

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Pracoviště filosofie v kontextu humanitních věd

Mgr. Milan Polák

Psychoterapie jako hermeneutický výkon

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Jaroslav Novotný Ph.D**

Praha 2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. června 2024

Milan Polák

Poděkování

Na tomto místě bych rád upřímně poděkoval vedoucímu této diplomové Dr. Jaroslavu Novotnému za trpělivé a přívětivé vedení mé práce. Děkuji také Dr. Felixovi Boreckému za konzultace k dílčím tématům této práce. Děkuji též za podporu a inspiraci své ženě Elizabeth Polákové.

Abstrakt

Tato diplomová práce si klade za cíl ukázat, že psychoterapie je speciální hermeneutickou disciplínou, je tomu tak proto, že psychoterapie je nutně úsilím o porozumění a sebeporozumění, a je tedy interpretativním úsilím a výkonem. Práce se pokouší o poskytnutí přehledu některých myšlenek moderní filosofické hermeneutiky. Omezujeme se na myšlenky Martina Heideggera, Hans-Georga Gadamera a Paula Ricoeura. Výběr těchto myslitelů a myšlenek je vedený tématem této práce. Ukážeme, že psychoterapie je univerzálně hermeneutickým výkonem, a to jak ze strany psychoterapeuta, tak také ze strany pacienta. Předvedeme jednak to, že psychoterapeuti hermeneutiku „objevili“ nezávisle na filosofii, ale také to, že filosofická hermeneutika přináší velké množství idejí, které mají potenciál psychoterapii obohatit a prohloubit. Ukážeme příklady, kdy se tak již děje. Oblasti aplikace hermeneutiky v psychoterapii jsou překvapivě široké a zahrnují řešení meta-teoretických problémů, kritiku dílčích teorií a přístupů v psychoterapii, až po využití hermeneutiky při praktické práci s konkrétním pacientem. Usilujeme se tedy o to, přispět malým dílem ke sblížení filosofické hermeneutiky a psychoterapie.

Abstract

This master's thesis aims to demonstrate that psychotherapy is a discipline that unavoidably deals with understanding and self-understanding and is, therefore, a hermeneutic effort and endeavor. We strive to provide the reader with an overview of some ideas of modern hermeneutic philosophy. In doing so we will limit ourselves to the ideas of Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, and Paul Ricoeur. The theme of this work guides the selection of these ideas. We will demonstrate that psychotherapy is already a hermeneutic endeavor, both by the therapist and the patient. It seems that psychotherapists “discovered” hermeneutics independently of philosophy but can greatly benefit from becoming familiar with philosophical hermeneutics' many ideas and insights. We will show examples of such enrichment of psychotherapy. We will see that there are surprisingly many areas where psychotherapy benefits from a knowledge of hermeneutics. These include the solution of some meta-theoretical problems, critique of some psychotherapeutic theories, and direct application in work with patients. We desire to contribute to the converging of philosophical hermeneutics and psychotherapy.

Obsah

Úvod – psychoterapie jako hermeneutický výkon	1
Martin Heidegger a hermeneutika	5
Úvod do tématu	5
Fenomenologie a hermeneutika	7
Setkávání se s „věcmi“ ve světě.....	10
Odemykání bytí: naladění, rozumění, výklad, smysl a řeč	13
Naladění	14
Rozumění	15
Smysl a výklad	17
Řeč	19
Pokus o shrnutí.....	20
Hermeneutika Hanse-Georga Gadamera	22
Hermeneutika a psychoterapie v souvislostech	22
O filosofické hermeneutice obecněji	24
Hermeneutická situace a její horizont.....	27
Co je tedy interpretace?	32
Řeč jako médium našeho bytí.....	36
Rozhovor	38
Hermeneutika Paula Ricoeura	41
Úvod do tématu	41
Od symbolu k metafoře a zpět.....	43
Od diskurzu k interpretaci	46
Teorie interpretace	50
Freud a filosofie	51
Hermeneutika a psychoterapie	54
Úvod	54
Různá pojetí rozumění v psychoterapii.....	56
Téma rozumění a výkladu v pojmech psychoterapie	58
Příklady využití hermeneutiky v psychoterapeutické teorii a praxi.....	66
Závěr	83
Seznam literatury	86

Úvod – psychoterapie jako hermeneutický výkon

Tato diplomová práce se v obecnějším smyslu zabývá průsečíkem dvou zdánlivě velmi odlišných oborů, jakými jsou filosofie a psychoterapie. Naše téma zde bude mnohem užší, budeme se zabývat tématy rozumění, řeči a rozhovorem v psychoterapii a v hermeneutice. Než se vydáme za tímto cílem, uvedme pro ilustraci, že takových průsečíků mezi filosofií a psychoterapií je ve skutečnosti celá řada. Filosofie i psychoterapie se zabývají například svobodou jedince, omezením svobody a jejím překonáváním, smyslem lidské existence, nemocí a utrpením, dobrým životem, vtahem člověka ke světu i jednoho k druhému, či obecněji změnou. Každá psychotherapeutická teorie obsahuje implicitně odpověď na to „čím“ či „kým“ člověk je, je zde tedy naznačená určitá antropologie. Máme-li sebe a druhé měnit, potřebujeme mít alespoň elementární představu o tom, jaký by měl být žádoucí cíl této změny. Neobejdeme se tedy bez nějakých ideálů, hodnot a hodnocení, a tak se dostáváme mimoděk na pole, které tradičně přináleží etice. Konečně, filosofie se tradičně zabývá změnou. Na rozdíl od psychoterapie se filosofie těmito tématy zabývá bytostně a explicitně celá staletí. Etika nehraje tedy v psychoterapii pouze roli v usměrňování jednání terapeuta, ale samotná terapie často odkrývá etická dilemata v životě pacienta, a je otázkou jak pro terapeuta, tak i pro pacienta, jestli se touto cestou vydají. S určitou nadsázkou můžeme říct, že psychoterapie je aplikační oblastí filosofie a terapeut je často nucen filosofovat, protože za ním pacient přichází s krizí svého bytí. Podobně můžeme říci, že pacient přichází do psychoterapie v nepohodě a znejistěn, a pokud bychom chtěli použít slova Karla Jasperse, nachází se v mezní situaci a je sám nucen filosofovat. Tento otřes však často brzy odeznívá a většina pacientů si přestává klást zásadní otázky o své existenci a filosofování odkládá stranou. To je škoda, ale také empirický fakt, a nemůžeme nikoho nutit k tomu, aby setrval ve filosofickém postoji. Pacienti však odcházejí, ale terapeut zůstává a má tedy daleko spíše šanci rozvíjet své schopnosti přemýšlet o lidských záležitostech v širších souvislostech.

