřovat ten integrující element, jenž bude napříště umožňovat, aby hermeneutika a fenomenologie nadále mohly být traktovány jako dvě stránky jedné a téže výzkumné problematiky.

Nejenže totiž provedené rozbory ukázaly, že každá fenomenologie je *hermeneutická*. Zjistili jsme rovněž, že hermeneutika ve své modifikované podobě přijímá původní určení fenomenologie - být *fenomenologickým* výkladem smyslu vyjevujících se věcí. To ale znamená, že je vlastně naukou o tom, co se nám v takovémto vyjevování stává přístupným a k čemu veškerý smysl odkazuje jako k tomu, *čeho* je smyslem. Hermeneutika je nyní způsobem, jak dostat univerzálně-filozofickému, vše jsoucí obemykajícímu poznávacímu nároku fenomenologie. Nejen lidské bytí (tj. struktura existence), nýbrž cokoli, co jakožto vyjevující se leží v dosahu lidského rozumějícího pohledu, může být dotázáno na svůj - k tomuto pohledu vztažený - smysl, a toto dotázání bude svou povahou fenomenologickou analýzou *bytí* toho, k čemu se tento smysl vztahuje. Ve svém ontologickém významu představuje pozice *hermeneutické fenomenologie* takovouto jednotu věcného vyjevování a rozumějícího vykládání, jejíž možné zaměření v zásadě nezná hranic. Je titulem pro to, jak v souvislosti filozofické úvahy vykládat a tak činit lépe srozumitelnými diferencované podoby bytí, s nimiž se jako existující setkáváme. Jako taková je přitom zároveň sama zvláštním způsobem bytí ve světě.

Do takovéto univerzální šíře, kterou se ontologicky založená integrace hermeneutiky a fenomenologie zdá implikovat, se nicméně pozice hermeneutické

fenomenologie rozvinula teprve postupně. Ačkoli vlastním cílem mladého Heideggera bylo zajistit si prostřednictvím existenciální analýzy pobytu „horizont pro interpretaci smyslu bytí vůbec“¹¹⁰, takto ontologicky vyostřené stanovisko je v *Bytí a času* stále ještě orientováno právě jen na výzkum smyslu samotného lidského bytí. Abychom lépe pochopili, jak Heidegger v tomto rozvedení pozici hermeneutické fenomenologie uplatňuje, zkusme se v tuto chvíli na jeho pojetí charakteru fenomenologických zkoumání podívat z toho hlediska, jež bychom asi v jisté narážce na Husserlovu fenomenologii mohli nazvat noematickým. Ujasněme si, jak vlastně fenomenolog zkoumající podstatné struktury lidského bytí tyto struktury v tom, co se mu ukazuje, může rozpoznat. Tento pro fenomenologickou práci klíčový úkon rozpoznání toho, co je bytostné, zajisté není ničím samozřejmým. Pro porozumění vzájemnému propojení fenomenologie a hermeneutiky v Heideggerově filozofii je však velmi důležitý.

Heidegger na tento problém naráží v úvodní části *Bytí a času*, kde si klade otázku, co je vlastně tím, co má být jakožto *fenomén* ve fenomenologii přivedeno ke svému zjevu. Jeho odpověď zpočátku může znít překvapivě, píše totiž: „Zřejmě to, co se zprvu a většinou právě neukazuje, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, skryté, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou ukazuje, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.“¹¹¹ Toto pojetí fenoménu je v souvislosti našich výzkumů možné interpretovat v trojím ohledu.

Za prvé si musíme povšimnout zásadního obrácení významu, kterého se oproti Husserlovým dřívějším představám dostává samotnému pojmu fenoménu. Nejenže bylo vlastní *místo zjevování* Heideggerem přeneseno z imanence vědomí do výkonu existence v její faktické situovanosti ve světě. Jelikož spolu s tím z fenomenologického postupu vypadla rovněž procedura fenomenologické redukce, která vstup do imanence vědomí zajišťovala, je nutné si také k vlastní sféře vyjevování prokrestit cestu jiným způsobem. Rekurz na fakticitu existence ještě sám neznamena, že nyní už před námi fenomény takříkajíc leží na dlani. Podle Heideggera platí spíše pravý opak. To, čemu ponejprv rozumíme, toto „ontické“ či „existenciální“, v němž se pohybují naše konkrétní, ze světa načerpané možnosti rozvrhu, ještě nemusí mít s vlastním smyslem našeho bytí nic společného. To pro něj ale neznamena, že by to, že se pobyt k těmto možnostem přiklání, že je přebírá či jim „propadá“, nebylo ničím. Heideggerovo pojetí fenomenologie vychází z toho, že jako možnost bytí pobytu, na něž se tážeme, zůstává i každé odvrácení od tohoto bytí a jeho zakrytí tímto bytím samým nějak vázáno. Nejvlastnější problém fenomenologie spočívá právě v tom, rozpoznat v tom, co se nám na jsoucnu *jeví*, to, co se v tomto jevení skutečně

¹¹⁰ Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 5.

¹¹¹ Tamt., str. 52/47 (kurzíva potlačena).

ukazuje a co je pro ono vyjevující se tím bytostným, které leží v jeho základu.¹¹² V tomto smyslu je fenomén vždy něčím skrytým. Oproti Husserlově snaze určit fenomény jako to, co je po provedení fenomenologické redukce už přímo před námi a co nám tak prostřednictvím variačních procedur dovoluje nahlédnout podstatu věci, již vidíme, se do fenomenologie znovu vrací nutnost zohlednit rovněž význam klamu a zdání, a tato nová zápleтка ji zčásti přibližuje zpět k původnímu Hegelovu pojetí fenomenologie, podle nějž pravda, manifestující se v mravní substanci, může vycházet najevo jen v přímém kontaktu s nepravdou a v odlišení vůči ní.

Za druhé. Ve shodě s tím, co jsme zde již vícekrát naznačili, uvedená charakterizace pojmu fenoménu dále ozřejmuje, že pro Heideggera nyní fenomenologie spadá v jedno s ontologií. To, k čemu nám má fenomenologie zjednat přístup, co má ponechat, aby se nám ukázalo tak, jak je, je fenomén jako *zjev bytí jsoucího*. Protože je ovšem fenomén něčím, co je samo zprvu nezřejmé a co se skrývá, je zapotřebí, aby byl na tématu fenomenologie, tj. na bytí pobytu, teprve vydobyt. K fenoménu bytí jsoucího je nejprve nutno proniknout. „Jsoucno je vytrhováno ze skrytosti. Faktická odkrytost je pokaždé jakousi *loupeží*“, vysvětluje Heidegger.¹¹³ Na rozdíl od ontologie výskytovosti, která své východisko bere ze zjevu věci ve vnímání, od nějž odvíjí svůj systém možných kategoriálních věcných určení, fenomenologicky založená ontologie usiluje o znovupoložení zapomenuté otázky po smyslu bytí. Tato otázka však podle Heideggera může být otevřena jen tak, že se nejdříve zaměříme na samu způsobilost pobytu rozumět bytí. *Fenoménem*, který má být v *Bytí a času* prozkoumán, a tak vyveden ze skrytosti, který má být odkryt ve svých bytostných strukturách, je vcelku vzato právě *způsob* lidského bytí, pro nějž je charakteristické, že je vždy bytím na základě určitého porozumění bytí, jež je určuje.

Vidíme tedy, že Heidegger jednak chápe fenomén jako skrytý základ jevení, jednak že tím zvláštním jsoucnem, jež má v tomto svém skrytém základu být určeno, je v jeho ontologických výzkumech lidské jsoucno. Tento úkol odkrývání bytí pobytu na sebe, za třetí, bere právě *hermeneutika*. Existenciální analýza pobytu je vedena snahou nechat prostřednictvím výkladu struktur jeho existence pobytu vystoupit jako fenomén. Tématem hermeneutiky jsou tedy nikoli text či historické pozůstatky dřívější činnosti ducha, nýbrž samo lidské bytí. Toto bytí se nám přitom nedává tak, že by stačilo je tak, jak je tu před námi, jednoduše *popsat*. Za náplň hermeneutiky lze mnohem spíše označit jakési demaskování bytí pobytu. Její *výklad* spočívá v tom, že přivádí k pojmovému určení to, co je v bytí pobytu mlčky předpokládáno, co jeho existenci prostupuje natolik samozřejmě, že už pobyť pozbyl schopnost to v panujícím zakrytí znovu zahlédnout, ba dokonce i to, před čím raději uhýbá a co si sám zastírá. Vše to je právě stále

¹¹² Tak Heidegger v § 7 *Bytí a času* výslovně píše: „jevit se znamená *neukazovat se*“ (str. 46). Tento poměr mezi jevením a ukazováním srovnává s projevy nemoci, jež „indikují“ něco, co samy nejsou, ale co v nich může být rozpoznáno.

¹¹³ Tamt., str. 252/294.

ještě určitou součástí jeho bytí, která něco vypovídá o tom, co tomuto bytí stojí nejbližší a co je tedy vlastně nějak činí tím, čím je. Teprve prostřednictvím toho, co je skryto, může se podle Heideggera ukázat pravý smysl toho, co se nám zprvu jeví být tím nejzřejmějším. „(...) fenomenologie pobytu má charakter *hermeneúein*, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, vyvstává vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí.“¹¹⁴

Jak vysvítá z této interpretace pojmu fenoménu, fenomenologická, ontologická a hermeneutická komponenta Heideggerovy filozofie fungují v *Bytí a času* ve velmi úzkém sepětí. Vzájemné vztahy, jež se mezi nimi ustavují, Heidegger shrnuje následovně: „filozofie je univerzální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu“.¹¹⁵ Chceme-li vskutku pochopit celkový svéráz pozice hermeneutické fenomenologie, jak ji u Heideggera nalézáme, je nicméně nutné vyzdvihnout ještě jednu charakteristiku, která je s jeho, sepětím fenomenologických a hermeneutických východisek umožňovaným, pojetím ontologie spojena – že se totiž má jednat o *fundamentální ontologii*.

Vymezení existenciální analytiky jako fundamentální ontologie se týká jak jejího vztahu k dílčím vědám, tak i k regionálním ontologiím, v nichž jsou tyto dílčí vědy fundovány.¹¹⁶ Také jejich možnost Heidegger uvádí do souvislosti s fenoménem porozumění bytí, který odhaluje v bytí pobytu. Podobně jako pobyt žijí také tyto vědy z jistého rozvinutého porozumění předmětným oblastem svého zájmu, pro něž jejich ontologie nacházejí, nebo naopak – v případě „krize základů“ dané vědy – již nenacházejí určité ospravedlnění, aniž by si předtím položili otázku po bytí jako takovém. Právě z tohoto důvodu musí ale podle Heideggera jejich sebeporozumění spočívat na velmi chatrných základech. Tuto výtku Heidegger příležitostně blíže konkretizuje v průběhu celé své existenciální analýzy.¹¹⁷ Označení fundamentální ontologie je tak titulem pro jistou ambici filozofie. Je titulem pro v *Bytí a času* deklarovaný záměr vypracovat takovou ontologii, z níž by následně mohly vzniknout všechny ostatní ontologie.¹¹⁸ Heideggerova filozofie v sobě podle všeho obsahuje myšlenku posledního zdůvodnění věd ve filozofii.

Vzhledem k tomu, že se Heidegger k problému založení věd ve filozofii už dále v *Bytí a času* nikde nevrací, musíme se ovšem ptát, jak tomuto fundamentálně-ontologickému požadavku vlastně máme rozumět. Musíme se ptát, nako-lik tato ambice skutečně konvenuje s povahou filozofické pozice hermeneutické fenomenologie, již tu objasňujeme. Tato otázka se zároveň nabízí jako výcho-

¹¹⁴ Tamt., str. 54/50.

¹¹⁵ Tamt., str. 55/51.

¹¹⁶ Tamt., str. 26-27/15.

¹¹⁷ Tak nejprve v § 10 *Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii* a pak postupně např. v § 24 (vůči nadvládě fyzikální nauky o prostoru), v §§ 29-30 (vůči psychologii), v § 34 (vůči jazykovědě) nebo v § 77 (vůči historii).

¹¹⁸ Tamt., str. 29/18.

disko pro naznačení souvislosti mezi Heideggerovým raným myšlením a pozdějším vývojem hermeneutiky u Gadamera.

Jistě totiž k Heideggerovu myšlení nelze přistupovat jako k fundacionalistickému projektu v přísném slova smyslu. Když se Gadamer ve své studii *Fenomenologické hnutí* zabývá vývojem fenomenologie, poznamenává při tom, že se zdá, jako by Heideggerův pojem fundamentální ontologie „upomínal na jinou formu zdůvodnění nebo posledního zdůvodnění filozofie, jež by konkurovala ‚transcendentální redukcí‘, o níž usiloval Husserl“.¹¹⁹ Zcela oprávněně však jedním dechem dodává, že tuto konotaci, kterou pojem fundamentální ontologie vyvolává, je třeba pokládat za nepřipadnou. To je názor, na jehož podporu lze kromě některých nepřímých indicií nalézt i explicitní Heideggerovo vyjádření z knihy *Kant a problém metafyziky*, která vychází nedlouho po díle *Bytí a čas* a jako jeho pokračování. Zde sice Heidegger píše: „Odhalení bytostné struktury pobytu je ontologie. Protože v ní má být položen základ možnosti metafyziky (...), nazývá se fundamentální ontologie.“¹²⁰ O několik stránek později však toto tvrzení uvádí na pravou míru; můžeme tu číst: „právě rozpracování nejvnitřnější bytnosti konečnosti, tak jak je požadováno se zaměřením na zdůvodnění metafyziky, musí být vždy samo zásadně konečné, a nikdy se nemůže stát absolutním“ – východisko ontologie si, jinak řečeno, „nikdy nemůže činit nárok na to, že je jediným možným.“¹²¹

Zdá se tak, že Heideggerovo pojetí myšlenky posledního zdůvodnění, tak jak by je (např. ve vztahu k historii) bylo možné požadovat z perspektivy struktury časovosti existence, má s přísně apodiktickým nárokem na zdůvodnění veškerého vědění, jak jej nacházíme u Husserla, jen málo společného. Pro snahu o odvození možností vědění z jistoty sebevědomí, již Husserl přebírá od Descarta, nenacházíme ani v Heideggerově pojetí hermeneutického kruhu ani v jeho koncepci pravdy jako neskrytosti žádné místo. Od existenciální analýzy tak můžeme mnohem spíše očekávat pouze to, že svými zjištěními vědeckému vědění a jeho, převážně v ontologii výskytovosti ukotveným, ontologiím takřkajíc nastaví kritické zrcadlo. Nepřímé důsledky, které tato na nejběžnější bytí pobytu zaostřená zkoumání mohou mít pro teorii vědeckého poznání, nespočívají v získání pevného bodu pro výstavbu vědění. Jejich pravý význam tkví ve vypracování takového postoje na podporu přírodovědným světovým názorem potlačované, časově-hermeneutické dimenze poznání, který se nakonec se samotnou myšlenkou posledního zdůvodnění vědění ocitá v přímém rozporu. Jestliže přijmeme, že obsahem pojmu fundamentální ontologie je právě takovýto příklon k hermeneuticky interpretovanému fenoménu konečnosti lidské existence, potom musíme přiznat, že v tomto smyslu Heideggerova filozofie na další intelektuální vývoj také skutečně mocně zapůsobila.

¹¹⁹ Gadamer, H.-G. Die Phänomenologische Bewegung. In týž, *Gesammelte Werke 3- Neuere Philosophie*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1987, s. 141.

¹²⁰ Heidegger, M. *Kant a problém metafyziky*, str. 202.

¹²¹ Tamt., str. 205.

To lze, mimo jiné, vztáhnout rovněž k otázce následného směřování hermeneutiky u Gadamera. Svým zdůrazněním fenoménu hry a vyzvednutím principu dějinnosti rozumění, jakož i myšlenkou řečového charakteru zkušenosti světa bude Gadamer tento odvrát od striktně fundacionalistického pojetí filozofie ještě více posilovat.

V té míře, nakolik předvádí, že zkušenost pravdy nelze omezit na dimenzi poznání dosažitelnou metodicky kontrolovatelnými prostředky, vykonává také Gadamerova filozofická hermeneutika především na humanitní a sociální vědy vliv toliko v podobě negativního korektivu jejich přepjatých scientistních tendencí. Sama přitom ovšem, navazující spíše než na *Bytí a čas* na podněty získané z Heideggerových ranných přednášek¹²² a obnovující zároveň po vzoru Diltheyově dialog s dlouhou tradicí hermeneutického uvažování, klade oproti převládajícímu úzu novověké subjektivistické filozofie epistemologický problém novým způsobem. Nikoli v návaznosti na oblast vědeckého poznání, nýbrž vycházejíce z odkrytí hermeneutického rázu běžné zkušenosti a ze skutečnosti živého rozhovoru, v nichž se podle Gadamera otázka pravdy pro lidské myšlení a bytí otevírá tím nejbližším způsobem. Je přitom zajímavé, že tento posun ve formulaci ideje hermeneutiky probíhá, aniž by musely být opuštěny ty nezákladnější vazby, které se ve struktuře vztahů mezi fenomenologií, hermeneutikou a ontologií ustavily už v Heideggerově filozofii.¹²³

Gadamerovo uchopení pozice hermeneutické fenomenologie, tak jak se s ním setkáváme na stránkách *Pravdy a metody*, se nicméně přesto neobešlo bez jistých signifikantních posunů.¹²⁴ Zmiňme alespoň to, co je snad pro nás v přítomné souvislosti tím nejvýznamnějším. Od tohoto negativního odstínění pak budeme moci přejít k naskicování jakéhosi základního věcného záměru, jehož provedení na sebe pozice hermeneutické fenomenologie u Gadamera přebírá.

Můžeme říct, že na rozdíl od Heideggera ustupuje v Gadamerově podání poněkud do pozadí vazba na fenomenologii. Ne že by tu nebyla přítomna. Jak jsme naznačili už výše, Gadamer svým příklonem k otázce pravdivosti rozumění zůstává některým vůdčím intencím Husserlovy fenomenologie věrnější než sám Heidegger. Tato vazba ale působí skrytě a je třeba ji hledat. To je patrně také důvodem skutečnosti, že bývá u interpretů Gadamerovy filozofie tak málo zohledňována nebo dokonce přehlížena, **na niž jsme upozornili již v úvodu** této práce. Gadamerova filozofie se dále jistým způsobem vrací k Heideggerem odvrženému paradigmatu filozofie vědomí. Anebo, jinak řečeno, navazuje na tu stránku Heideggerova myšlení, která v *Bytí a času* poněkud rezonuje s prove-

¹²² Gadamer, H.-G. ...

¹²³ Je až s podivem, jak málo takový autor jako Grondin těmto, pro vývoj hermeneutiky tak důležitým vztahům, ve své monografii zaměřené na transformaci hermeneutiky mezi Heideggerem a Gadamerem věnuje pozornosti. Viz Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer*.

¹²⁴ Základní myšlenky „Heideggerova rozvrhu hermeneutické fenomenologie“ Gadamer v *Pravdě a metodě* shrnuje na str. 227-235, jeho vlastní interpretaci této pozice je však v podstatě věnována celá tato kniha.

dením onoho fenomenologického návratu k Aristotelovi, jehož význam jsme tu připomněli - navazuje „na transcendentální smysl Heideggerova tázání“.¹²⁵ Tímto přiznáním se k transcendentálně-filozofickému východisku se však na druhou stranu nesmíme nechat zmást. V protikladu vůči klasickému modelu transcendentálního uvažování u Kanta totiž právě pro Gadamera vědomí nepředstavuje nějakou uzavřenou souvislost apriorních forem a kategorií, pevně prestrukturujících každý akt poznání. Vycházejí v podstatě ze závěrů Husserlových genetických fenomenologických analýz, otevírá Gadamer vědomí dějinné genezi smyslu, činí onou transcendentální podmínkou poznání plynoucí, neustále se měnící strukturu předpokladů předporozumění. Pro postižení toho, jakým způsobem takto podmíněný proces poznání probíhá, se pak, zmiňme to ještě naposledy, obrací k myšlenkovým zdrojům Platónovy a Hegelovy dialektiky. Je to toto dialektické hledisko, které se pro jeho teorii rozumění stává tolik příznačné a jež ji také asi nejvíce odlišuje od hermeneutické koncepce Heideggerovy. Zatímco pro Heideggera byl vůdčí horizont ontologických zkoumání vymezen otázkou času, pro Gadamera bude takovýto poslední vztažný horizont nakonec představovat z analýzy rozumění jakožto rozhovoru vyplývající otázka řeči.

I přes tyto rozdíly můžeme ovšem pozorovat, že určité základní intenci Heideggerovy hermeneutiky zůstává Gadamer ve své filozofii věrný. Na jednu stranu je sice zřejmé, že svou pozici hermeneutické fenomenologie vyjímá z úzké závislosti na analýze pobytu. Tím jí nicméně neodcizuje jejímu původnímu významu. Propůjčuje jí tím spíše takovou zcela všeobecnou platnost, kterou vlastně, jak jsme si povšimli, jako „univerzální fenomenologická ontologie“ měla mít už u samotného Heideggera. Zdůrazněn je ale v tuto chvíli hermeneutický moment této pozice, v jehož vypracování spočívá Gadamerův nejvlastnější přínos. Stanovisko hermeneutické fenomenologie se tak v zásadě stává identickým se stanoviskem *filozofické hermeneutiky*. Tyto nové důrazy, s nimiž Gadamer přichází, dobře postihuje titul posledního oddílu třetí části jeho hlavního spisu *Pravda a metoda: řeč jako horizont hermeneutické ontologie*.¹²⁶ V něm přichází ke slovu nejen ontologický moment Gadamerovy koncepce, veskrze totožný s momentem fenomenologickým, nýbrž stejně tak moment řeči, jenž především umožnil, že zde hermeneutické úvahy mohly být rozvinuty tak novým a originálním způsobem. I když už v tuto chvíli nemůžeme zacházet do podrobností příslušných rozborů tohoto tématu, toto odlišení ontologického a řečového aspektu hermeneutiky nám Gadamerovu reformulaci hermeneutického uvažování dovoluje postihnout v jejím hlavním smyslu.

Spolu s tím se tak dostáváme na konec hlavního sledu zkoumání této knihy. Poté, co jsme v přítomné kapitole předvedli, jak se v pozici hermeneutické fenomenologie společně slučují fenomenologické a hermeneutické hledisko, jak se tato syntéza zároveň v Heideggerově filozofii pojí s ontologickou analýzou bytí

¹²⁵ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 235.

¹²⁶ Tamt., str. 374.

pobytu a jak nakonec v určitém přepracování přechází do koncepce filozofické hermeneutiky, vytkněme nakonec prostřednictvím vyznačení ontologického a řečového momentu Gadamerovy úvahy, jakou perspektivu toto nové uchopení hermeneutického problému otevírá. Pokusme se alespoň v kostce naznačit kontury problematiky, do níž námi popsany vývoj vyúsťuje a v které fenomenologicky reinterpretovaná hermeneutika teprve nachází sama sebe i své vlastní teoretické možnosti.

Můžeme říci, že filozofická hermeneutika má v Gadamerových očích dvojí poslání. Předně je výkladem lidské způsobilosti *rozumět bytí*, před jehož tajemství je člověk ve své existenci postaven. Kromě toho je však vedena zájmem o *porozumění smyslu*, který toto bytí ve svých rozmanitých podobách nabývá. *Ontologický* rozměr tohoto pojetí je rozměrem fenomenologickým v tom smyslu, že bytí je něčím, co se člověku ukazuje. Jeho *řečový* rozměr naproti tomu tkví v tom, že výkladová artikulace smyslu tohoto bytí, tedy toho, *jak a nakolik* mu lze porozumět, podle Gadamera probíhá a může probíhat jen v řeči. *Výkonem řeči* je jak vlastní proces poznání spouštějící položení otázky, tak i v rozhovoru možných stanovisek k věci, jejíž spornost tato otázka otevírá, spočívající rozehrávání možností řeči přivést ke slovu pravdu o tom, jak tuto věc zakoušíme. V zásadě vše, co se ukazuje, je tímto způsobem přístupné v ryzím tázání založeným zkoumáním. Tento poznatek už nyní Gadamer, na rozdíl od Heideggera, formuluje zcela jasně. Hermeneutika jakožto souhrnné označení pro lidský způsob zkušenosti světa má pro Gadamera vskutku zcela *univerzální ráz*.

Tento univerzální ráz hermeneutiky ovšem, a tím budiž naše interpretace obecného poměru mezi hermeneutikou a fenomenologií uzavřena, právě zakládá možnost koncipovat hermeneutiku jako analýzu *dílčích* fenoménů a témat, spjatých jak s vlastním procesem rozumění, tak i se vším, co se může stát jeho „předmětem“. Jak kromě Gadamera prokazuje především Ricoeur, možnosti hermeneutiky netkví jen v rozvržení obecné teorii rozumění, nýbrž i v tom, že se vydává na cestu k objasňování role hermeneutického fenoménu v diferencovaném terénu žitého světa a jeho ontologie. Zde se pro nás její výzkumy stávají zdrojem mnoha nových a cenných poznatků.¹²⁷

5. Kritické zamyšlení

¹²⁷ Srov. k tomu například pozdní Ricoeurovy práce týkající se vztahu rozumění historickému a fiktivnímu vyprávění k refiguraci smyslu zakoušeného světa či vztahu v takovémto vyprávění konstituovaného smyslu světa k výkladu identity druhého a smyslu jeho jednání. Viz Ricoeur, P. *Čas a vyprávění* (díl I-III). Praha : Oikoyomenh, 2000, 2002, 2007; Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris : Édition du Seuil, 1990.

5.1 Fenomenologická explikace jednání

a) Vyznačení kontextu interpretace

Poté, co jsme možnost propojení hermeneutických a fenomenologických východisek vyložili v její nejjobecnější podobě, pokusme se nyní soustředit na upřesnění některých význačných dílčích rysů takto zarámované koncepce, tak jak je nacházíme přítomny v Heideggerově rané filozofii. K tomuto účelu jsme pro náš následující rozbor zvolili dvě výrazná a originální témata, která nám na jedné straně umožní blíže postihnout celkový ráz Heideggerova myšlení a teoretické výhledy, jež otevírá, na druhé straně nám však tím, že dají vystoupit určitým limitům, jimiž je tento filozofický příspěvek ohraničen, zároveň poskytnou příležitost poukázat na některé nesrovnalosti a problémy, které jsou s ním spojeny. Prostřednictvím dílčí analýzy fenoménu lidského jednání a zkoumání pojmu pravdy jakožto neskrytosti, jimiž se v této a další podkapitole budeme zabývat, tak do Heideggerova uvažování zapustíme sondy, které nejenže nám dovolí studovat jeho vnitřní soudržnost, nýbrž nás povedou rovněž k zamyšlení nad tím, nakolik je toto uvažování v uvedených dvou oblastech s to dostat plného rozpětí fenoménů, jejichž zohledněním chce být poměřováno. Začneme přitom tématem filozofické analýzy jednání. S její pomocí totiž budeme moci otevřít některé otázky, ke kterým se potom dále bude možné vrátit i v rámci analýzy epistemologického deficitu Heideggerovy koncepce.

Že lze ve vztahu k Heideggerově rané filozofii hovořit o fenomenologické explikaci jednání, to je ovšem tvrzení, které se zprvu může zdát být v rozporu s terminologickými zvyklostmi, jež jsou pro tuto filozofii příznačné. Heidegger nejenže se v *Bytí a času* obešel bez toho, aby pojmu jednání přisoudil nějaký systematický význam, nýbrž se dokonce jeho používání záměrně vyhýbá.¹²⁸ Je pro něj jedním ze symptomů ontologie výskytovosti, chápající vedení lidského života po vzoru technického zhotovování nějakého produktu. Potud se zdá, že při interpretaci existenciální analýzy prizmatem filozofické teorie jednání je na místě nejvyšší obezřetnost. To je nicméně zjištění, které do jisté míry zůstává stát u vnější, terminologické stránky problému. Jak si řada interpretů povšimla, je i navzdory této Heideggerově neochotě převzít tradicí předznačený pojem jednání zřejmé, že z věcného hlediska nemalá část jeho analýz právě k tomu, co nám zde budiž dovoleno nazývat fenoménem jednání - tj. tím, co se *ukazuje* jako struktura veškerého smyslu, v němž lze použít fenomenologický pojem jednání -, nakonec opět jistým způsobem odkazuje. To je dáno především tím, jak Hei-

¹²⁸ Tak Heidegger v § 60 *Bytí a času* praví: „Záměrně se vyhýbáme termínu ‚jednání‘. Neboť za prvé bychom jej museli pojmut opěť tak široce, aby aktivita jednání zahrnovala i pasivitu kladeného odporu; za druhé by to sugerovalo existenciálně-ontologické nedorozumění, v jehož důsledku by se odhodlanost jevila jako nějaký zvláštní postoj praktické schopnosti oproti schopnosti teoretické.“ (Str. 331/398). K interpretaci této pasáže srov. Čapek, J. *Jednání a situace*, str. 128-129.

degger koncipuje svůj pojem rozumění. Díky tomu se pak ty poznatky *Bytí a času*, které je možné vztáhnout k analýze jednání, zajímavým způsobem prolínají s Heideggerovým návrhem na reformulaci rozpětí a charakteru hermeneutiky, jenž nás v této práci zajímá.

