
*Paul
Ricœur
Úkol
hermeneutiky*

ESEJE O HERMENEUTICE

■ ÚKOL HERMENEUTIKY.

I. PŘECHOD OD PARTIKULÁRNÍCH HERMENEUTIK K HERMENEUTICE OBECNÉ

V přehledu vývoje hermeneutiky, který zde předkládám, se postupně snažím formulovat aporii, která uvedla do pohybu moji vlastní badatelskou práci. Následující výklad tedy není neutrální v tom smyslu, že by snad byl zbaven veškerých předpokladů. Před takovou iluzí či nárokem varuje zajisté už sama hermeneutika.

Mám za to, že v nedávném vývoji hermeneutiky je možno sledovat dvě dominantní tendence. První směřuje k postupnému rozšíření záberu hermeneutické disciplíny tak, aby všechny *regionální* hermeneutiky byly zahrnuty do jedné hermeneutiky *obecné*. Tento pohyb *deregionalizace* však není možno dovést do konce, aniž by zároveň čistě *epistemologické* zájmy hermeneutiky, tedy její snaha konstituovat se jako vědění s vědeckou reputací, nebyly podřazeny zájmům *ontologickým*, podle nichž se *rozumění* přestává jevit jako pouhý modus *poznání* a stává se *způsobem bytí*, tedy způsobem, jak *jsme* a jak se vztahujeme k ostatním bytostem a k bytí. Pohyb *deregionalizace* je tedy pro vázen pohybem *radikalizace*, jímž se hermeneutika stává nejen *pouze obecnou*, ale *fundamentální* disciplínou.

1. Původní „místo“ interpretace

Sledujeme postupně oba pohyby hermeneutiky.

První „lokální“, kterou se hermeneutika snaží vymanit z jejího uzavření od okolí, je jisté oblast řeči, a to především řeči psané. Je proto potřeba upřesnit, proč má hermeneutika výsadní vztah právě k otázkám řeči. Domnívám se, že stačí, když vyjádeme z velmi pozoruhodného rysu přirozených jazyků, který vybízí k interpretační práci již na nejzákladnější a nejbánalější úrovni konverzace. Tímto rysem je polysémie, totiž to, že vyjme-li svá slova z konkrétního kontextu jejich užití, pak mají více než jeden význam. Nebudou mě zde zajímat úsporné důvody, které ospravedlňují naši tendenci uchýlovat se k lexikálnímu kódu s taktó jedinečnou povahou. Pro tuto diskusi je důležité, že polysémie slov vyzaduje jako protiváhu selektivní roli kontextů s ohledem na určení aktuální hodnoty, kterou nabývají slova v daném sdělení, jež konkrétní mluvčí adresuje posluchači

(5)

317413
UNIVERSITÄT ZÜRICH
VUCMI FAKULTÄT FÜR
PÄDAGOGISCHE WISSENSCHAFTEN
Ústřední knihovna

61675104

© Paul Ricoeur, 1986
Czech edition © FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2004
nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR
Translation © Alice Kliková, 2004

ISBN 80-7007-185-0

v konkrétní situaci. Cit pro kontext je nutným doplňkem a nevyhnutelným vyvažujícím prvkem polysemie. Zacházet s kontexty však vždy uvádí do hry aktivitu rozlišování probíhajících v konkrétní výměně sdělení mezi účastníky rozhovoru. Modelovým příkladem této činnosti je hra otázek a odpovědí. Toto umění rozlišovat a rozpoznávat je v pravém slova smyslu interpretací; spočívá v rozpoznání toho, jaké relativně jednoznačné sdělení mluvčí vytvořil na polysémické bázi společné slovní zásoby. První a nejzákladnější úlohou interpretace je vytvořit relativně jednoznačnou promluvu pomocí polysémických slov a odhalit při přijímání sdělení tuto intenci jednoznačnosti. Písemnému průjevu přísluší v rámci této široké oblasti vyměňovaných sdělení omezená oblast, kterou W. Dilthey, k němuž se ještě obsáhleji vrátím, nazývá výrazy života fixovanými v písmu.¹ Právě tyto výrazy vyžadují specifickou interpretační práci, a to z důvodů, které objasníme později (v následujícím článku) a které tkví v usku- tečňování promluvy jako textu. Řekněme prozatím, že písemný projev již nespĺňuje podmínky pro přímou interpretaci, tedy interpretaci jakožto hru otázek a odpovědí, tedy jakožto rozhodnutí třeba nalézt speciální techniky, které umožní povzdvihnout řetězec psaných znaků na úroveň promluvy a dobrat se sdělení skrze navrstvené kodifikace, jež jsou vlastní uskutečňování promluvy jako textu.

2. Friedrich Schleiermacher

Skutečný proces deregionalizace začíná úsilím nalézt v interpretační práci, která se pokadě zabývá rozdílnými texty, nějaký obecný problém. Myslítelem, který ve svém díle odhalil tuto centrální a sjednocující problematiku, byl Friedrich Schleiermacher. Před ním existovala na jedné straně filologie klasických textů, především textů řecko-latinského starověku, na druhé straně exegeze sakrálních textů, totiž Starého a Nového zákona. Tím, že se jednalo o texty různého typu, lišil se také v obou oblastech způsob interpretační práce. Obecná hermeneutika tedy požaduje, aby se člověk povzněl nad jednotlivé aplikace a aby odhalil, které úkony jsou společné oběma velkým větvím hermeneutiky. Abychom ovšem takového cíle dosáhli, musíme se povznést ne-

1/ Viz W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, in *Philosophische Abhandlungen*, Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet, Tübingen 1900, str. 185-202.

jen nad partikularitu textů, ale i nad partikularitu pravidel a předpisů, do nichž se umění rozumět rozptyluje. Hermeneutika se zrodila z tohoto úsilí povýšit exegezi a filologii na úroveň *Kunstlehre*, tj. určité „technologie“, která se neomezuje na pouhý souhrn spolu souvisejících úkonů.

Podřízené partikulárních pravidel exegeze a filologie pod obecnou problematiku rozumění představovalo obrat, který byl zcela obdobný jako obrat provedený kantovskou filologií v jiné oblasti, totiž především ve vztahu k přírodním vědám. V tomto ohledu můžeme říci, že kantismus představuje filosofický horizont, který je hermeneutice nejbližší. Obecným duchem *Kritikky* je, jak známo, převrácení vztahu mezi teorií poznání a teorií bytí. Je třeba nejprve změřit schopnost poznání a teprve potom se zabývat povahou bytí. Je pochopitelné, že právě v tomto kantovském klimatu mohl vzniknout záměr vztáhnout interpretační pravidla nikoli na různorodost textů a věcí v těchto textech řečených, nýbrž na centrální úkon, který sjednocuje různorodost interpretace. Schleiermacher si sice sám neuvědomoval, že provádí v oblasti exegeze a filologie obdobný kopernikánský obrat, jaký provedl Kant na rovině filosofie přírody, ovšem Diltheyovi je to v novokantovském klimatu 19. století již zcela zřejmé. Nato před však bude třeba provést rozšíření, o kterém ještě Schleiermacher neměl ani zdání, a sice včlenění exegeze a filologie do historických věd. Teprve tímto začleněním se hermeneutika může jevit jako plná odpověď vztahující se na velkou třílinu v kantovské filologii, již si poprvé povšíml J. G. Herder a E. Cassirer ji pak zcela zřetelně rozpoznal, že totiž v kritické filologii neexistuje nic mezi fyzikou a etikou.

Nešlo však pouze o překlenutí tříliny v Kantově filologii, šlo o radikální převrat její koncepce subjektu. Protože se kantovská filologie omezila na zkoumání univerzálních podmínek objektivitativy ve fyzice a etice, mohl Kant pracovat pouze s neosobním duchem jakožto nositelem podmínek možnosti univerzálních soudů. Hermeneutika se však nemohla ke kantismu připojit, aniž by od romantické filosofie převzala její nejzákladnější přesvědčení, totiž že duch je tvořivě nevědomí, jež se projevuje v osobnostech géníů. Tím získal Schleiermacherův hermeneutický program dva rysy: romantický a kritický. Romantický díky svému důrazu na živoucí vztah s tvůrčím procesem a kritický svým záměrem vytvořit univerzálně platná pravidla rozumění. Je možné, že všechna hermeneutika je navždy poznamenána tímto dvojitým původem: romantickým i kritickým, kritickým i romantickým. Kritika je záměrem bojovat proti neporozumění ve jménu slavného úslovi: „Hermeneutika existuje tam, kde existuje ne-

tace je pedantství, interpretace technická se stává v krajním případě pouhým mlžením. Teprve v pozdních Schleiermacherských textech nabývá technická interpretace vrchu nad gramatickou a *divinatorický* charakter interpretace zdůrazňuje její psychologičnost. Nicméně psychologická interpretace (tento termín nahrazuje termín interpretace technická) se ani poté nikdy neomezuje na afinitu s autorem; obsahuje kritické motivy ve srovnávací činnosti: individualita nemůže být zachycena jinak než srovnáním a kontrastem. Taktéž i druhý typ hermeneutiky v sobě obsahuje prvky technické a diskursivní. Nikdy nezachytíme přímo individualitu, vždy pouze její rozdíly vůči jiné individualitě a vůči nám samým. Obrátnost rozlišování mezi dvěma mody hermeneutiky je ztížena tím, že se první pojmové dvojici *gramatický-technický* nadřadí druhá dvojice *uhadování-srovnávání*. Dílo *Akademičké promluvy*⁵ svědčí o této extrémní obtíži zakladatele moderní hermeneutiky. Pokusím se v následujícím ukázat, že tyto obtíže nelze překlenout jinak než tím, že se vyjasní vztah mezi dílem a subjektivitou autora, a přesunem důrazu ze vzrůstajícího zkoumání zaniklých subjektivit na smysl a referenci díla samého. Je však nejprve třeba ještě více vyhrtotit ústřední aporii hermeneutiky. Zaměříme se přitom na její rozhodující rozšíření, které jí dal Dilthey tím, že umístil filologickou a exegetickou problematiku pod problematiku dějinnou. Jde o rozšíření ve smyslu mnohem větší *univerzality*, jež připravuje dále cestu k přechodu od epistemologie k ontologii ve smyslu větší *radikalit*.

3. Wilhelm Dilthey

Dilthey se účastní debaty o hermeneutice v kritickém zlomovém období, kdy je již problém hermeneutiky odhalen ve svém plném rozsahu, avšak stále je ještě kladen v rámci a termínech epistemologické debaty typické pro celé novokantovské období.

Nutnost začlenit regionální problém interpretace textů do širší oblasti historického poznání se vnucoval Diltheyovi jako člověku, jenž se snažil být práv velkému výdobytku německé kultury 19. století – objevení dějin jakožto vědy. Mezi Schleiermacherem a Diltheyem totiž stojí velcí němečtí historikové 19. století, Leopold Ranke, J. G. Droysen atd. Ti dospějí k tomu, že

5/ Viz Abhandlungen gelesen in der Königlich Akademie der Wissenschaften, *Schleiermachers Werke*, I, vyd. O. Braun a J. Braun, Leipzig 1928 (reprint, Aalen 1967), str. 374nn.

(9)

porozumění.² Romantickým úmyslem je „porozumět autorovi stejně dobře nebo lépe, než si rozuměl sám.“³

Zároveň je zřejmé, že to, co Schleiermacher po sobě budoucím generacím ve svých hermeneutických poznámkách, jež se mu nikdy nepodařilo proměnit v ucelené dílo, zanechal, je jistá aporie a první náčty. Problém, s nímž se Schleiermacher potýkal, byl problém vztahu mezi dvěma formami interpretace – interpretací „gramatickou“ a „technickou“. Tato odlišnost se táhne celým jeho dílem, její význam se však neustále v průběhu let mění. Předtím, než byla vydána edice Kimmerté,⁴ nebyly známy počinčky z roku 1804 a následujících let. Proto je Schleiermacherovi přičítána hlavně psychologická interpretace, která byla na počátku na stejné úrovni s interpretací gramatickou. Gramatická interpretace se opírá o ty rysy promluvy, které jsou společné jedné kultuře. Psychologická interpretace, již stále ještě nazývá interpretací technickou, se váže na jedinečnost, či dokonce genialitu sdělení, které pisatel předává. Přestože však obě interpretace mají stejné oprávnění, není nikdy možné je praktikovat najednou. Schleiermacher to upřesňuje: soustředíme-li se na společný jazyk, je pisatel zapomenut, porozumět autoru v jeho jedinečnosti znamená naopak nevímat si jazyka, kterým pouze projedeme. Buď vnímáme to, co je všem společné, anebo to, co je vlastní autorovi. První interpretace je také nazývána interpretací *objektivní*, neboť se zabývá rysy jazyka bez vazby na autora. Je ale také interpretací *negativní*, neboť vyznačuje pouze meze porozumění – její hodnota jakožto kritiky se vztahuje pouze na chyby týkající se smyslu slov. Druhá interpretace se nazývá *technickou*, a to bezpochyby proto, že Schleiermacherovi jde o vybudování *Kunstlehre - určité technologie*. V této druhé interpretaci se naplňuje vlastní projekt hermeneutiky. Jedná se o dosažení subjektivitu toho, kdo mluví, přičemž jazyk je ponechán stranou. Řeč se zde stává orgánem ve službách individuality. Tato interpretace se nazývá interpretací *pozitivní*, neboť zachycuje akt myšlení, který promluvu produkuje. Tyto mody interpretace se nejen v průběhu výkladu textů vzájemně vylučují; pro jejich užití je navíc třeba odlišného nadání, což ukazují příslušné extrémní podoby první i druhé interpretace. Krajní podobou gramatické interpre-

2/ Viz F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, vyd. M. Kimmerté, Heidelberg 1959, § 15 a 16; srv. H. G. Gadamer, *Wahrheit*, tamtéž, str. 173.