Filosofie však poskytuje psychoterapii i jiné služby – pomáhá jí ujasnit si své pojmy a myšlenková východiska, na kterých pak psychoterapie staví své teorie a každodenní praxi. Řekli jsme, že filosofická východiska teorií i praxe psychoterapie jsou většinou implicitní a skrytá, existují však výjimky. Daseinanalýza se hlásí k fundamentální ontologii Martina Heideggera, Logoterapie V. E. Frankla a existenciální terapie Rollo Maye a Irvina Yaloma neskrývají svou přízeň pro existencialismus, humanistická psychoterapie se hlásí k fenomenologické tradici a romantické filosofii. Jiné příklady jsou více kusé, například kognitivně-behaviorální psychoterapie si bere za svou inspiraci sokratovský dialog, na základě, kterého rozvíjí dílčí postupy uplatněné při terapii. V psychoterapii bychom mohli identifikovat ideje, které pocházejí ze Stoicismu, a mohli bychom pokračovat dále. Můžeme pak číst

texty o léčbě Schopenhauerem, Nietzsche, Spinozou, Humem a jinými filosofy.¹ Podobné je to se spirituální tradicí, kdy se terapeuti nechávají inspirovat různými náboženskými tradicemi například buddhismem.²

Daleko častěji se psychoterapeuti inspiroují filosofy, a to od antiky až po současnost, než že by tomu bylo naopak. To má dobré důvody. Filosofie je tu déle než psychoterapie,³ a také obě disciplíny často „operují“ na jiné rovině abstrakce, takže přestože se mohou zabývat stejným tématem, mohou se zároveň také míjet. Nicméně, najdeme však i takové případy, kdy se filosofové zajímají o psychoterapii, a to z nejrůznějších důvodů. Jak uvidíme později, francouzský filosof Paul Ricoeur se dlouhodobě zajímal o psychoanalýzu a zapojil tyto své poznatky do svého pojetí hermeneutiky. Psychoanalýza se stala předmětem zájmu dalších filosofů, kterými byli a jsou například Jacques Lacan, Gilles Deleuze a Slavoj Žižek. Příklady nalezneme i mimo psychoanalýzu, Americký filosof Eugene T. Gendlin spolupracoval s C.R. Rogersem na rozvoji jeho na osobu zaměřené psychoterapie a přispěl psychoterapii svou metodou, která se nazývá focusing. U nás se o psychoterapii zajímal například filosof Vladimír Špalek, o psychoanalýzu Vladimír Borecký a o fenomenologickou psychologii se zajímal Petr Rezek. Známe různé příklady, kdy se filosofové pokoušejí aplikovat filosofické ideje přímo do terapeutického procesu.⁴

Náš zájem bude mnohem užší a méně ambiciózní. Ve filosofii se omezíme na hermeneutiku. Porozumění, řeč a dialog jsou klíčové pro hermeneutiku, stejně tak je tomu i pro terapii. Jedná se tedy v první řadě o porozumění, v terapii hovoříme o náhledu, vhledu, uvědomování, o rozšiřování vědomí pacienta, nebo například o rozvoji jeho schopnosti sebereflexe. Rozumění vede postupně ke schopnosti vyjádření či verbalizaci na straně pacienta, což je považováno za jednu z podmínek terapeutické změny. Na straně terapeuta jako o rozumění hovoříme o interpretování obtíží či příznaků pacienta. Tradičně se hovoří o zpřístupňování nevědomého a před-verbálního vědomí řeči.⁵ Proč tato různorodost a až pojmová roztříštěnost? Je tomu tak proto, že psychoterapie je velmi různorodým oborem, kde neustále vznikají nové přístupy a teorie terapeutické změny a s tím přichází vždy nová terminologie. Až

¹ I u nás populární Irvin Yalom vydal řadu knih na pomezí filosofie a psychoterapie např. *Schopenhauer cure*, *When Nietzsche wept* a další. Jedná se o populární představení idejí těchto myslitelů v kombinaci s fiktivními případovými studii.

² Viz. například Satieterapie M. Frýby, která je inspirována buddhismem in S. Kratochvíl, *Základy psychoterapie*. s.104

³ Hovoříme zde samozřejmě o současné psychoterapii, která vzniká na konci 19. století. Kořeny psychoterapie sahají hlouběji do minulosti a jednotlivé postupy byly vždy součástí náboženských rituálů a léčebných praktik. Viz. např. TORREY *The Mind Game. Witchdoctors and Psychiatrists*.

⁴ GINDI, Shahar a PILPEL, Avital. *Bridging the Gap between Philosophy and Psychotherapy: An Outline for the Integration of Philosophical Counselling into Therapeutic Practice*. *Journal of Humanities Therapy* Vol. 6, No. 2 (2015)

⁵ Norcross, J. C., Prochaska, J.O. *Psychoterapeutické systémy*. s. 22

sekundárně probíhá teoretická reflexe a empirické výzkumy testující platnost nových konceptů a teorií. Stejně je tomu i s účinností postupů, se kterými psychoterapie pracuje. Právě díky výše zmíněným výzkumům účinnosti terapie může současná psychoterapie postulovat porozumění jako jeden z univerzálně platných léčebných faktorů. Snažíme se zde tedy ukázat, že porozumění hraje klíčovou roli jak na straně terapeuta, tak také na straně pacienta, a jeho prohlubování a sblížení je známkou dobře probíhající terapie. Je-li tomu opravdu tak, psychoterapie a hermeneutika mají společné téma či předmět zájmu. V čem spočívá porozumění vedené psychoterapeutickou teorií a v čem spočívá porozumění vedené hermeneutikou? Co může nabídnout filosofická hermeneutika psychoterapii? Proč je pro psychoterapeuta užitečné být s hermeneutikou v základních rysech obeznámen? Je hermeneutický postoj přímo aplikovatelný v psychoterapeutické situaci? Nabízí hermeneutika pacientovi a psychoterapeutovi nějaké metody a poznání, které by obohatily psychoterapii? Odpovědi na tyto a další otázky budeme hledat při vypracování této práce. Budeme vycházet z filosofických textů zabývajících se moderní fenomenologicky orientovanou hermeneutikou. Dále budeme vycházet z odborných textů, které se zabývají naším tématem, tedy aplikací hermeneutiky v psychoterapii. V neposlední řadě budeme čerpat z obecných textů o psychoterapii.