Jak jsme viděli v předchozích dvou kapitolách, Heidegger rozumění pojímá jako existenciál. Jakožto ontologický pojem je mu pojmem pro postižení aktivity poznání v celém jejím úhrnu. To mu ale nebrání v tom, aby ve svých analýzách mezi diferencovanými podobami *vztahu* rozumění kladl zvláštní důraz na výkon rozumění ve smyslu praktickým ohledem artikulovaného, nezvýšlovněného rozumění věci. Takovéto rozumění Heidegger chápe jako k zabezpečení bytí pobytu vztaženou způsobilost danou věc používat, umět s ní zacházet, být s to ji zvládnout.¹²⁹ Právě tímto způsobem se ovšem aktivita rozumění velmi úzce prolíná s aktivitou jednání. Nejde přitom jen o to, jak upozorňuje Prauss, že by podle Heideggera poznání nakonec vždy bylo vedeno účely jednání.¹³⁰ Pro pochopení Heideggerovy myšlenky je klíčové spíše to, že coby tělesnými pohyby podmiňovaný a na zacházení s věcí zaměřený je určitým jednáním už *samotný výkon rozumění*. Heidegger má za to, že *vzájemná souvislost mezi rozuměním a jednáním* je na základní rovině existence ve světě natolik těsná, že je od sebe navzájem vlastně ani nelze úplně odizolovat. Tento náhled, podle nějž spolu hermeneutická a jednající složka v bytí pobytu splývají, je v *Bytí a času* na jednu stranu zapracován do celkového výkladu struktury bytí ve světě a vztažen k otázce sebeporozumění pobytu a možnosti svobody. Na druhou stranu je tu však pojednán v jistém odsazení od teoretických výkonů rozumění a od problému rozumění druhému a smyslu jeho jednání, jehož výzkum je jinak pro každou analýzu jednání tak důležitý.¹³¹ V tomto smyslu se mu také na následujících stránkách budeme věnovat.

Při sledování vztahu mezi Heideggerovou a Gadamerovu hermeneutikou jsme výše upozornili na to, že zkoumáním *Bytí a času* je vlastní jistá návaznost na ideu transcendentální filozofie, že jako taková mají transcendentální smysl. Naznačení této návaznosti se ovšem netýká jen poměru k Husserlově transcen-

¹²⁹ „Na rovině ontické užíváme výrazu „něčemu rozumět“ ve významu „být s to nějakou věc zvládnout“, „něco zmocí“, „něco moci“. To, čeho jsme mocni v rozumění jako existenciálu, není žádné něco, nýbrž bytí jako existování.“ (Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 170/190). Pro Heideggera je tedy praktické zaopatřování se ve věcných souvislostech našeho každodenního bytí ukotveno v základnějším (sebe)porozumění, které si od pobytu žádá existování jako takové. K vazbě tohoto pojetí na významové možnosti německého slovesa „verstehen“ srov. komentář v: Gadamer, H.-G. *Problém dějinného vědomí*. Praha : Filosofia, str. 26-27.

¹³⁰ Viz Prauss, G. *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*, Freiburg : Alber, 1996, str. 83: „Že vůbec v bytí pobytu povstává něco takového jako intence na poznání, má (...) svůj důvod výhradně v tom, že povstává pouze jako nutná součást souhrnné intence, jež v žádném případě nekončí v poznání (...), nýbrž teprve v jednání, k němuž vlastně pobyt vždy míří.“

¹³¹ Pro jiné pojetí diferenciací vztahu a forem rozumění, ohraničující svéráz Heideggerovy koncepce od Gadamerovy hermeneutiky, viz Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt : Wischenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, str. 93-99.

dentální fenomenologii, nýbrž i k transcendentální filozofii Kantově, jíž se Heidegger postupně stále intenzivněji zabýval.¹³² Stejně jako jeho teorie rozumění, jsou nicméně rovněž Heideggerovy výzkumy týkající se fenoménu jednání orientovány přednostně nikoli na východiska novověké filozofie subjektu, nýbrž na reinterpretaci Aristotelova pojmu *frónésis* a oproti Kantovu pojetí jednání, které jsme si stručně připoměli na začátku našich zkoumání, tak přinášejí řadu důležitých inovací a změn. I Heidegger sice rozbor poznání a jednání v jistém smyslu vřazuje do souvislosti jednotné filozofické úvahy. Odmítá ale Kantovu příliš paušální koncepci, podle níž realizace jednání musí vyplývat z nějakého praktického pravidla, které nejprve bylo získáno teoretickým poznáním a jehož jakési vnitřní předříkání vlastnímu aktu jednání předchází. Přestože v zásadě přijímá již Aristotelem rozvinutou a Kantem přepracovanou myšlenku účelové zaměřenosti jednání, nezabývá se Heidegger otázkou racionálního kalkulu cílů a prostředků k dosažení těchto cílů v mysli jednajícího. K takovému typu reflexe o praxi najdeme v *Bytí a času* nanejvýš několik letmých poznámek.¹³³ Spíše než jejich vzájemné rozlišení Heideggera zajímá to, jak se rozumění a jednání v každodenním bytí pobytu bez jakéhokoli reflexivního zprostředkování společně prostupují. Ve svých rozborech ukazuje, jakým způsobem může být zohlednění struktury účelovosti v bytí pobytu přítomno, aniž by si je sám musel nějak zvlášť uvědomovat. V těchto zkoumáních pak také tkví nejvladnější přínos, jenž Heideggerovo myšlení má pro studium lidského jednání.

To se potvrzuje nejen ve vztahu ke Kantově filozofii, nýbrž i na srovnání výsledků Heideggerových ontologických zkoumání se závěry nejvýznamnějších autorů tzv. analytické teorie jednání.¹³⁴ Přes všechny rozdíly v závěrech, k nimž autoři této, s anglosaským myšlením spojené, filozofické orientace dospívají, je pro ně všechny typické, že se nezabývají analýzou fenoménu jednání jako takového, nýbrž tím, jakým způsobem o jednání, jež nejprve nějak musíme identifikovat, vůbec lze hovořit. Pro odlišení jednání od přírodních procesů neboli událostí a pro určení jeho nejobecnější struktury používají pojem *úmyslu* a s ním spjatý pojem toho, co znamená *dělat něco úmyslně*. Jako model jednání jim při této analýze slouží původně aristotelská nauka o praktickém sylogismu, v němž horní člen reprezentuje stanovený úmysl, střední člen jednání potřebné

¹³² Výrazem tohoto badatelského zájmu je kromě výše citované práce *Kant a problém metafyziky* také řada přednášek ze zimního semestru roku 1927-28, vydaná později pod názvem *Fenomenologická interpretace Kantovy kritiky čistého rozumu*; v českém překladu vyšlo v: Praha : Oikoyomenh, 2003.

¹³³ Srov. k tomu zvl. Heideggerův krátký nástin pojmu „praktického zvažování“ a jeho role při výkladu časově modifikovaného smyslu praktického obstarávání – *Bytí a čas*, § 69 – b), str. 392-393/476-478.

¹³⁴ K vývoji nejdůležitějších myšlenek a konceptů analytické teorie jednání srov.: Anscombe, E. *Intention*. Harvard : University Press, 2000. Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford : Clarendon Press, 1980. Von Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. London : Routledge & Kegan Paul, 1971. K analýze těchto tří a dalších autorů analytické teorie jednání viz Petit, J.-L. *L'action dans la philosophie analytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

k uskutečnění tohoto úmyslu a vlastním závěrem je nakonec jednání samo, pokud jsou dány a nejsou narušeny podmínky k tomu, aby mohlo proběhnout. Toto výkladové schéma je pak sice bráno v první řadě jako *deskriptivní nástroj* sloužící k porozumění tomu, *co* někdo druhý dělá, a k vysvětlení možného důvodu toho, *proč* to dělá. V zásadě ale nejen při studiu jednání druhého, nýbrž taktéž při objasňování průběhu jednání v modu první osoby poukazuje k takovému obrázku jednání, podle něž jednat znamená především dělat něco v souladu s předem stanoveným úmyslem, který nás při našem konání vede. Je to *logická poslušnost* kladení úmyslu, zvažování rozličných alternativ pro uskutečnění tohoto úmyslu a výslovně provedené volby jedné z těchto alternativ jako té alternativy, která bude vytyčovat postup mého vlastního konání, jejíž význam je v analytické teorii jednání předřazen nejen zohlednění zvláštních, v předem formulovaném úmyslu nepostižitelných okolností situace jednání, nýbrž i těch způsobů konání, které jsou natolik těsně spjaty se zažitým bytím jednajícího, že ač stále ještě jsou či mohou být vykládány jakožto jednání, zpravidla již nevyžadují výslovné formulování úmyslu.

Na rozdíl od snahy určovat logickou strukturu jednání na základě analýzy možných způsobů vypovídání o jednání vychází Heidegger ve svých výzkumech z toho, že způsob lidského bytí je třeba objasňovat fenomenologickým studiem tohoto bytí jako takového. Z poznatků, k nimž prostřednictvím tohoto přístupu dospívá, lze pak pro všechny teorie jednání, které se soustřeďují přednostně na analýzu úmyslného jednání, vyvodit některé důležité korekce. Jak ve svém srovnání východisek analytické teorie jednání a existenciální analýzy *Bytí a času* upozorňuje Hubert Dreyfus, jde totiž Heideggerovi nikoliv o objasnění úmyslného jednání, nýbrž o postižení každodenního, neúmyslného zvládnání věcí a věcných souvislostí, v nichž se pohybujeme – jeho cílem je „ukázat, že si normálně nejsme tematicky vědomi naší pokračující každodenní aktivity“.¹³⁵ Podle Dreyfusa vychází plauzibilita tohoto Heideggerova překvapivého zjištění nejpřekvapivěji najevo tehdy, když si připomeneme, „jak ohromnou část našich životů – oblékání, práce, cestování, jedení atd. – trávíme v tomto stavu, a jak malou část trávíme v úmyslném (...) modu“.¹³⁶ Zdá se tak, že rozkrývání fenoménu, na nějž Heidegger naráží, by pro filozofickou úvahu mohlo mít široké konsekvence. Jestliže připustíme, že takto koncipovaná analýza na povaze lidského jednání vsutkuje určitý podstatný rys, potom se analytická teo-

¹³⁵ Dreyfus, H. L. *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge/London : The MIT Press, 1995, str. 58. V souladu s tím je základní intenci této konfrontace Heideggerova myšlení s analytickou teorií jednání možné spolu s Dreyfusem shrnout následovně: „Tradiční pohled na praxi, přinejmenším od Descarta, je reprezentacionalistický. Současní filozofové jako John Searle a Donald Davidson, kteří se neshodnou na mnohém, se shodují v tom, že jednání musí být vysvětlováno v temínech přesvědčení a tužeb, tedy mentálních stavů zapříčínujících tělesné pohyby. Heideggerova snaha vymanit se z tradice se soustředí do pokusu jít ve všech oblastech včetně jednání za subjekt-objektové rozlišení. (...) Ústředním problémem tak není to, jaký druh intencionality – teoretická nebo praktická – je více základní, nýbrž jak se dostat za tradiční objasnění intencionality vůbec.“ (Tamt., str. 49-50).

¹³⁶ Tamt., str. 67.

rie jednání se svojí jednostrannou orientací na pojem úmyslu rázem dostává do poněkud sporného světla.

Vidíme tedy, že Heideggerova hermeneutická teorie je zajímavá nejen vzhledem ke konfrontaci s filozofií subjektu, jak ji nacházíme přítomnu u Kanta a Husserla, nýbrž získává svou aktuálnost rovněž se zřetelem k patrně nejdůležitějšímu příspěvku k analýze jednání, jenž nám filozofie posledních desetiletí nabízí. Sledujeme-li tuto možnost její aktualizace blíže, pak bychom na jednu stranu spolu s některými komentátory mohli tvrdit, že Heideggerův rozbor rozumění jakožto obstarávání své vlastní existence ve světě představuje doplnění analytické teorie jednání, koncentrující se povýtce na zkoumání úmyslného jednání.¹³⁷ S jiným položením důrazu lze ovšem v podstatě tu samou skutečnost vyjádřit i tak, že analytická teorie jednání ve svém pojmu úmyslu předkládá koncept, který umožňuje rozšířit Heideggerovy fenomenologické výzkumy lidského bytí, soustřeďující se v převažující míře jen na popis netematického rozumění, o dimenzi výslovně zamýšleného jednání, již z komplexního probádávání fenoménu jednání podle všeho nelze vyškrtnout.

Právě rozpracování této myšlenky bych se v přítomné podkapitole chtěl věnovat o něco podrobněji. Tento úkol zprostředkování mezi Heideggerovou filozofií a teorií jednání založenou na pojmu úmyslu je ovšem nejprve třeba zřetelně ohraničit. Dříve, nežli se pustíme do vlastních zkoumání, je na závěr této přípravné úvahy nezbytné stanovit, jak k jeho pojednání chceme přistoupit.

Heideggerova existenciální analýza není jen popisem bytí po-bytu. Jakožto výklad je zároveň *explikací* tohoto bytí se zřetelem k formálně-ontologickým strukturám, jež leží v jeho základu. Podobně jako tomu bylo v rámci Kantovy filozofie, která byla zaměřena nikoli na rozvinutí ucelené teorie jednání, nýbrž se jednáním zabývala jen natolik, nakolik to bylo nutné pro provedení etické úvahy, dotýká se ovšem také Heideggerova existenciální analýza problematiky jednání pouze nepřímou, aniž by probádání této problematiky bylo jejím vlastním a jediným účelem. I přesto však lze k tomu, co bychom v návaznosti na Heideggera mohli nazývat souhrnnou fenomenologickou explikací jednání, některé závěry této analýzy bez obtíží vztáhnout. Je v nich totiž vyzvednut význam té dimenze lidského bytí, která sice není úmyslným jednáním, již ale zároveň není možné chápat ani jako pouhou událost ve smyslu na lidské vůli nezávislého přírodního dění. Heidegger sám pro podchycení této dimenze obstarávajícího rozumění také používá označení „chování“ (*Verhalten*).¹³⁸ Zdá se, že to, jak každý z nás jsme, bychom pak v zásadě mohli nahlížet jako souvislost dimenzí bytí sahající od nevolních procesů přírodního dění přes v rozpolože-

¹³⁷ Kromě Dreyfuse (tamt., str. 60-61) bychom sem rovněž mohli řadit například Čapka (*Situace a jednání*, str. 44-45), ale i Ricoeura (*Soi-même comme un autre*, str. 107). Ricoeur vůbec jako první předložil analýzy sledující možnost provázání výsledků hermeneutické teorie rozumění s příspěvky jednotlivých autorů analytické teorie jednání. Srov. k tomu zvl. *Soi-même comme un autre*, str. 73-136; *Čas a vyprávění* (díl I), str. 177-205.

¹³⁸ Heidegger, M. *Bytí a čas*, str.

ném rozumění ukotvené obstarávající chování až po úmyslné jednání. Úlohou filozofické analýzy by potom byla delimitace těchto tří dimenzí bytí a průzkum jednotlivých fenoménů, které do nich spadají.¹³⁹

Oproti šíři, s níž se nám v takovémto rozčlenění téma jednání rozevírá, je nicméně obsah dalších úvah této podkapitoly třeba vymezit poněkud úžeji. S ohledem na cíle našeho kritického zamyšlení, které přeci jen má zůstat vztaženo k interpretaci Heideggerovy filozofie, bychom se příliš vzdálili našemu dosavadnímu tázání, kdybychom se nyní zabývali otázkami spjatými s určením rozdílu mezi chováním, resp. jednáním, a přírodním děním. Takovéto rozbory by se již týkaly teorie jednání v rozsahu, jenž překračuje rozpětí Heideggerovy analýzy. Bude proto stačit, pokud se na tomto prostoru omezíme pouze na to, abychom v základních obrysech načrtli vztah mezi rozumějícím chováním pobytu a úmyslným jednáním. Provedení tohoto záměru přitom bude sestávat ze dvou hlavních kroků. Za prvé bude třeba, abychom nejprve alespoň v obrysech načrtli pozitivní teoretické možnosti Heideggerova vlastního příspěvku. V tomto bodu se náš výklad bude opírat o rozbor Heideggerových výzkumů vztahu rozumění a světskosti světa. Ve druhém kroku se naproti tomu následně pokusíme o to, abychom ve vazbě na vyznačení limitů Heideggerovy koncepce ozřejmili to, v jakém smyslu si filozofie *Bytí a času* podobné rozšíření o analýzu úmyslného jednání vlastně sama vyžaduje. Při pojednání této druhé otázky už nicméně budeme moci navazovat na výsledky zkoumání některých dalších Heideggerových interpretů. To nás nakonec dovede k tomu, abychom se zamysleli rovněž nad epistemologickými aspekty Heideggerova myšlení.

b) Rozumění a jednání

Jak si pamatujeme z předchozího textu, určitost, kterou pro nás jsoucno v každodenním bytí ve světě získává, není dle Heideggera určitostí pojmového uchopování. Jedná se spíše o určitost, která nitrosvětskému jsoucnu propůjčuje jistý základní ráz natolik samozřejmě, že za běžných okolností našeho zaopatřování se ve světě ani není nijak výslovně tematizována. Veden praktickým ohledem obstarávání, pobyt podle Heideggera nemá zvláštní potřebu o povaze jsoucna nějak hluboce dumat. Jelikož je se světem, v němž se pohybuje, už vždy nějak obeznámen, probíhá naopak jeho výklad nitrosvětského jsoucna povětšinou zcela rutinně. Přistupuje ke jsoucnu jako k něčemu, co je pro různé činnosti při ruce a jako takové je užívá coby *prostředek* k zabezpečení své vlastní existence. Takto předběžně popsany fenomén se nicméně Heidegger v *Bytí a času* snaží důsledně interpretovat co do jeho základní ontologické struktury.¹⁴⁰ Odhaluje při tom, že souvislost vzájemných odkazů, v jejichž zprostředkování praktický ohled obstarávání přechází od jednotlivých prostředků k tomu, k čemu mají

¹³⁹ To je, zdá se mi, obecné zjištění, k němuž ve svých úvahách dospívá i Čapek. Viz *Jednání a situace*, str. 54.

¹⁴⁰ Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, §§ 14-18.

pobytu dostačovat, dává vyvstat *fenoménu světa* jako tomu, z čeho si pobyt ve svém bytí „zprvu a většinou“ rozumí. Je to právě v takovémto rozumějším rozvrhu utvářený svět jakožto určitý celek smyslu, z něž pobyt ve svém bytí čerpá orientaci. Tyto závěry Heideggera vedly k tomu, aby si položil otázku, co vlastně takto pochopený fenomén světa pro pobyt činí tím, čím je. Tuto otázku formuluje jako otázku po „světskosti světa“.¹⁴¹

V kontextu naší interpretace, soustředící se na vztah mezi rozumějším chováním k nitrosvětským jsoucnům a jednáním, nám postačí, pokud vyzvedneme pouze dva nejdůležitější pojmy Heideggerových zkoumání světskosti světa. Jeden z nich už byl našimi předcházejícími úvahami předejmut: podle Heideggera má z ontologického hlediska příruční jsoucno charakter *dostatečnosti* (*Bewandtnis*).¹⁴² V jeho bytí pro pobyt je obsaženo, že s ním lze na něco stačit, a toto „k čemu“ [*Wozu*] příslušného jsoucna nechává toto jsoucno v souvislosti světa vystupovat *jako* to, čím je. Tento fenomén Heidegger chápe zhruba v tom smyslu, jak v poněkud zmenšené podobě platí pro jednotlivé nástroje ve „světě“ řemeslnické dílny, což je také jeho oblíbený ilustrativní příklad. Současně ale poznamenává: „Jak se to s kterým příručním jsoucnem co do jeho dostatečnosti má, je vždy předznamenáno celkem dostatečnosti. (...) Celek dostatečnosti sám pak vposledku odkazuje na takové ‚k čemu‘, u kterého již o žádnou dostatečnost nejde, které samo není příručním jsoucnem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsoucnem, jehož bytí je určeno jako bytí ve světě, a světскost sama patří ke struktuře jeho bytí. Toto primární ‚k čemu‘ není žádné ‚k něčemu‘ [*Dazu*], které by mohlo ‚na něco‘ [*Wobei*] stačit. Primární „k čemu“ je jisté [*ein Worum-willen*] ‚kvůli čemu‘. Charakter „kvůli“ se ale vždycky týká bytí pobytu, kterému v jeho bytí bytostně o toto bytí samo jde.“¹⁴³ Jak patrně, Heidegger tedy má za to, že celková souvislost prostředků je vzdor vši možné rozmanitosti sepjata určitou jednotnou logikou. Ačkoli různé jednotlivé prostředky v této souvislosti odkazují vždy k tomu či onomu partikulárnímu cíli, jakýmsi posledním vztažným bodem, od něž se celá tato logika odvíjí, jímž je veškerá dostatečnost nakonec poměřována, je bytí pobytu, jeho zaopatření v obstarávajícím zacházení se jsoucnem.

Pojem dostatečnosti se týká určité dispozice jsoucna plnit v právě naznačeném smyslu v souvislosti světa jistou funkci. Jako takové už ale jsoucno musí být nějak odkryto v tom, čím v praktickém ohledu může být. Pobyt toto jsoucno co do jeho bytí už musel *nechat být* tak, aby se ukázalo, k čemu je jakožto to určité jsoucno skutečně s to dostačovat. Jako k tomu, čím se vzhledem ke své dostatečnosti jsoucno ukázalo být, k němu potom také pobyt napříště přistupuje. Na to upozorňuje druhý důležitý pojem Heideggerova výzkumu světскosti světa. Na pozadí celku dostatečnosti získává pro pobyt jsoucno jako celek ve svých vzájemných vztazích svou pevnou *významnost*. Prostřednictvím rozumějího

¹⁴¹ Tamt., str. 84/86.

¹⁴² Tamt., str. 105/112.

¹⁴³ Tamt., str. 106/112-113 (kurzíva potlačena).

odemykání pokrývá pobyt jsoucno jistým dalekosáhlým výkladem, který mu zpětně umožňuje vztahovat se k němu jako k něčemu důvěrně známému. „Významnost je to, co tvoří strukturu světa, totiž toho, v čem pobyt jako takový už vždy jest.“¹⁴⁴ Souvislost vzájemných odkazů dostatečnosti obestírá pobyt tak dokonale, že právě významnost, kterou skrze ni jsoucno nabývá, činí lidský svět tím, čím pro nás v průběhu našeho každodenního existování je. Toto určení vzájemného poměru mezi ontologickými strukturami dostatečnosti a významnosti zároveň představuje jádro Heideggerovy odpovědi na otázku po povaze svět-skosti světa.

To jsou závěry, které lze ovšem obratem vztáhnout k výzkumu hermeneutického fenoménu. Aktivitou umožňující pobytu vyznat se ve významnosti světa a poskytující mu tak v tomto světě orientaci je totiž podle Heideggera právě *rozumění*. Během rozvrhu svého „moci být ve světě“ rozumí pobyt nitrosvět-skému jsoucnu tak, že je nechává vystupovat v té určitosti, jež mu byla vymezena strukturou významnosti. Toto rozumění ovšem není nějakým teoretickým aktem výkladu v mysli toho, kdo je provádí. Je mnohem spíše samo praktickým chováním ke jsoucnu. Jak jsme na to již shora opakovaně poukázali, zvláštní přínos Heideggerovy *hermeneutiky* tkví v tom, že výkon rozumění provazuje s nejběžnějším způsobem lidského bytí. To, jak se mé faktické bytí při takovémto chování ke jsoucnu ukazuje někomu druhému, sice může zavdat podnět k tomu, aby si mé počínání (tj. např. zatloukání hřebíku, otevírání dveří atd.) vykládal jako jednání. Pakliže se ale držíme myšlenky fenomenologického popisu a explikace způsobu lidského bytí, musíme podle Heideggera zcela odmítnout představu, že by výkonu tohoto rozumějícího obstarávání se ve světě předcházelo nějaké výslovné kladení úmyslu. „Toto rozvrhování nemá nic společného se zaujímáním postojů k předem vymyšlenému plánu, podle něž si pobyt zařizuje své bytí“.¹⁴⁵ Výkon rozumění může být jako akt úmyslného jednání uchopen nanejvýš v určitém retro-spektivním ohlédnutí, v němž si já sám nebo někdo druhý klade reflexivní otázku, proč jsem udělal to, co jsem udělal.

Vycházíme-li z toho, že vlastní fenomén úmyslného jednání je s lidským bytím spjat natolik úzce, že je legitimní se jím zabývat nejen z hlediska zachycení smyslu nějakého uskutečněného chování, nýbrž i se zřetelem k fenomenologické explikaci tohoto bytí jako takového, pak ovšem vzniká problém, jak objasnit přechod, který musí existovat mezi rozumějícím obstaráváním a úmyslným jednáním. To je otázka, kterou se Heidegger v podstatě nezabýval, jejíž zodpovězení je ale pro úplnost hermeneutické teorie vztahu mezi rozuměním a jednáním nepostradatelné. Někteří z komentátorů se tento nedostatek existenciální analýzy *Bytí a času* pokusili řešit prostřednictvím interpretace Heideggerovy *teorie narušeného rozumění*.¹⁴⁶ Také nám zde rozvedení implikací této teorie po-

¹⁴⁴ Tamt., str. 109/116-117.

¹⁴⁵ Tamt., str. 172/193.

¹⁴⁶ Viz Dreyfus, H. L. *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*, zvl. str. 69-83; Čapek, J. *Jednání a situace*, zvl. str. 44-54.

může v tom, abychom explikativní možnosti Heideggerovy filozofie mohli sledovat co možná nejdále. Pokusíme se ale zároveň ukázat, že ani tento rekurz na analýzu narušeného rozumění nedovoluje fenomén úmyslného jednání postihnout v jeho plném rozpětí.

Podívejme se tedy nyní na uvedenou teorii o něco blíže. Když se Heidegger v *Bytí a času* zaobírá možností narušení rozumění, vychází z postřehu, že při běžném rozumějícím bytí k příručnímu jsoucnu toto jsoucno samo vlastně zůstává mimo pozornost pobytu. Pobyt nejenže vlivem toho, jak se drží v zaměření na to, k čemu mu má dané jsoucno dostačovat, netematizuje toto jsoucno jako takové. I jakožto prostředek ustupuje toto jsoucno zcela do pozadí ve prospěch toho, jak je momentálně používáno. Zvláštní a význačnou eventualitou takového obstarávání je nicméně případ, kdy pobyt zjišťuje, že jsoucno z různých důvodů není schopno plnit svou služebnou funkci prostředku: je a) zcela nepoužitelné, b) mimo dosah pobytu, či přímo c) stojí v cestě realizaci rozvrhu.¹⁴⁷ Tehdy na sebe toto jsoucno náhle strhává náš zájem. V okamžiku, kdy dojde k narušení plynulosti obstarávání a jsoucno najednou není při ruce, totiž vychází najevo, k čemu a čím nám vlastně dříve bylo. Heidegger dokonce ve vztahu k tomuto úkazu hovoří o možnosti průlomu do souvislosti vzájemných vazeb významnosti mezi nitrosvětskými jsoucnými, který nám otevírá vzhled do povahy světskosti světa jako takové.¹⁴⁸ Má za to, že potřeba řešení problému narušeného rozumění pobyt pro jednou vyvádí ze samozřejmosti navyklého sledování konkrétních cílů a skrze nemožnost určitého rozvrhu jej přivádí k tomu, aby si mimo to, co právě má být obstaráno, zpřítomnil širší souvislost svého bytí.

