

Hroch, Jaroslav

**Ke vztahu hlubinné hermeneutiky a metodologie humanitních věd :
(symbol, archetyp a aktualizace)**

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
2000, vol. 49, iss. B47, pp. [113]-125

ISBN 80-210-2405-4

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107186>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV HROCH

KE VZTAHU HLUBINNÉ HERMENEUTIKY A METODOLOGIE HUMANITNÍCH VĚD (SYMBOL, ARCHETYP A AKTUALIZACE)

Uvažujeme-li o podstatných rysech a historických zdrojích psychologicky a dialekticky orientované hlubinné hermeneutiky, je třeba se v dějinách hermeneutického myšlení vrátit k prvním propracovaným koncepcím psychologické interpretace. Nacházíme je v hermeneutické filosofii významného představitele liberální teologie F. D. E. Schleiermacha (1768–1834), v jehož pojetí má psychologická interpretace především vést k porozumění tvůrčí individualitě autora. Tato interpretace má pozitivní charakter, neboť usiluje o postižení myšlenkového procesu, který vedl k vytvoření zkoumaného textu. Schleiermacher však přitom zdůrazňuje, že v tzv. psychologické interpretaci je třeba odlišovat dvě stránky, „čistě psychologickou“ a „technickou“.¹ V prvním případě jde o porozumění osobnosti autora v jeho svobodné tvůrčí umělecké produkci prostřednictvím „divinatorického“ charakteru interpretace, kdežto v druhém případě usilujeme postihnout autorovu individualitu cestou empiricky pojaté kritické metody srovnání a kontrastu, postižením „techniky“ uměleckého díla, jeho výstavby a kompozice jakožto záměrně koncipovaného celku. *Psychologickou* interpretaci Schleiermacher nechápe jako pouhý sémantický výklad, který by měl k napsanému slovu přiřazovat adekvátní význam, neboť technickomorfologický rozbor textu má být zároveň doprovázen *vcítěním*, bezprostředním sympatickým uchopením tvůrčí osobnosti jeho autora.

Také W. Dilthey (1833–1911) původně pojímal rozumění² jako rekonstrukci souvislostí psychického života, jeho vyjádření v prožitku a v jazykovém výrazu, a to prostřednictvím duchovněné kategorie *vcítění* („*Einfühlung*“). Tuto katego-

¹ F. D. E. Schleiermacher, *Werke*. Auswahl in vier Bänden. Band 4, Leipzig 1911, s. 153–154.

² Podrobněji k Diltheyově koncepci rozumění viz W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, Leipzig-Berlin 1927, s. 218. K tomu srov. J. Hroch, *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*, Brno 1998, s. 32–37.

rii zakládal na schopnosti rozumějícího subjektu „přenést se“ do vnitřního duševního života tvůrčí osobnosti, které máme porozumět. Problematickým momentem aplikace Diltheyovy duchovědné hermeneutiky v humanitních vědách je ovšem ta skutečnost, že hermeneutická koncepce vcítění, na jejímž podkladě například historik rekonstruuje svůj názor, co vedlo nějakou historickou osobnost k určitému jednání, „je jen myšlenkovým experimentem, přičemž se historik často dopouští omylu identifikující projekce. Tento postup vede k získání psychologických hypotéz, které plní funkci vysvětlujícího argumentu, ale vcítění nám neposkytuje nijaké záruky ani prostředky ověření, že takto generované hypotézy jsou též správné“.³

Přes tyto námitky jsem však přesvědčen, že moderní hermeneutika se již nemůže vyhýbat psychologické dimenzi svého zkoumání s odkazem na údajnou nevědeckost psychologických přístupů. Tato psychologická dimenze nemůže být ovšem redukována na osobní prožitky a na vnitřní psychický život člověka usilujícího o porozumění svého bytí. Povědomí o tom, že je nutné překonat subjektivismus duchovědné metodologie prožitku a vcítění, a přitom se vyhnout návratu do neplodného scientismu, je v soudobé psychologicky orientované hlubinné hermeneutice charakterizováno úsilím o osvojení a tvůrčí interpretaci různých pojetí duše v mytické a filosofické tradici. Představitelé hlubinné hermeneutiky proto kritizují ty koncepce soudobého humanismu, které ztotožňují duši s citovým životem (a v nichž se proto dochází například k názoru, že rozvíjet svou duši znamená pěstovat co nejbohatší citové vztahy). Metaforicky řečeno, soudobá hlubinná hermeneutika (J. Hillman) odmítá běžnou tezi, že duše je funkcí vnitřního života člověka (tj. že „člověk má duši“, jejímž úkolem je sloužit mu), nýbrž „spíše platí opačná metafora, totiž že člověk je svou existencí ve světě situován do ‚světové duše‘ (*Anima Mundi*)“.⁴ Z metodologického hlediska vedou tyto úvahy k požadavku, že je třeba převádět lidské děje do jazyka duše, do jazyka psychologie, místo abychom převáděli duši „do jazyka humanismu“.⁴ V této souvislosti se ukazuje jako velmi inspirativní pokus jednoho z nejvýznamnějších představitelů soudobé hlubinné, archetypové hermeneutiky Jamese Hillmana (*1926) interpretovat podněty Hérakleitova filosofického myšlení jazykem psychologie.⁵