Nejprve potřebujeme předběžně vymežit základní pojmy, kterými jsou psychoterapie a hermeneutika. Psychoterapie je mezioborová disciplína jejímž cílem je léčba za pomoci psychoterapeutických prostředků. Nejedná se tedy striktně vzato o léčbu duše, jak by naznačoval název, ale o léčbu celého člověka. Slovo léčba poukazuje na nejčastější místo užití psychoterapie, kterou je medicína. Podle J. Vymětal⁶ je psychoterapie oborem, kde se potkává medicína a psychologie s filosofií. Podle Z. Kratochvíla⁷ je psychoterapie jednak oborem, jednak činností. Psychoterapeutické prostředky léčby tedy stojí v určitém protikladu vůči prostředkům medicínským. Mezi terapeutické prostředky patří například rozhovor, porozumění, imaginace, katarze, učení, relaxace, hypnóza, sugesce a mnohé další. Za nejdůležitější prostředek psychoterapie je považován vztah terapeuta a pacienta, a jejich vzájemná komunikace. Léčení pacienta směřuje na prožívání pacienta, jeho myšlení, na jeho tělesnou stránku, na jeho chování či jednání, a v neposlední řadě také na jeho vztahy k sobě a ostatním lidem. Psychoterapie se během času rozšiřovala i mimo medicínský kontext. Mezi psychoterapeutické působení můžeme zahrnout i úsilí před propuknutím nemoci (prevence, profylaxe), které se snaží zamezit vzniku nemoci, tak také působení zaměřené na udržení zdraví a zamezení návratu nemoci. Cílem terapie je trvalá změna v životě pacienta, které se dosahuje společným úsilím pacienta a terapeuta. Pacientem je obvykle jednotlivá osoba, dospělý či dítě,

⁶ Vymětal, J. a kol. Obecná psychoterapie. s. 19

⁷ Kratochvíl, S. Základy psychoterapie. s. 12 a dále

partnerský pár či rodina⁸. Jak už bylo naznačeno, prakticky se setkáváme s různými přístupy k psychoterapii, hovoříme o terapeutických školách, které se liší v pojmovém uchopení a vymezení nemocí, příčin nemocí (etiopatogeneze), v postupech jejich léčení a způsobech navození terapeutické změny. Různé terapeutické přístupy se také liší ve svém pojetí lidské osobnosti, tedy tím, co můžeme označit za různá pojetí člověka, jak se jimi zabývá filosofická antropologie.

Konečně, můžeme zde stručně naznačit to, co máme na mysli pod pojmem hermeneutika. Především slovu hermeneutika rozumíme jako označení pro naše úsilí a schopnost rozumět a vykládat význam textu. Historii této disciplíny vykládat nebudeme a pouze odkážeme na literaturu. S takto pojatým vymezením se nemůžeme spokojit, protože se zdaleka nebudeme zabývat pouze výkladem textů. Předmět hermeneutického zkoumání je tedy třeba rozšířit na vše, s čím se člověk setkává, a co je součástí jeho zkušenosti. Jelikož jsme i my sami předpokladem a součástí naší zkušenosti, stává se člověk sám předmětem svých interpretací. Od moderní filosofické hermeneutiky očekáváme, že nám pomůže porozumět porozumění samotnému, jinými slovy, jak je možné, že je naše zkušenost vždy již srozumitelná. Lepší porozumění našeho bytí se snad projeví v naší schopnosti lépe vykládat to s čím se setkáváme, a pronikat tak hlouběji do smyslu toho, co nás zajímá.

Začneme tedy s představením moderní filosofické hermeneutiky, jmenovitě rozborem myšlenek Martina Heideggera, Hans-Georga Gadamera a Paula Ricoeura, myšlenek, které se rozvíjely od počátku dvacátého století do současnosti, abychom poté mohli pokročit k části práce, která se bude zabývat hermeneutickými tématy v psychoterapii. Na závěr této práce se pokusíme o stručnou syntézu toho, co jsme studiem získali.

⁸ Ponecháváme stranou tzv. skupinovou či komunitní terapii, kde se skupina stává nadosobním celkem, který působí terapeutickou změnu.

Martin Heidegger a hermeneutika⁹

Bytí je to, na pozadí čeho dávají všechna jsoucná smysl. (H. Dreyfus)

Úvod do tématu

Heideggerova fundamentální ontologie je hermeneutickou ontologií nejméně ve dvojnásobném slova smyslu. V širším smyslu si tento myslitel vytyčuje za cíl objasnit smysl bytí jako takového, či alespoň znovu a jinak položit otázku po smyslu bytí, a ukazuje nám, že otázka po bytí stála v samotných počátcích západní filosofie, ale byla postupně upozaděna tázáním se u jsoucen, která uchopujeme v jejich výskytovosti. Heidegger na sebe bere celoživotní úkol otázku po smyslu bytí znovu přinést do našeho zřetelě a opětovně promýšlet, jak tuto otázku položit a nalézt možné odpovědi. Abychom mohli uspět, je třeba rozkrýt překryvy mnoha staletí tradice ontologického myšlení, která toto původní tázání překryla, což náš autor označuje za destrukci dějin ontologie. Bytí tedy nerozumíme, je třeba nejprve správně položit otázku po bytí (po čem se tážeme) a dále položit správně otázku po smyslu bytí (čeho se chceme doptat). Cílem je tedy založení fundamentální ontologie, jež by mohla dále sloužit jako základ regionálních ontologií a tvořit tak základ speciálních věd.