Tento zvláštní fenomén, který Heidegger analyzuje především vzhledem k tomu, jak se pobytu ukazuje jsoucno, které pozbylo svůj charakter příručnosti, je možné vztáhnout rovněž k analýze jednání. Lze říci, že důvod toho, proč je rozumění pobytu v podobných případech narušeno, nespočívá ani tak v samotné nefunkčnosti příručního jsoucna jako takové. Rozumění je spíše narušeno proto, že pobytu toto jsoucno již není s to dostačovat k tomu, co jeho prostřednictvím v rámci obstarávání svého bytí ve světě chtěl dosáhnout. Právě tady může nasadit analýza jednání. Nebylo-li možné dané jsoucno zvládnout rozumějícím zacházením, ocitá se pobyt ve ztížené situaci, která vyžaduje, aby tentokrát možnosti svého bytí rozvrhl *jinak*, než jak byl doposud zvyklý. Ať už bude situaci narušeného rozumění po provedení určitých kroků možné řešit zavedeným způsobem, anebo bude nutné přistoupit k nějakému inovativnímu řešení, bude zapotřebí, aby se pobyt na rozvrh svého bytí *tematicky* zaměřil a vykonal jej *výslovným* způsobem. To bude ovšem vyžadovat jednak určitou úvahu nad účelem vlastní činnosti, jednak zvažování možných prostředků k dosažení tohoto účelu a volbu toho z nich, který se v dané situaci zdá být nejpráhodnějším. Půjde tu tedy v zásadě o jistý vztah mezi teorií a praxí, který již

¹⁴⁷ Viz tamt., § 16.

¹⁴⁸ Tamt., str. 96/100-101.

nemá podobu obstarávajícího rozumění. Jelikož to, co udělá, bude vyplývat z předcházejícího aktu poznání, bude mít nyní bytí pobytu charakter úmyslného jednání.

Analýza narušeného rozumění nás tak přivádí k zajímavému poznatku. Zdá se, že v protikladu vůči Heideggerovi a jako doplnění jeho vlastních fenomenologických zkoumání musíme za zvláštní případ možnosti, která je v rozvrhu rozumění rozvrhována, považovat *úmysl*. Čapek k tomu poznamenává: „Úmysl je explicitním rozuměním vlastní činnosti jako možnosti.“¹⁴⁹ Tuto myšlenku pak ve své interpretaci uvádí do vztahu zvláště k analýze *situace* jednání. Píše: „záměrné jednání je motivováno, vyvoláno náhle vyvstalou obtížnou situací“; „záměrné jednání bychom neměli chápat jako pohyb těla odpovídající předchozí myšlence, nýbrž jako odpověď na situaci, neboť právě situace si je vyžaduje, tedy něco mimo jednajícího člověka i jeho mysl“.¹⁵⁰ Záměrné čili úmyslné jednání je tím zvláštním, ba výjimečným případem našeho bytí, v němž si nevystačíme s běžným, nezámyslným rozuměním, nýbrž kdy nás neočekávané vnější okolnosti nutí k tomu, abychom možnost našeho bytí výslovně uchopily jako možnost. Pokud nicméně podobné ztížené okolnosti nenastanou, lidské bytí moment úmyslnosti postrádá. „Mezi jednáním a událostí je neurčitá oblast každodenního bezmyšlenkovitého zvládnání, která nemá ostré hranice. Jednání se z ní vynořuje ve chvílích, které jsou neobvyklé: to jsou situace jednání.“¹⁵¹

Přestože se domnívám, že s interpretací, která při objasňování geneze úmyslného jednání vychází z fenoménu narušeného rozumění, resp. z rozboru obtížné, neočekávané situace jednání, lze souhlasit, chtěl bych se níže pokusit prokázat, že závěry této interpretace jsou vzhledem k cíli rozvinout co možná nejúplnější fenomenologickou explikaci úmyslnostního rozměru lidského bytí stále ještě nedostačující. Při tomto nastínění vztahu mezi rozuměním a jednáním se i nadále budu opírat o Heideggerovu filozofickou terminologii a o výsledky jeho ontologických zkoumání. Abych si svůj úkol poněkud usnadnil a mohl se soustředit jen na vztah mezi rozuměním a jednáním jako takový, odhlédnu nicméně pro tuto chvíli od toho, co zde můžeme nazvat Heideggerovým pojetím svobody. Toto pojetí se totiž týká nejen *praktické svobody* volit v konkrétním okamžiku určitou možnost vlastní existence, nýbrž především *svobody být autenticky*, vztahovat se sám k sobě z rozepjatosti svého vlastního časového bytí.¹⁵² Tento posun od fenomenologické explikace rozumění a jednání k pojednání toho, co znamená rozumět si a být autenticky - a tak moci získat svobodný vztah ke svému bytí -, vnáší do zkoumání *Bytí a času* hlubší, normativně-filozofický rozměr, jemuž se ještě zčásti budeme věnovat v další podkapitole. Prozatím však

¹⁴⁹ Čapek, J. *Jednání a situace*, str. 45.

¹⁵⁰ Tamt., str. 49.

¹⁵¹ Tamt., str. 54.

¹⁵² Srov. k tomu Ďurďovič, M. Svoboda autentické existence. Tři poznámky k odkazu Heideggerovy filosofie. In Novotný, K., Fridmanová, M. (edit.) *Výzkumy subjektivity. Od Husserlovy k Foucaultovi*. Červený Kostelec : Mervart, 2008, str. 193-206.

postačí, pokud otázky autenticity rozumění a svobody jednání necháme stranou a budeme se koncentrovat toliko na problém přechodu mezi rozuměním a jednáním.

Navazme také zde nejprve na jednu z již existujících interpretací. Tentokrát na tu, která se tak docela nespokojuje s úvahou, podle níž je geneze úmyslného jednání vázána pouze na fenomén narušeného rozumění. Nacházíme ji v obsáhlém komentáři k *Bytí a času* z pera Güntera Figala. Přiblížení této interpretace nám zde pomůže rozvinout naši vlastní argumentaci.

Na rozdíl od komentátorů, jimiž jsme se zaobírali v předchozích odstavcích, spočívá pozitivní příspěvek Figalovy interpretace v tom, že navrhuje, abychom Heideggerův pojem rozumění doplnili pojmem „projekt“. Ten by pak ve srovnání s pojmem „rozvrhu“ neimplikoval výkon obstarávajícího rozumění, jehož povahu jsme popsali výše, nýbrž výslovnou artikulaci pobyttem ponejprv předřečově odemčené možnosti být.¹⁵³ Toto rozlišení Figal chápe jakožto pokus o domyšlení Heideggerova vlastního myšlenkového postupu. „Žádná možnost není projektem, jestliže není nějakým způsobem artikulována“, píše; současně však dodává: „projekty jsou vždy možné jen proto, že před všemi projekty je v rozvrhu (...) postřehnuto nadcházející a neurčité bytí“.¹⁵⁴ Vznik projektu nicméně podle této interpretace *není* podmíněn selháním rozumění. Zatímco rozumějící rozvrh možnosti se vztahuje k do budoucnosti otevřenému bytí, v němž se pobytu vždy v té nejintimnější a proto tematicky neregistrovatelné blízkosti otevírá svět a možnosti, jak „tu“ může být, projekty podle Figala vznikají tehdy, když pobyt tuto sféru původní otevřenosti svého bytí opouští a obrací se namísto toho k reflexi o možnostech vlastní existence, která jej zároveň svádí do ztracenosti v „ono se“, v níž je jeho sebeporozumění ohrožováno nivalizujícím tlakem „řečí“. Projekt tedy na jednu stranu nemusí být ničím víc než výslovným uchopením rozuměním dříve odkryté možnosti. Pakliže je však tato vazba k rozumění opuštěna, získává pro Figala projekt specificky pejorativní nádech poněkud slepého, „diferenci svobody“ se uzavírajícího následování veřejně předkládaných ideálů existence.¹⁵⁵

Do hlubšího rozboru Figalova pojmu difference svobody se na tomto místě si ce pouštět nemůžeme. Jeho interpretaci Heideggerovy filozofie lze však i bez toho uvést do souvislosti s problematikou jednání, jež nás tu zajímá. Zdá se, že v onom příklonu k výslovné reflexi o možnostech vlastní existence, o němž Figal hovoří, musíme spatřovat jistý opis fenoménů úmyslného jednání a zvažujícího rozhodování, které tomuto jednání zpravidla předchází. Výmluvným dokladem toho, za jak důležitou tuto dimenzi lidského bytí Figal považuje, je zjištění, že i jako intencím Heideggerovy filozofie tak věrný autor, jakým je, bude později ve své vlastní, hermeneuticky zarámované, analýze jednání klást na fe-

¹⁵³ Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, str. 168-169 a str. 246.

¹⁵⁴ Tamt., str. 169.

¹⁵⁵ Srov. tamt., např. str. 201-203 a str. 248-250.

nomén úmyslnosti tak nepřehlédnutelný důraz.¹⁵⁶ Figalova interpretace tak naznačuje cestu, jak tomuto fenoménu při fenomenologické analýze lidského bytí propůjčit širší význam. Ať už samu možnost přechodu od rozumějícího obstarávání bytí k projektujícímu plánování tohoto bytí budeme hodnotit jakkoli, zdá se, že facit, který lze vyvodit z Figalovy analýzy, zní, že bez širším způsobem založeného a relativně samostatně koncipovaného pojmu úmyslnosti se při promýšlení teoretických perspektiv Heideggerem načrtnuté koncepce fenomenologie jen těžko budeme s to obejít.

Odtud lze načerpat pokyn k prohloubení fenomenologického zamyšlení, který bychom tu chtěli následovat. Jestliže se ukazuje, že přechod od rozumějícího chování k úmyslnému jednání nepostačí vysvětlovat poukazem na narušení rozumění či objevení se obtížné situace, pak se klade otázka, jak vlastně poměr mezi rozuměním a jednáním máme chápat. Pokusím se zde ve vztahu k tomuto tématu o rozvinutí určité samostatné úvahy.

Figal inklinuje k tomu, že od sebe rozvrh a projekt, rozumění a jednání poměrně ostře odděluje. Tato snaha je pochopitelná vzhledem k tomu, že mu pak umožňuje položit důraz na Heideggerovo pojetí svobody jako otevřenosti pobytu vůči vlastnímu bytí, jak je mu přístupné v rozumějícím rozvrhu. „Odpovědí na nadcházející a neurčitě bytí“ je především rozvrh a teprve sekundárně nějaké úmyslné jednání zakládající projekt.¹⁵⁷ Toto pojetí však poněkud upozaduje skutečnost, že jak rozvrh, tak projekt nutně nemusí představovat dvě navzájem si konkurující veličiny, z nichž jedna je potenciálním zdrojem svobody a druhá naopak nebezpečným původcem klamu. Spíše je tomu tak, že mnohdy obě vytvářejí určitou jednotnou hermeneutickou dimenzi smyslu, vztaženou vposled k jedinečné *osobě* pobytu. Možnost, jíž se pobyt v rozvrhu svého bytí chápe, se nekryje pouze s prostým bytím k příručnému jsoucnu, příležitostně přerušovaným vzmachem intelektualizovaného rozumění. Je zároveň také jistým odrazem toho, jak pobyt vyložil celek své jedinečné existence. Zatímco některé okamžiky vyžadují soustředěnost rozumění, jiné naopak výslovnou rozvahu a rozhodování o možnostech jednání a jejich důsledcích. Zdá se, že možnost prohlubování porozumění bytí, která je mi jako jedinečné existenci dostupná, spočívá v tom, že jsem mezi těmito dvěma podobami svého bytí s to udržovat jistou koherenci. Je to má způsobilost promítnout do konkréce faktického obstarávání své celkové sebeporozumění a naopak připravenost zůstat i v tom-to celkovém, širší úmysly zahrnujícím, sebeporozumění otevřen konkréci situace, co nakonec dává výraz tomu, *kým* jsem. Značně problematickou se naproti tomu jeví snaha předřadit jeden z těchto dvou momentů bytí na první místo, ať již by šlo o úmyslné jednání (Kant), anebo o nezvýslovněné, obstarávající rozumění (Heidegger).

¹⁵⁶ Figal, G. *Gegenständlichkeit*, zvl. § 17 a § 18.

¹⁵⁷ Viz tamt., str. 248.

Oporu pro takovou interpretaci vztahu mezi rozuměním a jednáním lze možná do jisté míry nalézt i v samotném *Bytí a času*. V rozhodujícím ohledu se však už ubírá směrem, který vůči závěrům tohoto spisu představuje určitou kritickou korekci. To je zřejmé z toho, jak Heidegger koncipuje svůj *pojem možnosti*. Ten je mu základním ontologickým označením pro to, jak si pobyt ve své existenci vůbec rozumí. Jako takový by měl zahrnovat celou škálu toho, jak se k této časové existenci může vztahovat: právě nejbližší, přítomnou možností počínaje až po možnost, jíž jsem natolik trvale, že mému bytí ve sledu času dává určitou kontinuitu. Možná už v šíři tohoto existenciálního pojmu možnosti tkví příčina toho, že jej Heidegger nepojednává dostatečně vyváženým způsobem. Je sice třeba přiznat, že fenomén rozumění analyzuje vzhledem k celkové rozpřaženosti existence pobytu mezi vlastní minulostí a budoucností. Současně ale ve svých zkoumáních vypracovává takový *pojem rozvrhu*, který zůstává příliš těsně spjat s konkrétní souvislostí rozumějícího obstarávání. Pro proces uvažování o jednání tak v tomto pojmu rozvrhu nezbyvá takřka žádné místo. Lze říci, že v celém *Bytí a času* můžeme pozorovat nemalý kontrast mezi tím, k jakému vzmachu úsilí o poznání může být rozumějící rozvrh tázajícím se pobyttem doveden, a tím, kde tento rozvrh v průběhu každodenního existování většinou zůstává stát. Pobyt jako by si zpravidla ani neuvědomoval, co přesně dělá. Natolik úzce je dle Heidegger jeho bytí prováděným rozvrhem pro-stoupeno.

Tato představa se ale i přes svou originalitu při bližším přihlédnutí ukazuje být poněkud přepjatá. Ve skutečnosti rozumění naše bytí neurčuje jen tímto bezprostředním způsobem, v němž rozumění i jednání splývají v jednotě výkonu obstarávání. Existuje ještě rozumění, které vstupuje do procesu rozhodování a uvažování o jednání. Také toto rozumění je výkladem bytí vzhledem k jeho smyslu. Oproti obstarávajícímu rozumění je však výslovnou artikulací smyslu světa a toho, s čím se v něm pobyt setkává. Je výkladem, jenž překračuje bezprostřednost praktického ohledu obstarávání a který naopak vždy konkrétní pobyt vede k reflexivní úvaze nad tím, „kvůli čemu“ to, co běžně dělá, vlastně dělá. Jako taková tato sféra sebeporozumění ještě sama není jednáním. Právě v takovéto úvaze se ale každému mému počínání, vůbec celému mému životu dostává jistého celkového zarámování, jež, přinejmenším v mých očích, umožňuje tomu, kým jsem, dát nějaký základní smysl.

Ve světle tohoto zamyšlení tak lze říct, že Heideggerova ontologie v podstatě opomíjí objasnit úlohu sebeporozumění při usměrňování jednání vzhledem k celku mé existence. Tím, že se soustředí ponejvíce na analýzu bytí pobytu k příručnímu jsoucnu, vytlačuje z pole fenomenologických zkoumání analýzu procesu zvažování a volby možností, jenž každé bytí k příručnímu jsoucnu přesahuje tak dalece, že už se týká právě jen toho, *kým pobyt ve své jedinečnosti chce být*.¹⁵⁸ Na tuto poslední otázku ve skutečnosti neexistují jiné než nesamozřejmé

¹⁵⁸ K absenci komplexní „teorie volby“ v Heideggerově filozofii srov. vyjádření G. Figala z *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*: „Když Heidegger říká, že ‚moci být‘ je zvoleno, je to v každém případě neudržitelné“; „oprav-dová volba projektu se (...) zdá být nemyslitelná bez

odpovědi. Heideggerova teorie nezvyslovněného, praktického ohledu obstarávání však ne-dokáže vysvětlit, jak by pobyt od svého nejběžnějšího bytí mohl k takovéto odpovědi dospět. I když ve jménu rutinního zabezpečování své existence každý z nás často upadáme do jakéhosi zapomenutí na sebe sama a i když si tváří v tvář měnícím se okolnostem přiznáváme, že vlastně ani nevíme, co přesně bude stát na konci našeho počínání, neznamená to, že o tom, kdo jsme a kam směřujeme, nemáme žádnou bližší představu. Tato představa je ale pro každého z nás výsledkem určitého výslovného a nikdy zcela neukončeného ujasňování vztahu ke světu a k druhým lidem. Teprve na základě tohoto ujasňování jsem nakonec s to dát svému bytí nějaké obsahově-konkrétní zaměření. A teprve vzhledem k tomuto zaměření získává mé faktické bytí k příručnímu jsoucnu povahu rozmanitých epizod existence, které si již nežádají výslovnou pozornost, nýbrž spíše onu zvláštní soustředěnost rozumění. Kdyby tomu tak nebylo, musel bych se patrně ve faktickém bytí k příručnímu jsoucnu dočista ztratit.

Domnívám se, že toto zjištění ve svých důsledcích nesměruje k ničemu jinému, než k tomu, aby byla i v oblasti hermeneutické fenomenologie při analýze lidského bytí vyzdvihnuta role teorie. To je požadavek, který při zachování fenomenologických východisek hermeneutiky explicitně pozvedá také Figal.¹⁵⁹ V tomto požadavku ovšem neběží ani tak o to, že bychom snad znovu měli zdůraznit význam teorie coby způsobu filozofického myšlení či vědeckého bádání. Jde v něm spíše o připomenutí toho, že bychom se rovněž teoretické uvažování měli pokusit zkoumat jako zvláštní fenomén patřící k lidskému bytí. Touto cestou by pak bylo možné fenomenologicky objasňovat vznik takového teoretizování, jež se nekryje s objektivizujícím studiem výskytového jsoucnu, nýbrž které se jako hermeneutický výkon výslovné artikulace smyslu světa vřazuje do *souvislosti* struktur existence, jíž je, podobně jako obstarávající rozumění a úmyslné jednání, určitým neredukovatelným momentem. Vždyť jsme viděli, že právě jednání, které již není jen prostým obstaráváním, je na podobném vzmachu takto teoreticky orientovaného úsilí bytostně závislé. Je bytím, které coby vyplývající z aktu výslovné volby předpokládá jisté nesamozřejmé upřednostnění jedné hodnoty oproti hodnotě jiné, a jako takové je podmíněno určitým poznáním. Je třeba připustit, že také zde narážíme na oblast teorie. Přestože tato teorie nikdy není jen „čistou“ teorií, jak jí známe z vědy a filozofie, nýbrž je zároveň, ba v první řadě, bytí vykládajícím výkonem života.

Tady se tak oklikou navracíme zpět k problematice jednání, od jejíhož studia jsme v této podkapitole vyšly. Tentokrát už ale můžeme přistoupit k tomu, aby-

racionálního zdůvodnění“ (str. 257 a 262). Pravě možnost takového zdůvodnění však Heidegger v rámci své ontologie pobytu teoreticky nevypracovává.

¹⁵⁹ Tak hned ve třetím paragrafu zkoumání studie *Gegenständlichkeit* čteme: „Tážeme se tedy po možnosti takového rozumění, které oproti Heideggerově „hermeneutické intuici“ není *afirmací* [*nicht mehr mitgeht*]. (...) Pro možnost takového rozumění existuje jedna silná indicie: sebeporozumění tradiční filozofie jako teorie. V souladu s tím se musíme, zda tradiční filozofie ve své teoretické bytnosti může být koncipována jako rozumění, tedy hermeneuticky.“ (Str. 30).

chom se pokusili naznačit, jaké důsledky ze zde nastíněné úvahy pro pochopení této problematiky vyplývají. Tím se tak dostáváme k nejvlastnějšímu cíli našeho přítomného snažení.

Podle toho, co bylo řečeno, se totiž zdá, že formulaci úmyslu nelze chápat jen jako odpověď na situaci narušeného rozumění. Kladení úmyslu je mnohem spíše třeba považovat za znak všech situací, které jednoduše podněcují proces výslovného zvažování různých možností jednání a k rozhodnutí pro jednu z nich. Takové situace ovšem nutně nemusejí mít charakter „obtížných“ situací. Mohou to stejně dobře být i takové situace, které pobyt podněcují k zvažování různých možností jednání právě jen díky *prostoru pro možnost volby*, který před ním otevírají. Takový prostor se ale před pobytem otevírá v podstatě neustále a nemůže být vyplněn jen rutinou obstarávajícího rozumění. Rozumění tu naopak předpokládá určitý kontext uvažování, v němž to, pro co se rozhoduji, pro mě má jistou hodnotu, a to, co odmítám, tuto hodnotu postrádá. Že pro mě ale něco má hodnotu, která je schopná motivovat mé činy, to je podmíněno určitým výslovným rozvrhem smyslu světa, vztaženým vposled pouze ke mně samotnému jakožto jedinečné individualitě osoby. Jako tato individualita sice často jsem tak, že rozumějším způsobem obstarávám své bytí. Avšak nakolik to, kým jako tato individualita jsem, držím ve svých vlastních rukách, jsem jí díky tomu, kým jsem se skrze své jednání *rozhodl* být. Je to teprve výslovný rozvrh smyslu světa, promítající se do toho, co v prostoru volby volím, který nejenže dává nebo nedává směr veškerému mému obstarávajícímu rozumění, nýbrž je také hlavním zdrojem mé soustředěnosti na okolnosti daného okamžiku. Existence v tomto smyslu vždy přesahuje momentální rozumějící chování směrem k tomu, kvůli čemu k němu vlastně dochází.

Zkusme si to ilustrovat poněkud názorněji. Formulování úmyslu se zpravidla, za prvé, kryje se stanovením nějakého cíle, kterého chceme ve světě dosáhnout. Rozhodl jsem se například udělat k obědu těstoviny, jet na výlet do Krkonoš, natřít plot za domem na zeleno. Stanovení takového cíle už v sobě nese rys nesamozřejmosti, vždy jsem pro vyplnění svého času mohl zvolit něco jiného, případně jsem to, co jsem si zvolil za cíl, mohl provést jinak. Právě na možnosti provést „to samé“ jinak se ovšem, za druhé, ukazuje, že formulování úmyslu jde pokaždé ruku v ruce s úvahou o možnostech jeho provedení. Pokud jsem posléze přistoupil k činu, tato úvaha nejenže bude určovat to, co udělám, nýbrž můj úmysl se, za třetí, stane skutečným v tom provedení, které jsem mu dal a které k němu nyní neoddělitelně patří. Mohli bychom tu spolu s Elisabeth Anscombovou hovořit o formulování úmyslu na straně jedné a o *úmyslném jednání* na straně druhé.¹⁶⁰

¹⁶⁰ To jsou dva ze tří základních významů slova úmysl (*intention*), jejichž rozlišením Anscombová uvozuje svá detailní, „impresionistická“ (Ricoeur) zkoumání lidského jednání: „Velmi často, když říkáme ‚hodlám udělat to a to‘, máme důvod říci, že to je vyjádření úmyslu (*expression of intention*). Někdy také mluvíme o jednání jako úmyslném (*action as intentional*), a můžeme se rovněž ptát, s jakým úmyslem (*with what intention*) byla věc udělána.“ Těmto třem významům slova úmysl pak odpovídají také tři hlavní hlediska, z nichž se lze lidským jednáním a problé-

To je ale třeba pokládat za důležitý poznatek. Zdá se totiž, že vlastní provedení úmyslů jako udělat k obědu těstoviny, jet na výlet do Krkonoš či natřít plot za domem na zeleno sice předpokládá činnosti, které spolu s Heideggerem můžeme analyzovat za pomoci pojmu rozumějícího obstarávání. To, že tyto činnosti vůbec dělám, je už ale zároveň důsledkem mé zaměřenosti na nějaký cíl a s tím spojené úvahy o možnostech, jak se tohoto cíle dá dosáhnout, jež mému zaopatřujícímu se obstarávání ve světě předcházejí. Podle všeho tedy lze tvrdit, že z toho úhlu pohledu, jenž bere v potaz celkovou účelovou zaměřenost lidského počínání, je možné, abychom se rovněž na obstarávající rozumění dívali jako na součást úmyslného jednání. Nezvýslovněná účelovost rozumění je fenomenologicky myslitelná jen v rámci celkové zacílenosti jednání, bez níž by ztratila své opodstatnění. To ovšem nic nemění na tom, že je to právě Heideggerem vypracovaný a během následujícího vývoje filozofické hermeneutiky dále rozvinutý pojem rozumění, který samu koncepci úmyslného jednání umožňuje nahlédnout v jejích mezích.

Dosud předložený model je totiž stále ještě příliš umělý. Nehledě na různé podmíněnosti vyplývající z charakteru mé osoby a z dispozic mého těla se totiž celá analýza jednání značně komplikuje, přiznáme-li, že mé úmyslně zvolené jednání probíhá na pozadí rozmanitých přírodních a sociálních dějů a za spoluúčasti a spolupůsobení druhých a jejich jednání, jejichž prostřednictvím tito druzí na to, co dělám a co mohu dělat, zpravidla vykonávají nejrůznější vliv. Jak přesvědčivě ukazuje Čapek, teprve vzhledem k těmto nevyzpytatelným a neustále se proměňujícím okolnostem jednání získává pojem situace svůj plný smysl.¹⁶¹ Zdar mého jednání tváří v tvář situaci nemůže spočívat ve slepém prosazování jednou formulovaného úmyslu. V *protikladu* k tomu, co jsme řekli dříve, že je totiž vznik úmyslu podmíněn narušením obstarávajícího rozumění, se nyní zdá, že situace ve smyslu spoluúčasti a spolupůsobení druhých je právě tím faktorem, který si žádá, abych ke svým úmyslům byl schopen zaujmout určitý odstup a abych na nich netrval za každou cenu. Velice snadno se přece může stát, že vývoj okolností buď přímo nebude přát dosažení mého cíle, anebo se dostane do rozporu s tím, abych tohoto cíle dosáhl dříve zamýšleným způsobem. Lpění na jednom nebo na druhém pak musí takřka nutně ústít do rozčarování nad vlastní bezmocí vůči okolnostem. Zdá se, že tím, co je klíčové, je spíše soustředěná otevřenost pro situaci, která mi umožňuje vnímat to, jaké jednání dané okolnosti ještě skutečně dovolují a jaké se naopak v jejich světle stává protismyslým. Tento postoj je patrně nejzazším výrazem mé *praktické* svobody.

Znamená to, že něco takového jako úmyslné jednání v přísném smyslu slova neexistuje? Taková domněnka je vyvrácena už zjištěním, že trvat na rozhodnutí o vlastním jednání lze i navzdory okolnostem, ba že právě to je způsob, jak tyto

my, jež jsou s jeho popisem a vysvětlováním spojeny, zabývat. (Anscombe, E. *Intention*, § 1). Význam „vyjadřování úmyslu“, týkající se role deklarace určitého úmyslu jednajícím, necháváme na tomto místě stranou.

¹⁶¹ Viz Čapek, J. *Jednání a situace*, zvl. str. 193-197.

okolnosti mohu sám formovat. Znamená to tedy, že to, co se děje, když coby jeden mezi ostatními jedním v interakci s druhými, je nakonec něčím, co přesahuje úmysly nás všech? Tak tomu zajisté mnohdy je. Gadamerova hermeneutika, kladoucí při analýze rozumění jakožto rozhovoru důraz na fenomén hry, přesahující vědomí všech, kdo se na tomto rozhovoru účastní, by patrně také pro objasnění tohoto fenoménu mohla nabídnout odpovídající teoretické základy. Jestliže se na jednání lze dívat jako na druh události, vyplývající z hermeneutické dimenze lidského bytí, a jestliže je naopak tato hermeneutická dimenze, zahrnující nejen sebeporozumění pobytu, nýbrž i artikulaci smyslu v interpersonálním dění, jednáním – jeho vnímáním, výkladem, kritikou nebo schvalováním – opět zpětně formována, pak se tu před námi otevírá pozoruhodná cyklická struktura, jejíž probádání by pro fenomenologické pojetí vztahu mezi teorií a praxí mohlo mít mimořádně plodné konsekvence.

Heidegger sám nicméně podobné implikace, které by existenciální analýza pobytu mohla mít pro výzkum jednání, nesledoval. Tím, co mu leželo na srdci, bylo z nicotního prožitku úzkostné ztráty smyslu vyrůstající postřehování veřejným výkladem zahalených možností konečného lidského bytí – toto „odhodlané a v odhodlanosti se držící vytržení pobytu“ vstříc bytí, s nímž se setkává.¹⁶² Že by ale tento způsob existence mohl nabýt formu kladení úmyslu, že by ve svém celku mohl být úmyslným jednáním, které během rozumějícího provádění toho, co si pobyt vytkl za cíl, přesto neztratí otevřenost pro konkrétní okamžik situace jednání, že by jakožto vynořující se v prostoru pospolitého spolubytí rozumění i jednání mohly překračovat původní individualitu sebeporozumění pobytu a jakožto návrhy, jak tomuto společnému bytí v čase dát nějaký směr, byly vystaveny interpretativní instanci druhých, pod jejímž formujícím vlivem by se jejich smysl teprve mohl plně završit, to jsou myšlenky, které již přesahují horizont Heideggerova tázání. Příliš se vzdalují onomu fenoménu osamocené boje o smysl faktické existence, který chtěl v ohrazení vůči mnohosti mínění, vůči všemu veřejnému smyslu a jím předestíraných cílů pro „zhotovení“ existence zdůraznit.

