

PERSPEKTIVY FILOSOFICKÉ A HLUBINNÉ HERMENEUTIKY (H.-G. GADAMER, C. G. JUNG, J. DERRIDA)

JAROSLAV HROCH, Katedra filozofie FF MU, Brno

HROCH, J.: The Prospectives of the Philosophical and Depth Hermeneutics (H.-G. Gadamer, C. G. Jung, J. Derrida)
FILOZOFIA 60, 2005, No 8, p. 596

The article shows, that the hermeneutical conceptions of H.-G. Gadamer, C. G. Jung and J. Derrida share the dialectic, imaginative and projecting conception of human experience. In this context Gadamer's philosophical hermeneutics and Jung's hermeneutically oriented analytical psychology emphasize the great importance of *tradition*, as well as of the mythical thought, and investigate the sense of human life which cannot be resolved by exact sciences, but can only be experienced. The author argues that the hermeneutical theories of Gadamer, Jung and Derrida are closely connected with the analogous conceptions of the temporality and of the finitude of the human being. Special attention is also paid to Gadamer's theory of the organic time. This theory, as well as Jung's theory of individuation, is based on the conception of the *cyclical process of life*, a perpetual renewal of balance and a recurrent return to the beginning, regeneration and rebirth. Therefore Gadamer's philosophical hermeneutics and Jung's hermeneutically oriented philosophy are prospective, stressing the most profound forms of temporal experience. According to the author we can find a certain analogy between Jung's view on the energetic character of the world reality and Gadamer's conception of the dialectical character of *sprachliches Geschehen* as the medium of hermeneutical ontology. The last part of the article reconstructs the hermeneutical aspects of J. Derrida's philosophical thought and its importance for the theory of interpretation and for the crosscultural communication.

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

Na druhé straně můžeme v soudobém světě pozorovat intenzivní a mnohostranné snahy o zduchovnění lidského individuálního i společenského života. Je to pochopitelná reakce proti převládajícím koncepcím, jež pojmají lidskou společenskou a duchovní skutečnost jako logický prostor, který lze popsat vyčerpávajícím způsobem pomocí přesně zachytitelných povrchových schémat. Uvedené tendence se

z teoretického hľadiska opírajú o účelové prízpůsobený scientismus, ktorý by mal poskytovať ideový základ spoločnosti založenej na princípu konzumu, výkonu a efektivity. Scientismus považujú – rovnako ako napríklad Anton Markoš – za „svetový názor, podľa ktorého je metodológia prírodných vied jedinou, pravou metodológiou, umožňujúcu adekvátnu poznáť skutočnosť. Skutočnosť je pre scientismus totožná s objektívnou realitou a prírodné vedy vyvíjajú metódy na objasnenie podstaty tejto objektívnej reality“. Scientismus preto charakterizuje „víra vo schopnosť zavedených vied poskytnúť vysvetlenie všetkých javov“ ([1], 47 – 48). Spoločnosť by sa preto údajne mala opierať o (prírodno)vědecké poznáť a dôsledne je aplikovať v každodennom, politickom a duchovnom živote, pretože – ako je presvedčen napríklad P. Atkins – „nepretržitý vývoj vedy nám dáva dôvod veriť, že veda je všemocná“ ([2], 33, podčiarkol J. H.). V súdobom svete, v globálnom merítku, sú účelové a manipulujúce aplikácie týchto trendov vychádzajúcich z idey všemocnej vedy vede ku ztráte hĺbky, *duchovní dimenzie* ľudského života.

V inej historickej situácii, v poslednej tretine 19. storočia, avšak aj v dobe prevládajúceho scientizmu, hľadá zakladateľ modernej hermeneutiky Wilhelm Dilthey – obdobne ako pozdšie u nás F. X. Šalda – cestu k nálezenej *duši* filosofického a umelckého diela. Znamená to konkrétne, že geneza filosofického, historického a umelckého textu je chápaná ako výsledok pôsobenia skrytých duchovných síl jeho tvórcu. V tomto kontexte pojmá pak Dilthey rozumieň na podklade „normálnej súvislosti medzi životným prejavom a duchovným, ktoré sa v ňom vyjadruje“ ([3], 314). K rozumieň môžeme teda dospieť cestou *rekonstrukcie súvislosti psychického života*, jeho vyjadrenia v prožitku a v jazykovom výraze, a to prostredníctvom tzv. vcítieňa („*Einfühlung*“). Kategoriu vcítieňa zakladal totiž Dilthey na schopnosti rozumieť subjektu „přenést se“ do vnútorného duševného života tvórcu osobnosti, ktoré je treba porozumieť. Vznik filosofickej hermeneutiky teda súvisel so vznikom hermeneutiky psychologickú, a predtým tak hermeneutiku hlbinnú.

Jak Diltheyovi súčasníci (napr. Max Weber), tak i predstaviteľ súdobej analytickej filosofie podrobujú Diltheyovu psychologicky orientovanú hermeneutiku kritice, ktorá je isté v mnohých aspektoch oprávnená. Napríklad metóda vcítieňa („*Einfühlung*“), na jejímž podklade by mal historik vytvoriť a rekonštruovať svoj poznatek o tom, čo vedlo nejakou historickou osobnosť k určitému jednaniu, nie je ovšem verifikovateľná prostredky exaktných vied. Ako správne ukazuje vo svojej kritike psychologicky orientovaných metodologických prístupov napríklad Tatiana Sedová, teória vcítieňa „je len myšlienkovým experimentom, pričom historik často sa neraz dopúšťa omylov identifikujúcej projekcie. Tento postup vedie k získaniu psychologických hypotéz, ktoré plnia funkciu vysvetľujúceho argumentu, ale vcítieň nám neposkytuje nijaké záruky ani prostriedky overenia, že takto generované hypotézy sú aj správne“ ([4], 58).

Také najvýznamnejší predstaviteľ filosofickej hermeneutiky Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) – práve v konfrontácii s Diltheyovou duchovnosťou – odmieta zvlášte vo svojom diele *Wahrheit und Methode* (1. vyd. 1960) subjektivisticky a psychologicky orientovanú koncepciu hermeneutiky. Je treba si uvedomiť, že v Gadamerovej

pojetí (ovlivněném Husserlovou fenomenologií) je poznání vždy poznáním nějakého obsahu a „dialog vždy zůstává dialogem o věci“ ([5], 46), který též musí, byť i s odstupem a pozdějším překonáním, brát v úvahu – řečeno slovy Olivera Bakoše – „trvanie minulého a pominuteľného, ktoré človeka viaže k hraniciam vecí“ ([38], 76). V souladu s fenomenologickou kritikou psychologismu, již byl ovlivněn až do počátku šedesátých let 20. století, se Gadamer snaží charakterizovat postupy filosofické hermeneutiky jako myšlenkový proces, který cestou „rozvíjení věci v jejích vlastních souvislostech“ usiluje o postizení pravdy. Cestu k pravdě tedy chápe jako „konání věci samé“ („Tun der Sache selbst“) ([6], 440, 339).