Heideggerova fundamentální ontologie tak, jak se s ní setkáváme v jeho stěžejním díle *Bytí a čas*, je hermeneutickým úsilím i v druhém smyslu. Heidegger dále hledá „něco“ u čeho by bylo možné položit otázku po smyslu bytí. Soustřeďuje se na jsoucné, u kterého má za to, že je svým způsobem bytí „vybaveno“ na to, takovou otázku odpovědět. Tímto jsoucennem je člověk a budeme jej označovat v souladu s našim autorem jako pobyť. Tímto krokem se Heidegger odvrací od ontologické tradice, která obvykle otázku po bytí nasazuje u ostatních výskytových jsoucen. Heidegger si tedy volí pobyť jako jsoucné, na kterém a u kterého by se nám mohl ukázat smysl bytí, a nabízí k této volbě celou řadu důvodů. Jednak, pobyť pobývá ve světě jiným způsobem než ostatní jsoucná.¹⁰ Jak je tedy pobyť svým

⁹ Předešleme to, že tato hermeneutika není tradiční v tom smyslu, že by se na prvním místě zabývala vědomým rozuměním problematického, ale jinak smysluplného materiálu a nabízela „nástroje“ porozumění komplikovaným či nesrozumitelným sdělením, tak jak tomu činí tradiční hermeneutika. Pro Heideggera není úsilí o porozumění smyslu epistemologickou aktivitou, ale bytostným určením či způsobem bytí člověka. Heidegger tedy posouvá hermeneutiku na ontologickou půdu, podle Grondin, J. *Úvod do hermeneutiky*, s. 120 a dále

¹⁰ V celém textu staví Heidegger vedle sebe výskytová jsoucná, příruční jsoucná a pobyť. Právě pobyť se svým bytím od ostatních jsoucen zásadně liší. Pobyť existuje jsoucné se vyskytují. Autor této práce si klade otázku, jak zapadají rostliny a zvířata od tohoto schématu. Jsou to prostě jen výskytová jsoucná? Nebo v případě domestikovaných zvířat a rostlin jsoucná příruční? Uvidíme zřetelně, že to, co činí pobyť pobytem jsou odlišnosti mezi způsobem bytím pobyty a výskytovostí ostatních jsoucen. Pobyť se pobytem nerodí, ale pobytem se stává a tento ontologický status také smrtí ztrácí. A právě téma smrti je klíčem k odpovědi na otázku. Jaká je podstata bytí rostlin a zvířat? Pobyť se živými organizmy sdílí celou řadu způsobů bytí a zároveň je od nich zásadně odlišný. Smrt je dobrý příklad. Zvířata podle Heideggera hynou a jen pobyť umírá.

bytím odlišný od ostatních jsoucen? Pobytu na jeho vlastní existenci eminentně záleží. Tomuto záležitosti na svém bytí či nelhostejnosti ke svému bytí se budeme podrobněji věnovat dále, a tak jen předznamenejme, že se nejedná o nějaké instinktivní udržení se při životě ani o strachování se o vlastní existenci. Pobyt se však nejen věnuje běžným každodenním aktivitám obstarávání a zajišťování, ale má ke svému vlastnímu bytí vztah. I momentální lhostejnost ke svému bytí je příkladem jednoho z možných vždy „nelhostejných“ způsobů bytí. Tím se dostáváme k dalšímu postřehu, a sice, pobyt je vždy „něčím“ pobyt – tedy můj pobyt je vždy mým vlastním pobyt a pobyt druhého pobytu je vždy mým spolupobytem. Pro pobyt je tedy existence vždy jeho vlastní a pouze jemu příslušejícím bytím, je tedy v maximální míře konkrétním a osobním způsobem. Můžeme tedy stručně shrnout, že pobyt je ve vztahu ke svému bytí a jde mu o to, aby byl. Tuto starost však nesmíme chápat pouze jako nějakou „ustrašenost“ o své bytí, kterou samozřejmě všichni známe a máme. Naopak, starost je u Heideggera složitá existenciální struktura, kterou postupně objasníme, a která dalece překračuje nejistotu našeho nitrosvětského bytí. Stručně ještě doplníme, že pobyt je bytím pobytu ve světě. Svět není vesmír nebo prostředí, které jsou nezávislé na pobytu, a byly by tu i bez pobytu. Svět je světem pobytu a činí s ním jeden celek, bez pobytu by nebylo světa a bez světa by nebylo pobytu.

Další určení bytí pobytu již budou bezprostředněji souviset s naším tématem a ukážou nám, v jakém smyslu je pobyt „hermeneutickým jsoucnem“ respektive jsoucnem, které je určené svým hermeneutickým způsobem bytí. Na prvním místě je rozumění. Pobyt vždy již svému vlastnímu bytí, bytí všeho ostatního, a tedy i bytí samotnému nějakým způsobem rozumí. Toto rozumění nemusí být, a často není uvědomované.¹¹ U Heideggera tedy rozumění znamená něco mnohem základnějšího, než co pod tímto slovem obvykle chápeme a můžeme říci, že je základem mnoha složitějších schopností. I malé dítě, které ještě nevládne jazykem a vůbec ne logickým myšlením, své situaci rozumí a podle tohoto rozumění se chová. U malých dětí můžeme sledovat překvapení a často nelibost, když se situace vyvine jinak, než očekávají. Chování pobytu jasně ukazuje to, že si většinou „ví rady“, „ví, jak na to“, ale i to, že když si někdy neví rady, a když něčemu nerozumí, poukazuje na rozumění nerozumění. Takto pojaté rozumění bezprostředně souvisí se starostí o vlastní bytí pobytu, jak jsme o něm pojednali dříve. Aby se pobyt mohl starat o své bytí, potřebuje k tomu vždy již přítomné rozumění. Mohli bychom říci, že rozumění se neustále proměňuje a prohlubuje. Rozumění je však pouze počátkem Heideggerovy analýzy bytí pobytu ve světě, která nás bude zajímat a budeme se jí dále věnovat z perspektivy našeho tématu. Pobyt je vždy ve světě a bude nás zajímat, jak pobyt rozumí věcem, jak rozumí světu, jak rozumí ostatním lidem a jak rozumí sám sobě. Heidegger nám dále ukáže dvě modalitě rozumění – vlastní