5.2 Epistemologický deficit Heideggerovy koncepce

a) Existenciální analýza a teorie poznání

V druhém odseku předcházející podkapitoly jsme se prostřednictvím analýzy vztahu mezi rozuměním a jednáním zabývali tím, co jsme nazvali praktickou svobodou. Pod touto svobodou si lze představovat volnost, která při existujících omezeních a za daných okolností přísluší každé lidské bytosti při rozhodování o vlastním jednání, a jako taková je také každému z nás důvěrně známa. Pokusili

¹⁶² Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 370/447 (kurzíva potlačena) a vůbec celou analýzu časovosti rozumění v § 68.

jsme se při naší interpretaci Heideggerovy filozofie tuto rovinu svobody odlišit od svobody být autenticky, která oproti rovině praktické svobody vůči pobytu vystupuje s normativním nárokem, aby byl tak, že ve *volbě* svých možností zůstane věrný jedinečnosti svého konečného bytí, že bude „sám sebou“. Zdá se sice, jak jsme poznamenali, že Heidegger sám v *Bytí a času* žádnou teorii volby nerozvinul, díky čemuž tak jeho filozofie v tomto bodě zůstává poněkud nedořečenou.¹⁶³ Poměr mezi autentickým a neautentickým rozuměním, resp. bytím pobytu nicméně patří k nejdůležitějším tématům celého spisu. Zatímco v první části spisu Heidegger zkoumal strukturu průměrné existence pobytu v jeho každodennosti a možnost pobytu být sám sebou zvažoval z ontologického hlediska právě jen jako pouhou možnost, ve druhé části se pomocí provázané analýzy fenoménů předběhu (*Vorlauf*) a odhodlanosti (*Entschlossenheit*) snaží fenomenologicky vykázané, že být autenticky je také možností „existenciální“, pobyt fakticky realizovatelnou. Své úvahy přitom opírá na jednu stranu o rozbor „bytí k smrti“, na druhou stranu pak o zkoumání existenciální provinilosti pobytu, která jakožto volání svědomí pobyt k autentické existenci vyzývá.

Posloupnost temporální interpretace pobytu už v této práci spolu s Heideggerem nebudeme moci blíže sledovat. Souvislost mezi praktickou svobodou a svobodou být autenticky nebude nicméně pro naše další zkoumání bez důležitosti. Jak napovídá už titul této druhé části naší interpretace, v následujícím se sice hodláme věnovat především epistemologickým aspektům Heideggerovy koncepce. Uvidíme však, že sledující Heideggera budeme postupně i skrze traktování jeho pojetí pravdy jako neskrytosti znovu opakovaně dovedeni k problematice jednání. Předznačme na tomto místě, kudy se tyto naše další výklady budou ubírat.

Můžeme říct, že kritická úvaha, kterou v této podkapitole rozvineme, bude vedena dvěma hlavními hledisky. První z nich bude vymezeno tázáním po tom, jaký je vztah Heideggerovy koncepce pravdy k tradiční epistemologii a nakolik tato koncepce vskutku objasňuje vlastní epistémický problém, s nímž jsme konfrontováni jako lidé vědy i jako osoby uvnitř žitého světa. Při tom se v odsecích *a)* a *b)* budeme opírat o interpretaci příslušných pasáží *Bytí a času*. Závěry z této interpretace se záhy nato – odsek *c)* – pokusíme vyhodnotit se zřetelem ke koncepci hermeneutické fenomenologie. Právě tady naše výzkumy získají svůj kritický osten. Jestliže nám totiž rozbor Husserlovy fenomenologie i přes veškeré peripetie dovolily načrtnout filozoficky smysluplnou koncepci **fenomenologie osvědčující se zkušenosti**, v Heideggerově případě budeme naproti tomu nuceni konstatovat, že se epistemologické zřetele z filozofického zamyšlení takřka úplně vytrácejí.

To je ale nedostatek, který nelze jen tak přejít. Vždyť ambice dát prostřednictvím nauky o intencionalitě teorii poznání nové základy, které by umožnily rozkrývat proces poznání ve všech jeho jednotlivých aspektech a takto nabyté vědění pak uplatňovat při analýze filozofických a vědeckých problémů, byla tak

163 Viz výše, str. ...

neodmyslitelným atributem původního fenomenologického programu, že pokud bychom na ni měli zcela rezignovat, ztratila by tím nakonec fenomenologie svůj smysl distinktivní filozofické pozice se specifickým stylem filozofického tázání. Tím, že je pracně vydobytý nárok fenomenologie pronikat k věcem samým, jehož možnost jsme se spolu s Husserlem pokusili prokázat, v Heideggerově formulaci pojetí pravdy jako neskrytosti jednostranně a neuváženě přiřazen k ontologii výskytovosti, si fenomenologie nakonec takřikajíc podřezává větev sama pod sebou.

První a vůdčí hledisko, jež v naší úvaze zaujmeme, nás z jiné strany přivede k potvrzení toho, co jsme za deziderát hermeneutického myšlení označili už v předchozí podkapitole, totiž k podtržení významu, který musíme přikládat Heideggerem opomíjené analýze teoretických výkonů rozumění. Druhé hledisko, jímž se necháme vést zejména v závěrečném odseku *d)*, nás naproti tomu při ohledávání širších explikativních možností Heideggerova pojmu pravdy vrátí zpět k problematice jednání. Při průzkumech, do nichž se pustíme, nicméně nepůjde jen o odhalení toho, že v *Bytí a času* je možnost pravdy primárně vztažena k praktickému ohledu obstarávání. Ukáže se, že pro mladého Heideggera je pravda zároveň také způsobem zprůhledňování vlastního bytí pobytu, jež právě jeho existenci může učinit autentickou. Rozbor *pravdy* se v Heideggerově filozofii velmi úzce prolíná s výzkumem lidské *svobody*. Tím bude vymezeno nové pole našich zkoumání.

Snaha o postižení souvislosti mezi pravdou jako neskrytostí a lidskou svobodou nám přinese dva hlavní plody. Na jednu stranu se pokusíme ohraničit a fixovat pozitivní význam, jenž by tato Heideggerova myšlenka mohla mít pro fenomenologickou analýzu jednání. Tím částečně doplníme naše předcházející výzkumy vztahu mezi rozuměním a jednáním. Na druhou stranu se však naše interpretace ani tentokrát neobejde bez toho, abychom proti vyprofilování Heideggerova myšlení nevznesli několik důležitých výhrad. Ty se sice zprvu budou týkat pouze filozofie *Bytí a času*. Záhy nás však dovedou k tomu, abychom se na pojednání souvislosti mezi pravdou a svobodou podívali rovněž v širším kontextu proměn, jež Heideggerova filozofie zakouší během svého dalšího vývoje. Povšimneme si tak nejen toho, že ono prolínání mezi pravdou a svobodou u pozdního Heideggera ústí do svérázné představy, podle níž je za nejvýsošnější *čin* třeba pokládat prodlévání ve světlině bytí, jak je zachycuje slovo myšlení. Upozorníme kromě toho také na to, že spolu s tím, jak se tato koncepce filozofie svým příklonem k bytí zvyšlovňující řeči umění vyhýbá analýze pravdy jako shody, se zároveň stává nevěrohodným i její *pojem teorie*.

Domnívám se, že spolu s předejmutím této kritické intence je již další postup našich zkoumání v hrubých rysech předznačen dostatečně. Bude to tento závěr, který nás nakonec přiměje k přesvědčení, že příhodnější východisko pro rozvinutí hermeneutického pojmu teorie je třeba hledat v Gadamerově hermeneutice. Vždyť se přece, jak si dobře vzpomínáme, zdá, že problém přiměřené explikace vzniku teorie je nutně řešit už kvůli jeho provázanosti s analýzou výslovné volby možnosti jednání, která *odůvodňující* potenciál teoretické reflexe předpoklá-

dá. Teorii a praxi od sebe při analýze lidského bytí nelze oddělovat. Tak jako jsme na tomto místě využili příležitosti a ozřejmili výhledy, které na dalších stránkách chceme před čtenářem otevřít, je ovšem nezbytné, abychom dříve, nežli se pustíme do vlastního rozboru, zároveň z druhé strany upevnily vazbu našich přítomných výzkumných cílů k tomu, co již do této chvíle v rámci našeho kritického zamyšlení bylo dosaženo. Připomeňme onu jednotu filozofické úvahy, v níž se i přes dílčí vývody, k nimž dospíváme, naše tázání pohybuje.

Jak víme, je Heideggerův pojem rozumění jakožto obstarávání se pobytu ve světě koncipován tak, že ve výkonu tohoto rozumění poznání a jednání navzájem splývají. Poukázali jsme výše na to, že je chybné hledat složku, která by mezi těmito dvěma momenty rozumění byla základnější, přestože z jiného úhlu pohledu, jenž fenomén rozumějícího obstarávání překračuje směrem k tomu, kvůli čemu k tomuto obstarávání dochází, je takové tázání jistě legitimní. Chceme-li však delimitovat doménu, ve které si pojem rozumějícího obstarávání pro bytí pobytu podržuje svůj určující význam a oddělit ji od oblastí, kde již tento význam nemá, pak je nejdříve nutné analyzovat tento pojem jako takový a ptát se na to, jaké důsledky má pro analýzu jednání na straně jedné a pro analýzu poznání na straně druhé. Souvislost s analýzou jednání jsme již nastínili. Obrátme proto nyní naši pozornost k otázkám spojeným s analýzou poznání.

Ani tady při našich výzkumech nemusíme začínat zcela od nuly. Víme, že při analýze pojmu rozumění slouží Heideggerovi, podobně jako předtím Husserlovi, za model poznání vztah pobytu ke smyslově vnímané materiální věci a že nejdůležitějším rozlišením, o něž se při analýze tohoto vztahu opírá, je rozlišení mezi příručním a výskytovým jsoucnem. Platí přitom, že veškeré teoretické poznání jsoucna, při němž pobyt na jsoucno pohlíží toliko jako na vyskytující se předmět, je podle Heideggera fundováno v rozumějícím bytí ke jsoucnu jako k prostředku, který je po ruce k praktickému zacházení.¹⁶⁴ Tím, jak se pobyt rozvrhuje mezi jsoucno svého okolí, se možnosti jeho bytí spontánně proplétají s uzpůsobeností tohoto jsoucna dostačovat k různým účelově zaměřeným činnostem. I když je zřejmé, že i smysl jsoucna, s nímž se takto setkáváme, se vlivem výkladu může měnit, vychází Heidegger ve svých výzkumech především z rozboru situací, kdy už je pobyt na základě dřívější zkušenosti s významovou souvislostí jsoucna, s nímž se setkává, důvěrně obeznámen a jako k takové se k ní také vztahuje. To jsme zaznamenali již při rekapitulaci analýzy světskosti světa. Otázky fenomenologie vnímání, pracně řešící vlastní rozpoznávání a identifikaci věci, rozdílné způsoby kynestetických aktivit, které si při přístupu k ní tato věc vyžaduje, tak v tomto pojetí fenomenologie ustupují do pozadí. Smysl je spíše již v intencionálním poměru k věci bezděky přítomen, a tak z něj právě činí rozumění, pro něž je výslovná tematizace smyslu věci nepotřebná. Mnohem důležitější je pro pobyt soustředit se na vlastní manipulativní použití

164 Viz Heidegger, M. *Bytí a čas*, zejm. §§ 13 a 69 b).

věci vzhledem k požadovanému účelu. - „Bytí-ve-světě jako obstarávání je v zasetí obstarávaného světa.“¹⁶⁵

Z příručního jsoucna, jak je odkrýváno praktickým ohledem rozumění, se podle Heideggera stává předmět čistě teoretického poznání prostřednictvím *deficiencie* toho smyslu, který je jinak pro běžné setkávání se s tímto jsoucnem „konstitutivní“. V *Bytí a času* tak v tomto ohledu můžeme číst: „Tím, že se zdržíme veškerého zařizování, manipulování atp., soustředí se obstarávání do nyní již jediného zbylého modu ‚bytí ve‘, do ‚už jen prodlévání u...‘ Na základě tohoto způsobu bytí ke světu, který nás nechává setkávat se s nitrosvětsky přicházejícím jsoucnem už čistě jenom co se týče jeho *vzhledu (eidos)*, (...) je možné, abychom na to, s čím se takto setkáváme, *výslovně pohlíželi*.“¹⁶⁶ Tato citace nás tím, jak podtrhuje moment smyslově nazíratelného vzhledu věci, upomíná na Heideggerovy rozборы pojmů esence a existence, s nimiž jsme se seznámili při návrhu jeho projektu destrukce dějin ontologie. Pro tuto chvíli je však důležité, abychom při její interpretaci vyzvedli úlohu, již při takto obecně popsaném procesu poznávání výskytového jsoucna sehrává zmíněná aktivita výslovného pohlížení. Tu zde totiž Heidegger chápe v poměrně přesně ohraničeném smyslu.

Zvýslovňovat znamená přivádět ke slovu. Takové přivádění ke slovu může ovšem ještě v rámci hermeneutické zkušenosti světa probíhat mnoha různými způsoby. Mluví-li se naproti tomu v *Bytí a času* o aktivitě zvýslovňování, založené na nezaujatém, zpředmětňujícím pohlížení na jsoucno, pak je toto Heideggerovo vyjádření polemicky namířeno proti takovému přivádění ke slovu, jež probíhá způsobem, který je nanejvýš příznačný právě pro naši, západní racionalitu. Výslovné pohlížení je podle Heideggera postojem, který přerušuje běžný, s obstarávajícím se zařizováním ve světě spojený vztah ke jsoucnu. Zároveň je ale postojem, v němž pobyt tento vztah nepřerušuje proto, aby se mohl tázat po smyslu, jenž je přítomen v tomto obstarávání samotném. K přerušení běhu obstarávání, které má za cíl výslovné pohlížení, dochází daleko spíše proto, že o jsoucnu, jež bylo vyjmutu z přirozené souvislosti světa, je pak v rámci takto uměle vytvořené situace poznání možné činit *výpovědi* týkající se už jen jeho čisté jsoucnosti. Zúžení možností zvýslovňování na takovéto vypovídání o jsoucnu ovšem Heidegger hodnotí velmi negativně.¹⁶⁷ Je podle něj výrazem závislosti západního myšlení na tradici filozofie logu. Obhajoba příručního charakteru jsoucna, již Heidegger provádí, je naproti tomu vedena snahou oprostit filozofické myšlení od jednostrannosti, již vlivem následování této tradice podlehl. Z tohoto kritického vyostření se potom ozřejmují i některé rysy Heideggerova vlastního pojetí poznání, jež nás zde zajímá.

Tím, co Heidegger filozofii logu vyčítá, je to, že se ve svém přístupu ke jsoucnu orientuje na ideu *predikativního určování*. Je pro ni podle něj charakteristické,

165 Tamt., str. 80/82.

166 Tamt., str. 80/82-83; poslední kurzíva doplněna – M. Ď.

167 Srov. tamt., zvl. § 33 a §34.

že předmět poznání ve světle logu převádí na nějaký více či méně obecně definovaný pojem, jehož obsah záhy specifikuje tím, že jej dále určuje různými upřesňujícími predikáty. Za nejvlastnější místo, kde vzhází *pravda* o jsoucnu, je pak podle teorie poznání, která je s filozofií logu spojena, pokládána racionálně-kategorizující výpověď. Má se za to, že ke smyslově či intelektuálně dané skutečnosti jsoucna se lidská mysl vztahuje tak, že ke zkušenosti, která má být ve výpovědi přivedena ke slovu, přikládá obsah soudu, jehož prostřednictvím je toto jsoucno logicky projasněným způsobem explicitně pojmově určeno.¹⁶⁸ Takový přístup má ovšem – jak si Heidegger zvyšující se měrou začne uvědomovat hlavně v pozdější fázi své filozofické dráhy – některé sporné důsledky. Nejenže vede k potlačení těch výrazových prostředků řeči, které nekonvenují s ideálem *teoretického poznání* opírajícím se o model výpovědi. Ústí kromě toho rovněž do přesvědčení, že na ty rysy jsoucna, které poukazují k činnosti obstarávajícího zacházení, je třeba pohlížet jako na nedůležité, ba zavádějící, a je proto při procesu poznání nutné jejich vliv eliminovat. Aby se jsoucno vypovídajícímu určování mohlo ukázat jako to, čím je, musí být redukováno na něco, co se právě již jen vyskytuje a co je v tomto svém výskytu rovněž dáno nepředpojatému pohlížení.

Již z tohoto schematizovaného obrázku vysvítá celková povaha Heideggerova poměru k tradiční epistemologii. V kontrastu vůči němu se pak také stává zřejmou logika filozofického protitahu, v němž problémovému horizontu této epistemologie včetně ideje pravdy jako shody, kterou předpokládá, přisuzuje roli sekundárního výzkumného úkolu, v němž je zcela přeskočena analýza základního porozumění bytí, jak je nalézáme na rovině lidské existence. Teprve tady se ve vztahu k problematice poznání dostáváme k vlastnímu příspěvku Heideggerovy filozofie.

Jestliže moderní epistemologie, jak se formovala v návaznosti na dědictví řecko-křesťanské pojmovosti, spatřovala výchozí podmínku k uchopení jsoucna v tom, čím je, v předchůdném zajištění si tohoto jsoucna v jeho čisté výskytovosti, má totiž Heidegger naopak za to, že pro postižení jsoucna, které nemá charakter pobytu, je rozhodující jeho charakter příručnosti. „Příručnost je ontologicko-kategoriální určení jsoucna, jak je ‚o sobě‘“, můžeme číst v *Bytí a času*.¹⁶⁹ To, čím jsoucno je, se ukazuje právě v tom, k čemu je nám s to dostačovat, a pouze v těchto kategoriích má také smysl o něm hovořit. Jsou to naopak ony výskytovostní rysy jsoucna, které je podle Heideggera třeba považovat za nedůležité a vedlejší. Ráz procesu poznání, jakož i možné *pravdy*, o niž by v něm mohlo běžet, tak oproti tradičnímu pojetí získávají zcela odlišný rozměr. Nejenže „pravda ‚existuje‘ pouze potud, pokud je pobyt“.¹⁷⁰ Protože pobyt je tak, že

168 Viz tamt., str. 182/205. Pro podrobný rozbor tohoto pojetí výpovědi a pro osvětlení jeho vazby na aristotelskou logiku viz výbor statí k tomuto tématu in: Rezek, P. (edit.) *Logos apofantikos*. Praha : Rezek, 1999.

169 Tamt., str. 92/96 (kurzíva potlačena).

170 Tamt., str. 256/299 (kurzíva potlačena).

se ke jsoucnu primárně vztahuje jakožto k prostředku k zabezpečení své vlastní existence, je to také tento služebný charakter nepobytového jsoucna, který je při určování pravdy třeba pokládat za směrodatný. Epistemologický předpoklad výskytovosti coby privilegovaného zdroje pro přístup k jsoucnosti jsoucna představuje spíše svého druhu sebeklam.¹⁷¹

Co toto obrácení důrazu ve svých důsledcích obnáší? Díváme-li se na hermeneutický fenomén, který Heidegger usiluje zachytit, tímto prizmatem, pak se zdá, jako by pravda jsoucna spočívala právě jen v tom, že toto jsoucno plní funkci nástroje k řešení problému existence. Jako by už poměřování pravdy jiným než tímto způsobem ani nemělo smysl. Emfáze, s níž Heidegger vyzdvihl tuto myšlenku, jeho ranou filozofii do určité míry přiblížila pragmatistickému pojetí poznání, v jehož intencích rovněž někdy bývá vykládána. Americký neo-pragmatista Richard Rorty, který k Heideggerovi přistupuje v tomto smyslu, tak kupříkladu poznamenává: „Můžeme si představit nějakého iluzorního Heideggera, který by po formulování deweyovského pragmatismu sociálních praktik z počátečních paragrafů *Bytí a času* měl za to, že má svou práci zdárně za sebou.“¹⁷² Považovat nicméně za pragmatistu i opravdového Heideggera by bylo velkým nedorozuměním. Zdá se, že pragmatistický obrázek světa představuje pouze výchozí hledisko Heideggerova myšlení, které se postupně stále zřetelněji posunuje do ohniska kritiky, namířené proti jednorozměrné nadvládě technické racionality.

Jak vzápětí přiznává i sám Rorty, vlastní pointa netoliko existenciální analýzy *Bytí a času*, nýbrž celé Heideggerovy filozofie, je ve skutečnosti mnohem složitější. Pravda se totiž podle Heideggera netýká pouze toho, že se pobyt ke jsoucnu primárně vztahuje tak, že je využívá jako prostředek. Rozhodujícím sděle-

171 Spolu s těmito závěry narážíme na otázku, které jsme se dotkli již výše. Týká se vzájemného poměru a možné koexistence *existenciální analýzy* pobytu a *epistemologické reflexe*, orientující se na výzkum *procesu* poznávání výskytového jsoucna či dokonce přímo na úkol poznání tohoto jsoucna jako takového. Heidegger podle všeho v *Bytí a času* tuto otázku nejprve nemínil rozhodnout ve smyslu naprostého zrušení tradiční epistemologie ve prospěch ontologie pobytu. Měl spíše předběžně za to, že výzkumy v obou těchto směrech by mohly probíhat souběžně. Tak kupř. v § 9 čteme: „Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných rysů nepobytového jsoucna, které nazýváme *kategorie-mi*. (...) Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů. Na jsoucna, jež jim odpovídají, je třeba se primárně tázat dvojím způsobem: jsoucno je buď *kdo* (existence), nebo *co* (jsoucno výskytové v nejširším smyslu). O spojitosti mezi oběma těmito mody bytostných rysů bude možno jednat až na základě ujasněného horizontu po bytí.“ (Tamt., str. 62/59-60). Uvedená citace, v níž je příručnosti přiřčen status ontologicko-kategoriálního určení jsoucna, jak je „o sobě“, ovšem dává na srozuměnou, že toto stanovisko se později poněkud posouvá. I kategoriální určení jsou tu již vztažena nikoli k výzkumu výskytového jsoucna, nýbrž k charakteru příručnosti, a tak v důsledku k analytice pobytu. Této eliminaci epistemologična pak odpovídá popření jakéhokoli poznání, které by nestálo ve službách obstarávající činnosti pobytu, tedy odmítnutí možnosti „čiré teorie“.

172 Rorty, R. *Essays on Heidegger and others*, sv. 2. Cambridge : Cambridge University Press, 1991, str. 60.

ním, které v této filozofii přichází ke slovu, je spíše myšlenka, podle níž je to, že jsoucno vůbec může být takovýmto pragmatickým způsobem odkrýváno, možné jen díky tomu, že sám „pobyt jest ,v pravdě“.¹⁷³ Nejenže pravda primárně nesídlí v teoretické výpovědi, ale má svůj původ v praktickém zaobcházení se jsoucnem. Ještě i tato možnost praktického zaobcházení je podmíněna předchůdnou způsobností pobytu nacházet se už samotným svým bytím v pravdě. Je to tento aspekt Heideggerova myšlení, na nějž se při snaze zjistit, jaké důsledky má pojem obstarávajícího rozumění pro analýzu poznání, musíme soustředit. Musíme se zaměřit na to, abychom onu zvláštní způsobilost pobytu k pravdě, o níž je zde řeč, spolu s Heideggerem samostatně pojmově vyznačili.

b) Neskrytost bytí. Návrh na přehodnocení filozofické tradice

Tak se v rámci našeho epistemologického rozboru dostáváme k interpretaci toho, co raný Heidegger nazývá „původním fenoménem pravdy“.¹⁷⁴ To je téma, které od teď bude stát ve středu zájmu našich nejprve pozitivně shrnujících, později však už především kriticky orientovaných úvah. Heidegger se v *Bytí a času* při vyznačování tohoto fenoménu pohybuje dvěma hlavními směry. Jednak jej provazuje s pojmem odemčenosti pobytu, který byl v prvním oddílu spisu rozvinut prostřednictvím analýzy vzájemně sepjatých existenciálních struktur rozpoložení, rozumění, výkladu a řeči. Především ale svá zkoumání opírá o interpretaci řeckého pojmu *aléthea* jakožto neskrytosti bytí. Domnívá se, že je třeba, abychom se v opozici vůči tradiční představě o pravdě jakožto shodě poznání s věcí soustředili na průzkum fenoménu *neskrytosti bytí jsoucího*, jak jej odhaluje analýza pobytu. V tomto druhém odseku si oba tyto momenty Heideggerových zkoumání „původního fenoménu pravdy“ přiblížíme o něco podrobněji. Tím na jednu stranu završíme onen pohyb směrem k destrukci tradiční ideje poznání, kterou jsme zde i jinde v této práci spolu s Heideggerem mohli sledovat. Zároveň si tak ale rovněž připravíme prostor pro další diskuzi, již tento filozofický příspěvek vzápětí podrobíme.

Obraťme se tedy opět k textu *Bytí a času*. Poté, co jsme postihli odvrát Heideggerovy filozofie od teorie poznání opírající se o ontologii výskytového jsoucna, pokusme se v tomto okamžiku naopak o to, abychom rozkryly pojmové zázemí, jež pro traktování problému poznání vytváří sama *existenciální analýza*. Pro to nacházíme důležité vodítko v úvodu k páté kapitole pojednání, která je věnována zkoumání *odemčenosti pobytu*. To je místo, kdy je existenciální analýza poprvé konfrontována s otázkou možnosti poznání v celé její šíři. V narážkách na tradici metaforiky světla se zde přitom Heidegger při přístupu k této otázce vyjadřuje následovně: „Říká-li se onticky obrazně, že člověku je vlastní lumen naturale, neznamená to nic jiného, než existenciálně-ontologickou strukturu tohoto jsoucna, že totiž jest tak, že jest svým ,tu‘. Být jsoucnem ,osvíceným‘ zname-

173 Heidegger, M. *Bytí a čas*, str. 251/292.

174 Tamt., § 44

ná, že je samo o sobě jakožto bytí-ve-světě prosvětleno, a to nikoli nějakým jiným jsoucnem, nýbrž tak, že ono samo jest *světlina* [*Lichtung*]. Jedině jsoucnu takto existenciálně prosvětlenému je výskytové jsoucno na světle přístupné, ve tmě skryté.¹⁷⁵ Je to toto pojetí bytí „tu“ jakožto světliny, které Heidegger v tom stejném odstavci vzápětí *ztotožňuje* právě s odemčeností pobytu. Tímto krokem si pro své vlastní pojetí pravdy, skrze nějž problém poznání hodlá uchopit původnějším způsobem, než jak to činila filozofie před ním, vytváří některé důležité předpoklady.

Pobyt *je*, metaforicky řečeno, podle Heideggera tak, že jakožto zdroj osvětlení vytváří místo, v němž se potud, kam až toto osvětlení dosáhne, to, co je v jeho okolí, stává tím, že vystupuje ze skrytosti, v níž jinak – jakožto „přesahující“ světlinu – přebývá, nějak přístupným, *odkrytým*. Tato odkrytost jsoucna přitom nutně nemusí mít nic společného s nějakým pojmovým uchopováním. Je spíše, jakožto vyplývající z odemčenosti pobytu, vždy založena v jistém rozpoložení a nezvýslonněném rozumění a teprve jako taková *může* být také výslonnou artikulací rozumění prostřednictvím výkladu různými způsoby přiváděna k řeči. Vidíme tedy, že *odkrytost* jsoucna, vztažená k odemčenosti pobytu, je velmi komplexním fenoménem, jenž může nabývat mnoha rozmanitých podob. Skutečnost, že obstarávající rozumění, na něž Heidegger i mnozí jeho interpreti pokládají takovou váhu, se v rámci existenciální analýzy ukazuje být pouze jedním ze způsobů odemčenosti, mezi něž patří rovněž odkrývání prostřednictvím nálad na jedné straně a zvýslonnující výklad na straně druhé, by si sama o sobě jistě zaluhovala důkladnější pozornost. To z našeho úhlu pohledu platí zejména vzhledem k významu, jež jsme – jak si pamatujeme – v předchozích rozborech přisoudili fenoménu výslonné artikulace rozumění v teoretickém uvažování. K tomuto tématu ještě budeme mít příležitost se vrátit.

Tím, co je pro nás v tuto chvíli důležité, je nicméně zjištění, že rozplétáním oné metaforické řeči, do níž je toto pojetí odkrytosti zahaleno, se postupně můžeme dobrat rovněž podchycení smyslu, který Heidegger ve svých úvahách dává pojmu pravdy, jenž nás zde zajímá. Sledujme proto tuto linku ještě o něco dál.