3/ Viz F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, tamtéž, str. 56.

4/ Tato edice vyšla v *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 1959/2.

(8)

textem určeným k interpretaci je samotná realita a *souvislost* této reality (*Zusammenhang*). Před otázkou „Jak rozumět textu minulosti?“ se staví nová předběžná otázka „Jak pojmut historickou souvislost?“ Koherenční textu předchází koherenční dějiny chápaných jako velká výpověď o člověku, jako nezákladnější výraz života. Dilthey je především interpretem právě tohoto pojmu výraz života a hermeneutiky. To, co dnes nazýváme *historismem* s pejorativním příděchem, označuje především kulturní fakt, totiž přesun zájmu od lidských děl k historické souvislosti, kterou jsou tato díla nesena. Zírání důvěry v historismus nevyplývá pouze z obřítí, které sám vyvolal, ale z další kulturní změny, k níž došlo poměrně nedávno a která vede k upřednostňování systémů na úkor změny, synchronie na úkor diachronie. Poznáme ději uvidíme, jak jsou strukturální tendence současné literární kritiky zároveň výrazem neúspěchu historismu a naprostým převrácením problematiky, která mu byla vlastní.

Nicméně vedle toho, že Dilthey vynesl na světlo filosofické reflexe velký problém srozumitelnosti dějinných jevů jako takových, byl zároveň druhým hlavním kulturním faktem veden k tomu, aby hledal klíč k řešení tohoto problému nikoli v ontologii, ale v reformě epistemologie samé. Druhým základním kulturním skutečností, na kterou zde naráží, představuje vzestup pozitivismu jakožto filosofie, rozumíme-li tím ve velmi obecných termínech to, že si duch nárokuje jako model veskerého poznání ten druh empirické explikace, který probíhá v oblasti přírodních věd. Diltheyova doba je obdobím naprostého odmítní hegelianismu a obhajobou experimentálního poznání. Zdálo se tedy, že jediný způsob, jak zjednat spravedlnost historickému poznání, je dát mu vědeckou dimenzi, která by byla srovnatelná s tou, kterou si vydobily přírodní vědy. Aby Dilthey odpověděl na výzvu pozitivismu, chce vybavit duchovní vědy takovou metodologií a epistemologií, které by si zasloužily stejný respekt jako metodologie a epistemologie přírodních věd.

Na základe těchto dvou velkých kulturních skutečností si Dilthey klade zásadní otázku: jak je možné duchovní vědy? Tato otázka či obecněji, jak jsou vůbec možné duchovní vědy? Tato otázka nás přivádí na práh velkého protikladu, který se nachází průběžně v celém Diltheyově díle, totiž protikladu mezi *vysvětlováním* přírody a *porozuměním* duchu. Tento protiklad má pro hermeneutiku mnoho významných důsledků, které vedou k tomu, že je hermeneutika odříznuta od přírodovědecké explikace a vytlačena směrem do oblasti psychologické intuice.

Dilthey nakonec hledá významný rys rozumění v oblasti psychologie. Každá *duchovní věda* - a tím Dilthey myslí všechny

modalitý poznání člověka, které v sobě nesou nějaký dějinný vztah - předpokládá jistou původní schopnost, a sice schopnost přenést se do psychického života druhého člověka. V poznávání přírody se člověk totiž dostává pouze k fenoménům, které se od něj samého liší a jejichž fundamentální věcnost mu uniká. Na lidské úrovni naopak poznává jeden člověk druhého člověka. Druhý, ať je nám jakkoli cizí, není cizincem v tomtéž smyslu, jakým může být nepoznatelná fyzikální věc. Rozdíl ve statutu mezi přírodní věcí a duchem způsobuje také rozdíl ve druhému člověku při vysvětlování a rozumění. Člověk totiž není druhému člověku radikálně cizí, neboť projevuje určité znaky své vlastní existence. Porozumět těmto znakům znamená porozumět člověku. Pozitivistická škola naproti ignoruje principiální rozdíl mezi psychologickým a fyzikálním světem. Lze namítnout, že duch a duchovní svět není nutně individuem. Cožpak Hegel nepřinesl svědectví o jisté sféře ducha, o sféře *objektivního* ducha, ducha institucí a kultur, který není redukovatelný žádným způsobem na psychologický fenomén? Dilthey však ještě patří k té generaci novokantovců, pro něž je základním článkem všech humanitních věd individuum, pojmané sice ve svých společenských vztazích, ale v zásadě jedinečné. Proto duchovní vědy vyžadují jako fundamentální vědu psychologii - vědu o individuálním jedincím v rámci společností a dějin. Všechny vzájemné vztahy, kulturní systémy, filosofie, umění i náboženství jsou vposledku vystavěny právě na této bázi. Přesněji řečeno, a to bylo také dějinným mezníkem, člověk se snaží rozumět si jako činnosti, svobodné vůli, iniciativě a dílu. Je zde patrný pevný úmysl odvrátit se od Hegela a obejít se bez hegelovského pojmu ducha národa a takto opět navázat na Kanta, ovšem v místě, kde, jak už jsme výše uvedli, se Kant zastavil.

Klíč ke kritice historického poznání, kterého se tak hrubě nedostávalo kantismu, je třeba hledat u základního fenoménu *vztávní struktury* (*connexion*), či *souvislosti* (*enchainement*), skrze níž je možné rozoznat a identifikovat život druhého člověka v jeho životním projevu. Poznání druhého je možné díky tomu, že život produkuje určité formy, zrnějšuje se ve stabilních konfiguracích. Čít, tvorba hodnot, volní pravidla mají tendenci se ukládat do *vydobyých struktur*, které může dešifrovat druhý člověk. Organizované systémy produkované kulturou ve formě literárních děl tvoří vrstvu druhého řádu, která je vystavěna na primárním fenoménu teleologické struktury výtvorů života. Víme, jak se tyto problémy snažil vyřešit Max Weber pomocí svého konceptu ideálních typů. Oba myslitelé narazili vlastně na tentýž problém: jak tvořit pojmy v řádu života, který je rádem proměnlivé zkušenosti a stojí

tak podle všeho v protikladu k přírodní pravidelnosti? Odpověď existuje, neboť duchovní život se upevňuje ve strukturovaných celcích, kterým může druhý člověk porozumět. Od roku 1900 se Dilthey opírá o Husserlovy myšlenky ve snaze dodat tomuto pojetí souvislosti (*enchainement*) konzistenci. Husserl v téže době ukázal, že pro psychično je charakteristická intencionalita, neboli schopnost minit smysl, který je možno uchopit to, co míní, tedy samo zachytitelné není, ale je možné psychično samo sebe přejektivně a identický korelát, v němž psychično intencionalního objektu sahá. Myšlenka intencionality a identity intencionalního objektu tedy umožnila Diltheyovi, aby posílil svůj pojem psychično struktury husserlovským pojmem významu.

Jak vypadá nyní v tomto novém kontextu hermeneutický problém, který nám zanechal Schleiermacher? Přechod od porozumění, definovaného ve velké míře jako schopnost přenést se do druhého, k interpretaci, a to v přesném smyslu porozumění výrazům života, jak jsou zafixovány písmem, vytvořil dvojitý problém. Na jedné straně hermeneutika doplnila rozumějící psychologii tím, že ji obohatila o jednu vrstvu; na druhé straně rozumějící psychologie posunula hermeneutiku více do psychologické oblasti. To vysvětluje, proč Dilthey převzal ze Schleiermacherovy hermeneutiky její psychologickou stránku, v jejímž rámci cí rozpoznal i svůj vlastní problém, a sice problém porozumění jako schopnosti přenesení se do druhého člověka. Pokud se na hermeneutiku podíváme z první zmíněného hlediska, vidíme, že obsahuje něco specifického – snaží se o reprodukci určité souvislosti, strukturovaného celku, opírajíc se přitom o kategorie znaků, jež jsou fixovány v písemném projevu či jiném, jemu ekvivalentním způsobu zápisu. Není už tedy možné uchopovat psychický život druhého v jeho bezprostředních výrazech, je třeba ho rekonstruovat tím, že budeme interpretovat objektivované znaky. Tato re-produkce (*Nachbilden*) vyžaduje distinktní pravidla, neboť výraz je zasazen do objektů specifické povahy. Také Dilthey, podobně jako Schleiermacher, považuje filologii, tedy výklad textů, za vědeckou fázi porozumění. Základní role hermeneutiky spočívá podle obou filosofů v ukolu „teoreticky ustavit univerzální platnost interpretace jako základu veškeré jistoty v dějinách proti neustálým útokům romantické libovůle a skeptického subjektivismu“.⁶ Hermeneutika tvoří díky bytostným strukturám textu objektivovanou vrstvu porozumění.

6/ W. Dilthey, *Philosophische Abhandlungen*, 1900, rovněž *Le Monde de l'Esprit*, tamtéž, str. 332nn.

Druhým pólem toho, že hermeneutická teorie je založena na psychologii, je fakt, že psychologie zůstává jejím posledním odůvodněním. Autonomie textu může být pouze provizorním a povrchným fenoménem. Právě proto zůstává otázka po objektivitě u Diltheye zároveň nevyhnutelným a neřešitelným problémem. Tento problém je nevyhnutelný už kvůli tomu, že Dilthey zamýšlí důrazně reagovat na pozitivismus tím, že rozvine autenticky vědeckou koncepci rozumění. Proto se také nepřestál snažit o přepracování a zlepšení svého konceptu *reprodukc*e tak, aby stále více vyhovoval nárokům objektivace. Avšak podírate hermeneutického problému čistě psychologickému, totiž problému poznání druhého, ho odsoudilo k hledání zdroje vši objektivace mimo vlastní pole interpretace. Objektivace začíná podle Diltheye velmi brzo, již ve chvíli, když člověk interpretuje sebe sama. To, čím jsem sám pro sebe, nemůže být zachyceno jinak než skrze objektivace mého vlastního života. Poznání sebe sama je již interpretací, která není o nic jednodušší než interpretace jiných lidí. Zřejmě je dokonce obtížnější, neboť sobě samému nerozumím jinak než skrze znaky, jimiž dávám vědět o svém vlastním životě a které se prosřednictvím druhých vrací zpět ke mně. Veškeré poznání sebe sama je prosředkováno skrze znaky a díla. Tímto doznáním Dilthey odpovídá na *filosofii života* (*Lebensphilosophie*), jež byla v jeho době velmi vlivným myšlenkovým proudem. Spolu s ní je Dilthey přesvědčen, že život je bytostně tvořivým dynamismem. Na rozdíl od *filosofie života* však prosazuje, že tento dynamismus není zná sebe sama a může se interpretovat výhradně oklikou skrze znaky a díla. Dilthey takto vytvořil jakési spojení mezi pojmem dynamismu a pojmem struktury: život se jeví jako dynamismus, který sám sebe strukturuje. Tím tedy pozdní Dilthey usiluje o zobecnění konceptu hermeneutiky: zasazuje ji stále hlouběji do teleologie života. Získané významy, přítomné hodnoty a další cíle neustále strukturují dynamiku života podle tří časových dimenzí – minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Člověk se učí pouze skrze své činy, skrze zvnějšňování svého života a skrze sledování účinků, které ona exteriorizace vyvolá v druhých lidech. Naučí se znát sám sebe pouze oklikou přes porozumění, které je odjakživa interpretací. Jediný opravdu významný rozdíl mezi interpretací psychologickou a exegetickou tkví v tom, že objektivace života mají tendenci se ukládat a sedimentovat v trvalém vědění, které nese všechny znaky hegelovského objektivního ducha. To, že mohu rozumět světům, které již zanikly, je umožněno tím, že každá společnost si vytvořila své vlastní nástroje porozumění vytvářením společenských a kulturních svě-

tů, v nichž si rozumí. Univerzální dějiny se tak stávají hermeneutickým polem samým. Rozumět sobě znamená provést tu nejdejší okliku přes onu obsáhlou paměť, v níž je uloženo vše, co se stalo významuplným pro celé lidstvo. Hermeneutika je dějem, v němž si individuum přivlastňuje vědění univerzálních dějin, je univerzalizací individua.