¹¹ Německé slovo rozumět (verstehen) totiž neznamená jen rozumět něčemu ve smyslu sděleného významu, ale znamená také umět si s něčím poradit. Viz. J. Hroch a kol. *Proměny hermeneutického myšlení* s. 38. Tento druhý význam je klíčem k tomu, co u Heideggera rozumíme pod pojmem rozumění.

autentické a neautentické rozumění, k tématu se dále připojí otázka pravdy. Na tomto místě postačí konstatovat, že rozumění je v první řadě setkáváním se pobytem se jsoucny a to, že pobyt má svým způsobem bytí hermeneutickou povahu, a že smysl a význam prostupuje veškeré aspekty existence pobyty.¹²

Fenomenologie a hermeneutika¹³

Heidegger tvrdí, že metoda výzkumu by měla být určována předmětem našeho zájmu. Jaký je tedy vhodný způsob zkoumání (metoda), je-li předmětem našeho zájmu bytí jsoucna či smysl bytí jsoucna? A proč je fenomenologie vhodnou metodou ontologie? Jak zkoumat pobyt a jeho existenci? Na tomto místě si musíme přiblížit to, co Heidegger rozumí pojmy ontologie a fenomenologie. Úkolem ontologie je odlišit bytí od jsoucího a uchopit či odkrýt smysl bytí. Předmět zkoumání ontologie si tak sám vynucuje způsob, jak jej budeme zkoumat. Fenomenologie je metodou především v tom smyslu, že sama neurčuje to, co se bude zkoumat, ale to, jakým způsobem se to bude zkoumat. Heidegger se zde drží Husserlovy maximy „k věcem samým“. Je třeba dovolit věcem, aby se ukazovaly tak, jak opravdu jsou. Jelikož vše, co pro nás jest, je pro nás přístupné pouze jako fenomén (jako fenomény) je pro nás fenomenologie jediným možným způsobem zkoumání bytí. Proto se musíme nejprve podrobně seznámit s tím, co Heidegger rozumí pod pojmem fenomén.

Slovo fenomén je původně řecké a Řekové jím označovali to, co se ukazuje a též ukazování se toho, co se ukazuje. Řekové přitom ztotožňovali cokoli, co může být přivedeno na světlo se jsoucny. Tím, že Heidegger ve svém výkladu používá řecké termíny nezakládá svůj výklad na etymologii řeckých slov, ani na historickém vývoji jejich významu, ale užívá těchto termínů jako metaforu světla, která analogicky vyzdvihuje sledovanou strukturu umožňujících podmínek ukazujícího se. Fenomén je tedy předně to, co se samo o sobě ukazuje a je tedy zřejmé, ale jak uvidíme později, také to, co toto ukazování umožňuje. Řecké slovo „*phainomenon*“ může sice znamenat také pouhý jev či zdaj, ty však Heidegger považuje za mody původnějšího ukazování se. Heidegger konstatuje tři na sebe vzájemně navazující pojetí pojmu fenomén: vulgární či běžné, formální a fenomenologické pojetí pojmu fenomén. Mluvíme-li o fenoménu ve vulgárním či běžném smyslu, máme na mysli to, že každodenně se ukazující považujeme prostě za jsoucí. Mohli bychom dát mezi ukazování se jsoucna a jsoucno samotné rovnítko a rozdíl prostě nerozlišovat. Je zajímavé, že tento ontický postoj není charakteristický jen pro nás jako naivní pozorovatele, ale je charakteristický třeba i pro vědu, která zkoumá svůj předmět v takto redukovaném a zjednodušeném smyslu. Slovo vulgární tedy netřeba chápat negativně, ale spíše

¹² V tomto stručném úvodu se opíráme o prvních šest paragrafů Heideggerova *Bytí a čas*

¹³ Kromě § 7 Heideggerova *Bytí a času* se v tomto přehledu opíráme o druhou kapitolu knihy *Being-in-the-World* od amerického filosofa Huberta Dreyfuse (s. 30 až 39).

jako běžný každodenní pohled na věci a svět, tento pohled však ještě nemůžeme v pravém smyslu považovat za fenomenologický. Formální pojetí fenoménu již reflektuje rozdíl mezi tím, co se nám ve fenoménu ukazuje a tímto ukazováním se samotným. Ve formálním pojetí fenoménu a fenomenologie jde o to, dovolit tomu, co se ukazuje, být viděno ze sebe a způsobem, jakým se to samo ze sebe ukazuje, do zřetele se dostává též to, že fenomén jako ukazující se také poukazuje k nějakému předpokladu možnosti svého ukazování se. Podle Heideggera se však s vulgárním ani formálním vymezením fenoménu nemůžeme spokojit, chceme-li použít fenomenologii jako metodu ontologie, a je třeba přikročit k fenomenologickému vymezení fenoménu. Toto vymezení usiluje o to, vzít v potaz veškeré umožňující předpoklady, které nutně tkví v základu ukazování se, které se běžně nezohledňují. Teprve ve fenomenologickém pojetí fenoménu jsme schopni postihnout rozdíl mezi jsoucnem, které se nám ukazuje a bytím tohoto jsoucna. Dále, fenomenologické pojetí fenoménu umožňuje dostat do zřetele umožňující předpoklady. I tyto často skryté předpoklady se nyní mají stát fenoménem a nechat se tak ukázat. Nebo jak Heidegger říká, cílem zde je odstínit od ukazujícího se chápaného běžně jako jsoucno jeho umožňující předpoklady ukazování se, které spočívají v bytí, a naplnit tak cíl ontologie.