Je zajímavé, že Martin Heidegger (1889–1976) a Hans-Georg Gadamer (*1900) jako představitelé moderní existenciálně orientované hermeneutiky spatřovali ve studiu Hérakleita jednu z nejvýznamnějších inspirací pro prohloubení hermeneutického myšlení. Zatímco Hegel považoval za základní a vůdčí princip Hérakleitovy filosofie *logos*, pro Heideggera je tím nejinspirativnějším momentem Hérakleitova dialektika skrytosti a odkrytosti (v Heideggerově in-

³ T. Sedová, „Explanácia a chápanie v humanistike: kontroverzia alebo komplementarita?“, *Filozofia*, 44, 1989, č. 5, s. 566–577, citované místo s. 571.

⁴ Srov. R. Starý, *Filmová hermeneutika*, Praha 1999, s. 117.

⁵ Srov. J. Hillman, *Sny a podsvětí*. Nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga, přel. H. Kašparovská, Praha 1999, s. 32–35, 47–48, 117–118.

terpretaci *Verbergung, Entbergung*), vyjádřená ve zlomku B 123: *fýsis* [...] *kryptesthai filei* (příroda se ráda skrývá). Z této dialektiky skrytosti a odkrytosti vychází u Heideggera jeho koncepce pravdy jako *alétheia*, i jeho koncepce světliny (*Lichtung*), vyjadřující skutečnost, že bytí prosvítá předmětným jsoucím.⁶

Pro hlubinnou hermeneutiku je inspirativní také Gadamerův přístup k Hérakleitovi, kterého je podle jeho názoru třeba vidět ve vztahu k pokračující filosofické interpretativní tradici, vyznačené Platónem, Hegelem, Schleiermacherem a Heideggerem. Hérakleitova dialektická filosofie vybízí podle Gadamera k dialogu o osudu smrtelné duše, a zároveň je v jeho dialektickém myšlení vyjádřena zkušenost o podstatných mezích a konečnosti, ale i potenciální hloubce jak lidského života, tak i rozumění. V Hérakleitovi je tedy možné „rozpoznat samotnou hermeneutiku“.⁷

Z hlediska nutnosti překonat Schleiermacherovu a Diltheyovu hermeneutiku subjektivního prožitku je po stránce metodologické velmi inspirativní a přínosné Hérakleitovo myšlení v tom, že dává do souvislosti *psýché* (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: „Kráčjeje nenalezl bys hranic duše, i kdyby ses ubíral každou cestou, tak hluboký má *logos*.“ (zl.B 45 z Diogena).⁸ 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“.⁹ Od Hérakleita se tedy cílem, vlastností a rozměrem *psýché* stala hlubina.

V koncepcích B. Snella a J. Hillmana je Hérakleitos vlastně tvůrcem hlubinné metafory pro duši, a tomuto názoru se v jisté míře přibližuje, jak jsme naznačili výše, již H.-G. Gadamer. Gadamerovi se však nepodařilo zcela postihnout zřejmé souvislosti Hérakleitovy filosofie s mytickým myšlením, což by bylo právě velmi přínosné pro hlubinnou hermeneutiku, schopnou uplatnit adekvátně své poznávací prostředky v oblasti mytologie, religionistiky, literární vědy i filosofické antropologie. Gadamerovi tomu zabraňuje jeho proklamované odmítání psychologismu, které je však z hlediska budoucích perspektiv hermeneutiky velmi problematické. Přitom je pozoruhodné, že Gadamer paradoxně předpokládá u rozumějícího subjektu – přes svůj proklamovaný antipsychologismus – především *psychologické* schopnosti: „Podle Gadamera potřebuje rozumějící subjekt pouze psychologické kvality (otevřenost, vnímavost), nikoliv však me-

6 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, s. 133. K Heideggerově interpretaci Hérakleitova pojetí *fýsis* jakožto skrytosti srov. G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and London 1992, s. 21–22.