Diltheyovo dílo ještě více než dílo Schleiermacherovo vynáší na světlo centrální aporii takové hermeneutiky, v níž je porozumění textu podřízeno porozumění druhému člověku, který se v tomto textu vyjadřuje. Celá práce zůstává ve svém jádře psychologická právě proto, že stanovuje jako poslední cíl interpretace nikoli *to, co říká text, ale toho, kdo se v daném textu vyjadřuje*. Zároveň je předmět hermeneutiky bez ustání přesouván od textu, jeho smyslu a referenční funkce směrem k prožitku, který se v něm vyjadřuje. Hans Georg Gadamer tento latentní konflikt obsažený v Diltheyově díle dobře postihl:⁷ je to nakonec konflikt mezi filosofií života s jejím hlubokým iracionalismem a filosofií smyslu, která má tytéž ambice jako hegelovská filosofie objektivního ducha. Tuto obtíž Dilthey přetvořil na axiomy: život v sobě obsahuje schopnost překračovat sebe sama v určitých významech.⁸ Neboli, jak říká Gadamer: „Život provádí svou vlastní exegezi: má sám o sobě hermeneutickou strukturu.“⁹ Avšak to, že tato hermeneutika života má být historii, zůstává nesrozumitelným. Přechod od psychologického porozumění k porozumění dějinnému vlastně předpokládá, že souvislost vytváří života již nikdo ani neprožívá, ani nezakouší. Právě v tom spočívá její objektivita. Proto se můžeme tázat, zda k tomu, aby-chom mohli myslet objektivace života a zacházet s nimi jako s daty, není náhodou nezbytné položit spekulativní idealismus ke kořenům života samotného, tj. koneckonců myslet život sám jako ducha (*Geist*). Není-li tomu tak, jak máme rozumět tomu, že život se vyjadřuje nejlépe právě v umění, náboženství a filosofii, že právě v nich se nejuceleněji zpředměňuje? Není to tím, že v těchto případech je duch sám u sebe? Neznamená to zároveň přiznat, že hermeneutika je možná jako rozumná filosofie jen díky vypůjčkám z hegelovského konceptu? O životě je potom možno říci totéž, co Hegel řekl o duchu: *život zde uchopuje sám sebe*.

7/ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tamtéž, str. 205-208.

8/ Cf. F. Müssner, *Histoire de l'herméneutique de Schleiermacher à nos jours*, francouzský překlad T. Nieberding et M. Massart, Paris 1972, str. 27-30.

9/ H. G. Gadamer, tamtéž, str. 213.

Platí nicméně, že Dilthey dokonale zachytil jádro celého problému, že totiž život uchopuje život pouze prostřednictvím jednotek smyslu, které jsou vyvednuty nad tok dějin. Dilthey se dobral způsobu, jak překročit konečnost, aniž bychom se od ní odpoutali a aniž bychom se utekli k absolutnímu vědění. Tímto možným způsobem překročení je interpretace ve vlastním smyslu. Ukázal tím směr, v němž bude možné, aby historismus sám nad sebou zvítězil, aniž by se dovolával triumfální shody s jakýmkoli absolutním věděním. Abychom však mohli tento objev dále rozvíjet, bude třeba odmítnout spojování údělu hermeneutiky s čistě psychologickým pojmem přenesení se do cizího psychického života a rozvíjet text nikoli již směrem k jeho autorovi, nýbrž směrem k imanentnímu smyslu tohoto textu a směrem k takovému světu, který text otevírá a odhaluje.

II. OD EPISTEMOLOGIE K ONTOLOGII

Rozhodující krok, který následoval po Diltheyově filosofii, ne- tkvěl ve zdokonalení epistemologie duchovních věd, nýbrž ve zproblematizování základního postulátu této epistemologie, kterým je přesvědčení, že tyto vědy mohou soupeřit s přírodními vědami pomocí metodologie, která by jim byla vlastní. Tento předpoklad, v Diltheyově díle dominantní, v sobě zahrnuje i to, že hermeneutika je jistou odrůdou *teorie poznání* a že diskuse mezi poznáním a rozuměním může být udržena v mezích debat o metodologii, které měli novokantovci v takové oblíbenosti. Tento předpoklad hermeneutiky chápáné jako epistemologie je bytostně zproblematizován u Martina Heideggera a později u Hansa Georga Gadamera. Jejich příspěvek nemůže tedy být chápán čistě a jednoduše jako další rozvíjení Diltheyovy práce. Jde spíše o úsilí dostat se hlouběji pod epistemologickou rovinu samu a vyjasnit podmínky ve vlastním smyslu ontologické. Bylo-li možno nazvat první přechod od regionálních hermeneutik k hermeneutice obecné koperníkovskou revolucí, bude třeba také druhý přechod, který podnikneme nyní, nazvat druhým koperníkovským obratem, jenž přemísťuje otázku po metodě pod kontrolu předchůdné ontologie. Ani od Heideggera, ani od Gadamera tedy nelze očekávat nějaké zdokonalení metodologické problematiky podněcené exegetickými sakrálními či profánními texty, filologií, psychologičtí, teorií dějin či teorií kultury. Zato se však objevuje nová otázka; místo tázání „jak dosahujeme vědění?“ se ptáme „jaký je způsob bytí toho jsoucna, které existuje pouze jakožto rozumějící?“

1. Martin Heidegger

Otázka po *Auslegung*, neboli *výkladu*, či *interpretaci* souvisí tak málo s otázkou *exegeze*, že je od samého úvodu *Sein und Zeit* spojena s pozapomenutou otázkou po bytí.¹⁰ To, po čem se ptáme, je *smysl* bytí. V této otázce jsme ovšem vedeni tím, co zároveň hledáme; teorie poznání je od samého počátku převrácena tazáním, které jí předchází a které se týká způsobu, jakým se bytost setkává s bytím dříve, než si ho před sebe staví jako objekt, který stojí před subjektem. I když *Sein und Zeit* zdůrazňuje *Dasein*, *byť tu*, *kerým jsme*, což Heidegger v dalších dílech už v takové míře nečiní, není toto *Dasein* subjektem, pro který tu je objekt, ale je bytostí v bytí. *Dasein* označuje *místo*, kde vzniká otázka po bytí, místo, kde dochází ke zjevování. Ústřední postavěni *Dasein* tkví jen v tom, že tato bytost rozumí bytí. K její struktuře patří ontologické *předporozumění* bytí. Proto ukázat skladbu *Dasein* vůbec neznamená „založit pomocí odvozování“, jako je tomu v metodologii humanitních věd, ale „vyzdvihnout základ tak, že ho názorně vykážeme“ (§ 3, str. 24nn). Tím se vytváří protiklad mezi ontologickým založením (v tom smyslu, jak jsme právě uvedli) a založením epistemologickým. Pokud by problémem byly jen základní pojmy, které jsou směřovatné pro oblasti specifických předmětů, oblast přírody, oblast života, mluvy, či historie, jednalo by se jen o otázku epistemologickou. Jistěže věda sama provádí takový výklad svých fundamentálních pojmů, obzvláště v okamžiku *krize základů*. Ale filosofickým úkolem založení je něco jiného: toto založení usiluje o vyzdvížení základních pojmů, které „jsou určenými, v nichž věcný obor, tvořící základ všech tematických předmětů nějaké vědy, dochází svého předběžného porozumění, jímž je vedeno veškeré pozitivní zkoumání“ (str. 26). Hermeneutické filosofii půjde o výklad „tohoto jsoucna (*Dasein*), pokud jde o základní skladbu jeho bytí“ (str. 26). Tento výklad nepřidá nic k bádání v oblasti metodologie duchovních věd; spíše se ponoří pod tuto rovinu, aby odhalil její základy: „Filosoficky primární tak (...) není ani teorie pojmotvorby v historii, ani teorie historického poznání, ale ani teorie dějin jakožto objekt historie, nýbrž interpretace dějinného jsoucna ve vlastním smyslu co do jeho dějinnosti“ (str. 26). Hermeneutika není reflexi o duchovních vědách, ale vyjasněním

10/ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, tamtéž. Český překlad Chvatík, Koubka, Petříček, Němec, *Byť a čas*, OIKOYMENH, Praha 1996. Odkazy jsou uváděny k českému překladu.

ontologické půdy, na níž je možné tyto vědy vybudovat. Odtud získáváme klíčovou tezi: „V této hermeneutice (...) má tedy kořeny to, co může být nazýváno hermeneutikou jen odvozeně: metodologie historických duchověd“ (str. 54).

Toto první převrácení učiněné v *Sein und Zeit* vede ještě k druhému. U Diltheyho byla otázka po porozumění spjata s problémem druhého člověka. Možnost vstoupit do cizího duševna byla dominantní ve všech duchovních vědách, od psychologie až k historii. Je mimořádně pozoruhodné, že v *Sein und Zeit* je otázka po porozumění zcela oddělena od problému komunikace s druhým. Je zde sice kapitola nazvaná *Mitsein*, tedy *Bytí-spolu*, ale v této kapitole nenalézáme otázku po porozumění, jak bychom očekávali, kdybychom sledovali Diltheyovu linii. Základní ontologického problému je nutno hledat ve vztahu lidského jsoucna ke světu, a nikoli k druhému člověku. Porozumění je principiálně implikováno ve vztahu k mé situaci, ve fundamentálním porozumění mému místu v bytí. Není však bez zájmovosti připomenout si důvody, kvůli kterým Dilthey postupoval tak, jak postupoval: problematiku duchovních věd formuloval na základě kantovského argumentu: poznání věci, říká, vyúsťuje do neznámé veličiny, totiž do věci samé. Na druhé straně, v případě duševna neexistuje věc o sobě: to, co je druhý člověk, jsem také já sám. Poznání duševna má tedy před poznáním přírodních věcí nepopiratelnou výhodu. Heidegger, který studoval Nietzscheho, už netrpí touto naivitou; ví, že druhý člověk, stejně jako já sám, mi je daleko víc neznámý, než mi může být jakýkoli přírodní fenomén. Skryvání a zastírání je tam dokonce mnohem mohutnější než kdekoli jinde. Pokud existuje oblast bytí, kde vládně neautenticita, pak je tato oblast jistě ve vztahu každého člověka s jakýmkoli jiným člověkem. Proto je také rozsáhlá kapitola o „*byť spolu*“ věnovaná debatě o „*ono se*“, jakožto ohnisku a výsostném prostoru skryvání a zastírání. Není tedy překvapující, že ontologie porozumění nemůže začínat promyšlením „*byť spolu*“, nýbrž „*byť ve*“. Nikoli „byť s druhým“, který jen zdvojnásobí mou subjektivitu, ale „byť ve světě“. Tento přesun filosofické oblasti zájmu je stejně důležitý jako přesun od problému metody k problému bytí. Otázka *světa* zaujímá místo otázky po *druhém*. Tím, že Heidegger rozumění *zsvětšuje* (*mondaniser*), tím ho také zároveň *depsychologizuje*.