Přes tyto námitky jsem však přesvědčen, že soudobá hermeneutika se již nemůže vyhýbat psychologické dimenzi svého zkoumání s odkazem na údajnou nevědeckost psychologických přístupů. Tuto psychologickou dimenzi nelze ovšem redukovat pouze na osobní prožitky a na vnitřní psychický život člověka usilujícího o porozumění svého bytí. Povědomí o tom, že je nutné na jedné straně překonat subjektivistické momenty duchovědné metodologie prožitku a vcítění, a přitom se vyhnout návratu do neplodného scientismu, je v soudobé hlubinné hermeneutice charakterizováno úsilím o hledání cest k vlastnímu sebeporozumění člověka v širokém kulturním a společenském kontextu. Co spojuje filosofickou a hlubinnou hermeneutiku, je přesvědčení, které pregnančně formuloval Hans-Georg Gadamer: „Niemand kennt sich selbst“ („Nikdo nezná sám sebe“) ([7], 43). Je tedy hlubokým omylem, že můžeme být sami sobě – jak v individuální, tak i společenské dimenzi – průhlední, *transparentní*. K vlastnímu sebeporozumění se můžeme pouze přiblížit, a to prostřednictvím *životní zkušenosti* (v nejširším slova smyslu) a tradice. Taková je koncepce Gadamerova, ale i hlubinné hermeneutiky, jejíž základy položil C. G. Jung.

Pokusíme se proto rozebrat, jaké koncepce *tradice* zastávají tito filosofové, tj. Hans-Georg Gadamer a Carl Gustav Jung. Podle Gadamera proces rozumění a sebeporozumění je vždy zprostředkován tradicí, kterou ztotožňuje s otevřeností vůči nároku pravdy. Tradici proto Gadamer pojímá jako *ontotvornou* kategorii, v níž je postižen, slovy Jiřího Černého, neustálý proces zhodnocování a zpřítomňování minulosti. Právě tradice umožňuje, aby „hermeneutika nacházelo svou legitimitu, své oprávnění ve zkušenosti o dějinách“ ([8], 358). K tomu srov. ([9], 257 – 267, zvláště 258 – 263. Srov. též [10], 108).

Z hlediska teorie interpretace má tradice důležitou úlohu při porozumění textu. Předpokladem tohoto porozumění je totiž tzv. *anticipace* smyslu. Tato anticipace není projevem subjektivity, je určena vzájemností, která nás propojuje s tradicí. Podle Gadamera však „tato vzájemnost, tento náš vztah k tradici je něco, co je v procesu neustálého vytváření. Tradice nepředstavuje trvalý předpoklad, kterému jsme stále podřízeni, naopak my sami ji stanovujeme do té míry, do jaké jí rozumíme, do jaké jsme schopni účastnit se na jejím vývoji, a tím tento vývoj dále určovat“ ([11], 298 – 299).

Tradici však Gadamer chápe také institucionálně. V této souvislosti Gadamer oceňuje historickou roli a mravní autoritu těch institucí, jejichž vznik je spojen s postupným formováním demokratického politického života a které kladou důraz na

význam křesťanské tradice v životě západní společnosti ([6], 266). V souladu se svou pozorností věnovanou tradici Gadamer přitom oceňuje historickou a gnoseologickou funkci mýtu a mytického myšlení ([11], 76). Obdobný důraz na sepětí tradice s mýtem můžeme najít u významného představitele hermeneutického myšlení a zakladatele analytické psychologie Carla Gustava Junga (1875 – 1961).

Je zajímavé, že C. G. Jung charakterizuje kolektivní vědomí jakožto „souhrn tradic, konvencí, zvyků, pravidel a norem lidského společenství, které poskytují povědomí určité skupiny jakožto celku jeho směr. Přitom jednotlivé osobnosti vědomě, avšak zcela nereflektovaně žijí podle tohoto kolektivního vědomí“ ([17], 29 – 30). Ve svém hlubinně hermeneutickém myšlení postihuje C. G. Jung podstatné spojitosti mezi pojmy tradice, mýtu, kolektivního vědomí a kolektivního nevědomí. V tomto kontextu se ukazuje, že Jung je velmi blízký Gadamerově hermeneutice svým poukazem na velký význam tradice pro realizaci a udržení společenské a kulturní kontinuity lidstva. V Jungově pojetí je tradice schopna harmonizovat a kompenzovat nevyhnutelnou jednostrannost pokroku a jeho extrémních důsledků a zabránit tak osudovým katastrofám. Stojí za to zamyslet se nad touto Jungovou myšlenkou: „Pokud se drží tradičních zákonů, je retardující ideál vždy jednodušší, přirozenější (v dobrém i špatném smyslu) a 'morálnější'. Progresivní ideál je vždy abstraktnější, méně přirozený a méně 'morální', neboť vyžaduje porušení věrnosti tradici. Vůlí vynucený pokrok je vždy *křeč*.“ [...] „Čím diferencovanější je vědomí, tím větší je nebezpečí oddělení od kořenů.“ ([12], 242)

Ze své koncepce tradice odvozuje Gadamer své pojetí specifčnosti humanitních a sociálních věd. Tyto vědy mají stejné duchovní dědictví jako filosofie. Mohou být charakterizovány nejen prostřednictvím svých postupů, ale i předběžným vztahem, který mají ke svému tématu. Totiž humanitní vědy se podílejí na duchovním dědictví, které je nám předáváno, a toto duchovní dědictví neustále ožívují a obnovují. *Nejde tedy u nich o adaptaci na skutečnost, ve které žijeme a o kontrolu této skutečnosti.* Avšak přírodní vědy podle Gadamera poskytují takové poznání, které nám umožňuje, abychom prostřednictvím měření, výpočtů, pozorování, záznamů a myšlenkových konstrukcí ovládali okolní svět (srov. [7], 40 – 41).

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

Zaměřme se nyní na Gadamerovo pojetí *zkušenosti*. V podstatě lze říci, že Gadamerova základní koncepce zkušenosti, ovlivněná Heideggerem, má *existenciální* a *dialektický* charakter. Co tím Gadamer myslí? Existenciální charakter zkušenosti

souvisí s podstatnou konečností člověka. A dialektický charakter zkušenosti je dán podle Gadamera tím, že pravá hermeneutická zkušenost znamená neustálou *otevřenost* („Offenheit“) vůči zkušenostem novým. Tento druh otevřenosti „má strukturu otázky“, a je svobodně rozehráván prostřednictvím zkušenosti samé ([6], 344). Podle Gadamera je totiž dáno samou podstatou otázky, že na ni mohou být různé odpovědi. Otázka má tedy dialektický charakter, neboť se vyznačuje otevřenými možnostmi.