7 H. Ruin, *Einheit in der Differenz – Differenz in Eiheit. Heraklit und die Wahrheit der Hermeneutik*, in: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*, hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt, Tübingen 2000, s. 95, 99.

8 *Zlomky předsokratovských myslitelů*, sestavil a přeložil K. Svoboda. Praha 1962, s. 59.

9 B. Snell, *The Discovery of Mind*, New York 1960, s. 19. Citováno podle J. Hillman, *Sny a podsvětí*, Praha 1999, s. 32.

todický repertoár, aby jej zasáhla věčná problematika textu.¹⁰ Přečíst Hérakleita jazykem psychologie však otvírá velké možnosti. Jak ukazuje J. Hillman, 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.¹¹

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. To, co zůstává skryto, tedy nevychází přímo najevo, i když je ve větší nebo menší míře obsaženo v tom, co se zjevuje. Poněvadž u Hérakleita pojmy hlubiny a neviditelného hrají nesporně velkou roli, je třeba hledat v antické mytologii paralelu v božské bytosti odpovídající těmto charakteristikám. A tou je *Hádés*, Bůh podsvětí.

V rozbořích starořecké mytologie se Hádés „někdy vykládá jako neviditelný“.¹² Pokud přijmeme tuto interpretaci, pak byl Hádés Bohem skrytosti, Bohem hlubin, Bohem neviditelného. Podle J. Hillmana „etymologické zkoumání kořene jména *démona smrti* Háda ukazuje, že znamená ‚hider‘ (ten, kdo se skrývá)“. „Hádés, skrytý, ‚ten kdo se skrývá‘ (hidden hider), vládne nad kryptami a věcmi skrytými, což dává Hérakleitově výroku (zl. 123) ‚příroda se ráda skrývá‘ (*fýsis [...] krýptesthai filei*) skutečně hluboké a mnohočetné důsledky“.¹³ Zároveň taková interpretace z hlediska hlubinné hermeneuticky orientované filosofické antropologie ukazuje nové, hlubší souvislosti antického pojetí podsvětí v antické mytologii, a otevírá se symbolickému chápání smrti jako základnímu východisku pro každou snahu porozumět životu.¹⁴

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 Hérakleitov-

10 L. Pfeiffer, „Rettung oder Verabschiedung der Hermeneutik? Funktionsgeschichte und Wirkungspotential neuerer hermeneutischer Denkfiguren“, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 14, 1983, No. 1, s. 49.

11 Srov. J. Hillman, c. d., s. 33

12 *Encyklopedie antiky*, Praha 1974, s. 221.

13 J. Hillman, c. d., s.35

14 Srov. L. Běťák, Předmluva k českému vydání, in: J. Hillman, c. d., s. 8.

vy 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*.¹⁵ 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.

To, že není možné pomíjet hlubinně psychologickou dimenzi hermeneutického myšlení, ukazovala již v šedesátých letech 20. století hermeneutika Paula Ricoeura. Tato hermeneutika využívala jak podnětů sociální teorie tzv. frankfurtské školy, tak i podnětů psychoanalýzy. V linii těchto směrů se Ricoeurova hermeneutika především zaměřovala na kritickou analýzu symbolické a metaforické výstavby textu.¹⁶ Vliv psychoanalýzy vedl pak Ricoeura k jeho specifickému pojetí hermeneutické teorie *rozumění* jakožto „demystifikace významů předkládaných interpretovi ve formě diskursu“.¹⁷ Tento typ hermeneutiky vychází totiž – jak uvádí J. B. Thompson – z obecného filosoficko-metodologického přístupu charakterizovaného *podezřením*, skepticismem vůči danému a je podněcován určitou nedůvěrou vůči symbolu jakožto specifickému přestrojení a „přetvářce“ skutečnosti. Ricoeurova hlubinná hermeneutika tak v některých komponentách své metodologie navazuje na „velké mistry podezření“ v dějinách filosofického myšlení, k nimž tento francouzský myslitel především řadí K. Marxe, F. Nietzscheho a S. Freuda.¹⁸

Symbolem nazývá Ricoeur jakoukoli významovou strukturu, v níž „smysl přímý, primární, doslovný poukazuje navíc k jinému smyslu, nepřímému, druhotnému, přenesenému, jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první“.¹⁹ Ricoeur si též povšiml, že symboly zároveň vyjadřují základní hodnoty lidského života. Podle Ricoeura se symboly vyskytují ve třech dimenzích: psychické, kosmické a imaginární. V první dimenzi symboly stojí na pomezí touhy a mluvy, vyskytují se často jako snové obrazy, které mohou být dešifrovány. Ve druhé dimenzi mají podobu kosmických symbolů: vody, ohně, nebe a země. Ve třetí dimenzi umožňují schopnost „poetické imaginace, která svými smyslovými metaforami činí z mluvy vždy novou a nově se rodící promluvu“.²⁰