Toto přesunutí bylo zcela přehlédnuto v takzvaných existencialistických interpretacích Heideggerova díla. Existencialisté chápali analýzu starosti, úzkosti, bytí k smrti jako vyřibbenou existenciální psychologií aplikovanou na řídce se vyskytující stavu duše. Nepochopili, že tyto analýzy patří k úvaze o *světiskosti*

světa a že se v zásadě snaží o zrušení nároku poznávajícího subjektu na to, aby mohl dosáhnout objektivního sebezaložení. Tutu ambici subjektu je třeba zrušit, a tím se dostat k podmínkám obyvatele tohoto světa, z nichž se odvíjí situace, porozumění i interpretace. Z tohoto důvodu musí teorii porozumění předcházet uznání našeho zakotvení, které zajišťuje ukotvení celého lingvistického systému, a tedy i knih a textů, v něčem, co není původně fenoménem artiklace v promluvě. Nejprve je nutno se nějak vynacházet (dobře či špatně), nacházet se tu a cítit se (určitým způsobem), dříve nežli se člověk orientuje. Využívá-li *Sein und Zeit* ve svých analýzách vydatně určité pocity jako např. strach nebo úzkost, nedělá to proto, aby existencialisticky filosofoval, nýbrž aby díky těmto odhalujícím zkušenostem postihl fundamentálnější pouto k reálnu, nežli je subjekt-objektový vztah. Při poznávání si stavíme objekty před sebe, nálada situace však tomuto postoji vždy předchází tím, že nás nechává ocitvat se v nějakém světě.

A pak přichází na řadu rozumění. Ale v této chvíli ještě není rozumění faktem řeči, písemného projevu, či textu. Porozumění musí být také nejprve popsáno nikoli v termínech promluvy, nýbrž v termínech „moci být“. První funkcí rozumění je zorientovat se v situaci. Rozumění se tedy netýká uchopení faktu, nýbrž chápání možnosti, jak být. Až budeme z této analýzy odvozovat metodologické důsledky, nesmíme tento bod ztratit ze zřetele: porozumět textu neznamená nalézt indifferenční smysl, který by v něm byl obsažen, nýbrž rozvinout možnost být, na kterou text poukazuje. Takto zůstáváme věrni heideggerovskému rozumění, které je bytostně rozrhováním, neboli dialektičtěji a paradoxněji řečeno, rozrhováním v předchůdné vězlosti. Zde je existencialistický tón opět zavádějící. Sartra totiž od Heideggera odlišuje jedno malé slovíčko: vždy již: „Toto rozrhování nemá nic společného se zaujímáním postojů k předem vymyšlenému plánu, podle něhož si pobyt zařizuje své být, nýbrž pobyt se vždy již rozvrhnu, a dokud je, je rozvrhující“ (str. 172). Důležitý zde není existenciální moment odpovědnosti nebo svobodné volby, nýbrž struktura být, z níž teprve vyplývá problém volby. Ono *buť... anebo...* není prvotní, je odvozeno ze struktury *v-ženosť-rozvrh*.

Ontologický moment, který je zajímavý pro exegeta, se tedy objevuje až na třetí pozici v triádě situace-porozumění-interpretace. Exegezi textů ovšem ještě předchází exegeze věci. Interpretace je vlastně nejprve výkladem, *rozvinutým* rozuměním, „ve výkladu se rozumění nestává ničím jiným, nýbrž sebou samým“ (str. 176). Každému možnému rekursu k teorii poznání je již

v období *Sein und Zeit* až druhotnou artikulaci, artikulaci výkladu ve výpovědi (Aussage, § 33, str. 181n). Ale to, že se výpověď odvozuje z rozumění a z výkladu nás vede k tvrzení, že prvotní funkci výpovědi není sdělení druhému člověku, ani přiřazení predikátů logickým subjektům, nýbrž *uplatnění, ukazování, manifestace* (str. 182). Tato výstavní funkce mluvy nám pouze připomíná její původ v ontologických strukturách, které jí předcházejí. „To, že mluvu tematizujeme teprve nyní, chce naznačit“, říká Heidegger v § 34, „že tento fenomén má kořeny v existenciální struktuře odemčenosti pobytu“ (str. 188). A o něco dále: „Řeč je artikulací srozumitelnosti.“ Je tedy třeba přemístit řeč do struktury být, a ne struktury bytí do řeči: „Mluvení je značící učleňování srozumitelnosti bytí-ve-světě“ (str. 189).

V této poslední poznámce byl nastíněn přechod k pozdní Heideggerově filosofii, která již *Dasein* nechává stranou a vychází přímo ze zjevující síly řeči. Avšak již od *Sein und Zeit* se řeč zdá být nadřazená *mluvení (Sprechen)*. Řeč (*Reden*) označuje existenciální strukturu a *mluvení* její světský aspekt, který spadá do empirie. Proto také prvním určením řeči není *mluvení*, ale dvojice *naslouchání a mlčení*. I zde se Heidegger staví do opozice k běžnému, a dokonce lingvistickému způsobu, který klade do první řady výkon mluvení (lokuce, interlokuce). Rozumět znamená uslyšet. Jinak řečeno, můj první poměr k promluvě není ten, že ji produkuji, nýbrž že ji přijímám. „Naslouchání je pro mluvení konstitutivní“ (str. 191). Toto přední místo, které zaujímá *naslouchání*, ukazuje na fundamentální vztah promlouvání k odemčenosti světa a druhému. Metodologické důsledky jsou dosti významné: lingvistika, sémiologie, filosofie řeči se nevyhnutelně zdržují na rovině mluvení a nedosahují roviny řeči. V tomto smyslu fundamentální filosofie nevytěšuje lingvistiku o nic víc, než jak obohacuje exegezi. Zatímco mluvení odkazuje na mluvčího člověka, řeč odkazuje na řečené věci.

Když jsme se dobrali tohoto bodu, jistě se začneme ptát: proč bychom se tu neměli prostě zastavit a jednoduše se s heideggerovským konceptem ztotožnit? Kde je ta slavná ohlašovaná aporie? Copak jsme nevyloučili diltheyovskou aporii teorie rozumění, odsouzené postupně k sebevymezování se vůči přírodovědecké explikaci a soupeření s ní v objektivitě a vědeckosti? Copak jsme ji nepřekonali, když jsme podířili epistemologii ontologii? Podle mého názoru daná aporie není vyřešena, je pouze přesunutá jinam, a tímto přesunem se dokonce prohloubila. Už se nenachází v *rámci* epistemologie jako aporie mezi dvěma modalitami poznání, nýbrž je aporii mezi ontologií a epistemologií samotnou. S heideggerovskou filosofii člověk nepřestá-

zabráněno; to, co se výkladem objasňuje, je ono „něco jako něco“, které se váže na artikulace zkušenosti. Ale: „Toto jako“ se nevynořuje až v ni (výpovědi), avšak teprve v ni je vysloveno“ (str. 177).

Analytika *Dasein* se sice explicitně nezabývá problémy exegetické, dává však smysl tomu, co se zdá být neúspěchem na rovině epistemologické, a to tak, že tento zdánlivý neúspěch umístí do nepřekročitelné ontologické struktury. Tento neúspěch byl velmi často formulován v termínech *hermeneutického kruhu*. Jak už jsme nejdříve poznali, objekt a subjekt se v duchovních vědách vzájemně implikují. Subjekt vnáší sebe sama do poznání objektu a na druhé straně je ve svém neobjektivnějším rozpoložení určen mocí, kterou objekt ovládá subjekt předtím, než se subjekt dobere k poznání objektu. Vypovídá-li se o hermeneutickém kruhu pomocí subjekt-objektové terminologie, nemůže se kruh jevit jinak než jako bludný. Funkci fundamentální ontologie je tedy odhalit strukturu, která se pak na metodologické rovině objevuje jako zdánlivý kruh. Právě tuto strukturu Heidegger nazývá *předporozuměním*. Nicméně bychom se naprosto mylili, kdybychom stále popisovali předporozumění v termínech teorie poznání, tj. opět v kategoriích subjektu a objektu. Vztah obeznamenosti, který člověk může mít např. se světem nástrojů, nám poskytuje první ideu toho, co by mohlo být oním předběžným věděním, z něhož pak je možné začít s věcmi zacházet novým způsobem. Ke způsobu bytí každé bytosti, která rozumí dějinně, náleží tento charakter anticipace. Tuto tezi musíme tedy chápat v termínech analyticky *pobytu*: „Výklad něčeho jako něčeho je bytostně fundován před-se-vzetím, před-vídaním a před-pojetím“ (str. 178). Role předpokladů v textové exegezi je tedy pouze jedním konkrétním případem tohoto obecného pravidla interpretace. Pokud převedeme předporozumění do termínů teorie poznání a poměťujeme je dle požadavku objektivní, získá pejorativní význam předsudku. Podle fundamentální ontologie je ale naopak předsudku možné porozumět pouze ze struktury anticipace rozumění. Onen slavný hermeneutický kruh je tudíž pouhým stínem struktury anticipace, který dopadá na rovinu metodologie. Kdokoli tohle pochopil, bude už nadále vždy vědět, že „rozhodující není z kruhu vystoupit, ale správným způsobem do něj vstoupit“ (str. 181).

Jak později uvidíme, těžší této úvahy nespočívá v promluvě, a o to méně pak v písemném projevu. Heideggerova filosofie, přinejmenším jeho filosofie v *Sein und Zeit*, je tak málo zaměřena na problém mluvy, že se její otázka probírá až po promyšlení otázky rozpoložení, rozumění a výkladu. Mluva zůstává

vá uskutečňovat pohyb sestupu k základem, ale zjišťuje, že je neschopen přejít k pohybu návratu, kterým by se z fundamentální ontologie došlo zpět k čisté epistemologické otázce o státní ontologie. Jenže filosofie, která ruší dialog s vědami, se ob-
rací už jen sama k sobě. A navíc, pouze na cestě návratu je možno prokázat tvrzení, že otázky exegeze a obecné historické kritiky jsou otázkami *odvozenými*. Dokud toto odvození skutečně neprovedeme, zůstane samotný přesun k otázkám po založení problematiky. Copak jsme se už od Platóna nenačili, že vztupná dialektika je ta nejjednodušší a že teprve na cestě se-
stupné dialektiky se ohlašuje pravá filosofie? Podle mého názoru zůstává u Heideggera nevyřešena následující otázka: *Jak vůbec může být položena v rámci fundamentální hermeneutiky nějaká kritická otázka? Přesto se právě na cestě návratu může osvědčit a jasně vykazat teze, že hermeneutický kruh v exegetickém významu je založen ve struktuře anticipace porozumění na rovině fundamentální ontologie. Zdá se však, že ontologická hermeneutika není s to ze strukturálních důvodů tuto problematiku návratu rozvinout. U samotného Heideggera je otázka opuštěna dříve, než je položena. Toto čteme např. v *Sein und Zeit*: „Ten-
to kruh v sobě totiž chová pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopeno jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídaní a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním tohoto „před-“ z věcí samých“ (str. 181).*

Takto je tedy principiálně nastolena distinkce mezi anticipací podle věcí samých a anticipací, která by byla pouze výsledkem náhodných nápadů (*Einfall*) a populárních pojmů (*Volksgreif*). Ale jak je možné dostat se dál, když se vzápětí tvrdí, že „ontologické předpoklady historického poznání transcendentují podstatně ideu přisnosti exaktních věd“ (str. 181), a když se přitom obchází otázka přisnosti samotných historických věd? Sna-
ha nalézt hlubší kořeny kruhu, než jaké může nabídnout všechna epistemologie, zabraňuje zopakování *epistemologické otázky po ontologii*.

2. Hans Georg Gadamer

Tato aporie se stane centrálním problémem hermeneutické filosofie H. G. Gadamera v jeho díle *Wahrheit und Methode*. Heideggerův filosof Gadamer si výslovně vytýčuje za cíl obnovení debaty o duchovědách z perspektivy heideggerovské ontologie,

přesněji řečeno z jejího přesunu k filosofické poetice v Heideggerových posledních dílech. Ústřední zkušenost, kolem níž se strukturuje celé Gadamerovo dílo a z níž hermeneutika vzniká, svůj požadavek na univerzalitu, je pohoršení, které je v moderním vědomí vytvářeno určitým druhem *odcizujícího odstupu* (*distanciation aliénante, Verfremdung*). Ten je podle Gadamera základním předpokladem duchověd. Odcizení je něčím mnohem hlubším než jen nějakým citem či náladou, je ontologickým předpokladem, který zakládá objektivní postup duchovních věd. Metodologie těchto věd v sobě podle Gadamera obsahuje nutně určitý distancovaný postoj, který je zase výrazem zničení prvotního vztahu příslušnosti (*appartenance, Zugehörigkeit*), bez něhož by neexistoval vztah k dějinnému jako takovému. Tato debata mezi odcizujícím odstupem a zkušeností příslušnosti se u Gadamera odvíjí ve třech oblastech, do nichž se člení hermeneutická zkušenost. Idé o sféru estetickou, historickou a jazykovou. V estetické oblasti je předchůdnou zkušeností to, že člověk je uchvácen předmětem. Tato zkušenost umožňuje posleze provést kritický soud, o čemž Kant rozvíjel teorii *soudu vkusu*.¹¹ Ve sféře historické je vědomí o tom, že jsem nesen tradicemi, které mne předcházejí, tím, co umožňuje veškerou aplikaci historické metodologie v humanitních a sociálních vědách. A na konec v oblasti řeči, která určitým způsobem prochází dvěma dříve zmíněnými sférami, je předchůdnou především jistá soupatřičnost k tomu, co řekl velcí tvůrčí řečové nástroje, který nám je k dispozici a čími možným každý úmysl vládnout strukturám textu naší kultury objektivními technikami. Například tímto třemi částmi díla *Wahrheit und Methode* tedy prochází stále jedna a táž teze.