Je třeba tématizovat netematizované, k tomu je potřeba objasnit pojem logos, druhou část, ze které je složen výraz fenomenologie. Než se však pustíme dále, je třeba též objasnit téma skrytosti či zakrytosti fenoménu. Zakrytost není něco, co by se skrývalo za fenoménem, ale je to opak fenoménu. Fenomén může být neodkrytý, a tím jako by pro nás nebyl. Můžeme říct, že jsme jej ještě neobjevili. Jiná situace nastane tehdy, když je fenomén zasut. Fenomén, který byl dříve odkrytý, ale postupně se stal pro nás nepřístupným. Tak, že jsme jej například zapomněli, ať úplně či částečně. Důležité je to, že v obou případech musíme vynaložit úsilí, aby byl fenomén znovu vydobyt, ať ze zakrytosti nebo z různých podob zasutosti.¹⁴ Tato rozlišení působí dojmem, že zde Heidegger hovoří o historické rovině problému ukazování se, ale není tomu tak nezbytně. H. Dreyfus nás ve svém výkladu tohoto textu upozorňuje na to, že možným důvodem, proč se nám nějaký fenomén neukazuje a zůstává ve skrytosti je ten, že se jeho odkrytí sami bráníme. Prostě fenomény přehlízíme stejně jako běžně nevěnujeme pozornost jejich umožňujícím předpokladům.¹⁵ Takový fenomén nám není vhod, a tak jej přehlízíme. Dreyfus dále mluví o hermeneutice podezření, termín, který do filosofie zavedl Paul Ricoeur, kde se jedná o to, že některé pravdy o naší existenci nejsou vítané pro svoji nepříjemnost. Fakt naší smrtelnosti nebo to, že svět a vše v něm postrádá jakoukoliv inherentní smysluplnost pro nás není vítaná zpráva a není divu, že se takovým pravdám vyhýbáme. To vše bude dále souviset s autentičností či neautentičností naší existence a s tím, co Heidegger nazývá svědomím. Pro nás zde postačí říci, že

¹⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 7 s. 53-54

¹⁵ V této části textu Heidegger nejde do větších podrobností, na jiných místech *Bytí a času* téma našeho „bránění se fenoménům“ rozpracovává podrobněji: § 29 motiv odvracení se od vrženosti; § 40 odvracení se od toho, z čeho je nám v úzkosti úzko (faktivity vlastního bytí); a pak hlavně texty ke smrtelnosti a autentičnosti.

Heideggerova fenomenologicko-hermeneutická ontologie nás vyzývá i k odkrývání i nevídaných a nepohodlných fenoménů a ke kladení nepohodlných otázek, které bychom raději zametli pod koberec.

Nyní k tématu *logos*, druhému slovu, které obsahuje slovo fenomenologie. Jako centrální význam slova *logos* vidí Heidegger řeč, a sice řeč, která nechává vidět to, o čem je řeč. Modus řeči je ozřejmování ve smyslu vykazování, taková řeč, nechává vidět.¹⁶ Řeč nechává vidět něco jako něco, jde o ozřejmování, vykazování, nechávání vidět toho, o čem je řeč. Pravdivá řeč vyjímá něco ze své skrytosti a nechává to k vidění. Nepravdivá řeč činí pravý opak, řeč tedy odkrývá a zakrývá to, o čem je v řeči řeč. Teprve na základě tohoto významu slova *logos* – *logos* jako řeč umožnění toho, aby něco bylo vnímáno jako něco, jsou založeny všechny další odvozené významy slova *logos*. Navíc to, co se nám takto řečí ukazuje, můžeme sdílet s ostatními. Ve fenomenologii tedy jde o to, nechat v řeči to, co se ukazuje, ukazovat se tomu, komu se to ukazuje, být viděno z něho samého, a to tak, jak se to ukazuje. Fenomenologie je pak deskripcí toho co, se ukazuje a toho, jak se to ukazuje. Fenomenologie tedy není omezena na určitý předmět nebo oblast, ale je pravdivým a přesným popisem toho, co se nám dává a co lze přivést k řeči. Toto by však samo nepostačovalo, byla by to jen užitečná deskripce zjevného. Úkolem fenomenologie je porozumět skrytému základu a smyslu toho, s čím se ve fenoménu setkáváme, s bytím jsoucím. Fenomenologie ve smyslu zkoumání vulgárních fenoménů nás může zpravit o jsoucnech, fenomenologie ve smyslu zkoumání formálních fenoménů nám ukazuje strukturu: ukazující se – ukazování – skryté předpoklady ukazování se. Od fenomenologické fenomenologie, a na ní založené ontologie, si Heidegger slibuje, že nám pomůže odkrýt bytí samotné a smysl bytí.

Konečně zbývá dodat, v jakém smyslu je Heideggerova na fenomenologii postavená ontologie hermeneutickou ontologií. Již jsme naznačili, že Heideggerovi jde o postižení smyslu bytí, cílem je tedy interpretace smyslu bytí jako takového. Otázku po smyslu bytí pokládá u jsoucna, které je k tomu svým bytím vhodné, tedy u pobytu. V následujícím textu podrobně ukážeme, jak a proč je pobyt hermeneutickým jsoucnem. Řekli jsme již, že pobyt vždy sobě, ostatním jsoucnům i světu rozumí. Toto rozumění je však ontické, tedy na rozumění jsoucnům postavené rozumění. Heidegger nám říká, že pobyt je sám sobě onticky nejbližší, ale ontologicky je sám sobě nejvzdálenější. Bytí tedy sice vždy již předchůdně rozumíme, rozumíme tomu, jak právě jsme a býtí můžeme, avšak samo bytí a ustavování rozumění bytí se nedostává do našeho zřetele a rozumění bytí je překrýváno vztahem ke jsoucímu. Od jsoucího pak rozumíme i možnostem vlastního existování. Je třeba vyvinout značné úsilí, abychom tento smysl bytí „zahledli“ a porozuměli mu, abychom postoupili od ontického k ontologickému rozumění. Hermeneutika je podle Heideggera vhodným nástrojem ke zkoumání samotného pobytu, hermeneutika je fenomenologií pobytu. Je třeba poskytnout souvislý výklad bytí pobytu a

¹⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 7 s. 49-50

hermeneutika je nástrojem pro porozumění existenciality existence.¹⁷ Proč tedy Heidegger začíná svůj výzkum bytí a smyslu bytí zkoumáním průměrné každodennosti konkrétního pobytu? Proč jej zajímá hermeneutika každodennosti, když si vytyčil tak vysoký cíl svého filosofování? Původní rozumění bytí je v naplňování vlastního bytí pobytu vždy překrýváno rozuměním si od jsoucího ve světě, s nímž se zde zařizuje. Toto rozumění si od jsoucího přitom také patří k základní existenciální struktuře a je to navíc to, co je ohledně existování tím ponejvíce nasnadě (to ukazující se). Proto musíme začít u tohoto každodenního zařizování se a v něm odkrývat poukazy k hlubším strukturním umožňujícím předpokladům, v nichž patří rozvrhování rozumění bytí.

