

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV ESTETIKY

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

VZTAH ESTETICKÉ A SPIRITUÁLNÍ ZKUŠENOSTI V DÍLE
HANSE - GEORGA GADAMERA

Vedoucí práce: Mgr. Filip Hotový, Ph.D.

Konzultant práce: Mgr. Peter Chvojka, Ph.D.

Autor práce: Bc. Jan Dvořák

Studijní obor: Estetika

Ročník: 3.

2012

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

České Budějovice 24. Července 2012

Děkuji Mgr. Filipu Hotovému, Ph.D. za vedení bakalářské práce a Mgr. Peteru Chvojkovi, Ph.D. za cenné podněty k této práci.

Anotace

Tato práce se zabývá vztahem estetické a spirituální zkušenosti u Hanse – Georga Gadamera. V úvodní části je popsán vývoj hermeneutického myšlení. Následující kapitoly jsou věnovány filosofii H. - G. Gadamera a jeho pojetí zkušenosti. V druhé polovině práce jsou analyzovány estetická a spirituální zkušenost. V závěru dochází k jejich komparaci s důrazem na vysvětlení jedinečnosti obou typů zkušenosti.

Annotation

This work deals with the relationship between aesthetic and spiritual experience by Hans - Georg Gadamer. The first part describes the development of hermeneutical thinking. The following chapters are devoted to the philosophy of H. – G. Gadamer and his conception of experience. In the second half of the work are analyzed aesthetic and spiritual experience. In conclusion, there is a comparison with their emphasis on explaining the uniqueness of both types of experience.

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Stručné dějiny hermeneutického myšlení	9
3. Hans - Georg Gadamer	16
4. Zkušenost u Gadamera.....	19
5. Estetická zkušenost	22
6. Spirituální zkušenost.....	27
7. Vztah estetické a spirituální zkušenosti	31
8. Závěr	37

1. Úvod

Naší práci uvedeme krátkou reminiscencí na rok 1900. Tehdy umírá Friedrich Nietzsche, autor výroku: „Vše je interpretace.“ V téže době vychází kniha *Výklad snů*, od Sigmunda Freuda. A do třetice – je to rok, v němž se narodil Hans – Georg Gadamer, ústřední postava hermeneutického myšlení dvacátého století. Co je jim všem společné?

Je to právě interpretace. Výrok prvního z výše zmíněných nám říká, že člověk utváří svou žitou skutečnost jako dramatické dění, v rámci své svobodné vůle. Druhý dodává, že ve svém jednání zas až tak úplně svobodní nejsme, protože nás spouštějí určitá pudová (nevědomá) hnutí. Ta jsme schopni vykládat (interpretovat), ale už ne tolik kontrolovat. To za nás dělá kultura a její instituce. V myšlení Hanse – Geoga Gadamera se umění interpretace, jímž se člověk zabydluje ve světě, i kulturní tradice, která člověka nějakým způsobem determinuje, spolu setkávají a vzájemně se doplňují.

Uměním interpretace se zabývá hermeneutika; věda, o níž se hovoří jako o „teorii rozumění.“¹ Právě na jejím poli se snaží pohybovat tato práce, která se zabývá vztahem estetické a spirituální zkušenosti, jak o nich filosofoval Hans – Georg Gadamer. Základní literaturou k tomuto tématu je především jeho kniha *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. V rámci určitého předporozumění této tematice bude proto v první části popsán historický vývoj této problematiky, po němž bude následovat kapitola o Gadamerově filosofii.

Z použité literatury, která se věnuje historii interpretace a hermeneutiky, s ohledem na Gadamera, zde zmíníme dvě knihy. Tou první je *Úvod do hermeneutiky*² od kanadského filosofa Jeana Grondina a tou druhou je práce *Proměny hermeneutického myšlení*³, od autorů Jaroslava Hrocha, Magdaleny Konečné a Lukáše Hloucha. V druhé a třetí části, věnující se Gadamerově filosofii a jeho pojetí lidské zkušenosti je primární literaturou jeho dílo *Pravda a metoda I.*⁴ i *Pravda a Metoda II.*⁵, která obsahuje dodatky a komentáře k původní práci a nově ji rozvádí.

¹ Srov. POKORNÝ, P. et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 2005.

² GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikomenh, 1997.

³ HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010.

⁴ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010.

⁵ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda II. Dodatky. Rejstříky*. Praha: Triáda, 2011.

Čtvrtá část práce, která se věnuje analýze estetické zkušenosti, čerpá především z jeho díla *Aktualita krásného*.⁶ U následující kapitoly, pojednávající o spirituální zkušenosti, jak o ní uvažoval Gadamer, je použita literatura, o níž jsme již hovořili. Navíc je pro potřeby práce rozvedena otázka po vztahu protestantské hermeneutiky ke Gadamerovu dílu. Člověku bez hlubší teologické průpravy nabízí stručný přehled k tomuto tématu i zde použitá práce Rosiniho Gibelliniho *Teologické směry 20. století*.⁷ Ústředním pramenem pro poslední část, která komparuje Gadamerovo pojetí estetické a spirituální zkušenosti, je osmý svazek jeho sebraných spisů, především jeho studie *Ästhetische und religiöse Erfahrung*.⁸

Ústředními otázkami, na které se tato práce snaží odpovědět, jsou: Jaký typ poznání vykazuje zkušenost s uměleckým dílem, estetická zkušenost? Jak charakterizuje Gadamer spirituální zkušenost a co v ní nahlížíme? Jsou tyto způsoby lidského vztahování se ke světu něčím podobným nebo jde o dva naprosto odlišné módy existence člověka?

⁶ GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*. Praha: Triáda, 2003.

⁷ GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. Století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

⁸ In: GADAMER, H. – G. *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 1993.

2. Stručné dějiny hermeneutického myšlení

Samotný pojem hermeneutika získal v průběhu dějin několik významů, které se od sebe mnohdy liší: od teorie i metody rozumění, přes umění výkladu až po celkové rozumění lidskému bytí. Proto je nutné podat zde stručný historický exkurz, který nastíní vývoj našeho tématu a bude jakýmsi oslím můstkem k moderní filosofii a dílu Hanse – Georga Gadamera.

Jazykový původ hermeneutiky je zpravidla odvozován od řeckého slovesa *herméneuein*, mající význam „hermovat“ – tj. „napodobovat boha Herma, v řecké mytologii posla bohů.“⁹ Hermeneutika zde znamenala to, že člověk lidskou řečí mluvil o božském. Uvědomování si této nejednoty patrně souviselo s ústupem mýtického myšlení a vznikem filosofie – mýtický pohled na boží působení a pohled filosofický se začali rozcházet. V mýtu žijící člověk je se světem spjatý, ale filosofická reflexe (např. Homérových) mýtů přináší vydělení ze světa, odstup a nutnou interpretaci¹⁰.

Presokratické období hermeneutiky je charakteristické orientací spíše na mluvené slovo, než na interpretaci textu. I u Platóna (427 – 347 př. Kr.) má poznání dialogický charakter. V jeho díle *Ústava* ukazuje na podobenství o jeskyni člověka vyvedeného ze světa stínů, které považuje za skutečné, na světlo. Skrze dialog se člověk od smyslů dostává (hnán Erótem) do světa idejí (posun od doslovného k duchovnímu smyslu).¹¹ Zcela zřetelně je vidět zprostředkující funkce hermeneuta na dialogu *Ión*, kde rapsód tlumočí význam božského lidem.

Platónův žák Aristoteles (384 – 322 př. Kr.) opouští tuto dialogickou strukturu, kult dialogu je nahrazen kultem knihy.¹² Ta vypovídá čtenáři o myšlenkách autora a hermeneutika je v Aristotelově myšlení uměním pravdivě vypovídat o věcech. Aristoteles přichází oproti svému učiteli s důvěrou v lidský rozum. Zde se ukazuje jedna z charakteristických dichotomií v rámci hermeneutického myšlení: tušení, milost božského, spekulace versus logika, rozumové dovednosti atp.

V hermeneutice judaismu helénské doby se díky vlivu řecké filosofické tradice projevuje nutnost harmonizace světa Tóry a světa okolního. Objevuje se tendence zpřesňování a uzavírání jednotlivých knih Starého zákona. Zde se setkáváme s postavou Filóna Alexandrijského (13 př. Kr. - 54). Svůj výklad Starého zákona neopíral pouze o

⁹ POKORNÝ, P. et al. *Hermeneutika jako teorie rozumění*, s. 19.

¹⁰ Z lat. *interpretari*, vykládat, překládat, tlumočit.

¹¹ Srov. OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*, s. 18,19.

¹² Srov. HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*, s. 13.

studium textu (exegeze), ale i o „vnitřní hlas“, božské vnuknutí. Přichází s metodou alegoreze, alegorického výkladu Starého zákona. Alegorický výklad textů, hledající v díle hlubší než doslovný význam, byl pro Filóna cestou, jak se vyrovnat s některými rozpory díla, které jsou v doslovném čtení neřešitelné; později umožnil chápat vybrané pasáže Starého zákona jako předzvěst Kristova působení. Na Filónovu metodu navazuje Kléméns Alexandrijský (150 - 216) a svou hermeneutickou koncepcí především Órigenés (185 - 254).

Órigenés bývá považován za prvního křesťanského systematického teologa a exegetu. Vychází z představy, že Starý zákon je předzvěstí Krista, která se jeho příchodem naplňuje (ozřejmuje se smysl Starého zákona) a je zaznamenána v Novém zákoně. Text Písma je „tělem“, které má „duši“. Interpret se rozhoduje, který význam je doslovný a který alegorický – ten je nevyčerpatelnou hlubinou smyslu, a proto je i interpretace (Písma) nekonečným hledáním smyslu. Na „slovu, které se stalo tělem“ (Jan 1, 14) má člověk účast nejen rozumově, ale i zvnitřněním – procesem, kdy se vše nerozumné v člověku podřídí smyslu Písma. Zjednodušeně lze říci, že se lidská duše podřídí Duchu svatému, je jím kultivována.

Órigenovou naukou byl inspirován Aurelius Augustinus (354 - 430). Jeho hermeneutický přístup k Písmu vychází z definice znaku jakožto věci, znamenající jinou věc. Znak může být přirozený (kouř z ohně) nebo záměrně ustanovený – slovo. Znak vždy odkazuje k tomu, co zastupuje a může mít vlastní či přenesený význam. Proto je u biblické exegeze zapotřebí zkoumat to, zda je význam přenesený či obrazný a v případě nejasností má interpret (podobně jako u Órigena) vycházet z pravidel víry (*Regula fidei*¹³). Cílem Písma jakožto znaku je vyvolat lásku k Bohu (*caritas*). Pro naše téma je důležitou rovněž Augustinova myšlenka „slova jako procesuální inkarnace duchovna, které je ve slovu plně přítomné, a přesto odkazuje na něco jiného.“¹⁴. Slovo není tedy jenom tím, co zaznělo, ale hlavně to, co znamenalo. Augustin i Gadamer se ptají na povahu vnitřního slova, významu v promluvě.