Gadamerova filosofie je syntézou dvou pohybů, které jsme popsali výše, a sice pohybu regionálních hermeneutik směrem k obecné hermeneutice a pohybu epistemologie duchovních věd k ontologii. Výraz „hermeneutická zkušenost“ dobře vystihuje tento syntetický charakter. Nadto ještě Gadamer naznačuje – na rozdíl od Heideggera – počátek návratu od ontologie k epistemologickým problémům. Z této perspektivy bude také psána celá následující studie. Už název Gadamerova díla konfrontuje Heideggerův pojem pravdy s Diltheyovým pojmem metody. Otázkou je tudíž i to, do jaké míry je název celého díla *Pravda*

11/ Srv. I. Kant, *Kritika soudnosti* (1790), český překlad V. Spalek, W. Hansel, Odeon, Praha 1975.

La metoda správná, nenačítá by epíše znit Právda. Či metoda. Mohli-li se Heidegger vlastně debatě s humanitními vědami vyhnout tím, že dával problém srozumitelná způsobem přechodu, Gadamer se naopak musí pokoušet do této stále nepřijemnější debaty, a to proto, že Diltheyovu otázku bere vážně. Část díla věnovaná dějinnému vědomí je v tomto ohledu velmi názorná. Dlouhý historický rekurs, který Gadamer provádí předtím, než nastíní vlastní myšlenky, potvrzuje, že hermeneutická filosofie musí nejprve zrekapitulovat zápas romantické filosofie s tzv. osvícenstvím, zápas Diltheyův s pozitivismem a Heideggerův zápas s novokantismem.

Zajisté však není Gadamerovým záměrem zapadnout do výjetych kolejí romantismu, romantismus, jak Gadamer říká, pouze obrátí osvícenské teze, aniž by se podařilo přesunout samotnou problematiku a změnit pole, na kterém se diskuse odehrává. Romantická filosofie se totiž snaží o rehabilitaci předsudku, který je kategorií *osvícenství* a který vychází stále ještě z kritické filosofie, tj. z filosofie soudu. Romantismus taktó vede svůj zápas na poli vytyčeném protivníkem a zabývá se tedy úlohou tradice a autority v interpretaci.

Je však otázkou, zda Gadamer opravdu překonal romantické východisko hermeneutiky a zda jeho tvrzení, že konečnost lidské bytosti tkví v tom, že člověk je vždy prvne uprostřed tradice, opravdu uniká hře převrácení, v níž je dle Gadamera uzavřen celý filosofický romantismus tváří v tvář požadavkům kritické filosofie.

Diltheyovi je vyčítáno, že zůstal uvězněn v konfliktu mezi dvěma metodologiemi a že se „nedokázal osvojit od tradiční teorie poznání“.¹² Jeho východiskem vlastně zůstává sebevědomí, jež je svým vlastním pánem. U Diltheye zůstává subjektivita posledním odkazem, poslední instancí. Jistá Gadamerova rehabilitace předsudku, autority a tradice tedy bude namířena proti vláde subjektivity a interiority, tj. proti kritériím reflexivní filosofie. Tato polemika s reflexivní filosofii přispěje dokonce k tomu, že se Gadamerova obhajoba bude jevit jako návrat k předkritické pozici. Až je tato obhajoba jakkoli provokující, neřkuť provokativní, trvá na tom, že na reflexivním momentu je třeba vydobýt dějinnou dimenzi. Dějiny má předcházet, jsou tu vždy dříve nežli má reflexe. Pařím dříve dějinnám nežli sobě samému. Toto však Dilthey nemohá pochopit, neboť jeho převrat se trval v řádu epistemologie a jeho reflexivní kritérium nabylo vr-

12/ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tamtéž, str. 261.

chu nad jeho dějinným vědomím. V tomto ohledu je Gadamer zřejmě Heideggerovým dědicem. Právě od něj nabyt přesvědčení, že to, co nazýváme předsudkem, vyjadřuje anticipační strukturu lidské zkušenosti. Ze stejného důvodu musí filologická interpretace zůstat odvozeným modelem fundamentálního rozumu.

Všechny tyto vlivy střídavě odmítané a přijímané vyúsťují v Gadamerovu teorii dějinného vědomí, která představuje vichol jeho úvah o založení duchověd. Tato teorie je uvedena pod názvem *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, tedy slovo od slova: vědomí dějin působení. Tato kategorie už nespadá do metodologie, do historického tazání, ale do reflexivního vědomí této působení vystaven, a to tak, že toto působení nemůže být objektivováno, protože je přímo součástí samotného fenoménu dějin.

V *Kleine Schriften* čteme: "Tím chci říct především to, že se nemůžeme vymanit z historického dění, dívat se na ně s odstupem tak, že by se historie pro nás stala objektem... Jsme stále a vždy umístěni v dějinách... Chci zdůraznit, že naše vědomí je určeno reálným historickým děním tak, že nemá svobodu postavit se k minulosti čelem. Vždy znovu se jedná o to uvědomit si působení, které na nás dějiny vykonávají, a to tak, že veškerá minulost, z níž čerpáme zkušenost, nás nutí vzít ji zcela za svou, přejmout nějakým způsobem její pravdu."¹³

Na základě tohoto pojmu dějinného působení bych rád vložil svůj vlastní problém: *Jak je možné zavést nějakou kritickou instanci do vědomí příslušnosti, když je toto vědomí výslovně definováno jako odmítnutí odstupu?* Podle mého názoru to není možné jinak, než že se toto dějinné vědomí nespokojí jen s odmítnutím odstupu, ale zároveň se jej bude snažit nějak udržet. Gadamerova hermeneutika v tomto ohledu obsahuje množství rozhodujících podnětů, které se stanou východiskem pro mé vlastní myšlenky (viz následující článek).

Nejprve, i přesto, že se mezi příslušností a odcizujícím odstupem ustavil vztah zásadního protikladu, má vědomí dějin působnosti v sobě samém již prvek *odstupu*. Dějiny působnosti jsou přesněji řečeno to, co odvíjí svůj vliv za podmiňky dějinného odstupu. Je to blízkost vzdáleného, nebo jinak řečeno, účinnost, která se nalézá v odstupu. Je tu tedy paradox jinakosti, nepříteli mezi vzdáleným a vlastním, napětí, které je pro získání dějinného vědomí zásadní.

13/ H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, I, Philosophie, Hermeneutik, Tübingen 1967, str. 158.

Další charakteristický rys dialektiky participace a odstupu nám nabízí pojem *splyvání horizontů* (*Horizontverschmelzung*).¹⁴ Gadamer se domnívá, že pokud podminka konečnosti dějinného vědomí vyloučí všechny nahléd, jakoukoli konečnou syntézu hegelovského typu, není tato konečnost nějakým uzavřením se do perspektivy nějakého hlediska. Tam, kde je situace, existuje horizont, který má schopnost se zužovat či rozšiřovat. Gadamerovi věčíme za onu velmi plodnou myšlenku, totiž že komunikace na dálku mezi dvěma vědomími, která jsou rozdílně situována, se uskutečňuje pomocí *splyvání jejich horizontů*, tj. pomocí *protínání jejich pohledů upřených do dálky a do otevřenosti*.

Opět se předpokládá vždy již určitý odstup mezi blízkostí, dálkou a otevřeností. Tento koncept ukazuje, že nežijeme ani v uzavřených horizontech, ani v rámci jednoho jediného horizontu. Tím, jak splyvání horizontů vylučuje ideu totálního a jednotného vědění, objevuje se v tomto konceptu napětí mezi vlastním a cizím, mezi blízkostí a dálkou. Chceme-li něco učinit sdíleným vlastnictvím, rozehráváme tím hru difference. Konečně ve filosofii řeči, kterou se celé dílo uzavírá, najdeme nejjasnější doklady o tom, jak je možné interpretovat pojem odstupu méně negativním způsobem. Univerzálně řečový charakter lidské zkušenosti, kterýmžto pojmem snad můžeme s větším či menším úspěchem přeložit slovo *Sprachlichkeit*, ukazuje na to, že přístup člověka k určité tradici či tradicím se odehrává skrze interpretaci znaků, děl, textů, ve kterých jsou kulturní dědictví zapsána a nabízejí se k rozluštění. Každá Gadamerova úvaha o řeči se zajišťuje proti redukcí světa znaku na nástroje, kterými bychom mohli manipulovat dle své libosti. Celá třetí část *Wahrheit und Methode* je vášnivou obranou myšlenky *dialogu*, kterým *jsme*, a obranou předchůdného rozumu, kterým *jsme* neneseni. Ale řečová zkušenost uskutečňuje svou zprostředkovací funkci jen proto, že účastníci rozhovoru sami ustupují do pozadí před věcmi, o kterých se mluví, které jistým způsobem dialog vedou. Ale není tato vláda věcí, o které se mluví, nad účastníky rozhovoru ještě zřejmější, když se řečovost (*Sprachlichkeit*) stane textovostí (*Schriftlichkeit*), jinak řečeno, když se zprostředkování řeči stane zprostředkováním textem? Co tedy způsobuje, že komunikujeme na dálku, je *věc textu*, která nepatří už ani světu autorovi, ani svému čtenáři.

Tento poslední výraz, *věc textu*, mě přivádí na práh mé vlastní úvahy. Tento práh překročím v následující studii.

14/ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, tamtéž, str. 289nn, 356, 375.

■ HERMENEUTICKÁ FUNKCE ODSTUPU

V předcházejícím článku jsem v podstatě charakterizoval kon-
text, z něhož bych chtěl vycházet při rozvíjení svého vlastního
pojetí hermeneutického problému, a to takovým způsobem, kte-
rý by významně přispěl k dialogu mezi hermeneutikou a sémio-
logickými a exegetickými disciplínami. Zmíněný popis herme-
neutiky nás přivedl k rozporu, který považuji za hybnou sílu ce-
lého Gadamerova díla: k protikladu mezi odcizujícím odstupem
(*distantiation aliénante*) a příslušností (*appartenance*). Tento pro-
tiklad v sobě nese spor, neboť vede k neudržitelné alternativě:
na jedné straně, jak už jsme řekli, je odcizující odstup postojem,
díky kterému je možná objektivace vládnoucí v duchovních či
humanitních vědách. Avšak tento odstup, jenž je podmínkou
vědeckého statusu každé vědy, je zároveň ztrátou, jež ničí zaklá-
dající a původní vztah příslušnosti a účasti člověka na historic-
ké skutečnosti, kterou se snažíme skrze odstup povýšit na ob-
jekt. Zde má tedy původ ona latentní alternativa, která se na-
chází přímo i v názvu Gadamerova díla *Pravda a metoda*:¹ bud
užíváme metodologický přístup, ale ztratíme ontologickou hut-
nost zkoumané skutečnosti, anebo uplatníme postoj pravdy, ale
v tomto případě musíme rezignovat na objektivitu humanitních
věd.

Má vlastní úvaha vychází z odmítnutí této alternativy a z po-
kusu ji překonat. Prvním výrazem tohoto pokusu je zvolení do-
minantní problematiky, která, jak se mi zdá, se už ze své pod-
staty vymyká alternativě mezi odcizujícím odstupem a partici-
pací skrze příslušnost. Jedná se o problematiku textu, která zno-
vu uvádí na scénu pozitivní a, mohu-li to tak říci, produktivní
pojem odstup; text je podle mne něčím mnohem víc než jen
speciálním případem mezilidské komunikace; je totiž paradig-
matem odstupu v komunikaci; tím odhaluje zásadní rys samot-
né dějinnosti lidské zkušenosti, a sice, že lidská zkušenost je ko-
munikací v odstupu a skrze odstup.

V tomto článku se budeme snažit vypracovat pojem textu
s ohledem na to, o čem sám svědčí, totiž s ohledem na pozitivní
a produktivní funkci odstupu v jádře dějinnosti lidské zkušenosti.