15 Srov. M. Exner, „Archetyp a psychodramatický substrát“, *Estetika*, XXXVI, 1999, s. 50.

16 P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press 1981, s. 139.

17 J. B. Thompson: Editor's Introduction, in: P. Ricoeur, c. d., s. 6.

18 Tamtéž, s. 6.

19 Srov. P. Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, s. 176.

20 Tamtéž, s. 161.

Ricoeur se tak v jisté míře přiblížil poznatku soudobé hlubinně psychologické hermeneutiky, že emoční síla symbolů z nich činí *obrazy*, které mohou v určitých případech zcela ovládnout jak nevědomí, tak i vědomí. Poněvadž však bohužel Ricoeur v době, kdy rozpracovával svou hermeneutickou teorii – tj. v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století – využíval pouze podnětů psychoanalýzy S. Freuda, nikoliv však analytické psychologie C. G. Junga, nepodařilo se mu podle mého názoru zcela postihnout hlubší psychologickou, náboženskou a metodologickou funkci symbolu a archetypu, jakož i jejich význam pro filosofickou antropologii.

Pro metodologii humanitních věd a hlubinnou hermeneutiku znamenala značný přínos analytická psychologie a hermeneuticky orientovaná filosofie *Carla Gustava Junga* (1875–1961). C. G. Jung na podkladě *strukturálního* zkoumání vnitřních rozporů a protikladů psychického života, jakož i složitých spojitostí personálních a *mytologických* vytvářel na podkladě ověřitelné empirie *teorii kolektivního nevědomí a archetypů*.²¹ Tato teorie je také inspirativní pro utváření nespekulativní a skutečně soudobé filosofické antropologie, která by byla schopna postihnout, co se z myticko-narativních a hlubinně založených struktur podílí na utváření a podstatných rysech antropologické konstanty člověka. *Kolektivní nevědomí* se tak stává komplementárním pojmem k pojmu *kolektivní vědomí*, který byl velmi frekventovaný například 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) dominanty vnímání, respektive horizonty vidění světa, e) věčné ideje v platónském smyslu.²² 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. Přitom je zřejmé, že tzv. motivy, s nimiž se pracuje v sociálních vědách, a to na rozdíl od archetypů, „neumožňují pochopit do hloubky chování určitého aktéra,

21 Srov.: „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.“ C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, př. K. Plocek, Brno 1994, s. 318.

22 R. Starý, *Potíže s hlubinnou psychologií*, Praha 1990, s. 47–48. K tomu srov.: „Nelze se ani okamžik oddávat iluzi, že bychom nakonec byli s to archetyp vysvětlit, a tím by byl vyřízen. Ani nejlepší pokus o vysvětlení není nic jiného než víceméně zdařilý překlad do jiného obrazného jazyka.“ C. G. Jung, c. d., s. 311.

ve skutečnosti jen potvrzují společensky již ustálenou představu o „určitém typu lidí“.²³

Zároveň je třeba zdůraznit, že v rozporu s běžnými názory o údajné nevědeckosti a vágnosti Jungova psychologického a filosofického myšlení má i jeho teorie archetypu strukturálně formální charakter. V této souvislosti není vůbec přesná běžná charakteristika Jungova pojetí archetypu jakožto obsahové entity. Podle C. G. Junga nejsou totiž archetypy „určeny obsahově, nýbrž pouze *formálně*“, a to nakonec jen velmi podmíněným způsobem. Obsahově je určen praoobraz prokazatelně jen tehdy, je-li vědomý, a tudíž naplněn materiálem vědomé zkušenosti“.²⁴

V oblasti gnoseologické je přitom zvláště přínosné Jungovo pojetí vztahu člověka a předmětu poznání. Stále více se ukazuje, že poznávací proces nelze chápat pouze z hlediska působení vnějšího světa na subjekt poznání, ale také jako „rozvzpomínání zevnitř“, tedy v tom smyslu, jak se svět za tvůrčí spoluúčasti člověka vyjevuje a „vykládá“ ze svého archetypového jádra.²⁵ Na podkladě Jungovy teorie vlivu archetypických struktur na poznávací procesy a životní orientaci člověka proto hlubinná, archetypová hermeneutika zdůrazňuje, že je třeba „zkoumat podobnosti, rozdíly, participace poznávaného předmětu na příslušném archetypu, a tedy jeho závažnost“. Přitom je zřejmé, že z dosud známého významu archetypu můžeme „odvodit význam poznávaného předmětu“.²⁶