Další důležitou postavou v hermeneutické tradici, kterou zde sledujeme, by mohl být Tomáš Akvinský; teolog 13. století, který v díle *Teologická suma* rozlišuje dvě možnosti smyslu Písma, a to přímý a spirituální. Znovuobjevení Aristotela mělo v scholastické teologii za důsledek kritizování alegorického výkladu. Mělo se za to, že alegorie přivádí lidi při interpretaci textu na scestí. Důležitější pro naše téma je ale

¹³ Blíže in: RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 341.

¹⁴ GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 52.

odklon od katolické tradice a založení tradice protestantské. Celý středověk lze charakterizovat pokračujícím důrazem na psaný text, před slovem vysloveným a především představou jediného správného rozumění a interpretace biblického kánonu, potvrzeného autoritou církve.

Čin Martina Luthera (1483 - 1546) tuto interpretační „hegemonii“ zcela zásadně zpochybnil. Rozchází se s dosavadní katolickou tradicí věroučného magistéria a jeho výkladem biblických textů, zejména tam, „kde jeho důsledky byly s literárním významem biblického textu v rozporu.“¹⁵ Jeho interpretační přístup se blíží doslovnému výkladu, ale tomu je třeba rozumět tak, že sola scriptura, nic než Písmo, hledá samo svůj výklad. Scriptura sui ipsius interpres (Písmo je svým vlastním vykladačem) a text vykládá život čtenáře.

V podobném duchu hovoří i protestantský teolog Rudolf Bultmann: „I když můžeme říci, že se Bůh s námi vždy a všude setkává, přesto ho vždy a všude nevidíme a neslyšíme, pokud – jak často zdůrazňoval Martin Luther – nezasáhne jeho Slovo, aby nám dalo porozumět okamžiku zde a nyní. Idea všudypřítomného a všemohoucího Boha se uskutečňuje v mé osobní existenci jen skrze jeho Slovo, jež je vysloveno zde a nyní.“¹⁶ Později uvidíme, jak je tato existenciální interpretace náboženské zkušenosti důležitá pro naše téma, prozatím dodejme jen tolik, že reformační koncepce vztahu člověka a Boha bez prostředníka (coby tradiční církevní autority) zdůrazňovala interpretův osobní vztah k textu Písma a evangelijní zvěsti. Reakcí na protestantskou hermeneutiku byl Tridentský koncil katolické církve (1545 - 1563), na němž byly reformulovány dva prameny křesťanské víry, Písmo a Tradice se zdůrazněním, že Písmo musí být interpretováno nikoliv pouze s akcentem na kánon, ale i na katolickou tradici. Pokus smířit oba hermeneutické přístupy se udál až skrze dokumenty Druhého vatikánského koncilu ve dvacátém století.

Od 16. století se hermeneutické myšlení rozvíjí především díky protestantskému přístupu a díky karteziánskému racionalismu se objevují pokusy interpretovat biblické texty pomocí racionálních metod (např. u Barucha Spinozy). Objevují se myšlenky o protikladu člověka a přírody. Lidská existence se přestává chápat jako součást božího stvoření a kosmos neinterpretuje v takové míře pomocí teologie, ale vědecky – především logikou a matematikou (příklad tohoto myšlenkového posunu lze spatřovat zejména v díle René Descarta).

¹⁵ POKORNÝ, P. et al. *Hermeneutika jako teorie rozumění*, s. 147.

¹⁶ BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 55.

Hermeneutika doby osvícenství se tak pokouší odhalit jádro Písma, jímž jsou morální hodnoty a ortodoxní katolickou tradici staví spíše do pozadí. V tomto poznávání a interpretaci vyzdvihuje úlohu zdravého lidského rozumu (viz. empirismus ve filosofii). Pravdivostní hodnota Biblických textů tak již není odvozována z dogmatické tradice, ale z kritické práce s prameny. Hermeneutika se stává vysvětlující vědou, stavící do popředí individualitu a subjektivitu interpreta (např. u Immanuela Kanta).

Německý romantismus toto pojetí mění a stává se rozhodujícím impulzem pro rozvoj novodobých teorií rozumění. Oproti strohosti osvícenského racionalismu zdůrazňuje splynutí člověka s přírodou a nemožnost postihnout mnohostrannost bytí pouhým rozumem.¹⁷ „V této souvislosti je podle Herdera základním předpokladem procesu rozumění naše vnitřní schopnost naslouchat a slyšet hlasy přírody.“¹⁸ Rozumění je u J. G. Herdera vcítěním.

U soudobého lingvisty W. Humboldta je rozumění schopnost postihnout vnitřní strukturu nahlížených tvarů. Východiskem je pro něj forma, kterou nahlížíme nejen smyslově a rozumově, ale i iracionálně a následuje syntéza obou metod. V praxi je takovým svazkem objektivního a subjektivního, stálého a proměnlivého, řeč. Na tradici hermeneutické filologie německého romantismu navazuje svou přelomovou koncepcí rozumění protestantský teolog Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 - 1834).

V návaznosti na své předchůdce (F. A. Wolfa a F. Asta), ale daleko výrazněji, spojuje filosofické a teologické myšlení. V díle *Hermeneutik und Kritik* překonává jednostrannou zaměřenost teorie rozumění buďto na filologii nebo na interpretaci biblických textů – rozumění textu není možné bez hermeneutického myšlení a textová kritika není možná bez interpretova přesunu do vnitřního života autora recipovaného díla. Proto je hermeneutické umění interpretací gramatickou i psychologickou (technickou). Hermeneutika v jeho pojetí přestává být specializovanou vědou a emancipuje se směrem k relativně samostatné obecné teorii interpretace (jak ji bude později chápat i Gadamer).

Gramatická interpretace se soustřeďuje na celek jazyka i jeho konkrétní promluvu. Je lingvistickou analýzou, upínající svůj zřetel na objektivní význam slov. Psychologická interpretace se dívá na jazyk jako na prostředek, jímž jedinec tlumočí své myšlenky – snaží se postihnout autorskou individualitu. I když je nutné znát literaturu,

¹⁷ Srov. HROCH, J. *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, s. 17.

¹⁸ Tamtéž, s. 19.

žánr i reálie související s dílem a autorem, mluví Schleiermacher v souvislosti s interpretací (jakožto vůlí k rozumění) i o tom, že rozumění se vždy pojí s nerozuměním (resp. subjekt si ve svém rozumění nemůže být úplně jistý).

Rozumění pojímá „jako obrácené mluvení a na tomto základě definoval hermeneutiku jako obrácenou gramatiku a obrácenou kompozici.“¹⁹ Objektivní výklad souvisí s reáliemi (racionální rozbor), subjektivní se schopností uchopit autorskou osobnost (iracionální zkušenost²⁰). V rámci interpretace je nutné tyto dva mody vzájemně reflektovat. Celkový a bezprostřední kontext (Saussurovou terminologií langue a parole), konvence a individualita, se prolínají v řeči a úkolem hermeneutiky je pochopit strukturu této události v procesu rozumění.

Odlisňný přístup k hermeneutice má další Gadamerův inspirační zdroj, Schleiermacherův současník, dánský filosof a teolog Søren Kierkegaard (1813 - 1855). Vychází z pojetí člověka jako osamělé nejisté existence, jejíž úzkostný stav může nalézt spásu v Bohu.²¹ Toho ale nemůžeme poznat analýzou Písma. Do víry, která je syntézou konečného a nekonečného, časného a věčného, neproniká člověk rozuměním, ale radikálním skokem. To, že se věčné vlamuje do času a Bůh nachází své ztělesnění v Kristu, není možné pochopit předchozí gramaticko-psychologickou metodou; rozumění Písmu a víra je darem božím.

Hermeneutika devatenáctého století se pochopitelně nezabývala pouze Písmem a jeho interpretací. Německý historik Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) charakterizoval historickou metodu tzv. „rozuměním“ (Verstehen), které je odlišné od tzv. „vysvětlení“ (Erklären) u metodologie přírodních věd a od tzv. „poznávání“ (Erkennen) u spekulativních metod filosofie a teologie. Rozumění světu je možné díky jeho historickému charakteru – hermeneutický proces má ontologickou strukturu, díky níž může člověk současný rozumět člověku dějinnému, mají totiž podobné vyjadřovací schopnosti a myšlení. V rozumění je třeba postihovat jednotlivá fakta dějin a odkrývat tak strukturu jejich vzájemného působení.

Podobně i filosof a psycholog Wilhelm Dilthey (1833 - 1911) hledal historiografickou metodu, kterou ale poté rozšířil na všechny „duchovní vědy“. Ve svých myšlenkách hovořil o tzv. „kategorii života“, kterou charakterizuje růst, pohyb,

¹⁹ SZONDI, P. *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 159.

²⁰ „V iracionalistických prvcích Schleiermacherova pojetí dialektiky přítom hermeneutika H. – G. Gadamera nachází inspirativní podněty pro svůj „umírněný“ lingvistický mysticismus, který hypostazuje řeč na svébytnou ontologickou skutečnost, z níž může být teprve odvozena „lidská zkušenost o světě.“
In: HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*, s. 193.

²¹ Srov. KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, s. 121, 122.

změna, neopakovatelnost – duchovní vědy rozumí těmto projevům (člověka) v celkových souvislostech. Rekonstrukce významu nemůže vycházet z analýzy pojmů, ale z opětovného prožití psychického stavu. Proto charakterizuje společenskou a duchovní oblast lidského života termínem „prožitku“, v jehož přítomnosti existuje minulé i budoucí (aspekt historický i teleologický).

Rozumění je procesem znovuprožívání, založeném „na možnosti porozumět druhému člověku cestou transpozice vnitřního duchovního života v jiný subjekt, přičemž vychází z předpokladu, že možnost porozumění se zakládá nikoliv na předmětném charakteru druhé osoby, které máme porozumět, nýbrž na podstatné identitě ontologické struktury obou partnerů hermeneutického procesu.“²² U Droysenovy a Diltheyovy hermeneutické koncepce je rozumění autonomním poznávacím procesem, který fundoval metodologii duchovních věd.²³

Následující dění ve filosofické hermeneutice, související s postavou Martina Heideggera (1889 - 1976), charakterizoval Paul Ricoeur dvojím pohybem: první nám vypovídá o tzv. „deregionalizaci“ – jednotlivé hermeneutiky jsou subsumovány pod jednu jedinou univerzální teorii rozumění a to doprovází radikalizace, protože se otázka po rozumění prohlubuje na otázku po způsobu bytí a hermeneutika se stává fundamentální disciplínou.²⁴ Po Diltheym nešlo již o pouhé zpřesňování duchovědné epistemologie a namísto dokonalejší metodologie v oblasti exegeze či teorie dějin a kultury nastupuje „nová otázka; místo tázání, „jak dosahujeme vědění?“ se ptáme „jaký je způsob bytí toho jsoucna, které existuje pouze jakožto rozumějící?“²⁵

Tento posun těžiště v otázce rozumění lze popsat tak, že dříve se interpret pokoušel rozumět „vždy“ něčemu mimo něj, např. textu, historii apod. Heidegger obrací pozornost na interpreta samého, na jeho bytí. Člověk je jsoucnem, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí a „porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu.“²⁶ Jeho fundamentální ontologie proto analyzuje způsob lidské existence, na níž má člověk zájem – rozumění sobě a světu jsou spojitě nádoby a jedno bez druhého myslet nelze. V rozumění textu nepronikáme někam „za slovo“, ale jsme zde (Dasein) s textem v určité situaci, k níž se vztahujeme prakticky, dle možností naší existence. Této

²² HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*, s. 37.