V tomto kontextu Gadamer – a ještě před ním Heidegger – navazuje na Hegelovo pojetí zkušenosti jakožto dialektického procesu, v němž vědomí shledává rozpor mezi svým věděním o předmětu a předmětem samým. Skutečnost, že vědomí neodpovídá svému předmětu, vede pak k tomu, že musí své vědění o něm změnit, avšak se změnou tohoto vědění „mění se [...] i předmět sám.“ Tyto proměny vědění a s ním spjatého předmětu mají proto podle Hegela charakter posloupnosti stále nových podob vědomí, odlišujících se ve svém podstatném obsahu ([13], 102). Gadamer nazývá tento proces „obratem vědomí“, a sama hermeneutická zkušenost má podle něho charakter dialektického pohybu ([6], 344, 337).

V koncepcích hlubinné a filosofické hermeneutiky zkušenost neznámá, že člověk něco ví již navždy a proto se stal se rigidním ve svém poznání, nýbrž právě naopak – že člověk je stále otevřen novým, často i protikladným zkušenostem z hlediska svého dosavadního poznání. Hermeneutická zkušenost je samozřejmě něco jiného než zkušenost získaná tzv. empirickými vědami, neboť naše životy – jak Gadamer zdůrazňuje – nežijeme podle vědecky ověřených a vědou garantovaných programů.

Obdobnou koncepci *dialektického* charakteru *zkušenosti* můžeme najít u C. G. Junga. Ve své práci *Psychologie nevědomého* zdůrazňuje, že „přechod od rána k večeru znamená přehodnocení dosavadních hodnot. Dochází k naléhavé potřebě docenit hodnotu protikladu našich předchozích ideálů, pocítit omylnost našich předchozích přesvědčení“ ([14], 60).

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

V enantiodromii se objevuje i další, a to složitější a hůře zkoumatelný a ilustrovatelný jev, projevující se zvláštní souhrou, respektive vztahem mezi procesy vědomí a nevědomí. Termín enantiodromie označuje zde vystoupení nevědomého protikladu, k němuž v časovém sledu dochází všude tam, kde je vědomý život jak jedin-

ce tak i společnosti ovládnán nějakým krajně jednostranným zaměřením. Promýšlení enantiomorie a jejích projevů vede C. G. Junga k formulování jeho vlastní, hermeneuticky orientované *dialektické koncepce světa a lidského bytí*: „Všechno lidské je relativní, neboť všechno spočívá na vnitřní polaritě, neboť všechno je fenoménem energie. Energie nutně spočívá na předem existující polaritě, bez které by nebylo energie. Vždy musí být vysoké a nízké, horké a studené atd. takže může docházet k vyrovnávacímu procesu, kterým je energie.“ ([14], 74)

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

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

Z tragické dimenze Heideggerova pojetí zkušenosti člověka o čase hledá Gadamer východisko v koncepci tzv. organického času, která by dokázala překonat vrženost člověka do vlastní subjektivity: tedy smířit jej s jeho konečností a smrtelností, avšak zároveň ho začlenit do „dějin bytí“. (Tady se projevuje další charakteristický rys filosofické hermeneutiky – její snaha ukázat, v čem mohou být živé zdánlivě archaické a iracionální filosofické koncepce). Totiž Gadamer pro své pojetí tzv. *organického času* ([15], 159 – 160) hledá základní inspirativní zdroj v novoplatónské filosofické tradici, v jejím pojmu *aionu* jakožto časové struktury toho, co zůstává ve všech životních proměnách jedním a tímž, tj. životností ve smyslu identity života se sebou samým. Aion je principem života, v něm se projevuje duchovní síla světové duše. Zde se znovu uplatňuje *archetyp kruhu*, poněvadž podle novoplatoniků je duše charakterizována dokonalým kruhovým pohybem.

Svou koncepci organického času zakládá Gadamer na cyklickém procesu koloběhu života, neustálého obnovování rovnováhy a rytmicky se opakujícího návratu k počátku, omlazení a znovuzrození. Jenže právě proces individualizace, jehož důsledkem je ztráta identity s tímto koloběhem života, vede sice k získání vlastní časovosti, avšak na druhé straně vylučuje možnost cyklických návratů k původnímu stavu. Problém smrtelnosti člověka byl proto podle Gadamerova názoru hluboce vystižen v tomto výroku Alkmaíonově... „lidé proto hynou, ježto nemohou připojit počátek ke konci“ ([16], 44).

Vyčlenění z cykličnosti životních procesů ovšem podle Gadamera znamená, že člověk je osudovou bytostí, jejíž vlastní jistota života nese s sebou zároveň jistotu smrti ([20], 229). V tomto kontextu – na podkladě skutečnosti, že omlazení a znovuzrození je nemožné ve sféře lidského života – snaží se Gadamer problém smrtelnosti

člověka a jeho touhy po opětovném návratu transponovat do archaické sféry mýtu, náboženství, kulturních a mravních zvyklostí. Překonání odcizujícího charakteru časovosti může být podle Gadamerovy filosofické hermeneutiky dosaženo v náboženské a sakrální dimenzi, kde je představa opakování času prožívána prostřednictvím cyklického střídání křesťanských svátků, které naplňuje život člověka.

Je zajímavé, že Gadamer ve svých úvahách o časovosti a dějinnosti člověka často pracuje se symbolickým motivem *kruhu*. Jeho hermeneutické filosofické myšlení pracuje s takovými motivy, pojmy a termíny, jako jsou *koloběh*, *kruh*, *cyklické* pojetí času, *cyklické* střídání křesťanských svátků. Tyto pojmy nepochybně odkazují k archetypu *mandaly*, používané v analytické psychologii, i když se samozřejmě Gadamer o mandalách přímo nezmiňuje. Mandala znamená kruh, speciálně magický kruh. Podle C. G. Junga se „mandaly podle empirie vyskytují v situacích, jež se vyznačují zmatkem a bezradností“ ([17], 29 – 30). V tomto kontextu můžeme najít obdobu v hermeneutické filosofii H.-G. Gadamera, který spatřuje – jak již bylo uvedeno – v *cyklickém* pojetí času východisko z krizových a bezperspektivních momentů existencialistické koncepce časovosti.