Právě důsledné hermeneutické myšlení ukazuje, že člověk může najít odpověď na otázku po smyslu svého života teprve tehdy, když si uvědomí, že jeho životní orientace, tvorba vlastní *životní skutečnosti* („*Lebenswirklichkeit*“) a hledání cest, jimiž se má v životě ubírat, souvisí též s „příběhy“, „jež si o sobě vypráví ve formě mýtů“, uměleckých děl a „osobní historie“.²⁷ Z metodologického hlediska tak hlubinná hermeneutika vychází z poznatku o podstatné interakci řádu *ontologického* a řádu *narativního*,²⁸ který by měl zároveň umožnit další konkretizaci a zpracování soudobé filosofické antropologie.

Koncepce C. G. Junga byly též velmi přínosné pro rozvoj soudobé *hermeneutiky symbolu*. Sám C. G. Jung definuje symbol jako „nejvhodnější formu pro vyjádření obsahu, který je svou povahou neznámý, ale jehož existence se uznává“. Podle něho „‘symbolem’ rozumíme výraz, který co nejlépe reprodukuje komplexní skutečnost, kterou vědomí dosud jasně neuchopilo“.²⁹

23 G. Šmausová, „Rozumění a morální hodnocení ve fenomenologické sociologii“, in: V. Gluchman (ed.), *Reflexie o humánnosti a etice*, Prešov 1999, s. 124–138, citované místo s. 131.

24 C. G. Jung, c. d., s. 311.

25 R. Starý, *Filmová hermeneutika*, cit. vyd., s. 11.

26 Tamtéž, s. 44.

27 Srov. tamtéž, s. 46.

28 Srov. K. Chvatík, *Člověk a struktury*, Praha 1996, s. 196.

29 C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Výbor z díla II, Brno 1999, s. 335.

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*“.³⁰ Tyto koncepce hlubinné hermeneutiky potvrzují zkoumání českého estetika a literárního vědce Z. Mathausera, který mimo jiné zdůrazňuje dynamičnost, mnohovýznamovost, ambivalentnost, zpětnovazebnost a syntetičnost symbolu.³¹ Některé *archetypy* a *symboly* dokonce (jako je například symbol dítěte jak v mýtu, tak v jistém stupni i v různých literárních žánrech) sjednocují protiklady,³² což pochopitelně znesnadňuje interpretaci uměleckého díla, která nikdy nemůže být jednoznačná. Hlubinně psychologická hermeneutika zároveň ukazuje, že práce se symboly je spjata se schopností poetické imaginace, a často v sobě obsahuje významnou emocionální i terapeutickou dimenzi. Velkou pozornost si v této souvislosti zaslужují náboženské symboly, u nichž je zvláště důležitá ta otázka, do jaké míry se jim v rámci určitého konsensu náboženské pospolitosti dosud věří, nebo zda se z nich v průběhu dějinného vývoje nestaly pouhé artefakty.

Odkrytí hlubšího smyslu a funkce archetypů a symbolů obsažených ve snových obrazech, filosofickém a náboženském myšlení, v různých oblastech literatury a umění, není proto 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 arbitrarností a libovольností. 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.³³

Je zřejmé, že hlubinně hermeneutická interpretace má *dialektický* charakter, usiluje postihnout i protikladné tendence, které jdou proti základní linii textu. Když se na to podíváme z metodologického hlediska, tento proces vede k určité destabilizaci stability původní, dominantní interpretace. Domnívám se, že i při úvahách o metodologii humanitních věd by bylo inspirativní vycházet z principu dvojí interpretace, jak to navrhuje např. J. Derrida. První, základní typ inter-

30 Srov.: „Symbol má ale velkou výhodu, že může v *jednom* obraze shrnout heterogenní, ba nesouměřitelné faktory.“ Tamtéž, s. 225.

31 Z. Mathausera, „Symbolický okruh umělecké situace“, in: J. Stachová (ed.), *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování*, Praha 1992, s. 10.

32 Srov.: „‘Dítě’ připravuje budoucí proměnu osobnosti. V individuálním procesu anticipuje postavu, která vznikne ze syntézy vědomých a nevědomých prvků osobnosti. Proto je to symbol sjednocující protiklady, zprostředkovatel, *spasitel*, ten, kdo vytváří celek“. C. G. Jung, C. G.: *Archetypy a nevědomí*, cit. vyd., s. 243. K charakteristice a typologii symbolů srov. J. Pavelka, *Předpoklady literárního dorozumívání*, Brno 1998, s. 78–95.