Tato problematika bude probírána v souvislosti s následujícími
tématy: 1. uskutečnění mluvy (*langage*) jako *promluvy (discours)*,
2. uskutečnění promluvy jako *strukturovaného díla*, 3. vztah *mlu-*

1/ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, op. cit.

vení (*parole*) k písemnému projevu (*écriture*) v promluvě a v dílech diskursivní povahy (*les œuvres de discours*), 4. dílo diskursivní povahy jako *rozvrh světa*, 5. promluva a dílo diskursivní povahy jako *zprostředkování porozumění sobě samému*. Všechny tyto rysy dohromady představují kritéria textovosti (*textualité*).

Zanedlouho uvidíme, že otázka písma, písemného záznamu, i když je umístěna do středu této sítě kritérií, nepředstavuje jedinou problematiku textu. Nemůžeme tedy prostě a jednoduše ztotožnit text a písemný projev, a to z vícero důvodů: předně hermeneutický problém není vyvolán písemným záznamem jako takovým; problém způsobuje až dialektika mluvení a písma. Za druhé je tato dialektika vystavěna na dialektice původnějšího odstupu než je protiklad písemného projevu a mluvení – tento odstup totiž najdeme už v ústní promluvě, a to natolik, nakolik je vůbec promluvou. Kořen všech pozdějších dialektik je tedy třeba hledat v samotné promluvě. A za třetí se zdá, že mezi uskutečnění mluvy jako promluvy a dialektiku mluvení a písemného záznamu je třeba ještě vložit jeden fundamentální pojem, totiž pojem uskutečnění promluvy jako strukturovaného díla. Měl jsem za to, že zpředměťování mluvy v dílech diskursivní povahy je bezprostřední podmínkou toho, aby se promluva znamenala jako písmo, psaná forma. Literaturu tvoří psaná díla, přičemž literární dílo je především dílo. Ale to není vše: triáda promluva, dílo, písemný projev tvoří teprve trojici, o níž se opírá rozhodující problematika rozvrhu světa, který nazýváme světem díla a v němž je podle mého názoru těžiště hermeneutické otázky. Diskuse, která bude předcházet, slouží pouze k tomu, aby připravila přenesení problému textu k problému světa, který je textem otevřen. Zároveň je otázka po porozumění sobě, která se v romantické hermeneutice nacházela v prosoceniu, přenesena na konec jakožto závěrečný prvek, a tedy nikoli jako prvek úvodní, a už vůbec ne jako těžiště.

I. USKUTEČNĚNÍ MLUVY JAKO PROMLUVY

Diskurs, dokonce i v podobě ústní promluvy, v sobě nese zcela původní rys odstupu, který je podmínkou možnosti všech dalších rysů, o kterých bude pojednáno později. Tento původní rys odstupu je možné vyjádřit pomocí dialektiky události a významu.

V jednom ohledu se promluva dává jako událost: když někdo mluví, něco se děje. Tento pojem promluvy jakožto události se nabízí, jakmile promyšlíme přechod od lingvistiky jazyka či kódu k lingvistice promluvy či sdělení. Toto rozlišení pochází, jak

(28)

známo, od F. de Saussura² a L. Hjelmsleva.³ F. Saussure rozlišuje „jazyk“ (*langue*) a „mluvení“ (*parole*), L. Hjelmslev „schéma“ (*schéma*) a „užití“ (*usage*). Teorie promluvy vyvezuje z této duality všechny epistemologické důsledky. Zatímco strukturální lingvistika se spokojuje s tím, že uzavorkuje mlvu a užití, teorie promluvy závorcky odstraňuje a akceptuje existenci obou lingvistických větví spočívajících na rozdílných zákonech. V tomto směru došel nejdále francouzský lingvista Emile Benveniste.⁴ Podle něho jsou lingvistika promluvy a lingvistika jazyka budovány pomocí rozdílných jednotek. Je-li „znak“ (fonologický nebo lexikální) základní jednotkou jazyka, pak „věta“ je základní jednotkou promluvy. Naše teorie textu vychází z dialektiky události a smyslu, která je založena právě na lingvistice věty.

Co však je zde míněno pojmem událost?

Říci, že promluva je událost, znamená nejprve, že promluva se odehrává v čase a v přítomnosti, zatímco jazykový systém je virtuální a mimo čas. V tomto smyslu můžeme spolu s Benvenistem mluvit o „instanci promluvy“, abychom znázornili vnoření se promluvy samé jako události. Dále, zatímco s jazykem není spojen žádný subjekt v tom smyslu, že otázka „Kdo mluví?“ nemá na této úrovni smysl, promluva odkazuje ke svému mluvčímu pomocí komplexního souboru ukazatelů, jakými jsou například osobní zájmena. V tomto smyslu řekneme, že instance promluvy je sebe-referenční: charakter události je nyní spojen s osobou hovořícího. Událost tkví v tom, že někdo mluví, že se někdo vyjadřuje tím, že si vezme slovo. A konečně je promluva událostí ještě ve třetím smyslu: zatímco řečové znaky odkazují pouze na jiné znaky v rámci téhož systému, což vede k tomu, že jazyk v sobě nezná svět, čas ani subjektivitu, v promluvě vždy o něco jde: odkazuje na nějaký svět, který má v úmyslu popsat, vyjádřit nebo reprezentovat. Událost v tomto třetím smyslu spočívá v tom, že nějaký svět vstoupí do řeči, a to prostřednictvím promluvy. A konečně, zatímco jazyk je pouze předběžná podmínka komunikace, již poskytuje své kódy, všechna sdělení si vyměňujeme v promluvách. V tomto smyslu má sama promluva nejen svět, ale má též druhého, druhou osobu, účastníka rozho-

2/ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, vydavatel T. de Mauro, Paris, Payot 1972, str. 30nn, 36nn, 112, 227. Český překlad: *Kurs obecné lingvistiky*, Odeon, Praha 1989.

3/ L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Copenhagen, Kofoedský lingvistický kroužek 1959.

4/ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard 1966.

(29)

voru, kterému je promluva adresována. Událost v tomto posledním smyslu je časovým fenoménem směny, ustavení dialogu, na který můžeme navázat, pokračovat v něm či jej přerušit.

Vezmeme-li všechny tyto rysy dohromady, získáme tím promluvu jako událost. Všimněme si, že se tyto rysy objevují pouze v průběhu uskutečňování jazyka v promluvě, během aktualizace naší jazykové kompetence v performanci.

Tím, jak jsme zdůraznili událostní charakter promluvy, jsme ovšem předvedli pouze jeden ze dvou polů dvojice, která je pro promluvu konstitutivní. Je nyní třeba osvětlit i druhý pól, a sice pól významu. Neboť právě v napětí mezi těmito dvěma póly se začíná utvářet promluva jakožto dílo, dialektika mluvy a písma a všechny ostatní rysy textu, které pojem odstupů budou obohacovat.

Abychom tuto dialektiku události a smyslu mohli začít rozvíjet, navrhuji začít tvrzením, že pokud se veškerá promluva děje jako událost, je jí rozuměno jako významu.

To, čemu vlastně chceme porozumět, není událost v té míře, v níž je pomíjivá, ale její význam, který přetrvává. Tuto věc je třeba co nejvíce objasnit: mohlo by se totiž zdát, že se vracíme zpátky od lingvistiky promluvy k lingvistice jazyka. Tak to ale není. Právě v lingvistice promluvy se událost a smysl artikuluji jeden na základě druhého. Tato artikulace je jádrem celého hermeneutického problému. Stejně jako jazyk během své aktualizace v promluvě přetračuje sám sebe jakožto systém a uskutečňuje se jako událost, stejně tak i promluva jakožto událost nachází své překročení ve významu tím, že vstupuje do procesu porozumění. Toto přesahování události do významu je charakteristické pro promluvu jako takovou. Potvrzuje samotnou intencionalitu řeči, řečový vztah mezi noema a noesis. Jestliže řeč je určité „meinen“, významné mínění, je tomu tak právě díky tomuto překročení události, jímž je význam.

Úplně první odstup vzniká mezi říkáním a řečeným. Co však je to, co je řečeno? Abychom tento problém lépe osvětlili, je třeba, aby se hermeneutika odvolávala nejen na lingvistiku, třebaže chápanou ve smyslu lingvistiky promluvy v protikladu k lingvistice jazyka, jak jsme to činili doposud⁵, ale musí se také odvolávat na teorii *speech-act*, jak to nacházíme u Austina⁶ a Searla.⁶

5/ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962, český překlad J. Pechar a kol., *Jak udělat něco slovy*, FILOSOFIA, Praha 2000.
6/ J. R. Searle, *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press 1969.

Řečový akt sestává podle těchto autorů z hierarchicky řazených aktů, které se nacházejí ve třech úrovních: 1. Úroveň ilokučního aktu či výroku: *výrokový akt*, 2. úroveň ilokučního aktu (či ilokuční platnosti): to, co děláme, když mluvíme, 3. úroveň aktu perlokučního: co zapřičiníme *prostřednictvím faktu*, že mluvíme. Když vám řeknu, abyste zavřeli dveře, udělám tři věci: vztáhnu cinný predikát (zavřít) ke dvěma argumentům (vy a dveře); to je výrokový akt. Tato věc má však argumentů příkazu, nikoli konstatování, přání, či slibu; to je ilokuční akt. A konečně tímto projevem mohu vyvolat určité účinky, např. strach, tím, že vám dám příkaz; tyto účinky tvoří z promluvy určitý typ stimulu, který vede k nějakým výsledkům, jedná se o perlokuční akt.

Jaké jsou důsledky tohoto odlišení tří úrovní řečového aktu pro náš problém intencionalního zvnějšnění, skrze které se událost přetračuje do významu?

Lokuční akt se exteriorizuje ve větách jakožto výrok (*propositio*). Abychom mohli danou větu rozpoznat jako *tutěž* větu, musíme ji pojmnout jako tvrzení. Takto se nám věta dává jako výpověď (*é-nonciation*, *Aus-sage*), kterou je možno přenést a předat druhým lidem s tím nebo oním smyslem. To, co zde rozpoznáváme, je tedy predikativní struktura sama, jak ukazuje výše zmíněný příklad. Činnou větu je takto možné identifikovat pomocí jejího specifického predikátu (teno čin) a dvou argumentů (agens a patiens). Ilokuční akt však může být rovněž zvnějšněn díky gramatickým paradigmům (způsob: indikativ, imperativ atd.) a jinným postupům, které „vznačují“ ilokuční platnost věty, a umožňují ji tedy identifikovat a reidentifikovat. Je pravda, že v ústním projevu je možno ilokuční platnost poznat z mimiky a gest stejně jako z čistě lingvistických rysů a že v promluvě nám nejvíce napoví ty nejméně artikulované aspekty, které nazýváme prosodii. Nicméně čistě syntaktické znaky vytvářejí systém zápisu, jenž principiálně umožňuje písemnou fixaci těchto znaků ilokuční platnosti. Co se týče perlokučního aktu, je třeba připustit, že je tím nejméně zapsatelným aspektem promluvy a je charakteristický především pro ústní promluvu. Perlokuční působení je však právě tím, co je v promluvě nejméně promluvou. Je to promluva jakožto stimulu. V tomto případě promluva nepůsobí tak, že můj partner v rozhovoru rozpozná moji intenci, ale působí na jakési energetické úrovni přímo na emoce a afektivní dispozice mého partnera. Z toho je patrné, že výrokový akt, ilokuční platnost a perlokuční působení mají postupně klesající schopnost intencionalního zvnějšnění, jež umožňuje danou věc písemně zachytit. Proto je třeba chápat pod pojmem „význam řečového aktu“ (*signification de l'acte de discours*) či pod pojmem noema řeči

nejen korelát věty v zúženém smyslu *výrokového aktu*, ale také korelát ilokuční platnosti a perlokučního působení, a to v té míře, v níž jsou všechny tři aspekty řečového aktu kodifikovány a organizovány paradigmaty, neboli v té míře, v níž je možno je identifikovat a reidentifikovat jakožto něco, co zachepává týž význam. Vymezujeme zde tedy pojem *významu velmi široce*, neboť „význam“ zahrnuje všechny aspekty a všechny roviny *intencionalní* exteriorizace, která posléze umožňuje zvnějšnění promluvy v díle a psaném textu.