²³ Srov. GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 122.

²⁴ Srov. RICOEUR, P. *Úkol hermeneutiky*, s. 5.

²⁵ Tamtéž, s. 15.

²⁶ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*, s. 28.

existenci vždy již nějak rozumíme – je zde určitá předchůdnost a proto nelze hovořit o úplném počátku zkušenosti.

Interpretace je rozvíjením tohoto rozumění. Věci se nám vždy již nějak jeví a výklad tento předpoklad neupozadí, nýbrž uplatní s určitým zřetelem (to později rozvíjí Gadamer pod tzv. rehabilitací předsudku). To neznamena interpretaci libovůli, ale jde o výkon, přivádějící text k řeči (přičemž impulzem bývá výskyt problému, tázání – a otázka předchází odpověď i u Gadamera). Rozumění textu není nalézáním smyslu, jako u předchozí hermeneutiky, ale rozvíjením té možnosti bytí, ke které text poukazuje. „Rozumění je existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, na čem se sebou je.“²⁷ Později hovoří Heidegger o tom, že bytí do světa včleňuje řeč, ta je artikulací rozumění. Slovy jeho žáka, Hanse – Georga Gadamera (1900 - 2002): „Bytím, jemuž může být rozuměno, je řeč.“²⁸

²⁷ Tamtéž, s. 176.

²⁸ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 403.

3. Hans Georg Gadamer

Na rozvoj hermeneutického myšlení druhé poloviny dvacátého století mělo zásadní vliv dílo *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (česky: *Pravda a metoda I. Návys filosofické hermeneutiky.*), německého filosofa Hanse – Geoga Gadamera, které vyšlo v roce 1960. Jeho autor prožil celé dvacáté století. Jak upozorňuje Jaroslav Hroch, dochází ve filosofii po první světové válce k odvratu od transcendentálního idealismu novokantovské školy a rozvíjí se existencialismus, v Německu především pod vlivem fundamentální ontologie Gadamerova učitele, Martina Heideggera.²⁹

S existenciálním pojetím Heideggerovy filosofie a Bultmannovy teologie se Gadamer seznámil při studiích na marburské univerzitě a pro naši práci jsou tyto postavy naprosto klíčové. Na podkladě Heideggerových myšlenek nově interpretoval Platónovu dialektiku a etický smysl jeho dialogů konfrontoval s novověkým scientismem. V návaznosti na fenomenologické myšlení po Husserlovi nově promýšlí podstatu platónských dialogů s důrazem na snahu dorozumění mezi partnery v dialogu.³⁰

Oproti novokantovské abstrakci (Paul Natorp) hledá Gadamer konkrétnější pojetí pravdy, která se v platónském duchu rodí právě prostřednictvím dialogu. Východiskem je mu předporozumění, které částečně souvisí jako u jeho učitele s lidskou vržeností do světa a dějinností lidské existence, ale Gadamer zdůrazňuje úsilí o dorozumění, kruhovitou revizi vlastních předsudků, dosažení dobra. „Myšlení ustavičně poukazuje vně sebe sama. Platónské dílo dialogu pro to má svůj výraz – poukazuje na Jedno, Bytí, „Dobro“, které se znázorňuje v řádu duše, v ústavě obce stejně jako ve stavbě světů.“³¹ Po studiu Platóna a Hegela (některá témata jeho prací byla podmíněna dobovou situací Německa třicátých let a snahou vyhybat se konfliktům, např. platónská výchova) se Gadamer pouští do náčrtu filosofické hermeneutiky, jak ji nacházíme v *Pravdě a metodě*.

Název sám odkazuje k tomu, že se autor pokouší nalézt zkušenost pravdy. Nemínil tím ale pravdu verifikovatelnou metodami scientismu, nýbrž se soustředí na pravdu v humanitních vědách, filosofii, umění atp. Tyto dva mody poznání staví do

²⁹ Srov. HROCH, J. *Filosofická, strukturální a hlubinná hermeneutika*, s. 11,12.

³⁰ Srov. KONEČNÁ, M. *Řeč a rozumění*, s. 29.

³¹ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda II.*, s. 422.

vyhroceného protikladu. Oproti vědecké metodice staví dějinně tradovanou pravdu humanitních věd, na níž má člověk účast, takže se čtenáři může zdát přílehnější spíše název „Pravda nebo metoda.“ Samotné dílo je rozděleno na tři části: v první části se autor zabývá pravdou v oblasti umění, v druhé částí tuto otázku rozšiřuje na humanitní vědy obecně a třetí část věnuje fenoménu řeči.

V první části, nazvané *Rozkrytí otázky pravdy na zkušenosti umění*, a její podkapitole hovoří o transcenci estetické dimenze a skrze kritiku Kanta, který vkusu upíral poznávací hodnotu, si připravuje půdu pro své přesvědčení, že: „umění je poznáním a zkušenost uměleckého díla skýtá účast na tomto poznání.“³² Jako u jeho učitele souvisí poznání se sebepoznáním a estetická zkušenost toto jen potvrzuje (podkapitola o ontologii uměleckého díla), protože v autonomním dění (umělecké) hry se prohlubuje lidská kontinuita se sebou samým.³³ Tomuto tématu se budeme blíže věnovat v páté kapitole této práce.

V druhé části Gadamerova opus magnum, nazvané *Rozšíření otázky pravdy na rozumění v humanitních vědách*, se filosof nejprve pouští do dějinného exkurzu v rámci hermeneutického myšlení. Tato podkapitola je dějinnou přípravou pro následující rozvedení teorie hermeneutické zkušenosti. Sama dějinnost se zde stává hermeneutickým principem rozumění, které je díky tomu předsudečné.³⁴ Předsudek zde nebudí negativní konotace, je třeba jej chápat v kontextu dějinnosti předmětů, jimiž se zabývají humanitní vědy. „Rozumění samo je třeba spíše než jako výkon subjektivity myslet jako začleňování do určitého dění podání.“³⁵ Rozumění tak není pouhou rekonstrukcí smyslu, ale i integrací v rámci procesu našeho sebepochopení.

Třetí částí knihy, *Ontologický obrat hermeneutiky ve znamení řeči*, navazuje autor na platónskou dialektiku a tvrdí, že řečový charakter má nejen předmět dialogu, o kterém se vede řeč, ale i rozumění samo. Řečovost se plně váže k myšlení³⁶ a řeč má tak univerzální charakter – to v ní se nám znázorňuje svět, člověk má na ní účast. Hra řeči „nás oslovuje, něco nám navrhuje a bere zpět, táže se a v odpovědi naplňuje samu sebe.“³⁷ Tak hovoří Gadamer o pravdě, do níž jsme jako rozumějící vtahováni.

Stejně jako Heidegger, i Gadamer charakterizoval lidský pobyt rozuměním, které je vždy nějak dějinně situováno. Tradice jako sedimentace dějin je nám oporou

³² GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 99.

³³ Srov. tamtéž, s. 128.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 140.

³⁵ Tamtéž, s. 256.

³⁶ Srov. tamtéž, s. 357.

³⁷ Tamtéž, s. 415.

v praxi i myšlení.³⁸ Je podložím, na němž v rámci naší vrženosti vytváříme určité projekty – dialektika vrženosti a reflexe projektu v procesu rozumění je základem poznávacího procesu, o němž Gadamer hovoří jako o tzv. hermeneutickém kruhu (blíže specifikováno v následující kapitole).

Gadamerova filosofie ale není pouhou teorií rozumění. Díky rehabilitace pojmu *praxe* rozvíjí etické otázky každodenní zkušenosti s ohledem na evangelijní zvěst (zde čerpá z Kierkegaarda) a pojetím *solidarity*, která umožňuje integritu společnosti, rozvíjí Hegelovu myšlenku, že imanentním účelem dějin je uskutečnění svobody.³⁹ Pomocí jeho myšlenek překonává Gadamer Kantovo pojetí člověka jako autonomního subjektu a hovoří o nutné institucionální objektivaci společenských vztahů, nacházející svůj praktický výraz například v právním systému.

Princip solidarity se uplatňuje i ve zkušenosti druhého, ve vztahu *Já – Ty*.⁴⁰ S odkazem na Martina Bubera popisuje rozhovor jako relativně uzavřený proces, který v nás něco zanechal, a to nás proměnilo. V rozhovoru nachází člověk druhého, a ve druhém sebe sama. Dorozumívání se stává krásným tam, kde člověk nachází společnou řeč.⁴¹ Řeč není skladištěm znaků a významů, ale „je spíše univerzálním médiem, v němž se uskutečňuje samo rozumění. Způsob, jakým se uskutečňuje, je výklad.“⁴²

Řeč není instrumentem, kterým bychom se chápali světa – naopak, se světem se setkáváme v řeči. „Základní vztah mezi řečí a světem proto neznamena, že se svět stává předmětem řeči.“⁴³ Řeč není subjektivní *Já*, ale *My*, vykročení ze subjektivity do dialogu, do hry, která nás unáší. „Tak bychom zde mohli připomenout naše zjištění o bytnosti hry, v souladu s nimiž nesmíme chování hrajícího pojímat jako chování subjektivity, neboť je to spíše hra, jež hraje, totiž tím, že do sebe vtahuje hráče a sama se tak stává vlastním subjectum herního pohybu.“⁴⁴

³⁸ Srov. POKORNÝ, P. et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s 97, 98.

³⁹ Srov. HROCH, J. *Filosofická, strukturální a hlubinná hermeneutika*, s. 31.

⁴⁰ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 326, 327.

⁴¹ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda II.*, s. 181.

⁴² GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 335.

⁴³ Tamtéž, s. 383.

⁴⁴ Tamtéž, s. 415.

4. Zkušenost u Gadamera

Začátek dvacátého století je ve filosofickém myšlení provázen obratem k subjektu, především díky Edmundu Husserlovi (1859 - 1938). Jeho fenomenologická metoda (z řec. *fainetai* – jeví se, ukazuje se) analyzovala fenomény; to, co se nám jeví ve zkušenosti. Pro Gadamera znamená zkušenost vše, „co nás překvapí svou cizostí a pro co musíme nějakým způsobem získat porozumění. Proto je zkušenost vsutku vždy...vlastně novou zkušeností anebo je též vyvrácením nějakého předběžného mínění.“⁴⁵

Základům teorie hermeneutické zkušenosti věnuje Gadamer rozsáhlou část *Pravdy a metody*. Navazuje na Heideggerův koncept rozumění jakožto formy výkonu pobytu, charakteru lidské existence, v níž poznávající i poznávané mají svou dějinnost. Člověk je určitým způsobem determinovaný, vržený, a spolu s tím provádí aktivně rozvrhování smyslu, jeho život se ubírá určitým směrem. Podobně i u textů máme určité předporozumění a očekávání smyslu, který revidujeme. Zkušenost platí do té doby, dokud není nahrazena zkušeností novou, v tom spočívá její bytnost (a platí to ve vědě stejně jako v životě).