Pojem odkrývání implikuje něco, co je skryté a co se může stát odkrytým jen tak, že z něj bude sejmuto to, co je zakrývá. Držíme-li se Heideggerových rozlišení, pak tím, co působí zakrývání, je nepřítomnost osvětlení. Jak víme, tímto osvětlením je však sama existence. Pobytu tedy dozajista musí zůstat skryté to, co se odehrává jaksí „mimo“ jeho momentální dosah, mimo jeho „tu“. Je ovšem zřejmé, že tím se skrytost nevyčerpává. Zdá se, že v jistém smyslu může být skryté i to, co sice je v dosahu rozumějícího pohledu pobytu, co však z nějakého důvodu vzdoruje skutečnému prosvětlení a je tak prosvětleno pouze zdánlivě nebo jen přibližně, pobyt ve vztahu k němu podléhá zdání, omylu, je obětí lži, je s to formulovat pouze nejisté domněnky. Oba tyto případy skrytosti mají něco společného. Můžeme říct, že odkrývání toho, co bylo skryto, tu probíhá jako

¹⁷⁵ Tamt., str. 159/177; zvýraznění kurzívou – M. Ď.

přivádění jsoucna a jeho bytí do *neskrytosti*. Tato neskrytost je terminologickým označením pro to, jak se pobyt skrze odemčenost svého vlastního bytí setkává s bytím jsoucím.

Tak získáváme pojem, který je pro Heideggerovo pojetí pravdy vsutku centrální. V souladu s výklady *Bytí času* je přitom zapotřebí, abychom tento pojem chápali zejména v odsazení od pojmu pravdy coby shody výpovědi s věcí. Takovému zvláštnímu, predikativně určující artikulaci bytí náleží vzhledem k fenoménu odkrytosti až druhotný význam. „Že výpověď je pravdivá (pravdu výpovědi), je třeba chápat tak, že je *odkrývající*“, píše Heidegger, „pravdivost jako odkrývání je ovšem možná jen na půdě bytí-ve-světě“.¹⁷⁶ „Teprve s *odemčeností* pobytu je tudíž dosaženo *nejpůvodnějšího* fenoménu pravdy. To, co jsme výše ukázali o existenciální konstituci našeho ‚tu‘ a o každodenním bytí tohoto ‚tu‘, se netýká ničeho jiného než právě *nejpůvodnějšího* fenoménu pravdy.¹⁷⁷ To je tvrzení, v němž je obsažena nejvýznamnější myšlenka, ke které Heidegger ve svých rozbořech pravdy dospívá. Myšlenka, jež bude rovněž mimořádně silně určovat celou jeho další filozofickou dráhu. Otázka, kterou si nyní musíme položit, se týká toho, jak jí máme rozumět. Zdá se totiž, že právě v této myšlence se koncentruje základní epistemologický problém, na nějž v Heideggerově koncepci pravdy narážíme. Naším následujícím úkolem je, abychom se k tomuto problému postupně přiblížili a uchopili jej.

Z našeho shrnutí je zřejmé, že pojmy „světlna“, „neskrytost“ a „odemčenost“, v nichž se Heideggerova argumentace pohybuje, na jednu stranu označují jistý jednotný fenomén, na druhou stranu ale každý z nich tento fenomén míní s odlišným akcentem. Jestliže pro první a druhý z těchto pojmů platí, že fenomén pravdy, který Heidegger analyzuje, zohledňují ze dvou hledisek, z nichž první bychom – v zájmu jistého zřehlednění – mohli nazvat noetickým a druhé noematickým, pak pojem odemčenosti, odkazující k základní struktuře pobytu, výzkum tohoto fenoménu asi nejplnohodnotnějším způsobem vřazuje do celkového postupu existenciální analýzy, jak ji známe z *Bytí a času*. Pro výchozí ozřejmění problému, na nějž chceme poukázat, se proto zdá být nejvhodnější. Přestože i nadále budeme souběžně hovořit o pojmu pravdy jako neskrytosti, bude to právě pojem odemčenosti, s jehož pomocí se pokusíme připravit si půdu pro vypracování kritické úvahy, již pak plně rozvineme v následujícím odseku.

V čem vlastně spočívá rozdíl mezi původním pojmem pravdy jako neskrytosti, jak jej předkládá Heidegger, a tradičním pojmem pravdy coby shody výpovědi s věcí?

Po zběžném přehlednutí Heideggerovy koncepce bychom velmi snadno mohli nabýt dojmu, že tu jde toliko o *rozdíl stupně*. Jako by výpověď na vyšší rovině pouze *odrážela* odkrytost, která pobytu již předtím je, *nebo* není dána na

¹⁷⁶ Tamt., § 44 a), str. 248/289.

¹⁷⁷ Tamt., § 44 b), str. 250/292.

rovině původní odemčenosti bytí-ve-světě. Jako by Heidegger pouze chtěl upozornit na to, že ještě dříve, než se vůbec může stát obsahem pravdivě vypovídajícího soudu, musí se jakékoli poznání s věcí *shodovat* již na rovině nezvyslovněného porozumění bytí, které každému teoretickému vypovídání předchází. *Neskrytost* by potom označovala nejen to, čím právě je pobyt ve svém faktickém bytí „tu“ nějak dotčen a na co se jakožto rozumějící v okruhu svého okolí zaměřuje – a co tak v tomto smyslu vystupuje ze své skrytosti. Zahrnovala by rovněž to, že bytí toho, k čemu by se takto vztahoval, by pobytu i navzdory tomu, že by je pro sebe považoval za zčásti či zcela *odkryté*, mohlo co do svého pravého smyslu zůstat zčásti nebo i docela *skryté*. Jelikož by rozumění jakožto výchozí podmínka bytí pobytu bylo vystaveno všem nedokonalostem poznání, byl by tak i pojem neskrytosti spíše titulem pro v rozumění bytí přítomnou ctižádost *být* ve vztahu ke svému okolí v pravdě, než pojmenováním toho, že by se snad pobyt v takovéto pravdě mohl bez přestání nacházet. To by nakonec patrně lépe odpovídalo i Heideggerovu rozlišování mezi autentickou a neautentickou existencí. Jistá, pro pobyt všeobecně příznačná, ctižádost přiměřeně vyhodnocovat smysl bytí, s nímž se setkává, by byla, tak jako tomu je jak v běžném životě, tak nejednou také ve vědecké praxi, slučitelná s tím, že se dotyčný může věcně skutečné pravdě ocitnout na hony vzdálený, zatímco bytí v pravdě by jako cosi nesamozřejmého muselo jít ruku v ruce s ryzím úsilím.

Je ovšem charakteristické, že právě toto pojetí v Heideggerových vyjádřeních z *Bytí a času*, upozadujících v radikálním odvratu od ontologie výskytovosti význam, který by pro každodenní bytí pobytu mohla mít teorie, nenachází dostatečnou oporu. Mnohem spíše se zdá, že zde ke slovu opět přichází ten aspekt Heideggerovy rané filozofie, v němž se při posuzování pravdy nakonec neuplatňuje jiné než pragmatické hledisko. Tady je velmi důležitá souvislost, v níž v této filozofii pojem *pravdy* stojí s pojmem odemčenosti pobytu, jak důrazně zazněla už v předchozích citacích. Právě tato souvislost nás také přivádí k naznačení už zmíněného epistemologického problému.

Zaměříme-li se totiž na to, jak přesně je onen „původní fenomén pravdy“, jak jej odhaluje existenciální analýza, Heideggerem uchopen, narážíme na některé dosti pováženíhodné nesrovnalosti. Když Heidegger píše, že „pobyt jako konstituovaný odemčeností je bytostně v pravdě“¹⁷⁸, když tvrdí, že „pravdu *musíme* předpokládat“, že „pravda jako odemčenost pobytu *musí* být“, protože „to patří k bytostné vrženosti pobytu do světa“¹⁷⁹, pak nejenže tak pravdu redukuje na rozumění praktického ohledu, které je pro odemčenost pobytu na úrovni existence ve světě určující, nýbrž tím zároveň ruší vlastní smysl pravdy, která je něčím, čeho dosahujeme jenom někdy a s čím se proto naše rozumění také docela dobře může mýjet. Neběží přitom ani zdaleka jen o to, že bychom se pravdou mohli mýjet tak, že příruční jsoucno nebudeme používat způsobem, který by byl - vzhledem k celkové významnosti světa - přiměřený účelu, k němuž je určeno.

¹⁷⁸ Tamt., § 44 c), str. 256/299.

¹⁷⁹ Tamt., § 44 c), str. 258/302.

Jde o to, že při fenomenologické analýze pobytu podle všeho musíme přiznat určité místo i takovému rozumění, jež vůbec není rozuměním praktického ohledu v tom smyslu, že by bylo zaměřeno na zvládnutí nějakého jsoucná jako prostředku, nýbrž je rozuměním, které má i přesto, že *patří ke každodennímu bytí-ve-světě*, jediný účel - a sice prokázat, že ten či onen smysl, jež přisuzujeme bytí, je, resp. *není* pravdou. A to i navzdory tomu, že samo takové prokázání pravdy pak může mít a často rovněž má jisté praktické dopady.

Přijmeme-li tuto argumentaci, pak se zdá, že z ní musíme vyvodit dva hlavní závěry. Na jednu stranu se ukazuje, že rozdíl mezi pravdou jako neskrytostí a pravdou jako shodou výpovědi s věcí, jak jej nacházíme v *Bytí a času*, není jen rozdílem co do stupně, nýbrž *rozdílem v povaze úvahy o pravdě* jako takové. Heideggerova filozofie má ambici završit kritiku ontologie výskytovosti rozvinutím takového pojmu pravdy, vůči němuž by korespondenční kritérium pravdy mělo pouze sekundární význam, spjatý s naprosto odlišným pohledem na vztah člověka ke světu. To je první závěr. V okamžiku, kdy se tento nově a samostatně ohraničený pojem pravdy v zásadě překrývá s pojmem odemčenosti pobytu, vycházejí ovšem na druhou stranu najevo omezení, jež s sebou přináší. Nejenže jej Heidegger analyzuje pouze vzhledem k nejběžnějšímu odkrývání bytí jsoucná, jak k němu dochází prostřednictvím nálad a praktického ohledu obstarávání. I tehdy, kdybychom v základním „kvůli čemu“ pobytu ukotvenou odemykající funkci rozumění chtěli rozšířit také na teoretické odkrývání jsoucná, museli bychom - pokud bychom chtěli zůstat věrni myšlence, že pravda je totožná s odemčeností - vposled rovněž pravdu jakékoli teorie poměřovat tím, nakolik účinný *prostředek* k praktickému zabezpečení potřeb existence nám dává do rukou. Tím by ale byla zcela popřena nejen hodnota teorie jako výkonu, který i na pozadí vší účelovosti lidského bytí zůstává orientován na rozlišování mezi pravdou a nepravdou, nýbrž také jako životní cesty, jež má v té míře, nakolik bezprostředně neslouží ničemu dalšímu, účel sama v sobě. Přestože je zřejmé, že oba dva tyto pohledy na úlohu teorie v lidském bytí nutně nemusí ústít do postoje, který by odpovídal ontologii výskytového jsoucná, Heidegger jejich výzkumu ve své existenciální analýze nevyhrazuje takřka žádný prostor. Tím však svá zkoumání ochuzuje o dimenzi, bez jejíhož zohlednění se jak každodenní bytí pobytu, tak svoboda, která je v tomto bytí dostupná, při bližším přihlídnutí musejí stávat nesrozumitelnými. Přerýv mezi pohlčeností pobytu obstarávaným světem a jeho svobodou být ve světě tak, jak to odpovídá jeho původně získanému a bez přestání dále rozvíjenému porozumění bytí, není v Heideggerově filozofii plausibilně překlenut.

c) *Pravda jako zisk poznání*

Zatímco v první části této podkapitoly jsme se zaměřili na objasnění poměru existenciální analýzy k tradiční teorii poznání, ve druhé části jsme se zabývali Heideggerovým vlastním pojmem pravdy a poukázali jsme na některé nesrovnalosti, jimiž je zatěžkán. Na tyto rozbory nyní navážeme. Kritickou úvahu, již jsme rozpředli v předcházejících odstavcích, se pokusíme blíže rozvést do někte-

rých konkrétních důsledků. Poznatky, získané tímto způsobem, pak budeme diskutovat vzhledem k interpretačním možnostem, které před filozofickou analýzou otevírají.

Autorem, jenž nám při tomto počínání zejména zpočátku bude nápomocen, bude Ernst Tugendhat. Jeho zhodnocení Heideggerova pojetí pravdy budeme v dalším textu následovat, zároveň se ale zčásti vynasnažíme o to, abychom je akcentovali novým způsobem. Hlediskem, které pro nás v tomto ohledu bude určující, bude zřetel na pozici hermeneutické fenomenologie, jak jsme ji v obecných rysech charakterizovali výše. Jak víme, byl sice Heidegger tím, kdo myšlenku hermeneutického zprostředkování fenomenologie formuloval jako první a kdo ji zároveň koncipoval jako odpověď na těžkosti, s nimiž se potýkal Husserl. Všude, kde jeho pojem pravdy budeme kritizovat, však budeme narážet na to, že není s to dostát epistemologickým požadavkům, které stály u zrodu fenomenologie a jež pro ni, nemá-li ztratit svou přesvědčivost, musejí zůstat důležité i nadále. Bude to právě toto odhalení, z něž naše kritické zamyšlení bude čerpat svůj vlastní směr.

To, že Heidegger není s to dostát požadavku fenomenologicky projasněné analýzy poznání, má totiž svůj širší dopad. Tato potíž s sebou nakonec nese to, že není s to dostát ani požadavku provázané analýzy vzájemné souvislosti mezi rozuměním a jednáním. Těmito slovy lze vyjádřit pointu, jejímž vyznačením se pokusíme překročit závěry Tugendhatových rozborů. Jestliže, jak bylo prokázáno, jednání předpokládá rozumění ve smyslu výslovného poznání, potom jednostrannost, s níž se Heidegger ve svých zkoumáních soustředí na pojem rozumějícího obstarávání a skutečnost, že při tom klade pravdu na roveň odemčenosti pobytu, ústí v to, že je v jeho existenciální analýze jistý významný rozměr lidského bytí úplně vynechán. Vztah mezi teorií a praxí, který byl tolik důležitý pro Kanta a jenž také v rámci jeho filozofie dospěl k tak soustavnému pojednání, zůstává u Heideggera ve svém širším rozpětí nezohledněn. A to i navzdory tomu, že Heidegger vytváří významné předpoklady pro to, aby napříště tento vztah mohl být pojímán jinak, což je krok, který se – jak si na to vzpomínáme z prvního oddílu – právě ve vztahu ke Kantově filozofii ukázal být tak potřebný.

Tento nedostatek zde sice budeme moci ohraničit pouze v jeho hrubých obrysech. I to však bude stačit k tomu, abychom mohli posoudit význam, který mu při celkovém hodnocení Heideggerova myšlení lze přisuzovat. Tím se kritický smysl našich přítomných rozborů završí. Zjištění, že ani v Heideggerově filozofii po *Bytí a času* není tento nedostatek korigován, ba že se tu i přes změny, k nimž v této filozofii dochází, jistým způsobem ještě více posiluje, nás povede k tomu, abychom se při sledování perspektivy hermeneutické fenomenologie v závěru této studie spíše než k Heideggerově myšlení přimkli k tomu stylu filozofického uvažování, který je vlastní filozofické hermeneutice Gadamerově. Tento postoj zaujmeme v přesvědčení, že je to právě toto vypracování hermeneutiky, jež i navzdory znatelným posunům ve filozofické pojmovosti nakonec zůstává původním intencím Husserlovy fenomenologie věrnější.

To už se ale dostáváme k myšlenkám, jejichž rozváděním bychom příliš překročili rámec průběžných vysvětlujících poznámek a předběhli tak zbývající průběh našich zkoumání. Tím, co je nám v tuto chvíli nejvíce zapotřebí, je postupovat krok po kroku. Náš záměr je přitom známý. Prohlásili jsme výše, že nás analýza poznání oklikou opět dovede zpět k úvahám týkajícím se problematiky jednání. Toto vyústění našich zkoumání dává jasně na srozuměnou i titul tohoto odseku. Úkolem, který nyní máme před sebou, je předvést, jak k tomuto zpětnému efektu při interpretaci Heideggerovy filozofie dochází. Při tom nám, podobně jako v předešlé podkapitole, první orientaci zprostředkují závěry z již existujících výzkumů. Od těchto závěrů se pak budeme moci odrazit i v našem vlastních samostatném komentáři.

Naznačme tedy postupně, oč nám půjde. Když Tugendhat ve své knize *Pojem pravdy u Husserla a Heideggera* přistupuje k analýze pojetí pravdy jako neskrytosti, konstatuje nejprve, že pro Heideggera je „odemčenost světa podmínkou pro veškeré odemykající setkávání s nitrosvětským jsovcem, ať již je pravdivým nebo nesprávným vykazováním nebo odemčeností, která vůbec není vztažena k pravdě“; to je zjištění, ke kterému poznamenává: „specifický smysl vztahu pravdy tím není objasněn“.¹⁸⁰ Vzápětí potom tento komentář doplňuje o svou vlastní úvahu na téma, jaké podmínky by objasnění poměru mezi pravdou jako shodou a pravdou jako neskrytostí tedy mělo splňovat:

„Trváme-li naproti tomu na určitém smyslu, v němž mluvíme o pravdě výpovědi – že jsovcno vyazuje tak, jak je ono samo –, pak je zřejmě přenesení na jiné způsoby odemčenosti smysluplné jenom tehdy, pokud také tyto způsoby odemčenosti stojí v odpovídajícím poli napětí a odemykají jsovcno buď tak, jak samo je, nebo jinak. Za ‚pravdivý‘ bychom potom jak u výpovědi, tak také u jiných způsobů odemykání, označili pouze onen význačný modus, v němž je jsovcno postihováno v jeho ‚jak je ono samo‘ [- tj. ve fenomenologickém smyslu: v tom, jak se nám ve stvrzující a tak se osvědčující zkušenosti ukazuje]. Odemykání však“, pokračuje Tugendhat, „bude moci něco v jeho ‚ono samo‘ postihnout nebo nepostihnout jen tehdy, pokud na takovéto ‚ono samo‘ - ať už mu blíže rozumíme jakkoli - vůbec bude mířit.“¹⁸¹ Domnívám se, že tento závěr, odpovídající v zásadě poznatkům, které jsme v jistém předejmutí přítomných rozborů vyjádřili už v předchozím odseku, - že totiž pravda je něčím nesamozřejmým, co vyžaduje úsilí či zájem na poznání a s čím se rovněž můžeme mýjet - se nabízí jako příhodné východisko k naznačení některých interpretačně velmi zajímavých možností, jak existenciálně založenou analýzu pravdy rozvést jiným způsobem, než jak to učinil sám Heidegger. Takové návrhy, jež lze přednést hned z několika stran, by pak jeho myšlenky znovu přiblížili původním principům fenomenologické teorie poznání, od nichž se jinak svým pojetím pravdy značně vzdaluje.

¹⁸⁰ Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, str. 351. Zvýraznění kurzívou – M. Ď.

¹⁸¹ Tamt., str. 352.

Pokusme se být struční i konkrétní zároveň. *Za prvé* se zdá, že podle uvedené Tugendhatovy interpretace by, oproti Heideggerově názoru, rozdíl mezi pravdou jako neskrytostí a pravdou jakožto shodou přeci jen měl zůstat pouze rozdílem stupně. *Za druhé* bychom – jak to také ve své práci o něco dále dělá Tugendhat – ve shodě s touto interpretací mohli argumentovat v tom smyslu, že není nutné, abychom se na jsoucno v modu příručnosti na straně jedné a v modu výskytovosti na straně druhé dívali jako na dvě striktně *se vylučující a protikladné* alternativy. Přejít mezi příručností a výskytovostí nemusí být nezbytně nutné chápán jako přechod mezi dvěma stupni. Bylo by možné mu rozumět také jako přechodu, který lze fenomenologicky sledovat v celé *řadě odstupňování*. Pokud bychom tuto myšlenku přijali, pak bychom na ono zpředmětnění jsoucna, způsobené možností tázat se, co je jsoucno samo, mohli spolu s Tugendhatem pohlížet jen jako na radikální *vystupňování* jisté předchůdné, už v nejběžnějším bytí pobytu založené tendence k rozlišování mezi pravdou a nepravdou, vůči níž by „rozvrh jsoucna v celku do totality absolutně fixovaných a o sobě jsoucích objektů [byl] jen určitým hraničním případem“.¹⁸² To by nakonec, *za třetí*, následně muselo vést rovněž k určitým posunům v samotném způsobu zkoumání pravdy jako takovém. Pro fenomenologické tázání by, řečeno s Tugendhatem, „namísto toho, že budeme proti zpředměťujícímu vztahu pravdy vynášet nepředmětnou pravdu, [z takového pojetí pravdy] vyplival úkol konkrétně a se zřetelem na úplnou bytnost specifického pojmu pravdy rozpracovat *různé možnosti zpředmětnění*“.¹⁸³ Tady lze Tugendhatův komentář Heideggerovy filozofie vztáhnout k našim přítomným rozborům.

Právě zkoumání takových forem zpředmětnění, které na jednu stranu překračují vztah ke světu jakožto horizontu použitelných prostředků, zároveň se však také ještě neorientují na pohlížení na jsoucno v jeho prostém výskytu, totiž poukazují k tomu rozměru problému pravdy, jenž je z hlediska analýzy existence velmi důležitý. Problém pravdy není ve svém specifickém smyslu pouze vědeckým problémem, přístupným toliko v poloze maximálního zpředmětnění. Je to spíše problém, který se nás všech, kdo existujeme, už vždy nějak dotýká. Vždyť každý z nás je stále znovu stavěn před nezbytnost zdůvodnění svého porozumění. Pozvedání nároku na pravdu, spojené s vyjadřováním vlastního mínění, zpochybnění mínění druhého a možnost jeho kritiky, spory, jež tímto způsobem při praktickém zaopatřování se pobytu ve světě vznikají, to vše jsou fenomény, při nichž je možnost dosažení pravdy pokaždé nějak ve hře. Pravda zde přitom neznamená jen poznání dosažené na rovině artikulace nějakého čistě teoretického stanoviska. Rozpoznání pravdy od nepravdy a jeho intersubjektiv-

¹⁸² Tamt., str. 354. Jak z toho vysvítá, jistý výkon zpředmětnění je tedy pro Tugendhata podmínkou toho, aby zřetel k pravdě v jejím specifickém smyslu do našeho vztahu ke jsoucnu vůbec mohl proniknout. Můžeme číst: „Zpředměťující tendence, která je pro vztah pravdy bytostná, koliduje (...) s formálním smyslem pravdy vůbec: vidět jsoucno tak, jak je samo dáno“ (tamt.). Možnost nepředmětné pravdy je proto, přinejmenším z tohoto epistemologického hlediska, něčím, co nedává žádný smysl.“

¹⁸³ Tamt., str. 355. Vložení kurzívy – M. Ď.

ní komunikace tu zároveň (vedle např. uzavírání kompromisů nebo dočasné shody na provizorním řešení, vycházející z přiznání si nedostatečnosti našeho poznání) představují jeden z nejdůležitějších způsobů, jak řešit nevyhnutelné problémy, před než jsme jako lidé ve svém spolubytí postaveni.

Není snad ani třeba zvlášť zdůrazňovat, že také tato možnost pravdy, tak úzce související s *jednáním* a s rozhodováním o jednání, není nějakou setrvalou dispozicí, jak to sugeruje Heideggerův pojem odemčenosti, nýbrž je jistým výrazem toho, nakolik k pravdě máme, či naopak nemáme zájem dospět. Ať už je pak vůle k poznání u toho kterého pobytu či v tom nebo onom konkrétním případě jakákoli, je zřejmé, že lidskému pospolitému bytí jako takovému dokážeme přiměřeně porozumět jen v závislosti na tom, jak projasněným pojetím tohoto fenoménu pravdy budeme disponovat. Tady se pro hermeneutickou fenomenologii otevírá široké pole působení. Právě tato pozice totiž umožňuje, abychom i při respektování epistemologických požadavků fenomenologie zkoumali, jaké podoby vztah mezi rozuměním a jednáním, tj. tedy – jinými slovy – mezi poznáním a bytím, nabývá vzhledem k diferenciaci a diskurzivnímu střetávání různých, výslovně artikulovaných, mínění a systémů vědění. Jak ve svých pracích ukazuje zejména Paul Ricoeur, je to tato cesta, jež představuje způsob, jak dále usilovat o odkrývání struktur žitého světa a hájit jejich závaznost vůči takovým stanoviskům filozofie i zdravého rozumu, které příklonem k naprosté relativizaci hodnot také samu možnost *kritiky* nedovedou ospravedlnit jinými než ryze pragmatickými či estetickými měřítky. Hermeneutickou fenomenologii můžeme dokonce z tohoto hlediska považovat za určitý pokus navrátit filozofii její společensko-kritické poslání.

Vraťme se ale zpět k našemu hlavnímu tématu. V prvním kroku naší úvahy jsme viděli, že explikace vztahu poznání, i s nároky, které na něj běžně klademe, vyznívá převážně v Heideggerův neprospěch. Pravdu nemůžeme ztotožňovat s odemčeností. Hodnocení Heideggerova pojetí pravdy je ovšem možné provést ještě z jiné strany. Přestože jsme při našem postupu poukázali rovněž na obtíže, které toto pojetí pravdy implikuje pro analýzu vztahu mezi rozuměním a jednáním, zdá se zároveň, že pro explikaci samotného fenoménu jednání by mohlo představovat určitý nový přínos. Tugendhat v tomto smyslu dává k uvážení následující interpretaci: „Co zde Heideggerovi, pokud u něj byl nevýslovně spolumíněn specifický pojem pravdy, možná tanulo na mysli, byla pravda obezřetného obstarávání, která se netýká ani tak právě přítomného nitrosvětského jsoucna jako ‚situace‘ v celku, v níž se pobyt ve vztahu ke svému okolí vždy nachází. Slovo ‚ohled‘ [*Umsicht*] by potom nezastupovalo odemčenost okolí vůbec, nýbrž – odpovídajíc svému přirozenému smyslu – onen význačný modus této odemčenosti, v souladu s nímž říkáme, že někdo je a jedná obezřetně [*umsichtig*], třeba v protikladu vůči ‚bezhlavosti‘.“¹⁸⁴

Tato Tugendhatova poznámka nás v našich zkoumáních zčásti vrací zpět. Je zřejmé, že tu znovu vstupuje do hry ten zvláštní pojem způsobu nabývání

¹⁸⁴ Tamt., str. 355.

pravdy, ježž Aristotelés ve svém výčtu dianoetických ctností nazývá *fronésis* a který se, jak jsme si hned z kraje ukázali, ocitá ve středu zájmu mladého Heideggera. Je ovšem rovněž zřejmé, že spolu s touto problematikou se opět dostáváme do blízkosti Heideggerova pojmu rozumění coby nezvyslovněného, praktického ohledu obstarávání, již jsme analyzovali v předešlé podkapitole. Oproti těmto našim dřívějším analýzám, týkajícím se stejného tématu, se však v dalším textu otázkou rozumění nehodláme zabývat se zřetelem ke vztahu pobytu k příručnímu jsoucnu a jeho možnému narušení. Onen zde znovu ke slovu přivedený, svěbytný fenomén *rozumění situaci*, jehož různé významy jsme se výše pokusili objasnit, nás teď bude zajímat výlučně vzhledem k problému pravdy. Jak dává na srozuměnou Tugendhat, jednou z možností, jak dát pojmu pravdy jako neskrytosti plauzibilní smysl, je vztáhnout jej ke zvláštní způsobnosti konkrétního pobytu uchovat si i vstříc příhodivší se situaci otevřený, svobodný poměr ke svému bytí. Právě v tom spočívá ona zvláštní obezřetnost, již zmiňuje Tugendhat. A je to také právě tento fenomén, který má na mysli Heidegger, když v *Bytí a času* hovoří o možnosti pobytu rozumět si a být *autenticky*. Jak o tomto aristotelcky inspirovaném návrhu na rozšíření pojmu pravdy máme soudit?

d) *Pravda a svoboda*

Bylo by jistě možné diskutovat o tom, jaké výhody vlastně Heideggerova interpretace pojmu *fronésis* přináší oproti původnímu Aristotelovu pojetí a co se naopak jejím vlivem poněkud ztrácí ze zřetele, a tato diskuze by nakonec možná ani nemusela vyznět v Heideggerův prospěch. Mimořádný přínos tohoto Heideggerova interpretačního podniku tkví nicméně už v tom, že vůbec pro moderní myšlení tento pojem znovu objevil a že skrze jeho aktualizaci vytvořil široké teoretické zázemí k tomu, aby lidské bytí přestalo být vykládáno oním přepjatě racionalizovaným způsobem, který v zásadě ještě odkazoval k duchu osvícenství. To je hodnocení, odpovídající ve své podstatě závěrům analýzy vzájemného vztahu mezi rozuměním a jednáním z minulé podkapitoly. Pokud se otázky autentického sebeporozumění pobytu tváří v tvář situaci tíče, jsou ovšem Heideggerovy postřehy z *Bytí a času* velmi stručné, dosti intuitivní a v celkovém kontextu zkoumání vyvolávají některé poměrně závažné těžkosti.¹⁸⁵ Pokusím se tu na několik z nich ve vší stručnosti upozornit. Tyto kritické poznámky nám na jednu stranu dovolí prohloubit náš dosavadní výklad, na druhou stranu nám ovšem, jak jsme řekli, nakonec poslouží též jako přemostění k Heideggerovu pozdnímu myšlení.