J. Grondin shrnuje Heideggerovu hermeneutiku takto: Heidegger ruší ostrou hranici mezi subjektem a objektem, interpretace tak přestává být vědomým a rozumovým uchopením smyslu nějakého objektu, výklad přestává být odtahitým a teoretickým výkladem smyslu věci, ale vlastním rysem existence člověka. Vlastním hermeneutickým úkolem pobytu je zprůhlednění vlastní existence, jehož předpokladem je správné porozumění tomu, co je před nás kladeno, a co si žádá porozumění. Reflexe naší struktury "před" připravuje podmínky pro správné porozumění, abychom do textu nic nevkládali, abychom zahájili opravdový dialog s textem či osobou. Cílem hermeneutiky fakticity je sebe-zprůhlednění, ukázání základních struktur existence pobytu.¹⁸

Setkávání se s „věcmi“ ve světě¹⁹

Pobyt je vždy bytím-ve-světě, pobytu je vlastní neustálá aktivita. Již jsme se zmínili o starosti (někdy také péči), Heidegger používá termín „Sorge“, což v běžné němčině označuje starost, obavu či problém, ve fundamentální ontologii tento termín však označuje celek struktury existence, nikoliv nějakou ustrašenost o vlastní bytí, nebo pouhý pečující vztah ke svému bytí. Jiným způsobem, jak můžeme postihnout tento základní rys bytí pobytu je konstatovat, že pobyt je na svém bytí zainteresován, že mu na něm záleží. Bytí pobytu je také osobním bytím, jsme sami sobě svým vlastním pobytím. Pobytu jsou vlastní i jiné nejrůznější aktivity směřující k ostatním (spolupobyt), nebo aktivitám majícím svůj cíl mimo pobyt samotný, ať už se jedná o aktivity praktické, umělecké nebo teoretické. Přes tuto pestrost můžeme říct, že všechny aktivity pobytu, i nicnedělání spadají pod širší pojem „obstarávání“ jako udržování se při našem bytí.²⁰ Pobyt vždy rozumí tomu, s čím se ve světě setkává, a v každodennosti si ohledně svých možností „od“ toho, s čím se setkává také sám sobě rozumí. Toto rozumění vidíme

¹⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 7 s. 55

¹⁸ J. Grondin, *Úvod do hermeneutiky*. s. 127 a dále

¹⁹ Opíráme se zde zejména o § 15 a 16 Heideggerova *Bytí a čas* a o studii Heideggerova pojetí prostorovosti od J. Novotného: *Krajina, řeč a otevřenost bytí*.

²⁰ Zhruba zde popisujeme význam pojmu jednání a necháváme stranou, že chování může obsahovat neintencionální složky, ty jsou však z hlediska existence pobytu druhořadé.

v samozřejmosti, efektivitě a někdy i eleganci s jakou pobyt zachází se jsoucny. Tato situace je velmi ilustrativní z hermeneutického hlediska. Jak je tomu tedy se smyslem či významem věcí a míst? Především vidíme, že pro pobyt věci vždy již mají význam, tento význam může však být proměnlivý, vždy podle toho, jak pobyt rozumí situaci. Přes tuto možnou proměnlivost významu je věc a její význam pro pobyt totožný. Dokonce samo slovo věc je pro svou abstraktnost, může znamenat doslova cokoliv, zavádějící. Opět se vracíme k Heideggerově vymezení bytí pobytu jako sebe obstarávajícího jsoucna. Jsoucna tedy nabývají významu podle situace, ve které se právě nacházíme. Stejná židle může být náčiním k sezení u stolu, nebo může posloužit k tomu, abychom vyměnili žárovku, anebo může být pouhou překážkou, pokud stojí v cestě mezi námi a tím, k čemu se snažíme dostat bez toho, aniž by pro nás židle přestala být židlí. Právě služebnost či příručnost něčeho k něčemu činí z věcí náčiní. Náčiní se pak spolupodílí na naplnění významového celku, který náš autor označuje jako dílo. Náčiním tedy může být pero a papír a smysluplným celkem díla může být sdělení druhému pobytu formou napsání a odeslání dopisu. Z hlediska setkávání se se jsoucny, Heidegger hovoří také o jsoucnech výskytových. Reaguje tím na tradiční pojetí, které vychází z výskytovosti výskytových jsoucenců jako předmětu našeho poznání. Z hlediska bytí pobytu jsou však významná a primární příruční jsoucna, a ta výskytová jsou odvozenou a sekundární abstrakcí. Na příkladu židle můžeme vidět, že stejná věc může pobytu posloužit jako odlišné náčiní, někdy může být zbytečná a třeba rozbitá a ztratit svou původní funkci, přesto pro nás zůstává židlí a nepromění se tak v pouhé výskytové jsoucno. Zvíře pro nás může být jsoucnem výskytovým, příručním, ale může být i kvazi spolupobytem, vyprávíme-li svému psovi, co budeme dělat dnes odpoledne. Kategorie výskytových jsoucenců pro nás zde má minimální význam. Příruční jsoucna naopak nabývají zásadní význam v situaci, kdy je potřebujeme k dosažení námi žádoucího cíle.

Podstatné je to, že si význam náčiní nikterak zvláště neuvědomujeme. Používáme tužku, abychom něco napsali na papír, nebo šroubovák k tomu, abychom něco opravili, a samotnému náčiní nevěnujeme žádnou pozornost, až do okamžiku, kdy ono náčiní chybí, nebo je nefunkční. Až tato privativní forma výskytu příručního jsoucna nás donutí zaměřit pozornost na věc samotnou, a sice na tento deficientní mód vhodnosti věci. Teprve taková situace nám blíže zviditelní význam věci, a to v kontextu daného díla. Zajímavé je to, že podle Heideggera se v situaci chybějícího, nebo nefunkčního náčiní setkáváme s, probleskuje k nám, svět jako takový. Význam věcí je tedy do značné míry neuvědomovaný a jsoucna významňována ve vždy nějakém významovém celku bytí pobytu ve světě. Hovoříme tedy o proměnlivém významňování věcí, který se nám dostane do zřetele tehdy, když se nám nějaké dílo nedaří. Heidegger často volí praktické příklady, například tesaře na střeše, který si nevědomky vzal kladivo, které je příliš těžké nebo lehké a které mu „kazí“ dílo, a teprve tehdy se ukáže, že sáhl po špatném náčiní. Ani samotné dílo si nemusíme v zásadě nikterak zvláště uvědomovat. Tesař

rutinně staví střechu domu a přemýšlí o tom, co bude mít k obědu, a řidič automaticky řídí automobil, a už je v duchu při schůzce, na kterou se přepravuje. Dílo si daleko více uvědomujeme, máme-li obavu o jeho zdar, nebo pokud se nám nedaří – to však nic neubírá na smysluplnosti díla samotného. Ať si naše dílo uvědomujeme, nebo ne, řídí smysl našeho činění, a určuje náčiní, které volíme jako pro to či ono vhodné prostředky.