Podle Junga dále mandala, tedy archetyp kruhu, „představuje jakési schéma řádu, které [...] se do jisté míry rozprostře nad psychickým chaosem, čímž každý obsah získává své místo a celek rozplývající se různými směry do neurčitosti je držen pohromadě kruhem, který ho hájí a chrání“ ([18], 461). „Mandala znamená kruh, speciálně magický kruh. Mandaly jsou rozšířeny nejen po celém Východě, nýbrž jsou bohatě dosvědčovány u nás také od středověku. Zvláště křesťanské mandaly se dají prokázat z raného středověku, většinou s Kristem ve středu a čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech. Toto pojetí musí být velmi staré, neboť takto znázorňovali Egypťané i Hóra s jeho čtyřmi syny.“ ([19], 316 – 317) Mandala představuje nástroj meditace, koncentrace a realizování vnitřní zkušenosti člověka, zároveň je symbolickým výtvozem kolektivního nevědomí a je zvláštní kategorií symboliky struktury vesmíru, vyjádřené psychokosmogramem ([36], 213).

Jak filosofická, tak i hlubinná hermeneutika kladou ovšem důraz na kritický přístup k pojmům a k jejich výkladu. Proto je samozřejmě třeba v této souvislosti přistupovat obezřetně a s jistým odstupem k Jungově tezi, že kruh (mandala) je symbolem bytostného Já, že kruhové obrazce jsou pokusem o sebeléčbu. Tento názor je podložen úzkým lingvistickým spojením slov *heal* (léčit), *hale* (zdravý), *Heil* (zdraví, spása). Co se týká archetypu kruhu, tzv. mandaly, hermeneutický přístup vždy musí přihlížet ke kontextu, jak historickému, tak i geografickému. Jak ukazuje např. J. Hillman, „mandala patří do psychické geografie Tibetu, do jeho náboženství podsvětního mystéria a do kultury založené na tomto náboženství. V tibetském náboženství je bytostné Já zobrazené v mandale vlastně vzorec polyteistických osob a míst a nikoliv jednoduchý monoteistický kruh, prstenec nebo okruh odpovídající západním touhám po unitářském monoteismu“ ([22], 141 – 142). V náboženství Tibetu obraz mandaly může být adekvátně pochopen pouze z podsvětí perspektivy, tedy mandala symbolizuje též smrt, která je však chápána jako součást života. Univerzálnost archetypu kruhu se však zde projevuje v tom, že i v Gadamerově koncepci

časovosti a dějinnosti člověka je smrt nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života. Přitom rozloučení se životem je třeba podle Gadamera chápat jako analogii k dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou.

Problematicke časovosti poskytuje Gadamer – obdobně jako před ním C. G. Jung – *dialektický* charakter. Časovost přitom Gadamer zakládá na tzv. zkušenosti o dějinách. Ta podle něho ukazuje, že dění dějin není možné měřit podle periodických proměn v přírodě, nýbrž z hlediska počátku a konce historické epochy. Čím je – z hlediska časového – vyznačena tato historická epocha? Je to *dějinná událost* („Ereignis“), v níž nezávisle na člověku dochází k výraznému oddělení starého a nového ([20], 231 – 232).

Zkušenost o čase („Zeiterfahrung“), tj. zkušenost o dějinné události, v níž nastupuje nová epocha, je tak z hlediska struktury dějinného procesu určena charakterem tzv. přechodu („Übergang“). Tento přechod jakožto „pravé bytí času“ ([20], 232 – 233) umožňuje pak vhléd do nutnosti zániku, neboť je založen na svébytné dialektice vzájemné souvislosti a protikladnosti konce a počátku, starého a nového, rozloučení s minulostí a „otevřenosti“ pro příchod očekávané budoucnosti. Rozloučení se životem je proto třeba podle Gadamera chápat jako analogii dějinné události, kdy se při nástupu nové epochy loučíme s epochou starou ([20], 233). Smrt je proto podle Gadamera nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života.

Stejně tak se dívá na problematiku smyslu života C. G. Jung. Ve své studii *Duše a smrt* (1934) se táže: „Vzestupu života přiznáváme cíl a smysl, proč bychom ho neměli přiznat sestupu? Zrození člověka je obtěžkáno významem, proč by jím neměla být obtěžkána smrt?“ ([19], 110) Obdobně jako později Gadamer poukazuje Jung na podstatné sepětí života a smrti, z cyklického charakteru života reflektuje problém smíření člověka s jeho smrtelností, konečností a podstatnou ontologickou omezeností: „Křivka života je jako parabola střely. Vyrušena ze svého klidového stavu stoupá střela vzhůru a vrací se opět do stavu klidu.“ [...] „Život druhé poloviny života neznamená vzestup, rozvoj, rozmnožení, životní rozmach, nýbrž smrt, neboť jeho životním cílem je konec. Nechtít svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít. Nechtít žít znamená totéž co nechtít zemřít. Vznikání a zanikání je táž křivka.“ [...] „Živnou půdou duše je přirozený život. Kdo se jím nedá vést, zůstává viset ve vzduchu a ustrne. Proto taková spousta lidí ve zralém věku zkosnatí, hledí zpět a lpí na minulosti, v srdci tajnou hrůzu ze smrti.“ (Srov. [19], 108, 109)

Jaké je podle Gadamera východisko z této tragické situace člověka, trpícího strachem z konečnosti, nesmyslnosti, bezcílnosti a nezakotvenosti vlastního života? Kde je východisko z univerzální neurozy naší doby, kdy jako by většinu lidstva zachvátila úplná duchovní, společenská a kulturní dezorientace? Je zajímavé, že Gadamerovo řešení, stejně tak jako Jungovo, je prospektivní. Gadamer klade důraz na hlubinný pohled vzhledem ke zkušenosti o čase a vzhledem k vlastnímu životnímu příběhu: „Pouze ten, kdo dokáže nechat za sebou, co leží za ním nebo co bylo odstra-

něno z jeho dosahu, kdo úporně nelpí na tom, co je minulé, jako na něčem, čeho se nemůže vzdát, je vůbec schopen mít budoucnost.“ A dále Gadamer pokračuje: „Se stejným poznatkem nás seznamuje teorie neuróz v moderní hlubinné psychologii, která nás učí, že jestliže je osobnost na něco vázána, není na tom nezávislá, není volná, je jí zakázáno, aby se stala svobodnou v zájmu svých potenciálních možností.“ ([21], 83)

Je zřejmé, že v Gadamerově studii *Über leere und erfüllte Zeit* můžeme najít jisté zárodečné teoretické východisko pozdějších koncepcí hlubinné hermeneutiky. Z jakých historicko-filosofických základů tato hermeneutika vychází? Právě kvůli pozornosti, kterou věnuje hlubinná hermeneutika – řečeno metaforicky – vztahu lidské duše a světa, nachází mnohé důležité podněty ve filosofickém myšlení Hérakleitově. V oblasti německé filosofie se interpretací jeho duchovního odkazu především zabývali G. W. F. Hegel, M. Heidegger a H.-G. Gadamer. Dále je však třeba uvést Carla Gustava Junga, který hledal v Hérakleitově myšlení filosofická východiska svého pojetí analytické psychologie. V současné době je Hérakleitova filosofie zvláště inspirativní pro představitele hlubinné hermeneutiky Jamese Hillmana a významného reprezentanta soudobého amerického neopragmatismu Stanleyho Cavella.