První problém se týká samotné možnosti odhodlaného pobytu nechat se svědomím předvolat do situace¹⁸⁶ a tak „být v okamžiku pro svůj čas“, na niž jsme už shora upozornili. V tomto bodě se Tugendhatem navržená interpretace

¹⁸⁵ Srov. k tomu zvl. Heidegger, M. *Bytí a čas*, § 68, kde jsou vypracovávány rozdíly mezi autentickým a neautentickým bytím pobytu vzhledem k jednotlivým strukturám odemčenosti.

¹⁸⁶ Tamt., str. 330/397-398.

pravdy coby obezřetnosti v jednání zdá textu *Bytí a času* stát asi vůbec nejbližší. Podle Heideggera odkazuje tato možnost autentického sebeporozumění nejen k porozumění konkrétního pobytu tomu, co si od něj dané okolnosti právě žádají, nýbrž stejně tak i k jeho způsobilosti se v souladu s tímto porozuměním také skutečně zachovat. Jak jsme konstatovali, bližší upřesnění možných variací poměru mezi rozuměním a jednáním sice Heidegger nepodává. Pokud je tu však rozumění pojato jako výkon, který v podobných případech zpravidla zůstává *nezvýslavněným* rozměním a jakožto soustředěná obezřetnost vůči okolnostem vlastně *splývá* s jednáním, pak takto interpretovaný fenomén autentického rozumění právě v Heideggerově pojetí *pravdy* nachází jisté důležité ospravedlnění.

Víme už, že vzhledem k *analýze poznání* Heideggerův pojem pravdy jako ne-skrýlosti pretenduje na objasnění toho, jak se pobyt před každým predikativně určujícím vypovídáním o jsoucnu k tomuto jsoucnu vztahuje jako k příručnímu prostředku. Promýšlíme-li ovšem jeho explikativní hodnotu vzhledem k *analýze jednání*, pak lze říct, že nám tento pojem pravdy také bytí v situaci ještě před veškerým zvažujícím rozhodováním umožňuje uchopit jako prosté postřehování možností, jak být, odemykaných pobyttem v tom či onom okamžiku jeho přítomného bytí. Způsob, jak takto pobyt prostřednictvím rozvrhu svých možností být obezřetně proniká do situace, bychom spolu s Heideggerem museli chápat jako dále neanalyzovatelný fenomén. Svou způsobilost *být v pravdě* – a tak zároveň být nejen prakticky, nýbrž rovněž autenticky *svobodný* – osvědčuje podle tohoto výkladu pobyt prostě tím, že si skrze rozpoležení a nezvýslavněné rozumění uchovává vztah vůči otevřenosti svého vlastního bytí a že i se zřetelem k proměňujícím se okolnostem své existence stále ještě tu kterou *možnost*, jak být, „volí“ právě jen jako svou jedinečnou možnost mezi jinými možnostmi.

Tady ale vzniká jistá obtíž. I kdybychom souhlasili s tím, že pravdu lze pokládat *rovněž* za něco, co se ukazuje úměrně naší vnímavosti vůči situaci, pak ve chvíli, kdy do této situace svým počínáním sami nějak zasahujeme, přesto vzniká otázka, na čem – pakliže ne na výslavném rozumění – je toto naše počínání vlastně založeno? Předpokládejme, že žádnou situaci nelze oddělit od toho, jaký smysl jí přikládají ti, kteří jsou v ní zahrnuti. Potom není-li můj přístup k situaci založen na jejím výslavném výkladu, musí i tehdy, když se k této situaci snažím zaujmout co nejméně schematizovaný, autentický postoj, mé počínání nějak vyplývat z předchozí vlastní zkušenosti s nějakými podobnými situacemi, z níž odvozují svůj odhad toho, co je vzhledem ke smyslu právě přítomné situace důležité a na co je proto třeba si dát pozor. Kdybychom chtěli použít aristotelický slovník, mohli bychom říci, že již musím vládnout nějakým v dřívějších činnostech nabytým a upevněným uměním (*téchne*) či mravní ctností (*areté*)¹⁸⁷, abych i při vši vnímavosti vůči situaci mohl tu kterou možnost svého bytí volit oním *nezvýslavněným* způsobem. Správnost mého počínání by se potom s ur-

¹⁸⁷ Srov. Aristotelés *Etika Nikomachova*, 1103a33-1103b.

čítým časovým odstupem poměřovala v zásadě tím, nakolik by další vývoj dané situace mou volbu potvrdil, anebo naopak zpochybnil.

Vyznačení takového obsahového momentu je nicméně něčím, co Heidegger ve své analýze autentického rozumění situaci vůbec nezohledňuje. Nejenže tak ve své filozofii nenačrtává žádný pojem volby coby výslovného rozhodování o různých možnostech jednání. Pro akt volby v jeho zkoumáních naprosto chybí jakákoli obsahová kritéria. To má, jak hned uvidíme, své hlubší důvody. Vpřed to však znamená, že rovněž rozhraničení mezi autentickou a neautentickou existencí vede jak mimo rozhraničení mezi pravdivým a nepravdivým porozuměním, o něž se lze opírat při rozhodování o jednání, tak mimo rozhraničení mezi chováním přiměřeným, nebo nepřiměřeným smyslu dané situace, jak se – nakolik je tato něčím, co nás přesahuje – odhaluje spolu s vývojem této situace jako takové. Je tak třeba určit, na čem je autenticita existence oproti její neautenticitě podle Heideggera vlastně založena.

Tady se dostáváme ke *druhému problému*, který je s teorií autenticity v *Bytí a času* spjat. Autenticita je totiž v Heideggerových očích na jednu stranu založena na příklonu pobytu k časovosti své vlastní existence. Sama ontologická struktura časovosti je však na druhou stranu traktována natolik *formálně*, že poskytuje naprostou *volnost* pro to, jakou možnost svého bytí autenticky existující pobyt fakticky zvolí. Autenticita je s jedinečností pobytu provázána do té míry, že nelze jednoduše plošně posoudit, jaké z různých možných porozumění bytí je autentické a jaké naopak ne. Stejně rozhodnutí, které je v jednom případě výsledkem autentického porozumění, může být jindy projevem sebeklamu. Autenticita je tedy, jinými slovy řečeno, natolik odvislá od jedinečné existence konkrétního pobytu, že je třeba připustit, aby byly současně za autentické považovány i takové způsoby porozumění, které se jinak co do svého smyslu vůči sobě navzájem nacházejí v hlubokém rozporu.¹⁸⁸

Spolu s tímto zjištěním se ovšem ukazuje, že pojem pravdy jakožto obezřetnosti v jednání, jak jej zde sledujeme, má některé dosti sporné rysy. Nejde přitom jen o to, že ona volba možnosti jednání, poměřovaná toliko tím, jak pobyt sám vyložil své vlastní bytí, je nakonec už bez jakéhokoli dalšího omezení přenechána jeho libovůli.¹⁸⁹ Neméně důležitým se zdá být rovněž poznatek, že Heideggerovo pojetí svobody autentické existence se naprosto míjí s objasněním *morálního rozměru* lidského jednání.¹⁹⁰ Podobně, jako jsme si už dříve spolu

¹⁸⁸ Blíže k tomu viz Ďurďovič, M. Svoboda autentické existence. Šířeji též Karfik, F. Dvojí pojem svobody u Heideggera, in: *Reflexe* 1993/9, Praha : Oikoymenth.

¹⁸⁹ Srov. Tugendhatovu výtku z decizionismu, která poukazuje tímto směrem: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, str. 361.

¹⁹⁰ Právě tím se také liší od současných pokusů o formulaci etiky autenticity: viz k tomu např. Taylor, Ch. *Etika autenticity*. Praha : Filosofia, 2002; další variace stejné myšlenky jsou k nalezení ve sborníku editovaném J. Velkem *Etika autonomie a autenticity*. Praha : Filosofia, 1997. Nepřítomnost etického myšlení v Heideggerově filozofii byla rovněž hojně diskutována v souvislosti s Heideggerovým nacionálně-socialistickým angažmá. Z přeložené literatury k této problematice srov. např. Ebeling, H. *Martin Heidegger – Filosofie a ideologie*. Olomouc : Votobia, 1997. Zají-

s Tugendhatem povšimli toho, že Heidegger z ontologických zkoumání pobytu vypouští otázku po specifickém pojmu pravdy, jenž se i od našeho nejběžnějšího bytí zdá být jen velmi obtížně odmyslitelný, vidíme tedy nyní, že také své pojetí svobody koncipuje tak, aniž by zahrnovalo zohlednění smyslu pro dobro a zlo, které jsou jinak s každým lidským jednáním potenciálně spojeny. Není sice vyloučeno, že po jistém doplnění by koncepce autenticity, rozvinutá v *Bytí a času*, mohla být s nějakým typem morální reflexe slučitelná, víme ale zároveň, že sám Heidegger se o podobné doplnění nikdy nepokusil. Delimitace vztahu mezi pravdou a svobodou, již zde provádíme, tak ukazuje, že jakožto založená v časovosti je svoboda pobytu, tak jak se před ním v jeho bytí v pravdě otevírá, pouhou prázdnou možností, již každý konkrétní pobyt existenciálně vyplňuje teprve svým vlastním porozuměním. Jelikož ale Heidegger nevypracovává žádnou teorii volby, která by průběh tohoto vyplňování upřesňovala, a svobodu pobytu už dále nijak neomezuje, stává se pochybným, čím vlastně, kromě v podstatě libovolného aktu sebevýkladu, by se autentické porozumění, a tak i autentické existování, od neautentického porozumění a existování měly odlišovat.

Tím dospíváme ke *třetímu problému*, na který je zde třeba poukázat a v jehož vyznačení se bude koncentrovat mnohé z toho, co bylo řečeno už v předchozím výkladu. Zdá se totiž, že smysl onoho pojetí pravdy jakožto neskrytosti bytí v situaci se nakonec vyčerpává právě jen tím, že pobyt vskutku je jako on sám přítomen v daném okamžiku a jakožto postřehující to, co si od něj okolnosti žádají, je s to do takto se mu odkrývající situace zasahovat, nebo se naopak zasahování zdržet. To jistě není nijak zanedbatelný výtěžek filozofických bádání. Jak dokládají četné studie, je možné na něj navazovat nejen při výzkumech lidské svobody¹⁹¹, nýbrž i v rámci psychologicky orientovaných analýz autentického a neautentického, resp. normálního a nenormálního, poměru člověka ke svému vlastnímu bytí.¹⁹² Už připomenutí těchto možných sfér aplikace Heideggerova pojmu pravdy však naznačuje, kde leží jeho hranice.

Lze říct, že Heideggerův pojem pravdy ve skutečnosti spíše než k řešení epistemologických otázek přispívá k objasnění určité zvláštní, předchozí filozofickou tradicí opomíjené dimenze lidské svobody. Odhalení epistemologického deficitu v Heideggerově koncepci nás vede k závěru, že tento pojem spíše nežli k analýze poznání odkazuje k analýze jednání. Ani tady jej však není možné přijmout zcela bez výhrad. Pro to kromě námitek, které lze formulovat na základě interpretace textu *Bytí a času*, existují důležité indicie taktéž v Heideggerově pozdním myšlení. V něm se pojem pravdy jako neskrytosti již ve

mavé spektrum názorů obsahuje rovněž sborník editovaný Otto Pöggelerem *Heidegger und die praktische philosophie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.

¹⁹¹ Srov. Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Maurer, R. Von Heidegger zur praktischen Philosophie, in: Riedel, M. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg : Rombach, 1972, str. 415-444.

¹⁹² Srov. Kouba, P. *Fenomén duševní poruchy*. Praha : Oikoymenh, 2006.

značné nezávislosti na původních, hermeneuticky akcentovaných intencích existenciální analýzy posouvá do středu Heideggerova uvažování. Jestliže ovšem pro Heideggera také v tomto období pojem pravdy zůstává zároveň základem pojmem pro určení lidské *svobody*, pak je tento posun doprovázen i jistou změnou stanoviska k otázce *jednání*.

Hned v první větě slavného *Dopisu o humanismu* můžeme číst: „bytnost jednání [Handelns] nepovažujeme dosud zdaleka za dostatečně rozhodnutou“¹⁹³, a některé další stránky spisu pak dávají neklamně na srozuměnou, že právě k určení této bytnosti by Heidegger, mimo jiné, chtěl přispět. Přesto si musíme klást otázku, zda následná zkoumání, podniknutá v tomto spisku, opravdu činí zadosť takto předestřenému cíli. Důvodem pro ni je zejména to, jak je v těchto zkoumáních upevněna vazba mezi pojmem svobody a pojmem pravdy. Propojení mezi oběma pojmy bylo sice v úzké návaznosti na spis *Bytí a čas* připraveno už mnohem dříve ve studii *O bytnosti pravdy*, kde můžeme číst: „Bytnost pravdy se odhaluje jako svoboda. Ta je eksistentním, odkrývajícím necháním jsoucna být.“¹⁹⁴ Jestliže ale zde Heideggera otázka svobody zajímala jen potud, nakolik se dotýkala otázky pravdy, teď se pro něj naopak promýšlení pravdy coby neskrytosti bytí stává zdrojem k určování bytnosti jednání i lidské svobody vůbec.

Podobně, jak to činí i jinde ve svých pozdějších pracích k problému techniky, Heidegger se v *Dopise o humanismu* ohrazuje proti představě, v souladu s níž je lidské jednání možné poměřovat toliko jeho úspěšností při dosahování vytčených účelů.¹⁹⁵ Takovýto instrumentalizovaný pohled na jednání - v zásadě dosti podobný tomu obrázku nejběžnějšího zaopatřování se pobytu ve světě, který načrtává *Bytí a čas* - neumožňuje proniknout k plnému pochopení svobody, propůjčující lidskému bytí jeho důstojnost. Toto bytí lidské existence se Heidegger naproti tomu v jeho úplnosti pokouší postihnout jakožto vy-v-stávání (*Hinaus-stehen*) člověka do pravdy bytí, v němž stěžejní roli přejímá *řeč* (*Sprache*). Tato koncepce pak od kritiky instrumentálně založeného pojmu jednání přechází i k jistému osvětlení toho, v čem tkví ona dosud nerozhodnutá *bytnost* jedná-

¹⁹³ Heidegger, M. *O Humanismu*. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 2000. (Originál: *Über den Humanismus*, in: *týž*, Wegmarke. Frankfurt am Main, 1976, str. 311-261.) Od českého znění textu se odchylují překladem slova „Handlung“ jako „jednání“.

¹⁹⁴ Heidegger, M. *O pravdě a Bytí/ Vom Wesen der Wahrheit*. Praha : Mladá Fronta, 1993, str. 47.

¹⁹⁵ Tak například - pro ilustraci - ve známé přednášce *Otázka techniky* můžeme číst, že technika, ovládaná mocí toho, co pozdní Heidegger nazývá *Gestell*, „hrozí strhnout člověka do zjednávání (*Bestellen*) jako domněle jediného způsobu odkrývání a tak člověka sráží do nebezpečí, že se vzdá své svobodné bytnosti“ (in: Heidegger, M. *Věda, technika, zamyšlení*. Praha : Oikoyomenh, 2004, str. 32). Je ovšem zároveň třeba připomenout, že Heideggerův postoj k fenoménu techniky, umožňované v zásadě moderní přírodovědou, není jednoznačně odmítavý. Techniku Heidegger chápe jako „jeden ze způsobů odkrývání“, skýtající nám jsoucno v jeho instrumentálnosti (tam., str. 13). Avšak: „To, co je pro techniku bytostné, ohrožuje odkrývání, hrozí možností, že všechno odkrývání se rozplyne ve zjednávání a všechno se bude ukazovat v neskrytosti na způsob použitelného stavu“ (tam., str. 33). Nebezpečím techniky je tedy to, že člověka nechává propadnout tomuto jednorozměrnému vidění, proti němuž Heidegger hledá lék právě v odkrývajících možnostech umění (tam., str. 34-35).

ní. Vystávání do pravdy bytí, které je nyní takřka ztotožněno s filozofickým a básnickým myšlením, je totiž podle Heideggera rovněž třeba považovat za *čin* (*Tat*). Je ovšem „činem, jenž zároveň překonává veškerou praxi. Myšlení nepřevyšuje jednání a výrobu velikostí nějakého výkonu či důsledky nějakého působení, nýbrž skromností svého bezúspěšného naplnění.“¹⁹⁶

Toto vyústění Heideggerovy úvahy je třeba chápat v kontextu onoho obratu (*Kehre*), k němuž v jeho myšlení dochází v období po zveřejnění *Bytí a času*. Lze říct, že během tohoto obratu zakouší výraznou proměnu zvláště Heideggerovo dřívější pojetí pravdy. Pojem pravdy se již nyní nevztahuje k tomu, jak *pobyt sám* na základě porozumění svému vlastnímu bytí odkrývá nitrosvětské jsoucno. Oproti tomuto způsobu lidské existence, který je zaměřen na rozvrhující se bytí pobytu a tak vystaven nebezpečí expanzivní moci techniky, se naopak Heidegger snaží ukázat, že možností člověka je nechat se uvlastnit (*ereignen*) pravdou bytí samotného, že coby světlna bytí je člověk s to toto bytí řečově zvyšlovňovat, a tak mu odpovídat. Nikoli filozofická zkoumání prakticky se obstarávajícího konečného lidského jsoucna, nýbrž setrvávání v pravdě jakožto neskrytosti bytí je teď nejvyšším úkolem myšlení.¹⁹⁷ Tváří v tvář tomuto úkolu se ovšem pojmové myšlení nevyhnutelně potýká s omezeností svých výrazových prostředků a je tak přivedeno před nezbytnost uzavřít alianci s uměním. Nejenže se, v naprostém protikladu vůči estetizujícím romantickým představám o umění, jedním ze způsobů, jak se děje pravda bytí, stává samo umělecké dílo.¹⁹⁸ Také zamyšlení nad bytím i nad vším jsoucnem, které se nám skrze otevřenost tohoto bytí stává přístupné, může podle Heideggera své věci dostát jen tehdy, pokud se přenese přes navyklou pojmovost uvažování a odevzdá se možnostem, které mu pro zpřítomňování a uchovávání pravdy bytí nabízí básnický jazyk. Je to původně získané a ryze myšlené básnické slovo, skrze nějž je člověk s to zachytit bytí a nechat je promlouvat.

Je ovšem zřejmé, že z hlediska našeho přítomného tématu není nutné, abychom se tímto Heideggerovým pozměněným pojetím pravdy nějak zvlášť samostatně zabývali. V tuto chvíli je pro nás důležité pouze osvětlení významu, jež skrze něj získává Heideggerův výklad lidské svobody. Pojednání vzájemného vztahu mezi pravdou a svobodou nás tak ještě jednou přiměje k vyzvednutí toho, jak dalece se Heidegger ve svém pojetí pravdy vzdaluje původnímu duchu analyticky orientovaných fenomenologických zkoumání.

Oproti našim předchozím rozborům musíme tentokrát konstatovat, že mimořádně úzké sepětí mezi pravdou a svobodou v Heideggerově pozdním myšlení posouvá do nepřijatelné polohy *pojem jednání*. Je totiž třeba si uvědomit, že

¹⁹⁶ Heidegger, M. *O humanismu*, str. 49. Zde se od českého vydání rovněž odchyliji překladem německého „Tun“ českým „čin“.

¹⁹⁷ Heidegger, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha : Oikoymenh, 1993.

¹⁹⁸ Heidegger, M. Vom Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1977, str. 1-74.

ona svoboda, která Heideggerovi tane na mysli a která nemá mít nic společného s reflexí praktického zaopatřování se ve světě, se nijak přímo nevztahuje k lidskému jednání a k rozhodování o tomto jednání. Týká se namísto toho toliko možnosti přivádět skrze otevřenost, v níž se člověk vůči němu nachází, toto bytí ke slovu, odpovídat mu ve výkonu myšlení. Pokud bychom měli poměr mezi oběma pojmy vyjádřit souhrnným způsobem, mohli bychom říct, že *místem svobody je právě událost pravdy*. Svobodou jsem tím víc, čím lépe se mi podařilo setřást ze sebe všechny úmysly, které jinak prostupují a v nezanedbatelné míře zužují nebo přímo deformují zaměření mého běžného obstarávajícího se bytí ve světě. Svobodným se stávám tím, že se vnitřně zklidněn a usebrán otevírám bytí, abych je nechal být, abych se stal strážcem pravdy tohoto bytí ve světě, který na něj pro samou honbu za prchavými cíli a za co nejvelkolepějšími výsledky jednání stále znovu zapomíná. Skutečná svoboda existence - to je myšlení, které své měřítko čerpá z údělu (*Geschick*) bytí samotného.¹⁹⁹

Jistě by bylo mylné, kdybychom tomuto filozofickému apelu příliš unáhleně chtěli brát jeho oprávněnost. Je ještě třeba důkladně zkoumat, zda by onen výlučný nárok na postižení fenoménu pravdy, jež pro sebe Heidegger žádá, přeci jen v jistém smyslu opravdu nemohl představovat přijatelnou filozofickou alternativu. Určitá omezení této koncepce nicméně vycházejí najevo již nyní.

Tím, co v Heideggerově pozdním díle můžeme pozorovat, je posílení vzájemného rozdílu mezi každodenním světem „ono se“, vyplňovaným mnohostí mínění, a filozofickým či uměleckým zamyšlením, které se od tohoto světa odděluje, aby se ho nicméně tím, že se obrátí k otevřenosti bytí, vzápětí teprve pokusilo učinit plně přítomným. Mohli bychom říct, že tady se návaznost pozdního Heideggera na ontologii *Bytí a času* projevuje vyostřením původní kontrapozice autentického a neautentického existování.

Pro pojem filozofického poznání to znamená, že způsobilost být v pravdě, a tak se nechávat uvlastnit bytím samotným, je od teď zúžena na osobu osamocenému básníka-filozofa, účastníka gigantomachického zápasu dějin bytí. *Pravda* v tomto pojetí vůbec není vázána na rozhodování sporů uvnitř žitého světa. Je spíše takovou dále nepřezkušitelnou a pouze údělu bytí se odpovídající teorií, v které myslící dokáže bytí věci přivádět k řeči v jeho plné, nezúžené věčnosti.²⁰⁰ Pro analýzu *jednání* to naproti tomu přináší ten důsledek, že fenomén jed-

¹⁹⁹ Heidegger, M. *O humanismu*, str. 51.

²⁰⁰ I když věci (*Sache*) myšlení je pro pozdního Heideggera sama neskrytost bytí a to, co v ní může být myšleno (viz Heidegger, M. *Konec filosofie a úkol myšlení*, zvl. str. 19-20 a 35), jak ukazuje přednáška *Věc*, tím, co myslitel-básník, přebývajícím v této neskrytosti, nalézá ve své blízkosti, je věc (*Ding*) v nejšířším smyslu toho, co se člověka jakožto určitá záležitost nějak týká (Heidegger, M. *Věc*, in: týž, *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenth, 1993, str. 21-25). „Věc věcní“, „das Ding dingt“, píše Heidegger (tamtéž, str. 27), a má tím na mysli takové myšlení věci, které by nebylo vztaženo k subjektivitě myslitele, nýbrž by dávalo „prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným“, a tím, že by tomuto „součtveří“ (*das Geviert*) dávalo prodlévat, přivádělo by všechny čtyři jeho prvky „v jejich dálkách k sobě blízko“ (tamtéž). Vyvstávání do neskrytosti bytí předpokládá, že myslitel vystoupí z žitého světa a z instrumentalizované logiky jeho vztahů a

nání, jak mu běžně rozumíme, jak byl přednostně traktován v tradici praktické filozofie a jak jej rovněž ohraničují sociální vědy, je odsunut stranou ve prospěch toho, aby byla jako výsostný čin velebena aktivita, která jinak podle všech tří uvedených srovnávacích instancí zpravidla za jednání ani vůbec pokládána není – totiž do sebe uzavřené, soustředěné prodlévání ve filozofickém rozjímání. Gerold Prauss v této souvislosti pro Heideggerovo pozdní myšlení dokonce neváhal použít příměr „utopický teoreticismus“.²⁰¹

Je skutečně možné požadovat takovéto obrácení běžného předporozumění? Není poznání něčím, co právě v mnohosti střetávajících se mínění nachází svůj rozhodující předpoklad? Je opravdu přijatelné, abychom spolu s Heideggerem rezignovali na výzkum problému pravdy, jak se nám i mimo oblast přírodovědné racionality a v předstihu vůči té zkušenosti světa, již nám zprostředkovává umění, klade při řešení praktických i teoretických problémů existence s druhými na rovině žitého světa? Neměli bychom se tehdy, pokud bychom tento pravdu hledající sebevýklad pobytu vyloučili z okruhu filozofického zamýšlení, s tím, co lidskou existenci teprve činí srozumitelnou v jejím nejvlastnějším produktivním rozměru? Vskutku si můžeme dovolit odbýt fenomén jednání, jak jej známe z našich každodenních životů, prostým poukazem na přetechnizovanost současného myšlení, neuznávajícího nic než nejvyšší možnou efektivitu zaručující kalkul účelů a prostředků? Není ona situace na poli vztahu mezi rozuměním a jednáním, jak ji nalézáme vpleteni do každodennosti svých osudů, fenomenologicky mnohem rozmanitější? Není kreativita umělce, jejíž vazbu k bytí jako nejvyšší čin velebí Heidegger, jen jistým vystupňovaným výrazem individuální kreativity, která ve všech mezerách v uspořádávající se struktuře lidských činností vždy již přechází od rozumění k jednání, aby našemu vztahu k bytí vtiskla pečeť změny? Nepředstavuje právě tato kreativita, jakož i sváry, které plodí, onen nehynoucí zdroj účelů, v jejichž následování naše počínání teprve může získat onen Heideggerem popsany, instrumentalizovaný ráz?

Co je to za rozumění, které podmiňuje takovéto jednání? Co je to za jednání, které předpokládá takovéto porozumění? Na tyto otázky, k jejichž položení nás provedená interpretace Heideggerovy filozofie vybízí, už v této práci nebudeme moci podat nějakou ucelenou odpověď. Pokusit se nicméně můžeme naznačit alespoň základní směr, kterým by se jejich zodpovídání mohlo ubírat. K tomu je

nechá svět být jako „uvlastňující zrcadlovou hru jednoduché semknutosti země a nebe, božských a smrtelných“ (tamt., str. 31). Právě proto, že musí nechávat prodlévat čtveřinu jakožto sblížení čtyř, vymyká se ovšem „pravdivost“ sdělení myslitele posuzující instanci toliko „pozemského“ vědění. Myslitel žije v jakémsi vyklonění do nekonečna a ve zprostředkování tohoto nekonečna s konečností smrtelného pozemského bytí. Lze však s takovým myslitelem, i spolu s převahou, kterou si pro své vědění musí nárokovat, vést fenomenologický rozhovor o tom, jak se mě i jemu věci ukazují? Kde bychom při takovémto rozhovoru čerpali společné měřítko pro to, co je pravda a co nepravda? Ukázalo se nám ale přece, že zdůvodnění tohoto měřítko má nejen pro vědecké poznání, nýbrž i pro rozhodování o jednání v lidské existenci neopominutelný význam.