Pro tento pohyb znovurozvrhování se vžil termín *hermeneutický kruh*. Účastník tohoto pohybu by měl analyzovat svá očekávání a být si vědom před-porozumění. Proto Gadamer rehabilituje pojem *předsudku*⁴⁶, který v jeho pojetí nemá negativní konotace, ale chápe jej jako výraz dějinnosti lidského bytí v rámci určité tradice. „Naše dějinné vědomí vždy naplňuje bezpočet hlasů, v nichž se znovu rozeznívá minulost“⁴⁷ a svým rozuměním má člověk na tomto podání, tradici, účast.

Věc (např. text, obraz) přichází v určitém podání ke slovu, ale díky dějinnosti této situace a naší vlastní konečnosti nelze podat úplnou reflexi. Člověk má svůj horizont, obzor, za nějž nemůže vidět. Lze jej rozšiřovat, kultivovat, tzn. není uzavřený. I podání má svůj historický horizont a v procesu rozumění dochází k syntéze, ke *splývání horizontů*⁴⁸, v němž nabýváme vědění. Opravdu vlastní zkušenost je tedy vždy produktivní. Setkáváme se s něčím, co neznáme nebo nevidíme správně, ale jen díky této negativitě je možný nárůst vědění. Dialektika tohoto zakoušení „nenachází své vlastní završení v nějakém ukončeném vědění, nýbrž v oné otevřenosti pro zkušenost, kterou volně rozehrává zkušenost sama.“⁴⁹

⁴⁵ REFLEXE. *Filosofický časopis*. 39/2010, s. 91.

⁴⁶ Pro naši práci je důležité, že podobně promýšlí i pojem autority, který se nezakládá na slepé podřízenosti, ale na uznání toho, kdo disponuje určitým vhledem, zkušeností – viz. závěrečná kapitola o vztahu estetické a spirituální zkušenosti.

⁴⁷ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 251.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 269.

⁴⁹ Tamtéž, s. 309.

Proto nelze v případě zkušenosti hovořit o něčem, co bychom měli plně ve své moci. Díky negativním zkušenostem (tedy něčem, co se snažíme do jisté míry ze života eliminovat) jsme schopni nahlédnout pravý stav věcí a proto je zkušenost v posledku uvědoměním si lidské konečnosti (poznáním toho, co nelze zvrátit – mantinelů vlastní dějinnosti). Impulzem pro (sebe)rozumění je znepokojivá otázka, která je vždy podmíněna určitými předsudky, určujícími směr tohoto tázání. Dialektiku otázek a odpovědí přibližuje Gadamer na vztahu Já – Ty. U druhého vždy něco anticipujeme, ale na zřeteli bychom měli mít jeho jedinečnost, k níž přistupujeme otevřeně. Přednost má tudíž otázka, která dává průchod veškerému vědění.⁵⁰ Jak jsme již naznačili, implikuje každé tázání určité předpoklady, jde určitým směrem se sókratovským zřetelem na „vědění o nevědění“.

Proto znamená rozumění textu pochopení otázky, kterou nám text klade. Interpret se vrací za výrok a rekonstruuje otázku, na níž text odpovídá. Rozpoznává horizont otázky, který ale není něčím čistě historickým, nýbrž splývá s horizontem tazatele. Rekonstrukce původní otázky je tak integrována do otázek interpreta. Díky rozumění jako permanentnímu kladení otázek zůstává u Gadamera pojem pravdy něčím otevřeným, k čemuž směřujeme neustálým znovurozpoznáváním.

„V tom spočívá pravda dějinně působícího vědomí. Dějinně zkušené vědomí je pro zkušenost dějin otevřeno právě tím, že se zřídá fantomu úplného osvětlení. Způsob jeho uskutečňování jsme popsali jako splývání horizontů rozumění, které prostředkuje mezi textem a interpretem.“⁵¹ To je vlastní výkon řeči, která je médiem hermeneutické zkušenosti.⁵² Řeč není pouhým obalem myšlenek. V řeči myslíme a bylo by nesprávné domnívat se, že myšlenka jaksi řeč předchází. Zkušenost hledá slova, která ji vystihují – slovo vysvětluje, činí zkušenost zjevnou. V řeči se nám určitým způsobem jeví svět a náš vztah k němu. Jsme zakotveni v řeči, náš pohled na ní je pohledem na svět a naopak.

Naše zkušenost je řečová, proto svět není pouhým předmětem řeči. Tím, že skrze nás řeč promlouvá, rozkrývá hlubinu přítomnosti. Do naší situace promlouvá text,⁵³ který si žádá určitý výklad a slovo interpreta je tak aktualizací dějinného vědomí. V řeči dochází ke sjednocení člověka a světa (viz. kapitola o vztahu estetické a spirituální zkušenosti), má událostní charakter.

Rozumění textu není dovedností ani výkonem vcítění, uplatněným na psané. Je to hra se slovy, na níž máme účast – skrze rozumění si nás získává smyslu textu. Oproti exaktnosti přírodních věd zde tudíž chybí odstup (i když určitý typ objektivace ve formě časového odstupu Gadamer připouští). To, co zaručuje pravdivost v humanitních vědách, není výpovědní hodnota,

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 315.

⁵¹ Tamtéž, s. 326.

⁵² Srov. tamtéž, s. 331.

⁵³ Srov. HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*, s. 79.

ale disciplína tazatele a jeho otevřenost. Jak říká sám autor: „S požadavkem kritéria uženeme každý rozum k smrti. Musíme se odvážit něčeho, co nemůžeme dokázat.“⁵⁴

⁵⁴ REFLEXE. *Filosofický časopis*. 39/2010, s. 93.

5. Estetická zkušenost

Tomuto tématu se Gadamer věnuje v první části spisu *Pravda a metoda*, v níž zkoumá ontologii uměleckého díla, které je, jak jsme již řekli, určitým poznáním, na němž má recipient účast. Estetická zkušenost je zde ale spíše přípravnou půdou pro rozšíření otázky po svébytnosti humanitních věd. Podrobněji se rozboru estetické zkušenosti věnuje v díle *Die Aktualität des Schönen*, z roku 1977 (česky: *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost.*).

Z hlediska našeho tématu lze úvodem říci, že Gadamer Heideggerovu otázku po *bytí* ve svém promýšlení estetické zkušenosti specifikoval především jako otázku po *bytí textu*, kterou zodpovídá hermeneutika, obecná teorie interpretace. Jak jsme již naznačili, v jeho díle *Pravda a metoda* je toto téma pouze naznačeno a plného rozvinutí dochází až v třech přednáškách, vydaných pod názvem *Aktualita krásného*.

Toto naznačení vychází z kritiky estetického vědomí u Immanuela Kanta (1724 - 1804), který v rámci své filosofie transcendentálního idealismu vytvořil dichotomii mezi vědeckým poznáním, popisujícím svět rozumovými apriorními soudy a majícími pravdivostní výpovědní hodnotu, a estetickou zkušeností, která je jakousi nezajímavou libostí. Podle Gadamera tím Kant předznamenal dělení exaktní vědy a iracionality umění, které pokračuje až do dnešních dob.

V *Pravdě a metodě* se její autor pokouší obě extrémní polohy smířit poukazem na rozumění, které není ani „čistým rozumem“, ani „výkonem subjektivity“, ale včleněním do dějinného podání. Toto rozumění vychází z určitého předporozumění, které se u exaktních věd tváří jako objektivita. Umělecký i vědecký výkon tak nikdy nemůže být něčím přísně objektivním – vždy je tu tázající se, který chce rozumět a to vždy z určité dějinné perspektivy.

V oblasti umění vstupuje tázající se do dialogu s dílem a Gadamer tuto rozmluvu charakterizuje pojmem *hry*. Hra je způsobem bytí uměleckého díla, v němž neplatí dělení na subjekt hráče a objekt hry. Každý, kdo si někdy hrál, ví, že byl hrou uchváten, vtažen dovnitř a jakoby na sebe trochu zapomněl, respektive získal novou roli. „Veškeré hraní spočívá v tom, že jsme hráni.“⁵⁵

K tématu estetické zkušenosti se tak dostáváme oklikou, přes bytí díla a hry k bytí hráče. Hra nám ukazuje svůj svět, nechává nás do něj vstoupit a stává se

⁵⁵ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 107.

zkušeností, měnící toho, kdo ji zakouší. Divák se ve hře poznává, jak naznačuje Gadamerova analýza řecké tragédie. Toto poznání má řečový charakter, který je v následující části *Pravdy a metody* zobecněn a vztažen na celek humanitních věd. „Estetika se musí rozplynout v hermeneutice“⁵⁶, říká autor a rozvíjí obecnou teorii interpretace, jak jsme ji vyložili v předchozí kapitole.

Díky svému řečovému charakteru k nám dílo promlouvá a my v rámci splývání horizontů integrujeme jinakost; a to jak tradičního, tak i moderního umění. Tím se již ocitáme na půdě *Aktuality krásného*, na níž je sympatické právě to, že zde autor doplňuje svá teoretická východiska mnohými příklady z tradičního i moderního příběhu umění, mezi nimiž je sice určitá tvaroslovná diskontinuita, ale obě polohy jsou uplatněním téhož ducha.⁵⁷

Přesto Gadamer velmi trefně podotýká, že myšlenka jednoty minulého a současného umění je značně problematická, jelikož díky autonomii estetická v moderním umění je na recipienta kladen intelektuální nárok, umění se vzdaluje životu obce (polis) a stává se (chce se až říci snobskou) záležitostí odborné minority.

Umění i život čerpají z tradice minulého a, inspirováni múzou paměti, vkládají do díla i života nové otázky. Proto lze hovořit v rámci estetické zkušenosti o historickém povědomí. V oblasti historie Gadamer ještě setrvává, protože před samostatným pojednáním o antropologických základech estetické zkušenosti, považuje za nutné vysvětlit pojmy umění, krásy a estetiky.

Umění neznamenal původně jen krásná umění, ale jinou oblastí byla i schopnost řemeslná. Obecně šlo o výrobu, jejíž podstata tkví v tom, že je dílo (intencionální záměr) oddělené od vlastní činnosti. Je určeno k nějakému obecnému užití, a proto mu má být i obecně rozuměno.⁵⁸ Krásné umění je naproti výrobě, jak tomu slovu rozumíme dnes, bezúčelné, určené samo v sobě a určené obecným souhlasem. Krása člověka povznáší a dává mu zakusit pravý řád světa. Gadamer si zde vypůjčuje starořeckou myšlenku o kráse kosmu, aby mohl říci, že krása je zárukou určitého řádu a že přes veškerý nesoulad v lidském životě přece jen člověk nemůže než říci: „To je pravda“.⁵⁹

Estetika se snaží filosoficky uchopit tuto zkušenost; původně analýzou smyslového poznatku, jak to činil zakladatel estetiky Alexander Baumgarten. Ale jaká

⁵⁶ Tamtéž, s. 155.

⁵⁷ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 12.

⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 16.