33 Srov. M. Exner, c. d., s. 46.

pretace 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 tzv. slepá místa („*blind spots*“), tedy to, co zavedlo autora jinam, než kam je zaměřena základní pojmová výstavba jeho textu, který zamýšlel zkonstruovat, a tato „jinakost“ má podobu chaosu a nestability z hlediska základní, dominantní interpretace.

V koncepci druhého typu interpretace jakožto destabilizování původní stability textu se objevují shodné společné rysy mezi hlubinnou hermeneutikou a Derridovým pojetím dekonstrukce z posledního období jeho filosofického vývoje. 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.³⁴

Je zajímavé, že Derridova koncepce tzv. slepých míst jakožto toho, co se staví proti *vědomým, záměrům* autora textu, velmi připomíná koncepci tzv. *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). [...] 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.“³⁵ Stín tedy v sobě zahrnuje přiznání spontánního a démonického, a odtud pramení Jungův a Derridův společný hluboký zájem o Nietzscheho, a o jeho tezi, že nemůžeme pomíjet realitu zla, které nelze pojímat z běžného křesťanského hlediska jakožto stav bez dobra, ale i jako energii, sílu, něco instinktivního, nerozvinutého, neprojeveného, rozporného, co ve svém důsledku vlastně do jisté míry relativizuje tradiční protiklad dobra a zla.

Typ interpretace vycházející z těchto ontologicko-etických koncepcí, který je založen na komunikaci vědomí s nevědomím, musí vést po formální stránce k pohybu „od metajazyka k jazyku“, od argumentativního jazyka k jazyku přirozenému, často blízkému i metaforickému jazyku umění, tedy od konstatujících výpovědí k výpovědím *performativním*. Z hlediska gnoseologického jsou proto hlubinné hermeneutice značně vzdálené koncepce předheideggerovské fenomenologie, logického atomismu a metafyzického realismu, a obdobně jako

34 J. Derrida, „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“, in: Ch. Mouffe (ed.), *Deconstruction und Pragmatism*, London and New York 1996, s. 80–82.

35 C. G. Jung, *Duše moderního člověka*, cit. vyd., s. 321, 322.

americký neopragmatismus nemůže také hlubinná hermeneutika vystačit s teorií pravdy jakožto zrcadlové shody nebo přesného zobrazení mezi vědomím a vnější realitou. Přitom použití performativního jazyka v hlubinné hermeneutice a v Derridově koncepci dekonstruktivní interpretace (jakož i v Rortyho neopragmatismu) není výrazem samoučelného esteticismu, nýbrž snahy o rozšíření záběru filosofického myšlení, které by mělo postihnout, podle J. Derridy, i takové entity, jako jsou například slib, tajemství, oběť, přátelství, vyznání, dar aj. Dekonstrukce je pak chápána jako série kvazi-fenomenologických minuciózních deskripcí, s vystihujícími a enigmatickými detaily.³⁶ Tento typ interpretace jako by usiloval zmocnit se skryté myšlenky jakousi tvořivou intuicí – naráz, bezprostředně a často přinášá na povrch hluboké postřehy.

Výše uvedenou koncepci dvojí interpretace lze využít v našem úsilí o skutečně aktuální pohled na konkrétní filosofické dílo nebo i určité období v dějinách filosofie, které by odhalilo jeho nové stránky, nové významové hloubky. Důležitým metodologickým prvkem hlubinné hermeneutického myšlení je proto tzv. *aktualizace*, problém životnosti filosofického, ale i literárního a uměleckého díla.

V oblasti dějinněfilosofické si při uplatňování hermeneutické koncepce aktuality všímáme například těch složek filosofických děl, které při běžné, dominantní interpretaci nejsou obvykle výrazně zachyceny a zdůrazněny, například v různých kompendiích dějin filosofie, a neexistují tedy ani v povědomí filosofické veřejnosti. Avšak právě tyto složky mohou být aktualizovány, aby umožnily nový, inspirativní pohled na dějiny filosofického myšlení. Při vlastní recepci *aktualizovaného* filosofického textu dochází pak ke specifickému zprostředkování mezi jeho významovou strukturou na jedné straně a dosavadním filosofickým poznáním u konkrétního subjektu procesu rozumění na straně druhé. Uvedu alespoň jeden příklad: V českém kontextu meziválečného období byl významný představitel amerického pragmatismu John Dewey (1859–1952) především chápán jako představitel tzv. instrumentalismu, který viděl v poznání nástroj, jehož pomocí se člověk může adaptovat ve světě a překonávat nejrůznější problémy a konflikty. Nejvíce byly u nás známy jeho pedagogické spisy, v nichž prosazoval experimentální metodu výchovy, zdůrazňující rozvoj iniciativy, podnikavosti a zručnosti se zřetelem na požadavky praxe. Pro dnešní český společenský, filosofický a kulturní kontext jsou však zřejmě zajímavější Deweyovy sociálně reformní koncepce, vedoucí k podpoře Rooseveltova Nového údeľu, jakož i Deweyovy reflexe týkající se duchovní, etické a estetické dimenze člověka, otázky formování osobnosti a podstatného smyslu jejího jednání.