II. PROMLUVA JAKO DÍLO

Pojem *dílo* má tři charakteristické rysy. Zaprvé je dílo sekvenci delší „ežli věta, což vyvolává nový problém porozumění, který souvisí s konečnou a uzavřenou totalitou vytvořenou dílem jako takovým. Za druhé dílo podléhá nějaké formě kodifikace, která se uplatňuje na samotnou kompozici a díky níž je promluva buď vyprávěním, básní, nebo esejí atd. Těto kodifikaci se říká literární žánr. Jinak řečeno, dílo je vlastní to, že se řadí k nějakému literárnímu žánru. A konečně dílo získává také jedinečnou konfiguraci, která odráží individualitu svého tvůrce a která se nazývá styl.

Kompozice, příslušnost k nějakému žánru a individuální styl charakterizují promluvu jako dílo. Samé slovo *dílo* (oeuvre) ukazuje na povahu těchto nových kategorií; jsou to kategorie tvorby (production) a práce (travail). Formovat nějakou látku, podřízovat tvoření pravidlům žánrů, utvářet individuum, právě to jsou způsoby, jak lze o mluvě hovořit jako o materiálu, který je možno zpracovávat a formovat. Tímto se promluva stává předmětem *praxis* a určité *techné*. V tomto ohledu neexistuje přísný rozdíl mezi prací duševní a manuální. Mohli bychom připomenout v této souvislosti to, co o praxi a zhotovování říká Aristotelés: „Veškerá praxe a zhotovování se vztahují na to, co je individuální: Lékař vlastně neléčí člověka, leda druhotně, nýbrž léčí Kalliu nebo Sókrata nebo nějaké jiné takto určitélné individuum, které je mimo to také člověkem“ (*Metafyzika A*, 981. a 15). Ve stejném smyslu se vyslovuje také G. G. Granger ve své *Esaji o filosofii stylu*: „Praxe je činnost chápaná spolu se svým komplexním kontextem a obzvláště pak se společenskou situací, která jí dává význam ve skutečně žitém světě.“⁷¹ Práce je

71/ G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Par^{is}, A. Colin 1968, str. 6.

tedy jednou ze struktur praxe, není-li dokonce její strukturou prvotní: je to „praktická činnost, jež se zpředměňuje v dílech“.⁸ Podobně je literární dílo výsledkem práce, která uspořádává mluvu. Když jednotlivec pracuje s promluvou, určuje praktickým způsobem jeden případ spadající pod kategorií „individuum“ řečová díla. Rovněž pojem významu (signification) tím, že je převeden na individuální dílo, nabývá nového určení. Proto také problém interpretace děl není redukovatelný na pouhé postupné odhalování smyslu vět jedné za druhou. To, že existuje něco jako styl, zdůrazňuje velkou důležitost fenoménu díla, jež má jakožto dílo celkový význam. Problém literatury tedy patří mezi problémy obecné stylistiky, kterou chápeme jako „úvahu o lidských výtvořech“⁹ a kterou je možno blíže popsat pomocí pojmu práce, pro niž stylistika hledá podmínky, které jí umožňují: „Úkolem stylistiky by bylo najít nejobecnější podmínky, jak se struktury vkládají do individuální praxe.“¹⁰

Jak se ve světle těchto principů nyní jeví rysy promluvy, o kterých jsme mluvili na začátku tohoto pojednání?

Připomeňme si počáteční paradox události a smyslu: řekli jsme, že promluva je uskutečňována jako událost, ale je jí rozuměno jako smyslu. Jaké místo nyní zaujímá ve vztahu k tomuto paradoxu pojem díla? Když do dimenze promluvy zavedeme kategorii z oblasti tvorby a práce, ukáže se pojem díla jako praktické prostředkování mezi iracionalitou události a racionalitou smyslu. Událost – to je právě stylizace, avšak tato stylizace je v dialektickém vztahu ke konkrétní celkové situaci, která obsahuje různé sklony a konflikty. Ke stylizaci dochází ve zkušenosti, která je již strukturovaná, která však obsahuje otevřenost, neurčitost, možnosti obměny. Chápat dílo jako událost znamená postihnout v procesu změny struktury vztah mezi situací a rozvrhem. Výkon stylizace se stává singulárním dohadováním se mezi předchozí situací, která se náhle jeví jako nedokončená, nedořešená, otevřená, a mezi chováním či postupem, který mění uspořádání těch částí, které byly předchozí strukturací opomenuty. Zároveň je zřetelné, že pojem díla nabízí pozoruhodné zprostředkování pro již zmíněný paradox pomírají události a identifikovatelného a opakovatelného smyslu, který stojí na počátku naší úvahy o odstupu v promluvě. Pojem stylu má současně charakter události a smyslu. Jak už jsme řekli, styl se ob-

8/ Tamtéž, str. 6.

9/ Tamtéž, str. 11.

10/ Tamtéž, str. 12.

jevuje v čase jako jedinečné individuum a jako takové souvisí s iracionálním momentem předpojatosti, nicméně tím, že je za-
znamenán do látky mluvy, získává podobu vnitřně ideje,
konkrétního univerzálna, jak říká W. K. Wimsatt v *The Verbal Icon*.¹¹ Styl přikládá vyšší důležitost předpojatosti, kterou je mož-
no vyčíst z díla, jež svou singularitou dokládá a vyzdvihuje udá-
lostní charakter promluvy. Avšak tuto událost nelze hledat ni-
kde jinde než ve formě samotného díla. Individuum není uchop-
itelné teoreticky, můžeme jej však poznat jako singularitu pro-
cesu či výtvaru, odpovídajícího na předem danou situaci.

Co se týče pojmu subjektu promluvy, získává ve chvíli, kdy se
promluva stane dílem, nový statut. Pojem stylu nám umožňuje
nově přistoupit k otázce subjektu literárního díla. Klíč k tomuto
přístupu se nachází v kategoriích tvorby a práce. V tomto ohle-
du je pro nás obzvláště názorným modelem případ řemeslníka
(razidlo na nábytku vyrobeném v XIII. století, podpis umělce
atd.). Pojem autora, který se zde vztahuje na pojem subjektu,
jenž mluví, je korelátem individuality díla. To lze nejlépe před-
vést pomocí nejméně literárního příkladu, kterým je způsob
(styl) konstrukce matematického objektu, jak předvádí Granger
v první části své *Essey o filosofii stylu*. Dokonce i konstrukce ab-
straktního modelu fenoménu nese nějaké vlastní jméno, jakmile
se stane praktickou činností imanentní procesu strukturační.
Tento způsob strukturační se ukazuje nutné jako ten, který je
zvolen přednostně před jakýmkoli jiným způsobem. Protože je
styl prací, která „sjednotlivuje“, tj. tvoří jednotlivé, zpětně (re-
troaktivně) ukazuje na svého autora.

Slovo „autor“ tedy patří do oblasti stylistiky. Autor říká více
než mluví. Je řemeslníkem, který tvoří dílo mluvy.

Kategorie autora je však zároveň kategorií interpretace v tom
smyslu, že je svázána s významem díla jako celku. Singulární
uspořádání díla a singularita autora spolu velmi úzce souvisejí.
Člověk se individualizuje tím, že produkuje individuální díla.
Stvrzující značkou tohoto vztahu je podpis.

Avšak nejvýznamnější důsledek toho, že jsme zavedli katego-
rii díla, spočívá v pojmu kompozice. Diskursivní dílo v sobě má
organizovanost a strukturu, které umožňují rozšířit strukturální
metody na samotnou promluvu. Tyto metody byly nejprve s ús-
pěchem aplikovány na jednotky mluvy, které byly krašší než vě-
ta, tj. v oblasti fonologie a sémantiky. Objektivace promluvy v di-

11/ W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry*,
University of Kentucky Press 1954.

le a strukturální charakter kompozice, k čemuž je přidán ještě
odstup skrze písmo, nás nutí opět zpochybnit Diltheyův proti-
klad „rozumění“ a „vysvětlování“. Úspěchem strukturální analy-
zy se otevřívá nová epocha hermeneutiky: expikace je od této
chvilky nutnou cestou k porozumění. Je ale nutné zdůraznit, že
to není tak, že by snad expikace mohla rozumění zcela vyřadit.
Zpředmětnění promluvy do podoby strukturovaného díla neruší
její fundamentální a první rys, totiž že promluva je tvořena sou-
bořem vět, v nichž někdo říká něco někomu o něčem. Řekl
bych, že hermeneutika zůstává stále uměním rozpoznání pro-
mluvy v díle. Avšak tato promluva je dána výhradně ve struktu-
rách a skrze struktury díla. Z toho plyne, že interpretace je od-
povědí na tento základní odstup, který vzniká objektivací člově-
ka v diskursivních dílech, srovnatelných s objektivací člověka
v produktech jeho práce a umění.

III. VZTAH MLUVY A PÍSEMNÉHO ZÁZNAMU

Co se stane s promluvou, když je přenesena z mluvy do písem-
ného záznamu? Na první pohled by se zdálo, že sem písmo vná-
ší jen čistě vnější a materiální faktor: fixaci, která chrání událost
promluvy před zničením. Ve skutečnosti je fixace pouze vněj-
ším projevem mnohem důležitějšího problému, který se týká
všech charakteristických vlastností promluvy, které jsme vyjme-
novali výše. Za prvé písmo dává textu autonomii vůči záměru
autora. To, jaký má text význam, už se plně nekrývá s tím, co
chtěl autor říci. Osudy verbálního významu, tj. významu textu,
a významu mentálního, tj. psychologického, se od nynějška roz-
cházejí.

Tato první modalita autonomie nás povzbuzuje, abychom po-
jmu *Verfremdung* (odcizující odstup) dali pozitivní význam, kte-
rý by se neredukoval na nějaký druh ztráty, k čemuž se kloní
Gadamer. V této autonomii textu je naproti tomu již obsažena
možnost, aby se to, čemu Gadamer říká „věc“ textu, vymykalo
konečnému intencionálnímu horizontu jeho autora. Jinak řeče-
no, díky písmu může „svět“ textu rozlomit svět autora.

To, co platí o podminekách psychologických, platí však také
pro sociologické podmínky vytváření textu. Pro literární dílo
a obecně pro dílo umělecké je zcela zásadní, že transcenduje
své vlastní psychosociologické podmínky, za kterých bylo vy-
tvořeno, a že se takto otevírá neomezenému množství způsobilých
čtení, které jsou samy situovány v rozdílných sociokulturních
kontextech. Stručně řečeno, text musí mít schopnost, a to jak

z pohledu sociologického, tak psychologického, zbavit se svého dosavadního kontextu tak, aby bylo možno ho zapojit do kontextu nové situace. Právě to činí akt čtení.

Toto odpoutání se od autora má svou obdobu u příjemce textu. Na rozdíl od dialogické situace, v níž samotná situace promluvy předepisuje setkání tváří v tvář, se psaná promluva obrací ke skupině lidí, do níž potenciálně patří kdokoli, kdo umí číst. To je také nejvýznamnější efekt vyvolaný psaným záznamem: věc, která byla zapsána, je tímto vyaněna z dialogické podmičky promluvy. Z toho plyne, že vztah mezi psaním a čtením už není zvláštním případem vztahu mezi mluvením a posloucháním.

Tato autonomie textu vede k prvnímu důležitému hermeneutickému důsledku: odstup není produktem metodologie a v tomto smyslu něčím, co je přidáno navíc a co se přizívuje na něčem původním. Odstup je konstitutivní pro fenomén textu jako písemného záznamu. Zároveň je odstup také podmínkou interpretace. *Verfremdung*, odčizující odstup, není pouze to, nad čím má porozumění zvládnout, je to také to, čím je porozumění podmíněno. Mezi *objektivací* a *interpretací* je tímto způsobem možné nalézt vztah, který je mnohem méně dichotomický a následkem toho se jeho póly mnohem více doplňují než ve vztahu, který byl zaveden romantickou tradicí. Přechod od mluvy k písmu ovlivňuje promluvu ještě jinými způsoby. Zejména referenční funkce je hluboce narušena, pokud již není možné ukázat věc, o níž se mluví, jakožto něco, co přísluší ke společné situaci účastníků dialogu. Přesnou analýzu tohoto fenoménu však uvedeme v části nazvané „svět textu“.

IV. SVĚT TEXTU

Fenomén, který zde nazýváme „světem textu“, nás odvede ještě dál od pozic romantické hermeneutiky, která byla ještě i pozici Diltheyovou, ale také k opozici vůči strukturalismu, který zde odmítáme jakožto pouhý opak romantismu.