Po stránce metodologické je totiž pro hlubinnou hermeneutiku velmi přínosné Hérakleitovo myšlení v tom, že dává do souvislosti *psyché* (duši), *logos* (rozum, řeč) a *bathun* (hlubinu). Duše není totiž u Hérakleita něčím, co je „uvnitř“ člověka, ani tím, co má „prostor“ v pojetí běžného vědomí. Hérakleitos totiž praví: „Kráčje nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou, tak hluboký má logos.“ (zl.B 45 z Diogena) ([23], 59) Jak zdůrazňuje Bruno Snell, „u Hérakleita má tento obraz hlubiny vrhnout světlo na výjimečný rys duše a její říše: a sice že má svůj vlastní rozměr, že se nerozprostírá v prostoru.“ ([24], 19). K tomu srov ([22], 32). Od Hérakleita se tedy cílem, vlastností a rozměrem *psyché* stala hlubina.

Právě po stránce metodologické otevírá velké možnosti naše čtení Hérakleita jazykem psychologie a hlubinné hermeneutiky. Podle J. Hillmana Hérakleitos naznačuje, že „pravdivé se rovná hlubinnému, a razí tak cestu hlubinné psychologické hermeneutice. Hlubinná dimenze je totiž jediná, která může proniknout do toho, co je skryto. A protože jen to, co je skryto, je skutečná podstata všech věcí včetně samotné přírody, pak jediné cesta duše může vést k hlubokému porozumění podstaty skutečnosti“ ([22], 33).

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

významů se nemůžeme omezit pouze na „sémantiku vědomého“, a naše úsilí o porozumění nevyhnutelně zasahuje do sféry tušeného, citového, nenázorného a archetypického, tedy do sféry nevědomí. Ovšem verbální řeč vědomí i obrazná řeč nevědomí, pokud se zpředmětní například v uměleckém textu, ale i ve filosofickém díle, mají tutéž strukturu, totiž *strukturu jazykovou* (srov. [25], 50). Proto se i v hlubinné hermeneutice jedná o významovou analýzu – a právě v tomto důrazu na možnost *adekvátní interpretace významu* se současné strukturálně orientované hlubinné hermeneutické myšlení liší od těch koncepcí postmodernismu, které směřují k absolutnímu relativismu a představě o libovolnosti interpretace.

Hermeneutické pojetí skutečnosti, která se – v hérakleitovském smyslu – současně skrývá i vyjevuje – v sobě inherentně obsahuje kategorii *nevědomí*, které je pro psychologicky orientovanou *hlubinnou hermeneutiku* přirozenou a nezbytnou součástí struktury světa a procesu jeho poznání. Teorii kolektivního nevědomí rozpracoval, jak známo, C. G. Jung. Ten na podkladě *strukturního* zkoumání vnitřních rozporů a protikladů psychického života, jakož i složitých spojitostí personálních a *mytologických* vytváří na podkladě ověřitelné empirie také *teorii archetypů*, která může být podle mého názoru velmi inspirativní pro utváření hlubinné hermeneutické, nespekulativní a skutečně soudobé filosofické antropologie. Podle Junga „archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se uvědoměním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho kterého individuálního vědomí, v němž se objevuje“ ([12], 100). Přitom „instinkty a archetypy [...] tvoří *kolektivní nevědomí*. Označují toto nevědomí proto jako kolektivní, poněvadž v protikladu k výše definovanému nevědomí nemá obsahy individuální, tj. vyskytující se více méně jednou, nýbrž obsahy všeobecně a stejnoměrně rozšířené“ ([19], 318). *Kolektivní nevědomí* se tak stává komplementárním pojmem k pojmu *kolektivní vědomí*, který je velmi frekventovaný právě ve filosoficko-estetickém strukturálním myšlení Jana Mukařovského.

Pokud velmi zjednodušeně shrneme Jungovy nejdůležitější charakteristiky archetypu, jedná se a) o apriorně dané, autonomní struktury psychické činnosti, b) „prapůvodní obrazy“, vyjadřující jednak formu činnosti, jednak typickou situaci, v níž se odehrává, c) obrazy mytologické povahy, většinou s určitým symbolickým významem, d) věčné ideje v platónském smyslu ([35], 47 – 48). Přitom se ukazuje, že archetypy mají své specifické místo především v humanitních vědách (filosofie, historie, religionistika, hlubinná psychologie, literární věda), kde je pracováno metodou rozumění. Archetypy nemohou být ztotožňovány s motivy lidského jednání, jsou totiž něčím hlubším, co není vázáno pouze na sociální dimenzi, a co zároveň nemůže být postiženo prostřednictvím metodologické kategorie vysvětlení. Kategorii archetypu nemůžeme nahradit kategorií motivu, se kterou se pracuje v sociálních vědách. Sami odborníci v sociálních vědách se totiž shodují v tom, že motivy „neumožňují pochopit do hloubky chování určitého aktéra, ve skutečnosti jen potvrzují společensky již ustálenou představu o určitém typu lidí“ ([28], 131).

Zároveň je třeba zdůraznit, že v rozporu s běžnými názory o údajné nevědeckosti a vágnosti Jungova psychologického a filosofického myšlení má jeho teorie archetypu – kromě jiných dimenzí – i dimenzi *strukturálně formální*. V této souvislosti

není vůbec přesná běžná charakteristika Jungova pojetí archetypu jakožto obsahové entity. Podle C. G. Junga nejsou totiž archetypy „určeny obsahově, nýbrž pouze *formálně*, a to nakonec jen velmi podmíněným způsobem. Obsahově je určen praobraz prokazatelně jen tehdy, je-li vědomý, a tudíž naplněn materiálem vědomé zkušenosti“ ([19, 311]).

Protože archetypy jsou jako všechny numinózní obsahy relativně autonomní, nemohou být integrovány prostě racionálně, nýbrž vyžadují dialektický postup, to znamená vlastní vyrovnávání, jež je prováděno formou dialogu, který v něčem připomíná alchymickou definici meditace jako „vnitřního rozhovoru se svým dobrým andělem“ ([12], 144).