⁵⁹ Tamtéž, s. 18.

je jeho pravdivostní hodnota? Pro Gadamera tento smyslový poznatek „znamená mnohem spíše to, že i cosi zdánlivě partikulárního ve smyslové zkušenosti, které jinak vždy vztahujeme k něčemu všeobecnému, nás najednou tváří v tvář krásnému upoutá a nutí prodlít u toho, co se vyskytuje individuálně.“⁶⁰

Kant tuto všeobecnost spatřoval v nároku jednotlivého soudu vkusu po uznání ostatními a toto vztazení k polis vlastně určitým způsobem upozaďuje subjektivitu, nárokuje si všeobecnost (a pravdivost skrze sdílení). Moderní umění je paradoxní tím, že se tohoto nároku zříká (i když výjimkou zde mohou být např. díla reálného socialismu). Kantovo nezainteresované zalíbení při kontemplaci krásného není vyjádřitelné pojmy. Jeho estetická zkušenost je nepojmová, jde o hru obrazotvornosti a krása je u něj symbolem mravního dobra.⁶¹

Bylo již řečeno, že Gadamer v rámci analýzy estetické zkušenosti používá pojem *hry*;⁶² v Aktualitě krásného však toto pojetí rozšiřuje o pojmy *symbolu* a *slavnosti*. Jak tyto termíny vystihují estetickou zkušenost? Hra je zde považována za základní jednání v lidském životě. I tuto myšlenku lze najít v řecké filosofii, konkrétně u Hérakleita (zlomek B 52):

*Život je dítě, které si hraje, hraje s kostkami:
království náleží dítěti.*⁶³

Život je neustálým pohybem. Je jím zakládán i unášen. Život je dítě, zaujaté hrou. Spojuje se v ní nahodilost s pokusy o určitou strategii na hracím poli. Tomuto samopohybu umí dát lidský rozum určitý účel (hra je zamýšlena *jako něco*) a tento pohyb zároveň vyžaduje participaci. Hra je otevřená a namísto odstupů je divák vybízen k účasti. Otevřenost neruší identitu díla, protože smysl v něm ukrytý si právě díky této otevřenosti hledá cestu k zodpovězení otázek, jež dílo klade.

To dělá spoluhráč, když se rozhodne přistoupit na dialog – přijímá výzvu díla k jeho výstavbě a, očekáváje smysl celku (viz. hermeneutický kruh), rozmlouvá. Této

⁶⁰ Tamtéž, s. 20.

⁶¹ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 81.

⁶² Petr A. Bílek Gadamerův koncept hry shrnuje takto: „Umělecké dílo vnímá Gadamer jako hru ve fenomenologickém významu tohoto slova. Estetická hra je založena na opakování, na re-prezentaci, tj. na existenci díla v mysli a zkušenosti vnímatelově: až v této re-prezentující podobě se vyjevuje jednota a identita struktury díla. Aby tuto představu mohl rozvíjet, musí Gadamer akcentovat heideggerovský koncept hermeneutického kruhu. Jakmile z textu vyplyne počáteční, sebevíce dílčí význam, musí interpret vytvořit hypotézu celkového významu textu; zároveň ale i onen počáteční význam vzniká kvůli předsudku (*Vorurteil*), tj. očekávání jistého významu, s nímž k dílu přistupujeme. Zároveň je tento předsudek s každým nově se vynořivším významem změněn či revidován.“ In: BÍLEK, P. A. *Hledání jazyka interpretace*, s. 58.

⁶³ KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 237.

činnosti odpovídá etymologický význam slova symbol (z řec. syballein – spojovat, dávat dohromady).⁶⁴ Symbol je podle starořeckého významu částí celku, která je v rámci celku s ostatními částmi v určitém vztahu. Analogicky k tomu hovoří Gadamer o krásném umění jako o něčem, co odkazuje k celku, který nelze bezprostředně vidět. Estetická zkušenost je zakoušením střípků spásného řádu.⁶⁵

K tomuto celku můžeme estetickou zkušeností „transcendovat“, ale díky naší konečnosti nám jeho celkový smysl uniká. Jde o dialektiku odkazování a skrývání.⁶⁶ Dílo není pouhou platformou, na níž se nám jeví určitý smysl. Heideggerovými slovy je dílo pravdou, která se ustálila v tvar a ten k nám promlouvá. „Odvážíme-li se pádu do propasti, která je touto větou vyslovena, nezřítíme se do prázdna. Padneme do výše. Její výsost otevírá hlubinu. A obě vyměřují místo, kde bychom rádi zdomácněli, a našli tak příbytek pro bytování člověka.“⁶⁷

Symbol není pouhým smyslově vnímatelným znakem, který by odkazoval k určitému významu. Je střepem konečného v nekonečném, rozprostírá se mezi formou a bytností. Proto může Gadamer hovořit o tom, že to, na co dílo odkazuje, je v něm zároveň přítomné. Umění jako *symbol* odkazuje na řád, který zároveň ztělesňuje a je na nás, abychom jej znovu objevili; abychom „z prvků takovéhoho předmětně viděného světa vystavěli nové kompozice a podíleli se na hloubce jeho napětí.“⁶⁸

Fenomén uměleckého díla nám ve své hře vyjevuje jednotu. Připomíná nám jakousi původní celistvost, pro kterou Heidegger i Gadamer někdy používají termín hloubky. Tato časová struktura návratu připomíná *slavnost*.⁶⁹ *Slavnost* je určena všem. Je příležitostí pro setkání a rozmluvu. Má určitý řád a jazyk, který nás touto událostí provází. Na *slavnosti* se jakoby „zastavil čas.“

Podobně je tomu i u estetické zkušenosti. Když procházíme galerií, zastavujeme se u jednotlivých obrazů. Prodléváme u nich, soustředíme se. Dílo jakožto *slavnost* má vlastní časovou strukturu a podobně jako hudební skladba udává určité tempo⁷⁰, na něž jako spoluhráči přistupujeme. Proto nelze u interpretace uměleckého díla hovořit o libovolnosti. V díle znovurozpoznáváme smysl, zakládáme dialog, v němž si

⁶⁴ Srov. HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*, s. 365.

⁶⁵ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 38.

⁶⁶ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 39.

⁶⁷ HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*, s. 49.

⁶⁸ GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 45.

⁶⁹ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 120.

⁷⁰ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 50.

nepotvrzujeme to, co již víme, ale vrůstáme do něčeho nového, co je svým založením paradoxně bytostně archetypální.⁷¹

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 60.

6. Spirituální zkušenost

V úvodu je asi třeba říci, že Gadamer sám se nepovažoval za tak velkého hledače Boha, jakým byl Martin Heidegger⁷² (oběma bylo dokonce vytýkáno, že jejich filosofie je ve skutečnosti teologií v novém kabátě). Přesto se v jeho díle objevují myšlenky, související s náboženskou zkušeností. Zde je použit termín spirituální, protože Gadamer sám považoval hermeneutiku za univerzální vědu a nechtěl ji vztahovat pouze na křesťanství (resp. na monoteistická náboženství). Proto se zdá být termín spirituální zkušenosti širším a přílehavějším.

Gadamer byl protestantem,⁷³ a i když jsme se již v úvodním historickém přehledu tohoto tématu dotkli, bude užitečné vyjasnit autorovy výchozí pozice, jeho předporozumění. Samotný pojem „protestantismu“ vzešel v 16. století z protestu německých knížat, žádajících zrušení obnovené římské liturgie a hierarchie. Později tento termín zahrnoval všechna hnutí, která vznikla z reformace a jejichž základním charakterem je odpor vůči katolické církvi.

Ústřední postavou tohoto hnutí je Martin Luther, který roku 1517, o Svátku všech svatých, přilepil na kostelní dveře ve Wittenbergu 95 tezí proti odpustkům. V té době již kázali i Zwingli a Kalvín. Společné všem třem bylo úsilí vrátit se zpět k autoritě Písma (proti legalismu, domnívajícím se, že církevní instituce může prostředkovat spásu tím, že je garantem Boží milosti). Ospravedlňuje pouze samotná víra (sola fide), která je setkáním s Ježíšem Kristem v Písmu. Proto je biblická zvěst samotná pramenem spásy. Člověk, jako hříšný tvor, se na své spáse „nemůže podílet“, protože ta je umožněna pouze milostí boží (sola gratia)⁷⁴.

Reformace zavádí kritická studia Písma, které se chápe jako dynamický hlas dějin, sedimentace zkušenosti, otevírající dveře do budoucna. Víra spočívá pouze v Písmu svatém (sola scriptura) a dále na svátostech křtu (který ale hříchy nesmývá) a eucharistii, Večeři páně. Bible je poselstvím, nikoliv zákonem. Nelze ji neomylně vykládat Magisteriem (Učitelství úřad katolické církve), její slova se vykládají sama sebou (za přispění Ducha svatého).⁷⁵ Bylo to právě (hermeneutické) myšlení

⁷² Srov. REFLEXE. *Filosofický časopis*. 39/2010, s. 102.

⁷³ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 41.

⁷⁴ „Milostí tedy jste spaseni skrze víru. Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit. Jsme přece jeho dílo, v Kristu Ježíši stvořeni k tomu, abychom konali dobré skutky, které nám Bůh připravil.“ (Ef 2, 8 - 10)

⁷⁵ Srov. RAHNER, K. VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*, 321.

protestantských teologů a filosofů, které zásadně přispělo ke kritickému čtení Písma a k rozvoji biblické exegeze (například Schleiermacher).

Protestantské myšlení dvacátého století otevírá dílo teologa Adolfa Harnacka (1851 - 1930) *Podstata křesťanství*, vydaného v roce 1900. Pomocí historické vědy v něm stopuje nadčasové prvky evangelia, jádro Ježíšovy zvěsti. S touto historicko-kritickou metodou polemizoval jeho student Karl Barth (1886 - 1968). Podle něj je historická metoda pouze přípravnou půdou pro to, oč při četbě Písma jde. Člověk má usilovat o proniknutí k duchu Bible.

Právě o to usiluje jeho slavné dílo *List Římanům*. Spirituální zkušenost není cestou od člověka k Bohu, ale naopak. Mezi nimi se nachází hranice smrti, která je ze strany člověka nepřekročitelná (Kierkegaard). Proto apoštol Pavel ve svých listech nenabízí na tržišti Boha, ale Boží zvěst, evangelium jako radostnou zvěst. Barth zdůrazňoval, že této zvěsti je třeba rozumět – nejde o pouhý historický výklad, ale o přijetí čtenářem nebo posluchačem kázání. Na tuto myšlenku navazuje jeho současník, Rudolf Bultmann (1884 - 1976), známý především svým konceptem demytologizace.

Bultmann se domníval, že novozákonní celek je mytologický, a proto nepřístupný současnému čtenáři, ovlivněnému moderním vědeckým myšlením. Hermeneutickým úkolem je negativní kritika mýtického obrazu světa a pozitivní kritika, vysvětlení podstaty mýtu a záměru Písma. Jeho existenciální interpretace evangelia má za cíl autenticky přiblížit současníkům Boží slovo, které se v Kristu stalo tělem. Existenciální interpretace hovoří o víře jako o sebepochopení. Člověk se dovídá pravdu o své (smrtné) existenci.

Teologie je řečí o Bohu, který se člověku zjevuje a zároveň o člověku, jemuž se zjevuje. Lidská existence je dějinná a člověk v ní rozvrhuje – vychází ze sebe směrem k autentické zodpovědnosti, má starost o své bytí. Bultmann je zde stejně jako Gadamer inspirován Heideggerovou analýzou pobytu. Autentická existence je život ve víře, uskutečnění víry, je-li nám Boží milostí dána. Věřící člověk naslouchá Božímu slovu, které je v Písmu (a kázání) vyslovováno a to jej vyzývá (jako kérygma) k účasti. Událost spásy je tak konkrétní (existenciální) zkušeností, která se děje člověku.