Zvláště ve vrcholném a pozdním období jeho myšlenkového vývoje není pro Johna Deweye filosofie abstraktní teorií, nýbrž *zřetelným životem*, snahou o *sebezdokonalení*, a proto J. Dewey ve svém pozdním filosofickém myšlení vyslovuje požadavek mravní *sebeproměny* a (obdobně jako později R. Rorty) hlásá své pojetí perfekcionistačkého charakteru života filosofa jako svébytné

36 Srov. J. Derrida, c. d., s. 80–82. K tomu srov. S. Critchley, „Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?“, in: tamtéž, s. 31–32.

analogie k dokonalosti uměleckého díla.³⁷ V této souvislosti je však zajímavé, že hermeneutický požadavek změny, mravní *sebeproměny* a sebezdokonalování jakožto hluboké psychologické potřeby a etického imperativu je něčím, co charakterizuje nejen filosofické myšlení Johna Deweye, ale také například spojuje teorie současného amerického neopragmatismu s etickými koncepcemi C. G. Junga a L. Wittgensteina (1889–1951).³⁸

Pokud se v rámci našeho zkoumání soudobé filosofie snažíme seznámit filosofickou veřejnost s novým, dosud neznámým filosofickým dílem či dokonce filosofickým směrem a umožnit jeho porozumění, musíme hledat adekvátní interpretativní jazyk. Tento jazyk by měl tvůrčím způsobem zprostředkovat mezi pojmy a kategoriemi nového filosofického díla na jedné straně a nadindividuálními kulturními celistvostmi a významovými strukturami již zavedenými a běžně fungujícími ve vědomí přijímajícího filosofického společenství na straně druhé. Poučujeme se tedy z jazyka interpretací těch filosofických děl a směrů, které již byly integrovány do našeho kulturního a filosofického povědomí, hledáme obdobné filosofické koncepce, obdobné kategorie vidění světa a přístupu ke skutečnosti, místo abychom dosud neznámé kategorie a pojmy cizí filosofické kultury neústrojně zaváděli do kultury vlastní: „Klademe cizí kultuře nové otázky, které si ona sama sobě nekladla, a cizí kultura nám odpovídá, odhaluje nám své nové stránky, nové významové hloubky.“³⁹

Aktuálnost a životnost filosofického díla spočívá proto podle mého názoru na analogii mezi společenskými, duchovními, kulturními, a sociálně psychologickými procesy a konflikty v různých historických obdobích a pochopitelně i na složitém vzájemném zprostředkování mezi působením historické kontinuity na jedné straně a procesem neustálého obohacování praktického a teoretického poznání, duchovní, dějinné i každodenní zkušenosti člověka na straně druhé.⁴⁰ Právě z hlediska těchto zkoumání různých ideových a kulturních analogií, i z hlediska historické kontinuity, se též ukazuje, že mnohé podněty hermeneutické metodologie jsou přínosné v rámci úsilí o *komplexní interpretaci* filosofického textu. Výsledkem této interpretace by neměla být pouze analýza jednotlivých filosofických teorií určitého autora, ale i to, jaký další duchovní a ideový vývoj tyto teorie předjímají a na jaké filosofické tradice navazují.

Všeobecně platí, že interpretace historického pramene, uměleckého nebo i filosofického díla musí vycházet z celkového porozumění jeho společenskému, ideovému a také kulturnímu kontextu. Jak ukazují teorie tzv. kostnické školy, skutečné porozumění filosofickým, literárním a uměleckým textům je neodlu-

37 J. Dewey, *Ethics. The Later Works, 1925–1953. Volume 7: 1932*, ed. J. A. Boydston, Carbondale and Edwardsville 1989, s. 306.

38 Srov. např.: „The fact that life is problematic shows that the shape of your life does not fit into life's form. So you must *change* the way you live.“ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford 1980, s. 27.