Současné teorie hermeneutické interpretace, ovlivněné mimo jiné podněty Jungovy analytické psychologie a tzv. archetypální školy, zdůrazňují mimo jiné *mnohovýznamovost* symbolů a archetypů a jejich schopnost shrnout v jednom *obraze* „heterogenní, ba *nesouměřitelné faktory*“ ([12], 225). Tyto koncepce hlubinné hermeneutiky potvrzují zkoumání českého estetika a literárního vědce Z. Mathausera, který mimo jiné zdůrazňuje dynamičnost, mnohovýznamovost, ambivalentnost, zpětnovazebnost a syntetičnost symbolu ([29], 10). K tomu srov. ([30], 78 – 95). Mytické prvky, často spíše skryté v uměleckých i filosofických dílech představují *symbolon*, vytvářející most mezi časným a věčným, profánním a sakrálním, mezi každodenní existencí člověka a hlubším smyslem bytí. Archetypové projevy a obrazy archetypického charakteru byly na jedné straně východiskem a nositelem poznání člověka žijícího v mytické epoše, na druhé straně, jak v poslední době prokázala například Zdeňka Kalnická ([37], 5 – 32), představují ontologicko-gnoseologický základ vidění a osvojení skutečnosti jak ve filosofickém myšlení, tak i v uměleckém poznání.

Vzhledem ke složitosti a jakési neprůhlednosti archetypu a symbolu jak v oblasti filosofie, kultury, náboženství, psychického života člověka a společnosti, literatury a umění, mělo by být podle mého názoru naším prvním skutečně oprávněným vědeckým stanoviskem přiznání našeho neporozumění. V další fázi je však třeba usilovat o *významovou interpretaci* symbolů a archetypů, ovšem toto odkrytí hlubšího smyslu a funkce symbolů není samozřejmě jednorázovou záležitostí. Je to způsobeno, jak jsme již naznačili, právě tou základní vlastností symbolů, která je odlišuje od alegorie, totiž jejich *mnohovýznamovostí*, kterou však nelze v žádném případě ztotožňovat s arbitrérností a libovolností: „Vlastní literární symboly jsou v procesu literární komunikace více nebo méně definovány postupným, často neobyčejně zprostředkovaným přiřazováním nových významů z textově vzdálených pasáží.“ ([39], 172)

Specifický charakter této mnohovýznamovosti, tohoto „dění smyslu“, můžeme postupně odhalovat jak prostřednictvím analýzy „textu“ uměleckého nebo filosofického díla, tak i cestou *aktivní imaginace*, v níž jsme schopni postihnout, jaké základní hodnoty lidského života znázorňují zvláště archetypické symboly. Přitom naše filosoficko-estetická reflexe sepětí těchto symbolů s archetypy, které vyjadřují, je doprovázena estetickým a emocionálním zážitkem (srov. [25], 46).

V kontextu těchto úvah o metodologii humanitních věd je třeba vzít v úvahu

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

V obou pojetích druhého typu interpretace, tj. jak v Derridově dekonstruktivismu, tak i v hlubinné hermeneutice, jde o to, abychom našli ta místa, ve kterých byl text doveden ke své mnohovýznamovosti a protikladnosti, do jistého rozporu se sebou samým. To znamená, že nemůžeme ulpívat pouze na filosofické nebo logocentrické konceptualitě, nýbrž musíme najít bod jinakosti, odlišnosti, který umožní otevřít původní zamýšlený význam textu do proměny ([31], 80 – 82). Derrida vlastně klade důraz na *dialektický*, ale i *imaginativní* charakter interpretace. Obdobně také Gadamer vyslovuje přesvědčení, že zkoumání v humanitních vědách si samozřejmě vyžaduje používat různé metodologie, ale to, čím jsou charakterizována velká a skutečně inspirativní díla duchovních a společenských věd, je tzv. *hermeneutická imaginace* ([7], 42).

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

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

Komunistický manifest evokuje totiž od první chvíle příchod tichého přízraku, přízraku, který neodpovídá. Také u Hamleta, prince v prohnílému státě dánském, všechno začíná zjevením se přízraku, přesněji čekáním na toto zjevení, tj. na ducha zavražděného dánského krále, Hamletova otce. Derrida chce zřejmě ukázat, že sou-

dobý západní svět – přes všechny proklamované vize o konci dějin a vytvoření občanské společnosti – se nedokázal vyrovnat s problémy, na které poukazoval již Marx v 19. století.

Pro hlubinnou hermeneutiku je však důležité, že v Derridově knize *Přízraky Marxe* rozhodně nejde v první řadě o politické reminiscence. Po stránce hermeneuticko-metodologické jsou totiž velmi inspirativní Derridovy subtilní úvahy a reflexe o některých Marxových termínech, například o termínu *přízrak* („Gespens“). Tyto postupy se ovšem vymykají z běžné, dominantní interpretace *Manifestu komunistické strany* a zřejmě v některých momentech směřují mimo vědomé Marxovy záměry. Derridovy pojmy, respektive metafory *přízrak*, *duch*, *simulacrum* totiž v jisté míře připomínají archetyp *stínu* v analytické psychologii. Její zakladatel C. G. Jung pojímá v jedné ze svých definic *stín* jako „souhrn všech osobních a kolektivních dispozic, které v důsledku jejich neslučitelnosti s vědomě volenou formou života nežijeme a které se v nevědomí spojují do relativně autonomní části osobnosti s *opačnými tendencemi* [podtrhl J. Hroch] ([19], 321). Zároveň Jung upozorňuje, že „tzv. stín nesestává jen z tendencí hodných morálního zavržení, nýbrž vykazuje i řadu dobrých kvalit, totiž normální instinkty, účelné reakce, vjemy věrné skutečnosti, tvůrčí impulsy a jiné“ ([19], 322).

Právě v tomto kontextu bych chtěl důrazně upozornit, že nejde o jakousi adoraci oblasti stínu, temnoty a zla. Je to svébytná skutečnost naší doby, kdy, řečeno slovy C. G. Junga v jeho studii *Pozdní myšlenky* (1957 – 1959): „člověk nemá žádnou imaginaci, pokud jde o zlo, ale tato imaginace *má nás*. Jedni to nechtějí vědět, druzí se s tím identifikují. To je současný psychologický stav světa: jedni se ještě křesťansky mylně domnívají a věří, že mohou takzvané zlo zdeptat, jiní mu však propadli a dobro už nevidí. Zlo se dnes stalo viditelnou velmocí: jedna polovina lidstva se opírá o doktrínu fabrikovanou lidskými vymyšlenostmi, druhá polovina trpí nedostatkem mýtu přiměřeného situaci.“ ([19], 283) Nezávisle na Jungovi, ale s hlubokým pochopením pro společenskou a duchovní situaci současného člověka poukazuje Derrida na působení virtuální sféry, neviditelných procesů, „kdy nás pronásleduje obava z dědictví a přízrakovosti, kterou přitom vědomě popíráme“ ([31], 4).