Zde vstupuje do debaty Gadamer, když o Bultmannovi říká, že je ještě radikálnější než Luther, protože připouští pouze jedinou svátost, svátost slova.⁷⁶ „Bůh se s námi setkává ve svém Slově, v určitém konkrétním slově, vloženém do kázání

⁷⁶ Srov. GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*, s. 48.

Ježíše Krista. I když můžeme říci, že se Bůh s námi vždy a všude setkává, přesto ho vždy všude nevidíme a neslyšíme, pokud – jak často zdůrazňoval Martin Luther – nezasáhne jeho Slovo, aby nám dalo porozumět okamžiku zde a nyní. Idea všudypřítomného a všemohoucího Boha se uskutečňuje v mé osobní existenci jen skrze jeho Slovo, jež je vysloveno zde a nyní.⁷⁷

Gadamer se s Bultmannem shoduje v tom, že rozumění je reflexivní. Není reprodukcí nějakého historiografického poznání nebo pouhým přijetím (křesťanské) tradice. Člověk do tohoto podání vstupuje a, ovlivněn moderní vědou, například vyprávění o zázracích mu připadá cizí. Zde musí nastoupit hermeneutika, jejímž úkolem je překonat cizost v procesu rozumění. Toto rozumění je vždy omezeno dějinností pobytu, zároveň je ale i jeho výkonem. Heideggerovými slovy: bytí chce svému pobytu rozumět. U spirituální zkušenosti není toto rozumění něčím definitivním, co by člověku dávalo úplné poznání o sobě samém. Daleko spíše má tato zkušenost blíž k pojmu hry, jak jsme jej měli na zřeteli v předchozí kapitole.

Ve starořecké tradici byl mýtus a umění zpočátku jednolitém celkem, který se proměňoval. Rapsódi ve svých přednesech mýtus stále znovu interpretovali. Člověk ale myslel v zajetí mýtů. Stejně tak i teolog myslí víru a zvěst v rámci určité církevní tradice, má určité předporozumění. Biblická exegeze v Bultmannově podání i v Gadamerově myšlení neznamená vyloupnutí pravdivého jádra z mýtické skořápky starověku. „Zvěst nelze oddělit od jejího provedení.“⁷⁸

Rozumění se vztahuje na přítomnou situaci interpreta, jehož výklad je integrován do tradice, z níž vzešel. Písmo si ale před interpretem uchovává přednost. Biblické vědy nejsou vědami pouze o smyslu Písma, protože ten nelze oddělit od zvěsti. Zvěst má dějový charakter, vyznačující se jednotou Slova a mnohostí aktualizací.

Pojetí spirituální zkušenosti jako hry, nám dovoluje smířit protiklad víry a rozumu. Do události tohoto typu hry je člověk Boží milostí vtažen. Hra nás hraje, a proto nelze mluvit o autonomii víry. Stejně jako v případě umění, dochází i u spirituální zkušenosti k určitému typu sebeporozumění, které, jak ukážeme později, míří jiným směrem, než estetická zkušenost.

„Zjevování boha prostřednictvím nebes záleží v odhalování, které dává vidět to, co se skrývá, ale nikoli tak, že by se pokoušelo vytrhnout skryté z jeho skrytosti, nýbrž

⁷⁷ BULTMANN, R. *Ježíš Kristus a mytologie*, s. 55.

⁷⁸ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda II.*, s. 289.

výhradně tak, že skryté v jeho sebeskrývání uchovává. Tak se neznámý bůh zjevuje jako Neznámý skrze zřejmost nebes. Toto zjevování je míra, kterou se člověk měří.⁷⁹

Jak nás upozorňuje Janovo evangelium, Bůh byl především vždy Slovem, jemuž lze rozumět (slovo osvětlí každého). Boha nikdo neviděl, ale řekl nám o něm jeho Syn, jehož skutky jsou zaznamenány v Písmu. Biblickému textu rozumí ten, kdo si klade otázky, na které tento text může odpovědět. Proto jde o rozhovor.⁸⁰ Text nám odpovídá na otázky a zároveň před nás klade nové výzvy. Odmytologizování za účelem vyzdvižení kerygmatu se neděje pouze v práci teologa, ale už v Bibli samé. Ona sama, konkrétně poselství čtyř evangelistů Nového zákona, jsou již interpretací, zdůrazňující podstatu a pravost zvěsti.

Vedeme-li s těmito texty dialog, vstupuje minulé slovo do naší současnosti a ukazuje nám budoucnost (i odkázanost na Boha). Každé sebezporozumění je ale paradoxně vlastním ztroskotáním, respektive něčím nedokonalým, co v nás vzbuzuje další otázky, které vzhledem k lidské konečnosti nemůžou být nikdy definitivně zodpovězeny. Náboženská zkušenost akcentuje toto bytí ke smrti, kterou ale vše nekončí – křesťanská zvěst dává příslib Vzkříšení.

Eschatologický koncept tak jakoby roztíná hermeneutický kruh nepřetržitého dorozumívání se. To neznamena, že člověk rezignuje na rozvrhování vlastní dějinnosti. Ba naopak: nauka o posledních věcech nám dává možnost produktivně rozvrhovat přítomnost a plánovat budoucnost, ať už uznáním *Ty* míníme člověka nebo Boha. Vztah k *Ty* je angažovaným spojením, které je nám ve spirituální zkušenosti nabízeno. Ukazuje nám lidskou omezenost - jak říká Gadamer: „Vědění o mezích lidství je již přitakání transcendenci.“⁸¹

⁷⁹ HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*, s. 99.

⁸⁰ „Boží lidství a jeho poznání volá po určitém postoji a nasměrování křesťanského teologického myšlení a mluvení. To se nikdy nemůže zabývat svým předmětem v prázdném prostoru, v pouhé teorii. Teologie nemůže konstatovat, promýšlet ani vyjadřovat žádné v sobě spočívající nebo i v sobě pohyblivé pravdy – ani abstraktní pravdu o Bohu, ani nějakou takovou pravdu o člověku, ani nějakou takovou pravdu o komunikaci mezi Bohem a člověkem. Nikdy nemůže konstatovat, reflektovat a referovat monologicky... Základní formou teologie je analogicky k jejímu předmětu modlitba a kázání. Teologie sama může být jen dialogická. Její vnější předpoklad a podnět spočívá v tom, že právě ona komunikace mezi bohem a člověkem se sice týká všech lidí tím, že se v něm, totiž v Ježíši Kristu, projednává nejvlastnější věc jich všech a rozhoduje se o životě a smrti jich všech. Že by o něm proto museli vědět všichni, aby k tomu mohli sami zaujmout stanovisko a sami se na tom podílet – že jsou tu však mnozí, příliš mnozí, kteří o tom ještě nevědí nebo již nevědí nebo o tom nevědí správně – tohle všechno dokonce nějak platí o každém člověku!“ in: BARTH, K. *Boží božství a Boží lidství*, s. 167, 168.

⁸¹ REFLEXE. *Filosofický časopis*. 39/2010, s. 102.

7. Vztah estetické a spirituální zkušenosti

Ke vztahu estetické a spirituální zkušenosti se Hans – Georg Gadamer explicitně vyjadřuje ve svém článku *Ästhetische und religiöse Erfahrung*⁸² z roku 1964. Svůj výklad uvozuje konstatováním, že jako každá zkušenost, tlačí i náboženská a spirituální zkušenost na slovo⁸³, čemuž odpovídají i starořecké přístupy pro poesii jako tvorbu slovem a teologii jako mluvení o božském. Autor upozorňuje na to, že poesie v prostředí řecké tradice prostředkovala mytologii a nelze je tedy přesně rozlišit.

Až díky rozvoji vědy a filosofie v této oblasti začíná docházet k vzrušující výměně názorů⁸⁴, která v konečném důsledku povede k rozlišení řeči básnické a náboženské. Vztah estetické a spirituální zkušenosti zde proto není pojat ryze abstrahovaně, mimo čas a prostor, ale naopak je tematizován v rámci západní (křesťanské) tradice.

Gadamer upozorňuje na to, že otázka po vztahu obou typů zkušeností v sobě již obsahuje určité historické předporozumění. To je třeba vyložit, a jelikož se zde ocitáme díky vztažení tématu k řeči a textu na poli hermeneutiky, nutně i interpretovat. V rámci západní židovsko – křesťanské tradice je otázka náboženské zkušenosti spjata s tématem Písma Svatého, Bible. Řecká a římská tradice, která tomu předcházela, je označována jako pohanská. V ní dochází k oddělení filosofie a poesie, poesie a náboženství.⁸⁵

Autor upozorňuje na dvojí význam této problematiky: odvolává se na Schleiermachera tvrdí, že umění hermeneutiky je nepostradatelné pro život. Člověk se učí vycházet s druhými lidmi a rozumět jim „mezi řádky rozhovoru“ – hermeneutika jako rozumění druhému, čemuž se člověk musí učit. Druhou oblastí je rozumění „do textu zmrazené řeči“, kterou člověk přivádí k nové promluvě.⁸⁶ Zatímco běžné používání textu odkazuje zpětně na promluvu mluvčího (např. poznámky z přednášky, odkazující k řečenému), u literárních textů k nám nepromlouvá mluvčí, ale text, poselství.⁸⁷ Tento text je eminentní – odkazuje k tomu, že „je něco psáno.“⁸⁸

⁸² GADAMER, H. – G. *Ästhetische und religiöse Erfahrung*. In: GADAMER, H. – G. *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Tübingen: Mohr Siebeck. 1993.

⁸³ Srov. tamtéž, s. 143.

⁸⁴ Srov. tamtéž, s. 143.

⁸⁵ Bylo by nesmyslné ptát se, zda byl Lao-Tse spíše filosofem nebo básníkem, říká v této souvislosti Gadamer. Srov. tamtéž, s. 144.

⁸⁶ „Es gilt, einen Text wieder zum Reden zu bringen.“, tamtéž, s. 144.

⁸⁷ Německý výraz *Bootschaft* lze přeložit několika způsoby: zpráva, poselství, zvěst atp.

⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 145.

U eminentních literárních textů hovoří Gadamer o tzv. umění písma (*Kunst des Schreibens*). Umělecký text vypovídá sám za sebe, „je textem v obzvláštním stupni právě proto, že neodkazuje na původní řečové jednání, nýbrž sám všechna opakování a řečová jednání předepisuje; žádné mluvení nikdy nemůže zcela splnit předpis, jímž je básnický text.“⁸⁹ Náboženské texty naší židovsko – křesťanské tradice se od textů uměleckých liší tím, že promluva nespočívá primárně v umění písma, ale promlouvá v nich autorita synagogy nebo církve.⁹⁰ Díky rozdílu mezi uměním písma a autoritou instituce lze tak hovořit o dvou druzích textu.⁹¹

V rámci kultu starořecké tradice nelze rozlišovat básnickou (uměleckou) a náboženskou řeč, protože se jednalo o jednotný výrazový prostředek – mýtická tradice se děla skrze vyprávění bez (filosofické) verifikace. Každé vyprávění bylo novou interpretací a šlo o nevyčerpatelný proces. Epická forma literatury je výrazem těchto vyprávění.⁹² Staré báje řeckého kultu ale podle Gadamera ještě nejsou literaturou, protože vyprávění je zde součástí ritu a ceremonie, a divák od něj na rozdíl od díla „nemá odstup“.