²⁰¹ Prauss, G. *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*, str. 91-106.

nezbytné, abychom nejprve provedli souhrnné zhodnocení Heideggerova příspěvku a určili jeho vztah ke koncepci hermeneutické fenomenologie, jak ji lze rozumět i s přihlédnutím k dalšímu vývoji zejména u Gadamera, na něž jsme už shora stručně upozornili.²⁰²

6. Epistémický smysl hermeneutiky a jeho vztah k praxi

Heideggerovo odchýlení od koncepce hermeneutické fenomenologie, již sám zformuloval, začíná už v *Bytí a času*. To platí přinejmenším potud, nakolik je tato koncepce svázána s fenomenologicky revidovaným pojetím transcendentality, od něhož se Heidegger svým chápáním pravdy postupně začal vzdalovat, aby je nakonec v rámci obratu, kterým jeho myšlení prošlo, docela odvrhl. Podle všeho sice nelze popřít, že i úvahám pozdního Heideggera lze propůjčit určitý hermeneutický smysl.²⁰³ Toho si ostatně ještě krátce povšimneme na příkladu pojmu dění, jak byl v návaznosti na Heideggera rozpracován Gadamerem. Sám pojem hermeneutiky už ale po *Bytí a času* v Heideggerově uvažování nehraje žádnou významnou roli. Do značné míry je přitom opuštěna i vztažná rovina fenomenologického popisu a explikace, na niž by se zřetelem k jednotlivým filozofickým a vědeckým tématům bylo možné odkazovat při intersubjektivně vedené diskuzi. Hermeneutika a fenomenologie jako programatická hesla byly obětovány ve jménu otevřené cesty filozofování, která mimo všechna předem zformovaná hlediska chce mít své měřítko pouze v myšlení samém.

Jak jsme se vynasnažili ukázat, největší nedostatek Heideggerova ontologizujícího přístupu tkví v upozadění epistemologické problematiky, které má za následek opominutí *epistémického* fenoménu. Existence v žitém světě, zjednodušeně řečeno, i tehdy, když si neklade cíl poznání výskytového jsouna, obsahuje a musí obsahovat zřetel k pravdě jako pravdě, který obstarávajícím rozuměním nemůže být vyloučen, nýbrž by měl být samostatně studován jako jeho možný předpoklad, doplnění nebo korekce. Povšimli jsme si, s Tugendhatovou pomocí, že Heideggerovo pojetí pravdy jako neskrytosti tuto skutečnost nezohledňuje. Tím jsou ale otevřeny dveře tomu, aby se problém poznání docela ztratil ze záběru filozofických analýz, které se tím pádem odcizují svým fenomenologickým kořenům. Pak můžeme požadovat přechod od epistemologie k „univerzální hermeneutice“, v níž je poznání nahrazeno zvládáním (*coping*) reality, spočívajícím v tom, že dokážeme uvažovat v co největším množství náš život obohacujících kontextů, jak chce Rorty.²⁰⁴ Potom je možné, abychom z Gadamera a jeho

²⁰² Viz kapitolu *Pozice hermeneutické fenomenologie*.

²⁰³ Srov. k tomu též poznámky Grondinovy z kapitoly *Hermeneutika „obratu“* v jeho *Úvodu do hermeneutiky*, str. 133-136.

²⁰⁴ Srov. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of nature*. Princetown/ New Jersey : Princetown University Press, 1979, zvl. závěrečnou 3. část knihy. Obdobná, avšak kratší argumentace, je k nale-

projektu hermeneutiky učinili návrh na poetizaci vědění, v němž namísto zřetel k věcné pravdě vítězí toliko hledisko pragmatické funkčnosti.²⁰⁵

Chceme-li nicméně držet pozici hermeneutické fenomenologie, pak něco takového možné není. Jednou z centrálních otázek proto musí být, zda a nakolik je i po Heideggerově vystoupení a kritice možné navazovat na ideje Husserlovy fenomenologie. Je totiž zřejmé, že ve svém záměru koncipovat univerzální teorii vědomí se Husserl mýlil. I když si byl vědom toho, jak rozmanité je pole předmětností, k němuž se lidské vědomí vztahuje, ani spletnost noeticko-noematických analýz ho nepřiměla si přiznat, že je fenomenologicky popsitelná realita příliš složitá na to, aby jí bylo možné zastřešit jednotnou teorií.

Zdá se, že dnes fenomenologie musí být střídmější a přistoupit na předpoklad jisté nevyhnutelné *fragmentárnosti* svých analýz. Není sice vyloučeno, že se takovéto fragmenty fenomenologické teorie s postupem času kumulativně propojí do podoby souhrnějších celků. Bylo by ovšem chybou pokládat jednotu fenomenologické teorie za výchozí deziderát filozofického tázání, v jehož nespokojení by následně musel být spatřován nedostatek. A bylo by jistě příliš smělé očekávat, že možnost dosažení takového ujednacení sama od sebe vyplyne jako jakýsi přirozený důsledek fenomenologického snažení. Vždyť právě z rozboru hermeneutické komponenty poznání je zřejmé, že vlivem horizontu předporozumění se každá zkušenost rozvíjí uvnitř určitého pojmového kontextu, v němž jsou některé rysy toho, k čemu se tato zkušenost vztahuje, významově akcentovány, zatímco jiné se dostávají do pozadí. Fenomenologická zkoumání mají díky hermeneutice tento plynoucí ráz. Nelze je poměřovat stupněm ujednocení teorie. Primární roli zde spíše musí hrát rozpoznatelnost věcného tématu, nad nímž se jednotlivé výklady a mínění skutečnosti střetávají. Alespoň tedy, pokud samo toto téma není natolik čímsi dějinným, že i veškerá jeho identita je identitou vzniknuvšího nového.

Epistémický smysl fenomenologie, jehož zohlednění je klíčové pro to, jak v této práci chceme rozumět označení hermeneutika, byl v závěru předcházejícího oddílu uchopen za pomoci pojmu typologizace. Pokusili jsme se předvést, jak je prostřednictvím pojmu typu i mimo ontologii podstat možné vnést do analýzy poznání onen aspekt závaznosti, který byl obsažen v původní fenomenologické maximě návratu k věcem samým. Nyní jsme dospěli do bodu, kdy tyto epistemologické náhledy lze provázat se závěry právě provedeného kritického zamyšlení. Smysl pozice hermeneutické fenomenologie hodláme vztáh-

zení též česky v Rortyho stati *Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace*, in: Peregrin, J. (edit.) *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha : Filosofia, 1998, str. 149-171.

²⁰⁵ Rorty Gadamerovu filozofii dezinterpretuje prizmatem svého pojetí rekontextualizace, píše: „Neexistuje omezení množství vztahů, které jazyk dokáže pojmut, ani kontextů, jež dokážou vytvořit deskriptivní slovníky. Zatímco metafyzik se bude ptát, zda vztahy vyjádřené novým slovníkem opravdu existují, gadámerovec se bude ptát pouze na to, zda mohou být užitečným způsobem spleteny společně se vztahy postiženými dřívějšími slovníky.“ (Rorty, R. *Being That Can Be Underwood Is Language*. In: Krajewski, B. (edit.) *Gadamer's Repercussions*, str. 27.)

nout k otázce po vzájemné souvislosti mezi rozuměním a jednáním a postihnout jej napříč myšlenkovými koncepty Husserlovy a Heideggerovy filozofie.

Z našeho zamyšlení nad perspektivou Heideggerovy ontologie pobytu vyplynulo, že lidské jednání je z významné části určováno výslovně artikulujícím rozuměním, a jako takové v jistém smyslu nutně předpokládá poznání. Ukázalo se však, že nejde o poznání na způsob zpředměťujícího výzkumu výskytového jsoucna. Mnohem spíše zde máme co do činění s poznáním, jež je vevázáno do naší zkušenosti žitého světa, kde se s oporou v tom, co pokládáme, nebo nepokládáme za pravdu, rozhodujeme o jednání. Je ovšem zřejmé, že kontext věcných sporů o smysl reality, v nichž jako děti reflexivní moderny žijeme, nemůže být vyřešen a zrušen nějakým definitivním důkazem. Přesto i s oním nedostatečným věděním, které máme, musíme být s to rozpoznávat věděni ještě nedostatečnější. Přesto nám nelze jinak než jednat, a tedy pokládat za pravdivá určitá přesvědčení, v souladu s nimiž jednáme. To, co máme za pravdu, se ale na půdě žitého světa téměř vždy setkává s jinými míněnímí a protimíněnímí, což s sebou přináší střety, v nichž prostřednictvím jednání nejen dění smyslu, nýbrž i dění bytí, jehož jsme účastni, vtiskujeme jeho dějinně se odvíjející, proměnlivý a pomíjivý ráz.

Horizontovým vědomým podmiňované typizační a především typologizující výkony rozumění je třeba vnímat v tomto světle. Fenomény poznání a jednání je nezbytné analyzovat pospolu. Náš výklad dění ve světě a situací, v nichž jednáme, je sice nesen dějinně tradovanými pojmy, které jej mohou vychylovat určitým směrem a tím deformovat otevřenost našeho porozumění. Fenomenologickou ambicí, obsaženou v pojmu typologie, je nicméně to, že i navzdory moci, s níž na nás podobná schémata uvažování třeba vlivem sociálního tlaku na jejich akceptaci mohou působit, je možné pěstovat otevřenost pro co nejméně deformovanou zkušenost věcí, jak se nám jeví, a uvnitř této zkušenosti činit poznání. I s pojmy, jež jsme převzali odjinud, lze rozvinout původní a nesamozřejmý popis či vysvětlení toho, co je, které nás významu těchto pojmů naučí nově rozumět. Právě tento pokračující proces nového zvýznamňování představuje způsob, jak naší zkušenosti propůjčit odpovídající, intersubjektivně komunikovatelné jazykové vyjádření. Fenomenologie zahrnuje hermeneutiku. Také výzkumu společensky podmiňovaných faktorů ovlivňujících tvorbu významů slov proto musí být věnována samostatná pozornost. Právě v tom hermeneutika i mimo rámec svého spojení s fenomenologií nachází partnery k diskuzi u sémioticky orientovaných teorií poststrukturalismu.

Otázka obecné souvislosti mezi rozuměním a jednáním je ovšem komplikovanější. Důvody k optimismu, že pravdivě poznané bude převedeno do praxe, pochopitelně nelze měřit jen silou přesvědčení. Zdar každého jednání nebo i pokusu o jednání vyžaduje určitou míru příznivých okolností či šťastné náhody. I když škála toho, co může být považováno za náhodné, patrně končí až někde u myšlenky se skrytou nutností působící prozřetelnosti, značná část z jednání vznikajících sociálních dějů, pro které nenalzáme jednoznačné kauzální vysvětlení a říkáme proto o nich, že k nim došlo vlivem okolností nebo náhody, se i

přesto odehrává v prostoru aktivní interakce volně nebo i úmyslně jednajících jedinců. Jen máme za to, že to, co se stalo, se buďto zcela vymykalo tomu, abychom to jak my sami, tak i kdokoli jiný mohli změnit, anebo prostě uznáváme, že jsme se s tou šťastnou chvílí, kdy změnu bylo možné provést, minuli a nevyužili ji, případně že se nám ji v určitý prospěch podařilo proměnit jen bezděky a díky přízni štěstěny. Poznání zde do jednání nepřechází přímo a plynule jako jakési praktické provedení toho, co jsme dříve nahlédli a pojmově určili. I když do toho, co se děje, mohou ze všech stran vstupovat poznáním určované akty vůle a činy jednání, výsledkem této intersubjektivní interakce stále ještě může být něco, co nemá žádného autora a nikdo se v tom přímo nepoznává. Skupinové sociální dění často má tento emergentní ráz.

Právě tady naráží subjektivní fenomenologické východisko husserlovského ražení na své meze. Jak velmi jasně postřehl zejména Gadamer, fenomenologicky se zde naopak odkrývá jistý prostor pro teoretické využití pojmy pravdy, jak byl v protitahu vůči filozofii subjektu promyšlen pozdním Heideggerem.²⁰⁶ Tento bod v našem výkladu, který se z velké části soustředil spíše na vyznačení toho, v čem je Heideggerovo pojetí pravdy neuspokojivé a nepřesvědčivé, nesmí být opominut. Zároveň je ale třeba zdůraznit, že Gadamerovo uvažování i přes zachování Heideggerem rozvedeného momentu *asubjektivnosti bytí* směřuje k postižení *dialektického rázu* zkušenosti světa, díky němuž mají jak dějinné dění bytí, tak i možná pravda, která v něm vzchází, zásadně *intersubjektivní rozměr*. Z fenomenologického východiska v subjektivitě Gadamer ustupuje nikoli proto, aby ho zcela opustil, nýbrž proto, aby je uvedl do vztahu k dějinné dimenzi bytí, která do sebe všechny subjektivity pojímá a skrze interpretativně se proměňující horizonty smyslu vymezuje i jejich praktickému konání jeho řečově artikulovaný akční prostor.²⁰⁷

Jak připomíná Grondin, pointou Heideggerem provedeného obratu myšlení je přesvědčení, že „pravda je činem bytí, nikoli člověka“.²⁰⁸ Heidegger tento náhled rozvíjí do podoby filozofie, v níž jsou veškeré dějiny traktovány jako úděl (*Geschick*) bytí, vzhledem k němuž myslitelé náleží role zvěstovatele, chránícího pravdu bytí vůči zakrytím, které s sebou dějiny bytí nesou. Hovoříme-li naproti tomu o interpretaci, již se pozdnímu Heideggerovi dostává u Gadamera, pak

²⁰⁶ Grondin k této návaznosti Gadamerovy hermeneutiky na pozdního Heideggera ve své knize *Hermeneutická pravda? K pojmy pravdy Hans-Georga Gadamera* poznamenává: „Největší zásluhu Gadamera je třeba spatřovat v tom, že podstatné náhledy obratu znovu získal pro problém rozumění. Proto také [Gadamer] často označuje Heideggerův obrat za vlastní východisko a úkol svých teoretických úvah“ (str. 85). „Na jednu stranu se pokouší ospravedlnit Heideggerův způsob řeči, na druhou činí Heideggerovy myšlenky závaznějšími tím, že je podrobuje hermeneutické konkretizaci“ (str. 88). „Gadamer převádí myšlenky Heideggerova obratu zpět na jejich hermeneutický původ, aby přesněji vyměřil jejich dopady na problém rozumění“ (str. 89).

²⁰⁷ „(...) filozofická hermeneutika se musí vracet cestou Hegelovy fenomenologie ducha tak dlouho, dokud ve veškeré subjektivitě neprokážeme substancialitu, která ji určuje“ (Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 265).

²⁰⁸ Grondin, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, str. 92.

zde těžiště úvahy neleží ani tak v pojmu pravdy, jako spíše v pojmu *dění*, což je možné uvést do vztahu také s myšlenkou souvislosti mezi rozuměním a jednáním.

To, co se děje, je pro Gadamera vždy více bytím než vědomím.²⁰⁹ I když jsme na dějích, které nás v životních situacích obklopují, účastni, zpravidla nám nepatří tak, že bychom je měli zcela ve své moci a mohli kontrolovat jejich průběh. Spíše se do nich zapojujeme na způsob trvalého osvojování a přetváření možností mravní praxe, které přejímáme jako dědictví kultury, do níž jsme vrostli a jejíž jsme součástí. Gadamer vyzdvihl především rys řečové zprostředkovanosti tohoto vztahu a prozkoumal, v jakém smyslu zde lze hovořit o poznání pravdy. Náš vztah k dění bytí, jak je jako dějinné bytosti zakoušíme, je však zároveň také praktickým vztahem jednání. V tomto ohledu se pak ukazuje, že poznání do jednání nepřechází a ani nemůže přecházet na základě úradku čisté subjektivity, jež by operovala se systémem jednou provždy pevně empiricky zajištěných, do technicko-praktických pravidelností převoditelných poznatků. Souvislost mezi rozuměním a jednáním je spíše bez přestání hermeneuticky preformována působením dějinně se vyvíjející struktury mravních vztahů, které také každé *kritické* úvaze vymezují její aktuálně srozumitelný referenční rámec.

Jak přesně si potom ale máme představovat *emancipační* potenciál fenomenologického přístupu ke světu? Čím se vztah hermeneutiky k praxi musí odlišovat, abychom jej mohli pokládat za *fenomenologický*?

Ve své známé polemice s Gadamerovou koncepcí hermeneutiky Jürgen Habermas už na začátku 70. let minulého století napsal: „Nosnou shodu [*Einverständnis*], která podle Gadamera leží před každým mylným dorozuměním [*Verständigung*], bychom byli jen tehdy oprávněni ztotožnit s právě platným faktickým srozuměním [*Verständigtsein*], kdybychom si směli být jisti, že každý v médiu řečového podání [*Überlieferung*] navozený konsensus se uskutečnil nedonuceně a nezkresleně. Hlubinně-hermeneutická zkušenost nás však (...) učí, že se v dogmatice souvislosti podání prosazují nejen objektivita řeči vůbec, nýbrž represivita poměru moci, jenž intersubjektivitu dorozumění jako takovou deformuje a hovorovou komunikaci systematicky zkresluje.“²¹⁰ Habermas tedy, jinými slovy řečeno, vyjadřuje obavu právě z toho, že už samo předporozumění, ve kterém se při výkladu světa pohybujeme a které promítáme do našeho jednání, může být natolik silně poznamenáno implicitním uspořádáním mocenských vztahů ve společnosti, že tu Gadamerem navrhovaná alternativa emancipace dialektickou cestou sama o sobě nebude nedostačovat.

²⁰⁹ Gadamer. H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. In: *týž, Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 247: „Neboť vědomí působících dějin je jistým nezrušitelným způsobem více bytím než vědomím [*mehr Sein als Bewusstsein*]“. Podobně vyjádření z *Pravdy a metody*: „Vpravdě dějiny nepatří nám, nýbrž my patříme dějinám“ (str. 245).

²¹⁰ Habermas, J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1971, str. 153.

Jedná se vlastně, jak má alespoň za to Habermas, o situaci jistým způsobem analogickou situaci systematicky zkresleného poměru ke světu, jak se s ním setkáváme u neuroticky postižených jedinců.²¹¹ Jestliže je nějak systematicky vychýlen sám celek námi používaných výkladových pojmů, pak se zdá, že k zaujetí výchozí otevřenosti rozumění, jež je žádoucí pro fenomenologickou analýzu, těžko dospějeme rozhovorem uvnitř stávající pojmové souvislosti. Podobně jako v případě psychicky nemocného jedince bude spíše nezbytné získat určitý vhled do povahy vychýlenosti způsobu komunikace jako takové. Toto zjištění tvoří jádro Habermasovy výtky, že hermeneutika v té podobě, jak jí předložil Gadamer, nezahrnuje *kritiku ideologií*. Její slabina spočívá v tom, že nedisponuje prostředky k odhalení toho, do jaké míry v sobě třeba i vážně míněný rozhovor o poznání věci obsahuje předpoklady, jež pouze reprodukují stávající uspořádání mocenských vztahů. Domnívám se, že pro správné porozumění souvislosti mezi poznáním a jednáním má toto zjištění mimořádný význam.

V tomto oddílu byl vyzvednut epistémický smysl hermeneutiky, který jsme se pokusili uvést do vztahu k praktické rovině lidského jednání. Nyní je ovšem zřejmé, že poznání do jednání nepřechází ve formě nějakých čistých, předsudky nezatížených pojmů, nýbrž jen *skrze* strukturu společensky utvářeného předporozumění. Aby hermeneutika mohla pretendovat na to, že bude fenomenologickým popisem světa, musí neustále tříbit potenciál kritické reflexivity, jejímž prostřednictvím budou i samotné pojmy, v nichž hovoříme o skutečnosti, analyzovány vzhledem k mocenským nárokům, které by za nimi mohly vést. Nemůže-li nicméně fenomenologie stavět na nějakém neotřesitelném základu sebereflekujícího se vědomí, pak je zřejmé, že ani hermeneutiku nelze koncipovat na způsob *absolutní kritiky*, která by si byla zcela jista sama sebou a z této pozice by dokázala jako falešná vyvrátit mínění ostatních. Do budoucna může spíše smysluplnou a ospravedlnitelnou alternativu představovat toliko vize *relativní kritiky*, nechávající pevná stanoviska kritických náhledů vystupovat z relativity společenských předporozumění, která je podmiňují. Posláním dnešní filozofie je i přes nemožnost absolutní kritiky dokázat dát praktickým společenským sporům jejich věcně vykazatelný smysl.

Právě tuto ambici má zejména z odkazu Gadamerovy a Ricoeurovy filozofie těžící proud *kritické hermeneutiky*.²¹² Hans-Herbert Kögler ve stati *Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie* píše: „Hermeneu-

²¹¹ Viz tamt., str. 133-150. Na str. 134 čteme: „Oblast použití hermeneutiky se s hranicemi normální hovorové komunikace kryje jen dokud jsou z její působnosti vyjmuty patologické případy. Sebe porozumění hermeneutiky může být rozrušeno teprve tehdy, když se ukáže, že se mustr systematicky zkreslené komunikace navrací i v „normální“, řekněme: v patologicky nenápadné řeči.“

²¹² Viz stať shromážděná v knize: Kögler, H.-H. *Kultura, kritika, dialog*. Praha : Filosofia, 2006. Podrobněji též: Kögler, H.-H. *Die Macht des Dialoges. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart : Metzler, 1992. - Historie konceptu kritické hermeneutiky je ovšem starší, srov. např. Thompson, J. B. *Critical hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge : University Press, 1981.

tický model předporozumění, které je nutné pro explicitní vědomá jednání, nám může poskytnout kontext méně násilného prostředkování mezi mocí prosycenými schémata a reflexivním jednáním. (...) vědomé akty jsou zasazeny v mocensky formovaných významových rámcích, aniž by však aktéři byli zcela bezmocnými či zbavenými možného reflexivního postoje.“²¹³ Podle Köglera naopak platí, že „mimesis“, charakterizující kritické myšlení, „není předsymbolická, ani narušená symbolickým prostředkováním, nýbrž projevuje se (...) skvěle artikulovanou a vyjádřenou zkušeností daného jevu, užitím stylisticky přiměřených formulací, otevřeností, adekvátností vybraného slova“; spočívá „v tom, že jazyk čte a popisuje nějaký jedinečný jev, který se ukazuje v pohybu kolísajícím mezi jeho materiální konkrétností a projektovanými interpretačními možnostmi“.²¹⁴ – „Za základní problém sociální kritiky (...) můžeme považovat (aniž bychom se dostali do rozporuplné situace) analýzu subjektivní kompetence k „mimetické“ (či hermeneutické) otevřenosti a kritické reflexivitě ve srovnání se skrytými schémata symbolické moci.“²¹⁵

Tomuto návrhu na propojení gadamerovské teorie řečových her, skrze něž jsme prostřednictvím metaforiky řeči s to interpretovat bytí, s nímž se setkáváme²¹⁶, s analýzou jednání a možností jeho kritické reflexe, se tu už bohužel nemůžeme věnovat podrobněji. Je zřejmé, že jeho konkrétnější vypracování představuje samostatný teoretický úkol, jehož perspektivy a proveditelnost teprve musí být odkryty a prokázány. Neměli bychom nicméně přehlédnout zajímavé podobnosti se závěry, ke kterým jsme dospěli v této studii. Mám za to, že přinejmenším se zřetelem k tématu vztahu mezi poznáním a jednáním, jímž jsme se na těchto stránkách opakovaně zabývali, lze v koncepci kritické hermetiky spatřovat nosné logické domyšlení pozice hermeneutické fenomenologie. Logika, která obě východiska navzájem spojuje, v kostce shrnuje nejdůležitější kroky naší vlastní argumentace.

Celkově jsme v předložené interpretaci Heideggerovy ontologie pobytu ukázali, že ontologické traktování kruhovosti rozumění, jak se s ním setkáváme v *Bytí a času*, se věcně v mnohém překrývá s poznatky Husserlových geneticky

²¹³ Kögler, H.-H. *Kultura, kritika, dialog*, str. 79. Kögler zde při vysvětlování toho, jakým způsobem se do vzorců chování prosazují mocensky utvářená schémata, zdůrazňuje především vliv potřeby společenského uznání: „Klíčovým momentem v kontextu kritické hermeneutiky subjektivity je, že se symbolický vývoj reflexivního ‚já‘ odehrává na pozadí mocensky ovlivněných významových struktur. Stojím tak před dvojakým tvrzením: potřeba společenského uznání vysvětluje internalizaci mocí prosycených schémat, tyto jazykové významy však v sobě obsahují potenciál transgrese a kritiky moci. (...) Tento potenciál je však ‚domestikován‘ rozmanitými sociálními praktikami normalizace, standardizace a stereotypizace zkušeností a zakoušejícího ‚já‘. Základní myšlenka propojení teorie symbolického zprostředkování se sociální psychologíí uznání vede k tvrzení, že potenciální nekonečno zkušenosti a vyjádření je omezeno potřebou společenského uznání (zároveň jím však nikdy není zcela ovládáno).“ (Tamt., str. 94).

²¹⁴ Tamt., str. 78.

²¹⁵ Tamt., str. 80.

²¹⁶ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, kapitola ...

zaměřených fenomenologických analýz. V odklonu od raného Heideggera jsme však učinili zjištění, že ani mimo sféru vědeckého vědění praktikované každodenní rozumění nelze *en bloc* nahlížet jako netematizované a nezvýšňované obstarávající rozumění. Z analýzy souvislosti mezi rozuměním a jednáním právě naopak vyplynulo, že jednání pobytu vposled musí být vztaženo k jedinečnosti jeho osoby a jako takové coby svou základní a integrální složku předpokládá poznání, ve kterém pobyt získává oporu pro svá řečově artikulovaná rozhodnutí o jednání. Jsou-li ovšem pojmy rozumění, v nichž se pobyt při sebevýkladu a při výkladu žitého světa vyjadřuje, vždy do určité míry nereflektované přejímány z toho, co se dějinně traduje, pak jako takové samy o sobě nemohou být pokládány za samozřejmě platné. Fenomenologicky se emancipující subjekt musí spíše kromě samotného zřetele k ukazujícím se věcem zároveň být s to kriticky rozkrývat mocenské a ideologicky podmíněné zdroje pojmových souvislostí, v nichž se rozumění běžně pohybuje, a hledat mezi různými pojmy a jejich významy ty, jejichž prostřednictvím lze zkušenost dané věci přivést k řeči tím nejplnohodnotnějším a relativně nejvěrnějším způsobem.

Původní ctižádostí fenomenologie bylo najít v apodiktické evidenci vyjevujících se věcí základ pro nezpochybnitelné soudy o světě. Termín hermeneutika pomohl dát výraz přesvědčení, že dosažení takového základu není možné. Nakolik se nicméně i přesto intersubjektivně komunikovatelnou a přezkoumatelnou zkušeností věcí nějak cítíme být vázáni, sehrává hermeneutika pro zachování možnosti fenomenologie klíčovou roli. *Kritické poslání hermeneutiky* spočívá v tom, že tříbí naši otevřenost vůči nesamozřejmosti významů slov a tak nás na poli žitého světa uschopňuje k tomu, abychom tvář v tvář všem možným schematizujícím zúžením tato slova dokázali použít k postižení věci v její *dějinné jedinečnosti*. Právě jako takováto teorie žitého světa hermeneutická fenomenologie představuje alternativu sociálně-kritického myšlení. Alternativu, jež ovšem do dění bytí nevstupuje s očekáváním revolučního obratu, pro který by mohla zajistit epistémickou fundaci, nýbrž toliko za účelem iniciace *solidarity náhledu*, zakořeněné v konkrétní mravní praxi daného společenství. Proto je také tak nesnadné odlišit jí od prostého relativismu a uchopit v tomto odlišení její svébytný smysl. Úkol to, kterého jsme se v této práci mohli dotknout jen zčásti a neúplně.

Shrnutí dosavadních závěrů a náčrt dalšího pokračování zkoumání

V této práci jsem se pokusil usouvztažnit předpoklady zformování pozice hermeneutické fenomenologie a sloučit je do podoby uceleného filozofického výkladu. Propůjčil jsem přitom zprvu centrální postavení transcendentální filozofii Kantově, abych následně ukázal, jak v trvalé polemické diskuzi s Kantem sama idea transcendentality postupně nabyla řady dalších, pozměněných tvarů. Poté, co byl první oddíl uzavřen hermeneutickou interpretací Hegelovy dialektiky, náleželo v tomto ohledu ústřední postavení právě koncepcím hermeneutiky a fenomenologie, které každá svým způsobem kriticky navazují na Kantovo dědictví. I když jsme v předchozím textu mnohokrát využili příležitost vstoupit s Kantem do rozhovoru a rozvinout tak srovnávací analýzu, stále ještě ovšem zbývá, abychom se nyní dotkli otázky povahy transcendentality vzhledem k pozici hermeneutické fenomenologie jako takové. Domnívám se, že je to právě zamyšlení na touto otázkou, z něž se velmi dobře ozřejmují předpoklady dalšího směru hermeneuticko-fenomenologického bádání.