Z tohoto hlediska je třeba chápat tento citát z Derridovy knihy *Přízraky Marxe*: „Již neexistují učenci, kteří by byli schopni hovořit o čemkoliv a o všem, a zvláště hovořit s duchy. V nové době již neexistují učenci, kteří by skutečně dokázali, a to jako učenci, jednat, komunikovat s duchy. Tradiční učenec *nevěří* v duchy – ani v cokoli, co by mohlo být nazváno virtuálním prostorem přízrakovosti. Nikdy tady nebyl učenec, který by *nevěřil* v ostrou ohraničenost mezi skutečným a neskutečným, aktuálním a neaktuálním, živým a neživým, bytím a nebytím (v konvenční četbě: být či nebyt), který by *nevěřil* v protikladnost mezi tím, co je přítomné a co je nepřítomné, například ve formě objektivity. Mimo tuto protikladnost existuje pro učence pouze hypotéza ideové školy, dále divadelní fikce, literatura a spekulace.“ ([33], 11)

Po přečtení tohoto výňatku nás ovšem nepřekvapí, že svou knihu *Přízraky Marxe* končí Derrida citací Hamletovy výzvy: „Jsi učenec, mluv s duchy a přízraky.“ Tato schopnost hermeneutické imaginace je ovšem také umožněna Derridovou hlubokou

schopností interkulturní komunikace. I když byl Derrida vychován v Alžírsku v rámci francouzské kultury, nemohl se přece neseznámit s duchovním ovzduším kultury arabské, která klade důraz na simulacra, přízraky, duchy a sny. V souladu s vlastním jádrem hermeneutického myšlení je pro Derridu skutečné to, co působí („was wirkt“).

Dále je třeba zdůraznit, že to byl Derridův vlastní etnický původ, který mu umožnil jeho hluboké pochopení islámské kultury. Tato tradiční kultura, daleko více než evropská kultura moderní a postmoderní, je schopna do hloubky reflektovat podstatné sepětí života a smrti, a to mimo jiné i proto, že jsou v ní sny a mytologémata běžnou součástí každodenního vyprávění: „Zúčastnil jsem se výrazné proměny francouzského židovství v Alžírsku: mí prarodiče měli ještě hodně blízko k Arabům: jazykem, zvyky, atd.“ ([32], 4)

V tomto kontextu Derridův zájem o simulacra, duchy a přízraky jej řadí do té linie hlubinné hermeneutiky, která reflektuje hlubokou spojitost života a smrti. Jak pro Gadamera a Junga, tak i pro Derridu je smrt nutnou a neoddělitelnou součástí dějinného procesu i poznání smyslu a podstaty života: „Učit se žít, to by mělo znamenat učit se umírat, učit se brát v potaz absolutní smrtelnost (bez vyhlídky na zmrtvýchvstání pro sebe ani pro druhého) a to za účelem jejího přijetí. Už od Platóna se traduje filosofická zásada: filosofovat znamená učit se umírat.“ ([32], 4) Tak je třeba chápat první větu Derridovy knihy *Přízraky Marxe*: „Kdosi, vy nebo já, předstupuje a říká: rád bych se konečně naučil žít.“ ([33], XVI) Podle Derridy, vyjadřujícího podstatné *ontologické* a *antropologické* momenty hlubinné hermeneutiky, je možné na-učit se žít pouze mezi životem a smrtí, kdy jsme schopni komunikovat s nevědomím a zároveň s tím i se svěbytnou sférou duchovna a *přízrakovosti*: „To, co se děje mezi životem a smrtí, může být realizováno pouze s přízraky a duchy, je možné pouze za předpokladu, že rozmlouváme s duchy nebo o nich („s' entretenir de quelque fantome“) ([33], XVIII). Toto *bytí-s-přízraky* znamená vlastně politiku zabývající se symboly, simulacry, pamětí, dědictvím a generacemi.

Právě v současné době, charakterizované mimo jiné i nebezpečím islámského fundamentalismu, upozorňuje nás hlubinná hermeneutika na to, abychom se nesoustředovali pouze na viditelný svět obstarávání věcí, na sféru materiálního, ale věnovali podstatnou pozornost *mýtům* a symbolům, tedy jak otevřenému, tak i skrytému působení procesů kolektivního vědomí a nevědomí. Vždyť cílem islámských fundamentalistických atentátníků z 11. září 2001 na obchodní centrum v New Yorku „určitě bylo – aniž si toho byli vědomi – oživit na moderním jevišti ty nejarchaičtější mýty, doslova je ztělesnit. Konkrétně zinscenovat mýtus spravedlnosti, a sice v jeho nesmiřitelné podobě“ ([34], 115).

Zároveň Derridova výzva evropskému učenci a intelektuálovi, aby komunikoval s duchy a přízraky, je výrazem jeho hlubokého poznatku o nebezpečných trendech v duchovní a kulturní situaci naší doby, posedlé fenoménem mediálního zviditelnění, výkonu, efektivitu a racionality a ztrátou smyslu pro duchovní a kulturní kontinuitu. Tyto tendence vyhošťují a eliminují mytické, moment osobnostního a svěbytného, spirituálního rozměr našeho bytí. I když jsou snad někdy tyto trendy motivovány upřímně míněnou snahou o racionálnější a efektivnější uspořádání společenských a mezi-

lidských vztahů, nevyhnutelně tím uvolňují pole pro vytváření nových, pochybných pseudomýtů – jak o tom například svědčí pokleslá podoba soudobé masové kultury a tendence k odcizení a atomizování pospolitého lidského života.

V závěrečné části této studie bych chtěl poukázat na několik momentů hermeneutické metodologie, které podle mého názoru jsou stále podceňovány:

1. Důležitým metodologickým prvkem hlubinně hermeneutického myšlení je tzv. *aktualizace*, problém životnosti filosofického, ale i literárního a uměleckého díla. V oblasti dějinně-filosofické si při uplatňování hermeneutické koncepce aktuálnosti všimáme například těch složek filosofických děl, které při běžné, dominantní interpretaci nejsou obvykle výrazně zachyceny a zdůrazněny, například v různých kompendiích dějin filosofie, a neexistují tedy ani v povědomí filosofické veřejnosti. Avšak právě tyto složky mohou být aktualizovány, aby umožnily nový, inspirativní pohled na dějiny filosofického myšlení.

2. Na rozdíl například od fenomenologické tradice antipsychologismu, která se u Heideggera a Gadamera projevuje spíše v proklamovaných názorech než v jejich vlastních onto-gnoseologických koncepcích, jsem přesvědčen, že není možné pomíjet *psychologickou dimenzi* filosofické hermeneutiky, ale i filosofického myšlení vůbec.

3. Kromě kauzálních a analytických přístupů je třeba klást důraz na přístup zprostředkující a analogický. Metodologický proces se tedy zaměřuje na zjišťování afinit, rezonancí, „vnitřní identity“, korespondence, míry participace, podobnosti tvaru a průběhu.