Dílo je zde v nejobecnějším smyslu pojednáno jako něco, co lze označit určitými přívlastky (např. krásný) a tak i soudit (dílo je identifikováno jako dílo). Posun od kultu k fixovanému a čtenému textu lze spatřovat například v přednesu rapsódů (viz. zmiňovaný Platónův dialog *Ión* v první kapitole). Zde jsme již na cestě k autonomii textu; básnické dílo vyrůstá z preliterární řeči mýtických vyprávění a je povýšeno na úroveň symbolu.⁹³

V antice byla sféra božského vždy nově interpretována skrze básnictví a filosofii. Tento vztah se odehrával na pozadí jednoznačné a nezpochybnitelné reality

⁸⁹ GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda II.*, s. 292.

⁹⁰ U katolické církve je tato tradice autority velmi silně akcentována. „Být věrný církvi totiž znamená s rozhodností se začlenit do proudu velké tradice, která pod vedením učitelského úřadu, jenž má zaručenu zvláštní pomoc Ducha svatého, uznala kanonické spisy za slovo, jímž se Bůh obrací ke svému lidu, a nikdy je nepřestala medítovat a objevovat jejich nevyčerpatelné bohatství. Druhý vatikánský koncil to znovu potvrdil: „Neboť všechno z oboru výkladu Písma nakonec podléhá posouzení církve, která plní božský příkaz a službu uchovávat a vykládat Boží slovo.““ In: PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi*, s. 17. Naproti tomu rozumí Gadamer autoritě jako něčemu, co náleží konkrétní osobě. „Autorita osob se však vposledku nezakládá v aktu podřízení a abdikaci rozumu, nýbrž v aktu uznání a poznání – poznání, že druhý převyšuje něčí úsudek a vhled, a proto je jeho úsudek přednější, tj. má přednost před vlastním úsudkem. S tím souvisí, že autoritu vlastně nelze propůjčit, ale že jí nabýváme a musíme jí nabýt, chceme-li se o ni opírat. Spočívá v uznání a potud v jednání samotného rozumu, který si uvědomuje své meze a druhým přiznává lepší vhled. Tento správně pojatý smysl autority nemá nic společného se slepou poslušností na povel. Vskutku, autorita nemá bezprostředně vůbec nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním.“ In: GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, s. 247.

⁹¹ Srov. GADAMER, H. – G. *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, s. 145.

⁹² Srov. tamtéž, s. 147.

⁹³ Srov. tamtéž, s. 149.

spirituální zkušenosti. Ta nebyla podepřena žádnou kanonizovanou soustavou posvátných spisů. Kromě menšiny proroků a kněží to byli právě básníci, kteří tlumočili božskou pravdu. Ve starém Řecku ústně tradované náboženství strukturovalo více myšlení, než společnost.⁹⁴ Naproti tomu je židovsko – křesťanská tradice založená na dějinách, které se nejen vypravují, ale i dosvědčují. I v mýtické tradici starého Řecka je čas naplněn boží přítomností, ale Starý zákon přichází se slovem, které kromě závazku nabízí rovněž boží příslib vyvolenému národu a toto společenství díky zákonu má svou vnitřní integritu.

Nový zákon je jiným typem smlouvy. Nejde v něm tolik o poslušnost zákonu a dodržování určitých pravidel, ale o Kérygma – zvěst božího království a hlásání evangelia⁹⁵. Posun od příslušnosti zákonu k evangelijní zvěsti ukazuje Gadamer na profánním příkladu slibu: slibující vstoupí svobodně do svazku, který protistrana stvrzuje přijetím a podobně je i evangelijní poselství otevřenou nabídkou, která se pro příjemce stává radostnou zvěstí.⁹⁶

Hermeneutickým důsledkem, který z toho pramení, je to, že každá osoba, která přijímá křesťanskou zvěst, má za úkol ji vyřídít. To neznamená pouhé opakování, protože sdílení vyžaduje překlad a křesťanská zvěst disponuje univerzální přeložitelností, vyplývající z misijního charakteru evangelia. Univerzální přeložitelnost lze historicky sledovat od řecky psaných evangelií, přes latinský překlad až po reformní hnutí, které text Písma přiblížilo lidovým vrstvám obyvatel díky překladu do národních jazyků.

Vzkázání zvěsti je základem katolické i protestantské bohoslužby. Poselství ale nevychází z přirozeného chápání smrti a nesmrtelnosti, jako u mýtických vyprávění. Zde se křesťanská tradice s minulostí rozchází – úkolem její hermeneutiky je pochopit fundamentální odcizení věřícího člověka. Spása je v křesťanství totiž chápána jako dar boží milosti, takže zde lidské zásluhy (v podobě oběti bohům či dodržování zákona) ztrácejí platnost a člověk k ní hledá cestu v náboženské řeči. Díky tomu má kázání centrální úlohu v katolické a především v protestantské bohoslužbě. Je vrcholem křesťanské rétoriky, slovem, jež prostředkuje růst ve víře a směřuje člověka ke spáse.

⁹⁴ Srov. KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou*, s. 34, 35.

⁹⁵ „Kérygma označuje ono slovo, jež je ve jménu Božím, na základě legitimního pověření Bohem a církví proslaveno k věřícímu společenství či k jednotlivci jako slovo samotného Boha a Ježíše Krista, jež to, co je vysloveno, účinně zpřítomňuje v situaci osloveného. Jelikož tedy jde o událost vysloveného v situaci naslouchajících, v promluvě a slyšení dějinně zachytitelnou, je to něco více a něco jiného než věcně správné věty církevního dogmatu i než věty lidské reflexe o oněch dogmatických větech.“ In: RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 163.

⁹⁶ Srov. GADAMER, H. – G. *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, s. 150.

Z toho Gadamer vyvozuje důsledky: „Básnická řeč a náboženská řeč jsou v křesťanské tradici dva různé druhy textu. To nevylučuje, že skrze báseň mohou být prostředkovány náboženské obsahy a naopak, že náboženské texty mohou mít také básnicko – literární aspekt, který se od ostatních náboženských textů odlišuje. Z toho se odvozuje závěrečný úkol vyjasnit interpretaci obou aspektů.“⁹⁷ Aby to bylo možno učinit, je třeba v hermeneutice estetické a spirituální zkušenosti zohlednit pojmy symbolu a znaku.

Symbol je určitým (jazykovým) znakem, který má kromě charakteristiky tvarové i charakteristiku významovou. To znamená, že něco označuje – skrze symbol je něco rozpoznáváno („dochází k průchodu bytí“). Křesťanská obec rozpoznává a uznává své symboly, neboli společné obsahy víry. Oproti tomu symbolika uměleckého díla neodkazuje zástupně na něco společného, ale díky své jedinečné výpovědi dává na vědomí společné ve smyslu znovurozpoznání, jímž lidská existence nově zdomácní ve světě. Není jen nositelem smyslu, ale v rámci estetické zkušenosti znamená symbol to, že „se jednotlivé, zvláštní představuje jako zlomek jsoucna, který tomu, čemu odpovídá, slibuje spásné doplnění na celek, nebo také, že je tím vždy hledaným druhým zlomkem našeho živoucího fragmentu doplňujícím ho do celku.“⁹⁸

Křesťanská zvěst, nacházející svůj vrchol ve Velikonoční události, neznamená znovurozpoznání v předchozím smyslu, protože nepřispívá ke zdomácnění člověka ve světě. Nepřináší očištění v katarzi a nové nalezení místa člověka ve světě, ale ukazuje na krajní chudobu (Armut) člověka. Gadamer o spirituální zkušenosti hovoří s důrazem na tradici existenciální interpretace Kierkegaarda, Heideggera a Bultmanna – člověk si je ve své konkrétní situaci vědom vlastní smrti, konečnosti a neopakovatelnosti. Zkušenost křesťanské zvěsti je od starořeckého kultu výlučně odlišná tím, že smrt a utrpení neodmítá, ale zdůrazňuje a překonává vykupujícím činem Ježíše Krista. „Zdá se mi, že bez takového zavedení pojmu znaku by nebylo možné popsat opravdový rozdíl mezi básnickou a náboženskou řečí.“⁹⁹

„Symbolická struktura se u obou zkušeností objevuje jako znovurozpoznání,“¹⁰⁰ ale u náboženské zkušenosti je nutno rozumět (pojmu) znaku nikoliv ve smyslu sémiotickém, ale náboženském. V tomto smyslu není znak pouhým symbolem, kolem něhož by se koncentrovalo křesťanské společenství, které jej vyznává (to by byl vlastně

⁹⁷ Tamtéž, s. 152.

⁹⁸ GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 38.

⁹⁹ GADAMER, H. – G. *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, s. 154.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 153.

spíše kult) – znak, znamení (das Zeichen) je dáno jen tomu, kdo je schopný jej přijmout (a šířit).

Gadamer tyto významové nuance vysvětluje lapidární historkou, kterou mu pověděl přítel; ten šel s jedním výtvarníkem na protestantskou bohoslužbu, a když vystoupili z kostela, povídá umělec: „Ten pastor dnes zase hrozně žvanil.“ Od přítele dostal překvapivou odpověď: „Aha, může být, ale já si toho nevšiml“.¹⁰¹ Pro Gadamerova přítele bylo kázání tím, čím být mělo. Znak zde nebyl něčím, na co se každý může odvolávat, co všichni mohou spatřit. Je - li ale jedincem jako znak rozpoznán, má pro něj svou nespornou jistotu.

Jiným příkladem, který Gadamer pro ilustraci problému uvádí, je Hérakleitův výrok (zlomek B 93):

*Vládce, jehož věštírna je v Delfách,
ani nemluví,
ani neskrývá,
nýbrž dává znamení.¹⁰²*

Co nám dnes říká více než dvaapůltisíce let starý řecký zlomek, původně vypovídající o Apollónovi, jež prostřednictvím Pýthie tlumočil Diovy věštby? Ve spirituální zkušenosti je nám cosi naznačováno, dostáváme znamení, jemuž je možné porozumět právě ve chvíli, kdy jej jako znamení rozpoznáme. U smluvených znaků plyne význam ze zvyklostí, které si člověk v průběhu života osvojuje (a může tak například umět číst v mapě). U znaků uměleckých nebo náboženských jsou nám ukazovány kontexty, odkazy k různým souvislostem. Vládne zde řeč, která neodkazuje k významu, ale zakládá všechny možné významy¹⁰³, ozvěny slavnosti.

Po rozlišení estetické a spirituální zkušenosti přichází ještě v úvahu otázka interpretace zkušenosti s náboženským uměním. Jak jsme již poukázali, bylo v antické tradici umění nositelem náboženských obsahů. V rámci křesťanské tradice se tato samozřejmost silně problematizovala (spor o obrazy, vyvolaný zákazem uctívání obrazů

¹⁰¹ Srov. tamtéž, s. 153,154.