Připomeňme si, že romantická hermeneutika zdůrazňovala genialitu. Úkolem hermeneutiky bylo vyrovnat se této genialitě, držet s ní krok. Dilthey, který byl v tomto ohledu ještě blízko romantické hermeneutice, založil svůj koncept interpretace na pojmu „porozumění“, tj. na uchopení cizího života, který se vyjadřuje skrze písemná zpředměnění. Proto má romantická a diltheyovská hermeneutika psychologizující a historizující charakter. Touto cestou už se nemůžeme ubírat, a to od té chvíle, kdy

jsme vzali vážně odstup skrze písmo a objektivace skrze strukturu díla. Znamená to ale, že když rezignujeme na možnost uchopení duše autora, omezíme se pouze na rekonstrukci struktury díla?

Odpověď na tuto otázku se vzdálíme jak strukturalismu, tak i romantismu. Zásadní úkol hermeneutiky se vymyká alternativě mezi genialitou a strukturou. Tento úkol spojují s pojmem „svět textu“.

Tento pojem rozvíjí to, co jsme výše nazvali referencí či denotací (dénotation) v promluvě: v každém výroku můžeme od sebe odlišit (jak ukazuje Frege) jeho *smysl* a *referenci*.¹² Smysl výroku je ideální předmět, na který je promluva zaměřena; tento smysl je promluvě čistě imanentní. Pojem reference označuje to, co je jeho pravdivostní hodnotou, jeho nárokem na zachycení skutečnosti. Tímto se také promluva liší od jazyka, který nemá žádný vztah ke skutečnosti, slova v něm odkazují k jiným slovům v nekonečném kruhu slovníkových vazeb. Pouze promluva, jak už jsme řekli, je zaměřena na věci, vztahuje se ke skutečnosti, vyjadřuje svět.

Tím vzniká nová otázka: čím se stane reference poté, co se promluva stane textem? Zápis a především struktura díla narušují referenci do té míry, že je zcela problematizována. V ústní promluvě se problém nakonec vyřeší pomocí ostenzivní funkce promluvy, tj. tak, že reference vyplne ze schopnosti poukázat na společnou realitu všech účastníků rozhovoru, anebo, pokud není možné ukázat věc, o níž se mluví, je možné ji alespoň umístit v jednotné spatio-temporální síti, ve které se nacházejí také všichni mluvčí. Poslední reference jakékoli promluvy se nakonec zakládá na onom „zde“ a onom „nyní“, určenými situací promluvy. S přechodem k písemnému záznamu se už věci začínají měnit. Neexistuje již vlastně žádná společná situace pisatele a čtenáře. Zároveň jsou už zrušeny konkrétní podmínky pro uskutečnění aktu poukazování. Právě toto odstranění ukazovacího či ostenzivního charakteru reference je bezpochyby tím, co umožňuje vznik fenoménu, který nazýváme „literatura“, kde může být veskerá reference na skutečnost odstraněna. Zrušení odkazu k danému světu kolem nás je dovedeno až do úplného extrému s příchodem literárních žánrů, které jsou nějak obecně

12/ G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, francouzský překlad C. Imbert, Paris, Éd. du Seuil 1971, hlavně str. 102sq. (Stejně jako E. Benveniste překládá P. Ricoeur slovo *Bedeutung* slovem *référence* (reference), zatímco C. Imbert volil překlad *dénotation* (denotace).)

s písmem spojeny, ale nejsou mu nutně poplatné. Zdá se, že úlohou většiny naší literární tvorby je destrukce světa. Jisté to platí o literatuře založené na fikci - o povídkách, románu, divadle -, ale také o veškeré literatuře, kterou bychom označili jako poetickou, kde se zdá, že je mluva oslavována sama pro sebe na úkor referenční funkce běžné promluvy.

A přesto, žádná promluva není natolik fiktivní, že by se vůbec nepojila se skutečností. Toto odkazování se však odehrává na jiné úrovni, a to na úrovni fundamentálnější, než je ta, které dosahuje popisná, konstatující či didaktická promluva, kterou nazýváme běžnou promluvou. Můžeme říci, že zrušení referenční funkce prvního řádu, zrušení, které provádí fikce a poezie, je podmínkou možnosti osvobození referenční funkce druhého řádu, která se už nedostává ke světu pouze na úrovni manipulovatelných předmětů, ale na úrovni, kterou Husserl označoval výrazem *Lebenswelt* a Heidegger výrazem *byti-ve-světě*.

Právě tato zcela původní referenční dimenze fiktivního či poetického díla před nás podle mého názoru staví nejpodstatnější hermeneutický problém. Nemůžeme-li už definovat hermeneutiku jako pátrání po druhém člověku a jeho psychologických zámech, které se skrývají za textem, a pokud nechceme redukovat interpretaci na rozebírání struktur, co nám pak zůstane jako předmět interpretace? Odpověď zní: interpretovat znamená jasně formulovat způsob byti-ve-světě rozvinutého před textem (de-
vant le texte).

Připojíme se zde k Heideggerově návrhu, který se týká pojmu *Verstehen*. Připomeňme, že v *Sein und Zeit*¹⁴ již není teorie „porozumění“ spojena s porozuměním druhému člověku, ale stává se strukturou byti-ve-světě. Je to struktura, jejíž rozbor následuje po analýze naladění; moment rozumění dialekticky odpovídá bytí v situaci tak, že je rozvrháváním nejvlastnějších možností uprostřed situací, ve kterých se nacházíme. Z této analýzy použijeme myšlenku „rozvrhování nejvlastnějších možností“, abychom ji aplikovali na teorii textu. Tím, co v textu interpretujeme, je právě výklad, či *nabídka světa* (*proposition de monde*), světa, který můžeme obývat tak, že do něj rozvrhujeme nějakou ze svých nejvlastnějších možností. Právě toto nazýváme světem textu, světem, který je vlastně *tomuto* jedinečnému textu.

Svět textu, o kterém mluvíme, tedy není světem každodenní mluvy. Tento svět vytváří nový druh odstup, který bychom mohli nazvat odstupem skutečnosti od sebe samé. Je to odstup,

14/ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit.

kteří vnášejí fikce do našeho poznávání skutečnosti. Jak už jsme řekli, vyprávění, povídka i básně nejsou bez reference. Avšak mezi tím, na co odkazují, a věci, na kterou odkazuje každodenní mluva, je ze tříhlin; skrze fikci a poezii jsou v každodenní skutečnosti otevřeny nové možnosti byti-ve-světě. Fikce a poezie jsou zaměřeny na bytí, a to ne již v modalitě bytí jako danosti, nýbrž v modalitě moci-bytí. Takto je vlastně každodenní skutečnost proměněna, a to díky tomu, co můžeme nazvat imaginativními variacemi, které literatura vytváří o skutečném.

Při jiné příležitosti jsem ukázal na příkladu metaforické mluvy,¹⁴ že fikce je významným nástrojem nového popisu skutečnosti a že poetická mluva je strůjcem par excellence, který vytváří *mimésis* skutečnosti, jak ukázal Aristotelés při svých úvahách o tragédii. Tragédie vlastně znázorňuje realitu pouze tak, že ji přetváří pomocí mýtu (*mythos*), tj. pomocí „fabulace“, která se dostává až k nehlubší podstatě skutečnosti.

Toto je třetí druh *odstupu*, který musí hermeneutická zkouška zahrnout.

V. ROZUMĚT SI TVÁŘI V TVÁŘ DÍLU

Nyní bych rád promluvil o čtvrtém a posledním rozměru pojmu textu, abych ukázal, že text je zprostředkovatelem, skrze nějž rozumíme sami sobě. Tímto čtvrtým tématem také vstupuje do hry subjektivita čtenáře. Budeme v něm rozvíjet fundamentální rys každé promluvy, který tkví v tom, že promluva je vždy někoho adresována. Avšak na rozdíl od dialogu, toto „tvář v tvář“ není dáno v situaci promluvy, ale je, lze-li to tak říci, vytvořeno, založeno a ustaveno dílem samým. Dílo se setkává se svými čtenáři a takto si vytváří své vlastní subjektivní „tvář v tvář“.

Bylo by možné namítnout, že tento problém je velmi dobře znám již nejtradičnější hermeneutice: je to problém přivlastnění (*Aneignung*) či použití (*Anwendung*) textu na aktuální situaci čtenáře. Takto tomu rozumíme také, ale nám půjde o zdůraznění toho, jak se toto téma změní, když je uvedeme *poté*, co jsme zmínili témata předcházející.

Za prvé je přivlastnění dialekticky svázáno s odstupem, který je charakteristický pro *písmo*. Tento odstup není přivlastněním

14/ „La métaphore et le problème de l'herméneutique“, *Revue philosophique de Louvain*, 1972, č. 70, str. 93-112, rovněž v *La Métaphore vive*, Paris, éd. du Seuil 1975.

zrušen, naopak oboje k sobě patří jako vzájemně se vyvažující elementy. Díky odstupu skrze písmo nemá už přivlastnění žádný z rysů afektivní afinity se záměrem autora. Přivlastnění je úplný opak současnosti a kongeniality; je porozuměním skrze dálku a na dálku.

Za druhé je přivlastnění dialekticky spojeno se zprůměrněním, které je charakteristické pro dílo; prochází všemi strukturálními objektivacemi textu. Čím méně jde v přivlastnění o autora, tím více jde o smysl; možná právě na této úrovni lze nejlépe porozumět zprostředkování, které text uskutečňuje. Na rozdíl od tradice *Cogito* a od úmyslu subjektu poznat sebe sama pomocí okamžitě intuice, je třeba říci, že si rozumíme výhradně tak, že provádíme velkou okliku po znacích lidství, které byly uloženy v kulturních dílech. Co bychom věděli o lásce a nenávisti, o etických citech a obecně o tom, čemu říkáme *já*, kdyby toto všechno nebylo přivedeno k řeči a artikulováno literaturou? To, co se zdá být tím nejvzdálenějším protipólem subjektivitu a co se díky strukturální analýze jeví jako pouhá textura textu, je *médium*, v němž jedině si můžeme rozumět.

Oním „tváří v tvář“, k němuž se váže přivlastnění, je však především to, co Gadamer nazývá „*věc textu*“ a co *já* označuji jako „svět díla“. To, co si člověk nakonec osvojuje, je určitá nabídka (proposition) světa. Tato nabídka není někde za textem, jako by to byl skrytý záměr, ale je *před* ním, jako to, co je dílem rozvíjeno, odkrýváno a zjevováno. Z toho tedy plyne, že *rozumět znamená rozumět si před textem*. Neznamená to jakkoli textu vnucovat svou konečnou schopnost rozumění, nýbrž vystavit se textu a nabyt z něj mnohem bohatšího *já*, které by bylo návrhem té existence, která by nejlépe odpovídala nabídce světa. Rozumění je tedy pravým opakem nějaké konstituce, k níž by subjekt měl klíč. V tomto ohledu by bylo mnohem správnější říci, že „*já*“ je utvářeno „věcí“ textu.

Bezpochyby je nutno jít ještě dále: tím, že svět textu je skutečný natolik, nakolik je fiktivní, je třeba říci, že subjektivita čtenáře dospívá k sobě samé jen tak, že je vyřazena, „zneskutečněna“. Ze se stává potenci stejně jako sám svět, který je rozvíjen textem. Jinak řečeno, je-li fikce fundamentální referenční dimenzí textu, není o nic méně fundamentální dimenzí subjektivitu čtenáře. Jako čtenář nalézám sebe sama jedině tak, že se ztrácím. Četba mne vtaňuje do imaginativních variací *ega*. Meta-morfóza světa, která se odehrává formou hry, je také hrou metamorfózou *ega*.

Je-li toto pravda, je nutné, aby byl sám koncept „přivlastnění“ podroben vnitřní kritice, a to v té míře, nakolik je tento pojem

protikladem k *Verfremdung*. Metamorfóza *ega*, o které jsme mluvili, implikuje vlastně moment odstupe, který proniká až do vztahu *já k já*. Porozumění je tedy stejně tak vyvlastnění jako přivlastnění. Marxistická a freudovská kritika iluzi o subjektu tedy může a dokonce musí být začleněna do porozumění sobě.

Důsledek, plynoucí z těchto úvah, je pro hermeneutiku důležitý: nemůžeme již stavět proti sobě hermeneutiku a kritiku ideologií; kritika ideologií je nutnou cestou, kterou musí sebezporozumění projít, má-li být formováno věcí textu, a nikoli předsudky čtenáře.

Je tedy třeba zasadit do centra sebezporozumění dialektiku objektivace a porozumění, kterou jsme postřehli nejprve na úrovni textu, jeho struktur, jeho smyslu a jeho reference. Na všech těchto úrovních analýzy je odstup podmínkou porozumění.