4. Proti pouhé hře sémantických konvencí a na rozdíl od důrazu na významovou nekonzistentnost textu by mělo důsledné hermeneutické myšlení vycházet z principu možnosti stále adekvátnějšího a hlubšího porozumění významům na podkladě strukturní analýzy.

5. Je třeba klást důraz na *dialektiku rozumění a neporozumění*, tedy na takovou filosoficko-metodologickou koncepci, která mimo jiné odmítá negativní, respektive zkratkovitý a zjednodušující přístup ke sféře mytického, duchovního a nemateriálního. Dialektická, hlubinná hermeneutika si je totiž vědoma, že pracuje s fenomény a entitami, vzniklými na podkladě velmi dlouhého, složitého a komplikovaného historického procesu.

LITERATURA

- [1] MARKOŠ, A.: *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha, nakladatelství Dokořán 2003.
- [2] ATKINS, P.: „Will science ever fail?“ In: *New Scientist*. 8th August 1992, s. 32 – 35.
- [3] DILTHEY, W.: *Život a dejinné vedomie*. Přel. Milan Žitný. Bratislava, Nakladateľstvo Pravda 1980.
- [4] SEDOVÁ, T.: *Úvod do filozofie sociálneho poznania*. Bratislava, STIMUL 2000.
- [5] WARNKE, G.: *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford, California Stanford University Press 1987.
- [6] GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen*

Hermeneutik. 2. vyd. Tübingen, J. C. B. Mohr 1965.

- [7] Gadamer in *Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by Richard E. Palmer. New Haven and London, Yale University Press 2001.
- [8] ČERNÝ, J.: „Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii – její rozchod i smířování s vědou.“ In: *Filosofický časopis* 29, 1981.
- [9] GANDER, H.-H.: „In den Netzen der Überlieferung.“ In: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. Tübingen, Mohr Siebeck 2000.
- [10] BAKOŠ, J.: „Umeleckohistorické koncepty tradície.“ In: *Literárna a literárnómúzejná tradícia*. Dolný Kubín – Nitra, Múzeum P. O. Hviezdoslava 1980.
- [11] GADAMER, H.-G.: *Kleine Schriften I: Philosophie Hermeneutik*. Tübingen, J. C. B. Mohr 1967.
- [12] JUNG, C. G.: *Archetypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Odborný redaktor: K. Plocek. Přel.: E. Bosáková, K. Černá, J. Černý. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 1999.
- [13] HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960.
- [14] JUNG, C. G.: „The Psychology of the Unconscious.“ In: *The Collected Works of Carl G. Jung*. Vol. 7: *Two Essays on Analytical Psychology*. London, Routledge and Kegan Paul 1953.
- [15] ELSAS, Ch.: *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*. Berlin – New York 1975.
- [16] *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Vybral a přeložil Karel Svoboda. Praha, Nakladatelství ČSAV 1962.
- [17] JACOBI, J.: *The Psychology of C. G. Jung*. New Haven, Connecticut and London, Yale University Press 1973.
- [18] JUNG, C. G.: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. *Zivilisation in Übergang*, 1974. Citováno dle ([19], 316 – 317).
- [19] JUNG, C.: *Duše moderního člověka*. Přel. Karel Plocek. Brno, Atlantis 1994.
- [20] GADAMER, H.-G.: „Über leere und erfüllte Zeit.“ In: Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972.
- [21] GADAMER, H.-G.: „Concerning Empty and Full-filled Time.“ In: *Martin Heidegger: In Europe and America*. Ed. Edward G. Ballard and Charles E. Scott. The Hague, M. Nijhoff 1973.
- [22] HILLMAN, J.: *Sny a podsvětí. Nový pohled na sny, rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Praha, Portál 1999.
- [23] *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Sestavil a přeložil Karel Svoboda. Praha, Nakladatelství ČSAV 1962.
- [24] SNELL, B.: *The Discovery of Mind*. New York, Harper and Row Torchbook 1960.
- [25] EXNER, M.: „Archetyp a psychodramatický substrát.“ In: *Estetika XXXVI*, 1999, s. 43 – 55.
- [26] STARÝ, R.: *Filmová hermeneutika*. Praha, Sagittarius 1999.
- [27] SZMRECSÁNYI, T.: „Archetypy ako základné východiská milétskej protofilozofie.“ In: *Filozofia* 57, 2002, č. 1, s. 31 – 47.
- [28] ŠMAUSOVÁ, G.: „Rozumění a morální hodnocení ve fenomenologické sociologii.“ In: Gluchman, V. (ed.): *Reflexie o humánnosti a etice*. Prešov 1999, s. 124 – 138.
- [29] MATHAUSER, Z.: „Symbolový okruh umělecké situace.“ In: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*. Ed. J. Stachová. Praha, Filozofický ústav ČSAV 1992, s. 9 – 19.

- [30] PAVELKA, J.: *Předpoklady literárního dorozumívání*. Brno, Masarykova univerzita 1998.
- [31] DERRIDA, J.: „Remarks on Deconstruction and Pragmatism.“ In: *Deconstruction und Pragmatism*. Edited by Chantal Mouffe. London and New York, B. Blackwell 1996, s. 75 – 84.
- [32] DERRIDA, J.: „Vedu válku proti sobě samému.“ Přel. J. Růžička. In: *Babylon XIV*, č. 2, 25. 10. 2004, s. 4. (Překlad rozhovoru, který sestavil Jean Birnbaum a vyšel v *Le Monde* 12. 10. 2004).
- [33] DERRIDA, J.: *Specters of Marx*. Translated by Peggy Kamuf. New York, Routledge 1994.
- [34] ZOJA, L.: „Newyorská apokalypsa očima jungovského psychologa.“ In: *Prostor* 2002, s. 113 – 125.
- [35] STARÝ, R.: *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha, Prostor 1990.
- [36] MIKULÁŠEK, M.: *Hledání 'duše' díla v umění interpretace*. Ostrava, Ostravská univerzita a Nakladatelství Tilia 2004.
- [37] KALNICKÁ, Z.: *Obrazy vody a ženy. Filozoficko-estetické úvahy*. Ostrava, Ostravská univerzita 2002.
- [38] BAKOŠ, O.: *Básník a vec*. Nadlak – Bratislava, Vydavateľstvo KVS Ivana Kraska a Vydavateľstvo ESA 2000.
- [39] PAVELKA, J.: *Kultura, média a literatura*. Brno, Středoevropské vydavatelství a nakladatelství REGIONY 2004.

prof. PhDr. Jaroslav Hroch, CSc.
 Katedra filozofie FF MU v Brně
 ul. Arne Nováka 1
 660 88 Brno
 Česká republika