39 M. M. Bachtin, *Problémy poetiky románu*, Bratislava 1973, s. 287.

40 Srov. K. Kosík, *Dialektika konkrétního*, Praha 1966³, s. 97.

čitelné od procesu jejich vnímání a recipování čtenářem, a je tedy závislé na vzájemné interakci mezi texty a čtenářskou veřejností. Je to právě otevřenost struktury textu, spjatá se splněním nebo nesplněním očekávání čtenáře, která umožňuje utvářet nové otázky a tím zároveň uvádět do pohybu nové interpretace, nové způsoby porozumění. Dějinné bytí literárního, ale i filosofického díla nespočívá proto pouze v jeho sdělovací, znázorňující nebo expresivní funkci, nýbrž především v jeho samotném působení („Wirkung“) na literární, respektive filosofickou veřejnost v různých historických obdobích.⁴¹

V této souvislosti je však třeba připomenout, že vznik tzv. estetiky recepce H.-R. Jausse, významného představitele hermeneuticky orientované kostnické školy, by nebyl možný bez podstatného vlivu knihy Karla Kosíka *Dialektika konkrétního* a teorií českého literárněvědného strukturalismu.⁴² Pro Jausse bylo zvláště inspirativní dílo Jana Mukařovského a Felixe Vodičky, které se vyznačovalo schopností spojit synchronní a diachronní hledisko a překonat tak dogma o nesmiřitelnosti strukturálně sémantické a historické analýzy.⁴³

Jak je zřejmé, jsou to i koncepty českého strukturalismu, které mohou poskytovat důležité metodologické podněty pro hlubinnou hermeneutiku. Právě v našem českém filosofickém a kulturním kontextu je podle mého názoru třeba usilovat o vzájemné tvůrčí zprostředkování mezi teoriemi psychologicky zaměřené hlubinné hermeneutiky a dialekticky orientovaným strukturálním myšlením. 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 strukturální analýzy. Právě tím získává fenomén rozumění hlubší dimenzi a postihuje strukturu lidského bytí ve světě, který se odkrývá před textem. Tato strukturálně orientovaná hlubinná hermeneutika si však zároveň uvědomuje – řečeno slovy Květoslava Chvatíka – že se v lidské kultuře projevuje nejen věčný zápas o svobodu, boj chaosu a řádu, vzpoura proti dosavadním ustrnulým a setrvačným strukturám uměleckým, morálním a společenským, ale i neustálé vytváření struktur nových.⁴⁴

41 H. R. Jauss, *Toward the Aesthetics of Reception*, Minneapolis 1982, zvláště s. 23–41.

42 K tomu srov. H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1979, s. 171–185. Ke vlivu Kosíkova filosoficko-estetického myšlení na Jaussovu teorii interpretace uměleckého díla srov. tamtéž, s. 162–164.

43 F. Vodička, *Struktura vývoje*, Praha 1969, s. 199.

44 K. Chvatík, *Člověk a struktury*, Praha 1996, s. 201.

TO THE RELATIONSHIP BETWEEN THE DEEP HERMENEUTICS AND THE METHODOLOGY OF HUMANITIES (SYMBOL, ARCHETYPE AND ACTUALIZATION)

The author of this article strives to rehabilitate from the methodological point of view psychological and dialectical conceptions of hermeneutical thought. However, this psychological dimension of hermeneutics cannot be reduced – according to his opinion – only to subjectively conceived lived experience and the inner life of human being. He points out to various interpretations of Heraclitus (G.W.F.Hegel, F.D.E. Schleiermacher, M. Heidegger, H.-G. Gadamer) and considers J. Hillman's attempt to read Heraclitus by the language of psychology to be one of the most important theoretical starting points of the dialectically and psychologically conceived deep hermeneutics.

The article also deals with C. G. Jung's theory of archetype and symbol which is very stimulating for the constitution of non-speculative philosophical anthropology. This kind of philosophical anthropology, based on the deep hermeneutics, is able to depict adequately the important function of mythical-narrative structures in seeking the sense of human life. The author of this article also argues there is substantial analogy between dialectical character of the deep hermeneutics and J. Derrida's effort for careful description and analysis of the aporetic parts of the text, in order to elucidate its undecidable structures. Deep hermeneutics is therefore characterized by the move from meta-language to language, from constative to performative utterances, the task of which is to express the dialectical structure of the philosophical text and its reception by philosophical audience. From the point of the methodology of reception it is argued that hermeneutic conception of self-transformation and moral self-development characterizes not only moral philosophy of John Dewey, but also connects the theories of contemporary American neopragmatism (S. Cavell, R. Rorty) with the ethical conceptions of C. G. Jung.