Vlivem hermeneutické a fenomenologické reflexe totiž uvažování o povaze transcendentality doznalo některých podstatných změn. Výzkum epistémických podmínek poznání už v této perspektivě primárně není zaměřen na filozofické zdůvodnění možnosti přírodovědného poznání. Orientuje se mnohem spíše na analýzu subjektivních předpokladů utváření hermeneutické dimenze žitého světa a na to, jak a v jaké míře je skrze rozpoznání takovýchto předpokladů *dění* v dimenzi žitého světa přístupné teoretickému tázání, ať už má vědecký, filozofický nebo prakticko-reflexivní ráz. Hlavními epistémickými podmínkami odkrytými tímto novým, transcendentální východisko však stále ještě respektujícím, stylem filozofického tázání byly *časovost* a *řečovost* lidské existence. Kolem těchto dvou ústředních pojmů se točilo to nejdůležitější, co se v oblasti mezi hermeneutikou a fenomenologií v posledním století odehrálo. Můžeme říct, že z pozice hermeneutické fenomenologie je člověk časovou, a tedy také z principu dějinnou, bytostí, která pro porozumění bytí, s nímž se setkává, a do něž zvláště skrze své jednání také sama intervenuje, nemá jiný lepší prostředek nežli toto bytí postihující významové možnosti řeči.

Díky komunikativní funkci řeči se ovšem výklad smyslu bytí stává intersubjektivně sdílenou záležitostí. Řečová artikulace světa se tak i se všemi možnostmi zakrývání a klamu, jež v ní vězí, přímo nebo zprostředkovaně promítá do sporů o smysl věcí, které v tomto světě vznikají. „Hermeneutický problém (...) není problémem správného ovládní řeči, nýbrž pravého (*richtig*) dorozumění o věci, jež se děje v médiu řeči.“¹ V této souvislosti se původní výlučné východisko transcendentálního tázání v subjektivitě vědomí stává nedostatečné, ba za-

¹ Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*, str. 332.

vádějící. V potaz naopak musí být vzato to, co každé vědomí přesahuje, aniž by je nicméně jistým význačným způsobem přestávalo určovat: *věc*, jež v rozhovoru různých vědomí přichází k řeči, *druzí*, se kterými je vědomí skrze dějinný čas a řeč propojeno.

Je především zásluhou Gadamerovou, že těmto tématům věnoval pozornost odpovídající korigujícímu významu, který jim vzhledem ke studiu subjektivity náleží. Pro transcendentálně zaměřená zkoumání tím vyšlo najevo, že analýzu epistémických podmínek nelze redukovat toliko na formální rovinu poznání. Je spíše nezbytné, aby byl zohledněn také *obsahový* prvek, protože ten ovlivňuje vlastní smysl poznání. Je možné, že transcendentální tázání tímto zjištěním překračuje samo sebe. Podmínkou poznání se ukazuje být sama dějinně a společensky se proměňující struktura předsudků, jejímž působením každá zkušenost a rozumění i při respektování transcendentálně-logických podmínek poznání probíhají zčásti jinak - a tak je na jejich základě společně identifikované věci přisouzen odlišný smysl. Je-li podmíněnost rozumění tímto způsobem fluidní, pak se problémem poznání stávají otázky, co vše vlastně do plynulosti předporozumění může promlouvat a jak je možné rozlišit předsudky, které poznání věci napomáhají, od těch, jež je naopak brzdí, poškozují nebo ničí. To je důležitý problémový okruh Gadamerovy filozofie.

Bylo by ale rozhodně omylem se domnívat, že chápeme-li spolu s Gadamerem lidské bytí jako zanořené do dějinného bytí společnosti, znamená to, že je rozumění pohlceno působením dějin bez možnosti zaujetí reflexivního odstupu vůči sobě samému a vůči sobě vlastnímu způsobu postihování bytí. V této práci jsme se snažili argumentovat ve prospěch přesvědčení, že původ teorie je nutné hledat v zamyšlení nad problémy žitého světa, ve kterém hermeneutično i bez přímého rádcovství vědy nesmí opoustit vazbu k vyjevujícímu se bytí, což právě představuje kritickou výzvu filozofie. Gadamer sice v důležitém textu *Doslovu ke 3. vydání spisu Pravda a metoda* v opozici vůči marxistické tradici filozofování důrazně odmítá názor, že by emancipační přesvědčivost takového zamyšlení mohla nabýt nějaký završený a definitivní tvar. Hermeneutická zkušenost nás podle něj „učí, že kritické úsilí se uplatňuje vždy pouze v omezeném rozsahu“, „patří tím toliko k zákonu chodu dějinného a společenského života“.² Tím je na

² Gadamer, H.-G. Nachwort zur 3. Auflage. In: týž, *Wahrheit und Methode II – Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 466 a 469. Je zajímavé, že Gadamerova argumentace se tu v zásadě opírá o přenesení principu hermeneutického kruhu na fenomén jednání: „Kdo se nachází ve skutečné situaci volby, potřebuje nějaké měřítko upřednostnění, pod jehož vládou provádí svou na rozhodnutí zaměřenou reflexi. Jejím výsledkem je poté vždy víc než jen správné podřazení pod toto orientační měřítko. Co někomu platí jako správné, určuje měřítko samo, a sice ne pouze tak, že se tím následující rozhodnutí stávají předrozhodnuta, nýbrž také tím, že se tak vytváří sama odhodlanost k určitým cílům jednání. Konsekvence zde nakonec znamená kontinuitu, která jediná teprve činí obsažnou identitu se sebou samým. Od tohoto určení ‚správného‘ můžeme (...) s Aristotelem a s dodnes sahající tradicí odvodit jistý obraz správného života, a budeme s Aristotelem muset souhlasit, že tento vzor, tak jak je společensky preformován, se bez přestání dále určuje, když děláme ‚kritická rozhodnutí‘ – až k takové určenosti, že už vědomě vůbec nemůžeme chtít jinak, tj., že se nám náš ‚ethos‘ stal druhou ‚přírodou‘“ . (Tamt., str. 468-469).

jednu stranu přiznána nezpochybnitelná role náležející kritickému rozumění při *iniciaci změny*. Pro uchopení charakteru této změny je tím nicméně stále ještě řečeno příliš málo. Jestliže se, jak to pro sebe žádá rovněž Gadamer, hermeneutika chce odvolávat na „reflexivní nárok“³ svých analýz, potom se, mám za to, musí vážně zabývat výzkumem diferenciací epistémického momentu rozumění ve vztahu k lidskému jednání - byť by i tím, co pro ní bude hlavní otázkou, bylo nikoli to, co konáme nebo co bychom měli konat, nýbrž „to, co se s námi děje i přes naše chtění a konání“.⁴ I tehdy se možnost kritiky, jak ji pro sebe nejen jako filozofové, nýbrž i jako občané společnosti žádáme, nějak musí opírat o přesah poznání nad jednáním.

Gadamerova filozofie tak - i spolu se svými těžkostmi, jichž jsme se tu dotkli, aniž bychom se je pokoušeli blíže rozebírat - pro pozici hermeneutické fenomenologie představuje spíše systematicky koncipované nosné východisko než rezervoár poznatků z tematicky samostatně zaměřených fenomenologických analýz.⁵ Gadamer v návaznosti na Husserla a Heideggera prokazuje, že úkol filozofie nemůže spočívat ani v *založení věděni*, ani v *pouhé reflexi metodických přístupů poznání* ve formě filozofie vědy. Jak jsme se pokusili argumentovat, filozofie nicméně má svojí poznávací, myšlení i praxi osvobozující, úlohu, jež je pevně zakořeněna v základně společně sdíleného žitého světa. Její poslání, smíme prohlásit s Gadamerem, má „co dělat s celkem naší zkušenosti světa a života - jako žádná jiná věda, nýbrž jak to činí právě jen sama naše v řeči se artikulující zkušenost“, „ať už si dává výraz v jakékoli formě - v náboženské moudrosti nebo moudrosti přísloví, v dílech umění nebo filozofických myšlenek.“⁶ Pravda Gadamerovi vězí právě v plynoucím rozhovoru uvnitř této plurality sebeosvětlování a intersubjektivního znázorňování lidského bytí, které se pouze zčásti překrývá s pojmem teorie, jak jej známe z vědy. Teorie v určitém význačném a základnějším smyslu znamená toto sebeosvětlování samo a jako taková neodlučitelně náleží k praxi lidského bytí.

Myslitelem, který se z pozice hermeneutické fenomenologie nejvíce zasloužil o rozvinutí analýzy vztahu mezi poznáním a jednáním, mezi teorií a praxí, je Ricoeur. Ve své teorii vyprávění Ricoeur poukazuje na to, že svět fikce, jak je reprezentován zvláště literárními a historickými texty, „je laboratoří forem,

³ Tamt. str. 454.

⁴ Gadamer, H.-G. Vorwort zur 2. Auflage. In: týž, *Wahrheit und Methode II - Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 438.

⁵ Příspěvek Gadamera coby současně klasického filologa se v tomto ohledu omezuje především na analýzu procesu interpretace textu: „Svět zkušenosti filologa a jeho ‚bytí k textu‘, které jsem posunul do popředí, je vpravdě jenom výřezem a metodickým ilustračním polem pro hermeneutickou zkušenost, která je vetkána do celku lidské praxe.“ (Gadamer, H.-G. *Nachwort zur 3. Auflage*, str. 466.). Právě analýzy, které by z hermeneutického hlediska soustavně zkoumaly svět lidské praxe i se všemi jednotlivými fenomény, které k němu patří, však u Gadamera nenajdeme. Z tohoto hlediska zůstal spíše filozofem hlubokých, avšak nesouvisle rozvíjených náhledů.

⁶ Tamt., str. 460 a 461.

v nichž zkoušíme možné *konfigurace* jednání, abychom si ověřili jejich konzistenci a plauzibilitu“; „zápletky, jež vynalézáme, nám pomáhají konfigurovat naši neuspořádanou, beztvárovou a v mezním případě němou časovou zkušenost“.⁷ Jelikož je ale dialektika zkušenosti neustále pokračujícím procesem, je, jak Ricoeur zdůrazňuje, také konfigurace reality v textech vlastně neustávající *refigurací* smyslu světa, ve kterém žijeme.⁸ O refigurujícím charakteru rozumění pak lze říct, že se vposled završuje *intervencí* jednání do reálného dění, změnou, již s sebou při přechodu do jednání každé nové a jiné rozumění potenciálně nese. - Filozofovat spolu s Ricoeurem a zkoumat, jak se rozumění skrze jednání promítá do změny v dění bytí, by ovšem znamenalo otevřít problematiku, která by si vzhledem ke své obsáhlosti žádala další samostatný oddíl. Pro to už v této knize bohužel není místo.

⁷ Ricoeur, P. De l'interpretation. In: *týž, Du texte à l'action*. Paris : Seul, 1986, str. 20 (zvýraznění kurzívou – M-Ď.).

⁸ Tamt., str. 21.

Bibliografie

- Allison, H. E. *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Heaven/ London : Yale University Press, 1983.
- Anscombe, E. *Intention*. Harvard : University Press, 2000.
- Apel, K.-O. *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1979.
- Aristotelés *Etika Níkomachova*. Přel. A. Kříž, Praha : Rezek, 1996.
- Aristotle *Nicomachean Ethics*. Přel. H. Rackham, London : Routledge, 1999.
- Aristotelés *Politika*. Přel. A. Kříž. Praha : Rezek, 1998.
- Aubenque, P. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha : Oikoymenh, 2003.
- Bacon, F. *Nové organon*. Praha : Svoboda, 1990.
- Barbaras, R. *Druhý*. Přel. J. Fulka. Praha : Filosofia, 1998.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- Birus, H. Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik. In: *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 15-58.
- Blecha, I. *Proměny fenomenologie*. Praha/Kroměříž : Triton, 2007.
- Bollnow, O. F. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart : W. Kohlhammer, 1967
- Bubner, R. Co je syntéza? In: *Philosophica V*, Olomouc : Univerzita Palackého, 2003.
- Cibulka, J. Historismus a fenomenologie. In: *Filozofický časopis*. Praha, 1990/3, str. 282-301.
- Čapek, J. *Jednání a situace*. Praha : Oikoymenh, 2007.
- D'Alambert, J. *Výbor z díla*. Praha : Svoboda, 1989.
- Davidson, D. Actions, reasons and causes. In: *týž, Essays on Actions and Reasons*. Oxford : Clarendon Press, 1982.
- Descartes, R. *Dopisy Alžbětě Falcké*. Brno : Petrov, 1997.
- Descartes, R. *Principy filozofie*. Praha : Filosofia, 1998.
- Descartes, R. *Rozprava o metodě*. Praha : Laichter, 1947.
- Descartes, R. *Vášeň duše*. Praha : Mladá fronta, 2002.
- Descombes, V. *Stejně a jiné*. Praha : Oikoymenh, 1995.
- Derrida, J. Diferance. In: *týž, Texty k dekonstrukci*. Přel. a sestavil M. Petříček, Bratislava : Archa, 1993, str. 146-176.
- Dilthey, W. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. In: *Gesammelte Ausgabe*, sv. V. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

- Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1981.
- Dilthey, W. Einleitung in die Geisteswissenschaften. In: *Gesammelte Schriften*, sv. 1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Dilthey, W. Ideen über eine beschreibende und zerliegende Psychologie. In: *Gesammelte Ausgabe*, sv. V. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 139- 240.
- Dilthey, W. Leben Schleiermachers. In: *Gesammelte Schriften*, sv. XIII. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Dilthey, W. Entstehung der Hermeneutik. In: Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, sv. V, 1982, str. 317-331.
- Dilthey, W. *Život a dějinné vedomie*. Bratislava : Pravda, 1980.
- Dreyfus, H. L. *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge/ London : The MIT Press, 1995.
- Droysen, J. G. *Historik*. Stuttgart/ Bad Cannstatt : Fromman-Holzboog, 1977.
- Düsing, E. Problém individuality ve Fichtově rané etice a nauce o právu. In: Karásek, J., Chotaš, J. (edit.) *Fichtova teorie intersubjektivty*, str. 109-133.
- Đurđović, M. Dějinný rozhovor poznání. Filozofická hermeneutika Hansa-Georga Gadamera. In: *Philosophica VI*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2005, s. 435-454.
- Đurđović, M. Svoboda autentické existence. Tři poznámky k odkazu Heideggerovy filosofie. In: Novotný, K., Fridmanová, M. (edit.) *Výzkumy subjektivty. Od Husserlovy k Foucaultovi*. Červený Kostelec : Mervart, 2008, str. 193-206.
- Ebeling, H. *Martin Heidegger – Filosofie a ideologie*. Olomouc : Votobia, 1997.
- Ebert, T. Kantův kategorický imperativ a kritéria příkázaných, zakázaných a volně uvážených jednání. In: Chotaš, J., Karásek, J. (edit.) *Kantův kategorický imperativ*, str. 98 – 113.
- Fichte, J.-G. *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg : Meiner, 1979.
- Fichte, J. G. *Základ všeho vědosloví*. Praha : Oikymen, 2007.
- Figal, G. *Gegenständlichkeit*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 2006.
- Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim : Beltz Athenäum, 2000.
- Floss, P. Patrizzi a Descartes. Komparativní studie. In: týž, *Od počátku novověku ke konci milénia*. Brno : Vetus Via, 1998.
- Frank, M. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977.
- Gadamer, H.-G. Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus; in: Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke 4 – Neuere Philosophie II*. Tübingen, Mohr & Siebeck, 1987, str. 406-424.
- Gadamer, H.-G. Destruktion und Dekonstruktion. In týž, *Wahrheit und Methode II – Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 361-372.
- Gadamer, H.-G. Die phänomenologische Bewegung. In: týž, *Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 105-146.

- Gadamer, H.-G. Vorwort zur 2. Auflage. In: *týž, Wahrheit und Methode II – Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 437-448.
- Gadamer, H.-G. Hegel und die Antike Dialektik. In: *týž, Gesammelte Werke 3 – Neuere Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, zvl. str. 16-22.
- Gadamer, H.-G. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha : Oikoymenh, 1994.
- Gadamer, H.-G. Nachwort zur 3. Auflage. In: *týž, Wahrheit und Methode II – Ergänzungen*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 449-478.
- Gadamer, H.-G. Platos dielaktische Ethik. In: *týž, Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 5-163.
- Gadamer, H.-G. *Pravda a metoda*. Praha : Triáda, 2009.
- Gadamer, H.-G. *Problém dějinného vědomí*. Praha : Filosofia, 1994.
- Gadamer, H.-G. Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik. In: *týž, Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999.
- Gadamer, H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. In: *týž, Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 232-275.
- Gadamer, H.-G. Vom Zirkel des Verstehens. In: *týž, Gesammelte Werke 2 – Hermeneutik II*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1999, str. 57-65.
- Gethmann C. F. *Verstehen und Auslegung*. Bonn : Bouvier, 1974.
- Greisch, J. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. La chemin phénoménologique de l'hermeneutique heideggerienne (1919-1923)*. Paris : Les Editions du serf, 2000.
- Grondin, J.: Derridova definice dekonstrukce. In: *Kritický sborník*, Praha, č.2-3, 1998, str. 43-50.
- Grondin, J. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 2000.
- Grondin, J. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*. Weinheim : Beltz, 1994.
- Grondin, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Habermas, J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1971, str. 120-159.
- Hegel, G. H. W. *Filozofie dějin*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg : Meiner, 2006.
- Hegel, G. W. F. *Malá logika*. Praha : Svoboda, 1992.
- Hegel, G. W. F. *Úvod k dějinám filozofie*. Praha : Rovnost, 1952.
- Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh, 1996.
- Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1975.
- Heidegger, M. *Fenomenologické interpretace k Aristotelovy (Nástin hermeneutické situace)*. In: *Filozofický časopis*, 1996/1, str. 9-40.
- Heidegger, M. *Fenomenologická interpretace Kantovy kritiky čistého rozumu*. Praha : Oikoymenh, 2003.
- Heidegger, M. *Konec filozofie a úkol myšlení*. Praha : Oikoymenh, 1993.
- Heidegger, M. *O Humanismu*. Rychnov nad Kněžnou : Ježek, 2000.

- Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1995.
- Heidegger, M. Otázka techniky. In: týž, M. *Věda, technika, zamyšlení*. Praha : Oikoymenh, 2004, str. 7-35.
- Heidegger, M. *O pravdě a bytí*. Praha : Mladá fronta, 1993.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1985.
- Heidegger, M. *Kant a problém metafyziky*. Praha : Oikoymenh, 2006.
- Heidegger, M. *Platon : Sophistes*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1992.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer, 2001.
- Heidegger, M. *Über den Humanismus*, in: týž, Wegmarke. Frankfurt am Main : Klostermann, 1976, str. 311-261.
- Heidegger, M. Věc, in: týž, *Básnický bydlí člověk*. Praha : Oikoymenh, 1993, str. 6-41.
- Heidegger, M. Vom Ursprung des Kunstwerkes. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1977, str. 1-74.
- Henrich, D. Fichtův původní náhled. In: Karásek, J., Chotaš, J. (edit.) *Fichtova teorie subjektivity*. Praha : Oikoymenh, 2007, str. 11-27.
- Höffe, O. Kategorický imperativ jako kritérium mravnosti. In: Chotaš, J. Karásek, J. *Kantův kategorický imperativ*. Praha : Oikoymenh, 2005, str. 9-42.
- Hölderlin, F. *Der Dichter über sein Werk*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996
- Hölderlin, F. *Světlo lásky*. Přeložil a uspořádal V. Mikeš. Praha : Česko-slovenský spisovatel, 1977.
- Hölderlin, F. *Texty k teorii básnictví*. Přel. M. Pokorný. Praha : Miroslav Šimáček, 1997.
- Horyna, B. *Dějiny rané romantiky*. Praha : Vyšehrad, 2005.
- Filozofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Brno : Masarykova Universita, 1997.
- Hroch, J. *Praxe a tradice. Kritika filozofické hermeneutiky Hanse-Georga Gadamera*. Praha : Academia, 1989.
- Hume, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha : Svoboda, 1996.
- Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg : Meiner, 1995.
- Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*. Praha : Filosofia, 2007.
- Husserl, E. *Idea fenomenologie*. Praha : Oikoymenh, 2001.
- Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii I*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filozofii II*. Praha : Oikoymenh, 2006
- Husserl, E. *Karteziánské meditace*. Praha : Svoboda - Libertas, 1993.
- Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha : Academia, 1996.
- Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*. Praha : Oikoymenh, 2009.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Den Haag – Martinus Nijhoff, 1975.

- Husserl, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1965.
- Husserl, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha : Ježek, 1996.
- Hušek, V. *Symbol ve filozofii Paula Ricoeura*. Svitavy : Trinitas, 2003.
- Kant, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: týž, *Gesammelte Schriften*. Berlin : Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902, sv. VI.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Berlin : Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1902.
- Kant, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha : Oikoymenh, 2001.
- Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996.
- Kant, I. *Kritika soudnosti*. Brno : Odeon, 1975.
- Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci nazývat vědou*. Praha : Svoboda, 1992. 1992.
- Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990.
- Karásek, J. Pohyb uznání. K Hegelově koncepci uznání ve Fenomenologii ducha. In Kuneš, J., Vrabc, M. (edit.) *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, str. 91-109.
- Karásek, J. a Chotaš, J. 2002. *Dedukce, kategorie, sebevědomí*. Praha : Oikoymenh, 2002.
- Karásek, J. Chotaš, J. *Kantův kategorický imperativ*. Praha : Oikoymenh, 2005.
- Karfik, F. Dvojí pojem svobody u Heideggera, in: *Reflexe 1993/9*, Praha : Oikoymenh.
- Kaulbach, F. Kants Theorie des Handelns. In: Lenk, H. (edit.) *Handlungstheorie Interdisziplinär*, München : Fink, 1979.
- Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1964.
- Kögler, H.-H. *Die Macht des Dialoges. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart : Metzler, 1992.
- Kögler, H.-H. *Kultura, kritika, dialog*. Praha : Filosofia, 2006.
- Kontos, P. Morální jednání u Aristotela. In: Švec, O. (edit.) *Filozofie jednání*. Praha : Oikoymenh, 2006, str. 56-57.
- Kouba, P. *Fenomén duševní poruchy*. Praha : Oikoymenh, 2006.
- Koyré, A. L'aube de la science classique. In: týž, *Études galiléennes*. Paris : Hermann, 1966.
- Koyré, A. *Od uzavřeného světa k otevřenému vesmíru*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- Kuneš, J. Vědomí a duch. K pojmu Hegelovy fenomenologie ducha. In: tamt., str. 62-63 či Taylor, Ch. *Hegel*, str. 225-231.
- Landgrebe, L. Husserlova fenomenologie a motivy její transformace. In: *Filosofický časopis*. Praha, 1992/2, s. 231-247, a 1992/3, s. 401 - 409
- Liotard, J.-F. Postmoderní situace. In: týž, *O postmodernismu*. Praha : Filosofia, 1993.

- Lyotard, J.-F. *Rozepře*. Praha : Filosofia, 1999.
- Maurer, R. Von Heidegger zur praktischen Philosophie, in: Riedel, M. (edit.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg : Rombach, 1972, str. 415-444.
- Mertens, K. *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zu Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg/ München : Alber, 1996.
- Meggle, G. (edit.) *Analytische Handlungstheorie. Handlungsbeschreibungen*. Suhrkamp : Frankfurt am Main, 1985.
- Mill, J. S. *System of Logic Raciocinative and Inductive*. London : Longmans, Green and Co., 1886.
- Misch, G. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Michelfelder, D. P., Palmer, E. P. (edit.) *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. New York : SUNY Press, 1989.
- Oeming, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- Paton, J. J. 1971. *The Cathegorical Imperative*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1971.
- Patzig, G. 2003. *Jak jsou možné syntetické soudy apriory?* Praha : Filosofia, 2003.
- Pépin, J, Hoheisel, K., heslo „Hermeneutik“. In: *Reallexikon rür Antike und Christentum*. Stuttgart : Hiersmann, 1988, str. 722 – 771.
- Petit, J.-L. *L'action dans la philosophie analytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.
- Petkovšek, R. *Heidegger-Index (1919-1927)*. Ljubljana : Teološna Fakulteta, 1998.
- Pokorný, P. *Hermeneutika jako teorie rozumění – od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha : Vyšehrad, 2005.
- Popper, K. R. *Otevřená společnost a její nepřítelé*, svazek I a II. Praha : Oikoymenth, 1994.
- Pöggeler, O. (edit.) *Heidegger und die praktische philosophie*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988.
- Prauss, G. (edit.). 1986. *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1986.
- Prauss, G. *Erkennen und Handeln in Heideggers „Zein und Zeit“*. Freiburg : Alber, str. 1996.
- Prauss, G. 1977. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn : Bouvier, 1977.
- Rezek, P. (edit.) *Logos apofantikos*. Praha : Rezek, 1999.
- Rickert, H. *Die Grenzen wissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1913.
- Rickert, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen : Mohr & Siebeck, 1926.
- Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris : Vrin, 2004.

- Ricoeur, P. *Čas a vyprávění* (díl I-III). Praha : Oikoymenh, 2000, 2002 a 2007.
- Ricoeur, P. De l'interprétation. In: *týž, Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986, str. 13-39.
- Ricoeur, P. Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl. In: *týž, Du text à l'action*. Paris : Seuil, 1986, str. 43-81.
- Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris : Édition du Seuil, 1990.
- Ricoeur, P. *Úkol hermeneutiky*. Praha : Filosofia, 2004.
- Riedel, M. *Verstehen oder erklären?* Stuttgart : Klett-Gotta, 1978.
- Ritter, J. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980, str. 105-163.
- Rorty, R. Being That Can Be Underwood Is Language. In: Krajewski, B. (edit.) *Gadamer's Repercussions*. Berkeley/L. A./ London : University of California Press, 2004, str. 21-29.
- Rorty, R. *Essays on Heidegger and others*, sv. 2. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of nature*. Princetown/ New Jersey : Princetown University Press, 1979.
- Rorty, R. Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace. In: Peregrin, J. (edit.) *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha : Filosofia, 1998, str. 149-171.
- Schelling, F. W. J. *Výbor z díla*. Praha : Svoboda, 1977.
- Schiller, F. Listy o estetické výchově. In: *Týž, Výbor z filozofických spisů*. Praha : Vyšehrad, 1992.
- Viz Schleiermacher F. D. E. (edit. Kimmerle, H.) *Hermeneutik*. Heidelberg : Carl Winter, 1959.
- Schleiermacher, F. D. E. (edit. Frank, M.) *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1977.
- Schleiermachers „Allgemeine Hermeneutik“ von 1809/10. In: *Schleiermacher-Archiv I.*, 1985, str. 1269-1310.
- Schütz, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien : Springer, 1960.
- Schütz, A. Choosing among projects of action. In: *týž, Collected Papers I – The Problem of Social Reality*. Haag : Martinus Nijhoff, 1962, s. 67-96.
- Szondi, P. *Úvod do literární hermeneutiky*. Brno : Host, 2003.
- Sobotka, M. V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha „prvním dílem“ „vědy“, tj. filozofie? In: Kuneš, J. Vrabec, M. *Místo fenomenologie v současném myšlení*. Praha : Argo, 2007, str. 27-47.
- Sokol, J. *Rytmus a čas*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- Ströker, E. Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. In: *týž, Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1987, str. 1-34.
- Ströker, E. Systematische Beziehungen der Husserlschen Philosophie. In: *týž, Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1987, str. 160-186.

- Špinka, J. *Dialog a analogie. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera a Julia Stenzela*. Praha : Karolinum, 2005.
- Taylor, Ch. *Etika authenticity*. Praha : Filosofia, 2002.
- Taylor, Ch. *Hegel*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
- Thielen, J. *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998.
- Tugendhat, E. *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin : de Gruyter, 1967.
- Tugendhat, E. *Přednášky o etice*. Praha Oikoymenh, 2004.
- Vatimmo, G. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Stanford : University Press, 1997.
- Velek, J. (edit.) J. *Etika autonomie a authenticity*. Praha : Filosofia, 1997.
- Von Bormann, C. heslo „Hermeneutik I.“. In: *Theologische Realencyklopädie*. Berlin : Walter de Gruyter, 1986, str. 108-112.
- Von Humboldt, W. Über die Aufgabe des Geschichtschreibers. In: *týž, Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Berlin : Rütten & Loening, 1960, str. 585-606.
- Von Humboldt, *Betrachtungen über die Weltgeschichte*. In: *týž, Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Berlin : Rütten & Loening, 1960, str. 567-577.
- Von Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. London : Routledge & Keegan, 1971.
- Weber, M. Politika jako povolání. In: *týž, Metodologie, sociologie a politika*. Praha : Oikoymenh, 1998, str. 246-296.
- Wallerstein, I. *Kam směřují sociální vědy*. Praha : SLON, 1998.
- Willaschek, M. 1992. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Weimar/Stuttgart : Metzler, 1992.
- Windelband, W. Geschichte und Naturwissenschaft. In: *týž, Präludien*. Tübingen : Mohr, 1921, str. 136-161.
- Winch, P. *Idea společenské vědy a její vztah k filozofii*. Praha : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- Zátka, V. K Husserlově teorii předmětného „smyslu“. In: *Filozofický časopis*. Praha, 1990/3, str. 333-344.