¹⁰² KRATOCHVÍL, Z. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 232.

¹⁰³ „Pro mne jako protestanta byl vždy silně významový eucharistický spor vybojovaný v protestantské církvi, hlavně spor mezi Zwinglim a Lutherem. Spolu s Lutherem jsem toho názoru, že Ježíšova slova „To je mé tělo a to je má krev“ neříkají, že chléb a víno tohle „znamenají“. Luther, domnívám se, zcela správně viděl – a v tomto bodě se, pokud vím, držel přísně římskokatolické tradice - , že chléb a víno svátosti jsou tělem a krví páně. – Tento dogmatický spor si беру jen jako podnět k tomu, abych řekl, že na něco takového můžeme, a dokonce musíme myslet, pokud chceme myslet na zkušenost s uměním, že umělecké dílo nejen k něčemu odkazuje, ale že v něm to, k čemu odkazuje, vlastně i je. Jinými slovy: umělecké dílo znamená přírůstek jsoucna.“ In: GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 41.

v 8 století), až dospěla k rozhodnutí, zohledňující i obrazné umění (na Druhém nicejském koncilu)¹⁰⁴. Přednost má vždy písemná zvěst a výtvarné umění má fungovat jako pomocnice ve víře, ilustrace, *biblia pauperum*.¹⁰⁵ Obraz (ale i sakrální hudba) je textem pro ty, kteří nerozumí textu Písma. V Bibli lze rovněž nacházet pasáže s vysokou básnickou kvalitou. Čteme-li je ale v kontextu biblické exegeze, nejsou autonomním textem jako texty umělecké, protože podléhají výkladu autority, církve. Záleží tedy vždy na kontextu, úhlu pohledu.

Z Gadamerova pohledu je protestantská spirituální zkušenost niternější a osobnější, protože daleko větší důraz než na symbolickou formu znovurozpoznání v rámci společenství ve víře, klade na znak, znamení, které se člověku udává. V tomto světle se jeví konstrukce rozlišování mezi uměleckou a náboženskou řečí jako příliš umělá a separující.

V obou typech zkušenosti člověk poznává a znovurozpoznává určité poselství. Zkušenost s uměleckou výpovědí se projevuje jako otřes (podobou koncepci razí ve svém estetickém myšlení i John Dewey), usazující obohacenou lidskou existenci zpět do žitého světa.¹⁰⁶ Spirituální zkušenost křesťanské zvěsti míří opačným směrem. Ukazuje, co se člověku podařit nemůže (přelstít smrt) a z toho vyplývá i její radikalita. Chápe-li to člověk jako cenu evangelia, zprávu, kterou proti všem očekáváním má přijmout, stává se tato křesťanská radikalita srozumitelnou.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ve Starém zákoně je zobrazování Boha zakázáno zcela explicitně, a to jednou ze směrnic desatera (Ex 20, 4).

¹⁰⁵ Srov. GADAMER, H. – G. *Aktualita krásného*, s. 6.

¹⁰⁶ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, 124, 125.

¹⁰⁷ Srov. GADAMER, H. – G. *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, s. 155.

8. Závěr

Gadamerovu filosofii jsme v úvodu charakterizovali jako pokus o hledání pravdy prostřednictvím dialogické metody. Principem v tomto procesu rozumění je sama dějinnost, na níž má člověk účast a již vždy už nějak rozumí. Do tohoto dění jsme jako rozumějící bytosti vtahováni. Na podkladě určitých předsudků si vytváříme projekty, které toto rozumění povznášejí k vyšší obecnosti. Tradice nám umožňuje určité předporozumění. To zase určitý výklad, který toto předporozumění rozšiřuje. V tomto kruhovém dění interakce mezi interpretem a tradicí přichází ke slovu umělecké podání i náboženská zvěst, které nám kladou určité otázky.

V rámci estetické zkušenosti vstupuje tázající se člověk do dialogu s uměleckým dílem, do hry. Díky svému řečovému charakteru k nám dílo promlouvá, nutí nás prodlévat v této situaci. Ta je svou otevřeností přístupná pro recipienta, který se na základě svých předsudků chopí výstavby díla (pokusu o rekonstrukci otázek, na něž dílo odpovídá), se zřetelem k určitému předpokládanému celku. Díky jeho smrtelnosti mu ale jakási původní archetypální celistvost, na níž dílo odkazuje, vždy uniká, a tak to, co dílo nakonec divákovi ukazuje, je jeho místo ve světě.

I spirituální zkušenost má podle Gadamera řečový charakter. Člověk, naslouchající Písmu nebo kázání, je rovněž vtahován do hry, o níž lze říci, že je participací na události spásy. I zde je člověk omezený dějinností své existence. I zde je rozumění integrováno do tradice, z níž vychází. Ve spirituální zkušenosti poznává člověk také sám sebe, svou omezenost, konečnost – ale díky Boží milosti se může toto tajemství povýšit. Je mu nabízeno Kérygma, radostná zvěst o Božím království. „Svět umění a svět víry mají mnoho společného. To, čemu obvykle říkáme kultura, vyrostlo z kultu – z úcty k posvátnému; celé dějiny lidstva prostupuje dialog mezi náboženstvím a uměním.“¹⁰⁸ Oba typy zkušenosti lze tak chápat jako „nárůst bytí“, i když takto výslovně charakterizuje Gadamer pouze estetickou zkušenost (v lidském slově se vztah jednoty slova mnohosti slov ukazuje vždy nově, v Božím slově nelze oddělit smysl od zvěsti – ta v aktualizaci nepřibývá na obsahu; lidské slovo je nedokonalé, Boží slovo je dokonalé apod.).¹⁰⁹ V obou případech se řeč (písma i Písma) ontologizuje – stává se bytím, kterému lze rozumět.

¹⁰⁸ HALÍK, T. *Oslovit Zachea*, s. 72.

¹⁰⁹ Srov. GADAMER, H. – G. *Pravda a metoda I.*, 288, 289, 359 – 361.

Jako jednoznačný přínos Gadamerovy filosofie vidím pokus o smíření subjektivity lidské existence a determinace tradicí, z níž tato existence vzchází. V rámci křesťanského myšlení a zvláště neutuchajícího sporu mezi protestanty a katolíky se tento přístup jeví jako jedna z možných cest, platforma, na které se obě strany mohou sejít k otevřenému dialogu.

Kruh, který kdysi otevřela reformační tradice svým zdůrazněním textu Písma a upozaděním autority církve, se v Gadamerově myšlení uzavírá, aby vybízel k novým otázkám: Lze opravdu mluvit o obecně univerzálním charakteru řeči v konkrétních dějinných situacích? Co znamená ona prapůvodní jednota a celistvost, na níž nás umělecké dílo podle Gadamera odkazuje? A jak jsme již v textu upozornili: není Gadamerova filosofie spíše teologií? Nevím a rozloučím se slovy F. X. Šaldy: „Konečný poměr mezi náboženstvím a uměním vidím tedy v tom: soutěž a spolupráce v plné volnosti a při úplné samostatnosti; různost cest a metod při výbojnosti stejně vroucí.“¹¹⁰

¹¹⁰ ŠALDA, F. X. *Umění a náboženství*, s. 36.

POUŽITÁ LITERATURA:

- BARTH, K. *Boží božství a Boží lidství*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 219 s. ISBN 80-7325-057-8.
- BIBLE. *Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Český ekumenický překlad. 12. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2001. 1580 s. ISBN 80-85810-28-X.
- BÍLEK, P. *Hledání jazyka interpretace*. 1. vyd. Brno: Host, 2003. 360 s. ISBN 80-7294-080-5.
- BLECHA, I. *Proměny fenomenologie*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. 403 s. ISBN 978-80-7254-938-2.
- BLECHA, I. et al. *Filosofický slovník*. 2. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. 463 s. ISBN 80-7182-064-4.
- GADAMER, H. *Aktualita krásného*. 1. vyd. Praha: Triáda, 2003. 88 s. ISBN 80-86138-48-8.
- GADAMER, H. *Gesammelte Werke*. Bd. 8. 1. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck. 1993. 451 S. ISBN 3-8252-2115-6.
- GADAMER, H. *Pravda a metoda I*. 1. vyd. Praha: Triáda, 2010. 416 s. ISBN 978-80-87256-04-6.
- GADAMER, H. *Pravda a metoda II*. 1. vyd. Praha: Triáda, 2011. 472 s. ISBN 978-80-87256-44-2.
- GIBELLINI, R. *Teologické směry 20. století*. 1. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. 644 s. ISBN 978-80-7195-177-3.
- GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997. 247 s. ISBN 80-86005-43-7.
- HALÍK, T. *Oslovit Zachea*. 1. vyd. Praha: Lidové noviny, 2003. 495 s. ISBN 80-7106-547-1.
- HEIDEGGER, M. *Básnický bydlí člověk*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. 208 s. ISBN 80-7298-165-X.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002. 487 s. ISBN 80-7298-048-3.
- HROCH, J. *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1997. 204 s. ISBN 80-902197-6-4.
- HROCH, J. *Filosofická, strukturální a hlubinná hermeneutika*. 1. vyd. Brno: Marek Konečný, 2009. 138 s. ISBN 978-80-903860-3-7.

- HROCH, J., KONEČNÁ, M., HLOUCH, L. *Proměny hermeneutického myšlení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. 419 s. ISBN 978-80-7325-231-1.
- JOHNSON, P. *Gadamer*. 1. vyd. Bratislava: Albert Marenčin, 2005. 107 s. ISBN 80-88912-62-8.
- KIERKEGAARD, S. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1993. 250 s. ISBN 80-205-0360-9.
- KONEČNÁ, M. *Řeč a rozumění*. 1. vyd. Brno: Marek Konečný, 2007. 118 s. ISBN 978-80-903516-9-1.
- KRATOCHVÍL, Z. *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*. 1. vyd. Praha: Hermann a synové, 2006. 527 s. ISBN 80-87054-00-8.
- KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou*. 1. vyd. Praha: Academia, 2009. 472 s. ISBN 978-80-200-1789-5.
- MITOSEKOVÁ, Z. *Teorie literatury*. 1. vyd. Brno: Host, 2010. 480 s. ISBN 978-80-7294-332-6.
- OEMING, M. *Úvod do biblické hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2001. 264 s. ISBN 80-7021-518-6.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. 109 s. ISBN 80-7113-156-3.
- POKORNÝ, P. et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. 512 s. ISBN 80-70-21-779-0.
- RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. 496 s. ISBN 978-80-7021-934-8.
- REFLEXE. *Filosofický časopis*, 39/2010. Praha: Oikoymenh. ISSN 0862-6901.
- RICOEUR, P. *Úkol hermeneutiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004. 44 s. ISBN 80-7007-185-0.
- SKALICKÝ, K. *Hermeneutika a její proměny*. 1. vyd. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 1997. 62 s. ISBN 80-85996-09-X.
- SZONDI, P. *Úvod do literární hermeneutiky*. 1. vyd. Brno: Host, 2003. 184 s. ISBN 80-7294-094-5.
- ŠALDA, F. X. *Umění a náboženství*. 1. vyd. Praha: Redakce Snahy, 1914. 37 s. ISBN neuvedeno.