Heidegger nás upozorňuje na dvě roviny nabývání smyslu věcí. Jednak je to skutečnost, že v rámci našeho díla na sebe jednotlivá náčiní vzájemně odkazují. Pokud si chceme například vyčistit zuby, potřebujeme kartáček, který odkazuje na pastu, ty pak odkazují na umyvadlo a vodovodní kohoutek a celá situace si dále vyžaduje například zrcadlo a rozsvícené světlo v koupelně. Tento příklad ukazuje, že smysl je souvztažnost mezi vhodnými významy jsoícího a významem celkové situace. Rozumíme vždy „něčemu jako něčemu“ a zároveň jako „něčemu, sloužícímu k něčemu“.²¹ Pak je zde také rovina celku daného díla, která je též určená smyslem. Jednotlivá náčiní upotřebená při díle neodkazují jen jedno na druhé, ale jejich smysluplnost je vždy též určována celkem díla. Dílo samo odkazuje nejen na sebe sama, ale i na svého zhotovitele či na toho, pro koho bylo zhotoveno. Jedná se tedy často o složitou síť poukazování, vždy cirkulární a zpětnovazebnou provázanost částí a celku. Celá situace je hermeneutickým kruhem, ovšem v praktickém každodenním zacházení pobytu se jsoucny.

Jaksi mimochodem jsme se dotkli tématu místa a prostorovosti, v našem případě koupelna jako „místo“ ranní hygieny. I prostor je u Heideggera tvořen souvislostmi vhodného užívání náčiní. Je ihned patrné, že ani místa nejsou nositeli nějakého fixovaného významu. Místnost a dům jsou tak prostředkem k pobývání. Prostorově se pobyt vynachází jinak, nežli vyskytující se jsoucna. Zatímco „něco“ se nachází v „něčem“ pobyt je „při něčem“, nevyskytuje se, ale existuje. Podobně jako je tomu se jsoucny, často si význam míst zvláště neuvědomujeme, dokud se něco nestane. Tento fenomén je zřejmý, je-li nějaké náčiní na „špatném“ místě, není tam, kde být má. Hledáme-li například klíč, protože není tam, kde „patří“ a teprve tehdy si uvědomíme, že každá věc má „své“ správné místo. Heidegger aspekt prostorovosti dále diferencuje tím, že rozlišuje místa, krajiny a svět. Krajina je smysluplným propojením míst, krajina je vnitřně členěná do míst, určených celkem souvislostí. Svět je pak vždy otevřený, a tedy prostupovaný různými krajinami míst. Například škola je krajinou souvislostí souvisejících s výukou, místem učeben, učebnic, místem učení se, setkáváním se s učiteli a spolužáky atd. Svět tvoří s pobytem jeden celek, jsme bytím-ve-světě. Svět je nejzazším vymezením prostorovosti, nikoliv však primárně objektivně, ve smyslu geometrické lokalizace a metricky měřených vzdáleností. Blízké nám není to, co máme u nosu, ale to, co potřebujeme, byť bychom si pro to museli dojít na druhý konec místnosti. Vzdálené je nám naopak to, co máme často na dosah ruky, ale

²¹ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 32 s. 181

momentálně to nepotřebujeme a spíše nám to překáží. Svět je pro pobyt referenční totalitou, totalitou, ve které pobyt rozumí sám sobě, svět je předivem smysluplných vztahů. O světě pak můžeme v tomto smyslu říct, že se z hermeneutického hlediska jedná o nejširší a nepřekročitelný celek, v rámci kterého nabývají všechny jednotlivosti smysl, zároveň je svět odlišován od vlastního bytí pobytu. Zároveň je svět odlišován od vlastního bytí pobytu.

Vidíme, že Heidegger začíná svou analýzu existence v té nejběžnější každodennosti bytí pobytu, kterou abstraktnější porozumění spíše zastírají. Na této rovině analýzy však nesetrvává, a tak se spolu s ním budeme věnovat některým existenciálům jako bytostným určením pobytu. Jedním ze jsoucen, se kterými se pobyt ve světě setkává, je on sám, sobě samému onticky nejbližšímu, ale ontologicky nejvzdálenějšímu jsoucnu. Jak tedy rozumíme sami sobě? Na této úrovni pobyt rozumí sám sobě především prostřednictvím setkávání se s ostatními jsoucnými. Sami sobě tedy rozumíme nejprve zakrytě a neurčitě jako věci, a teprve v autenticitě se odkryje porozumění sobě ze svého bytí.

Odemykání bytí: naladění, rozumění, výklad, smysl a řeč

Doposud jsme zdůraznili, že pobyt běžně rozumí sobě, ostatním jsoucnům a světu ve velmi úzkém a pragmatickém smyslu obstarávání vlastní existence. Analýza každodennosti bytí pobytu je pro Heideggera východiskem, které umožnilo odkrýt základní struktury, které dále explikují a vykazují základ jakéhokoliv dalšího rozumění bytí pobytu. Pobyt je bytím ve světě, svému bytí rozumí jako možnosti vlastního bytí, ale také, a zároveň, jako možnosti vlastního nebytí. Možnost vlastního bytí a nebytí dále odemyká další možnosti, jak být, tedy různé možnosti vlastní existence. Svět je zde srozumitelným celkem, celkovým tady, který pobyt od sebe odlišuje, tady, ve kterém pobyt uskutečňuje možnosti svého bytí. Pobyt a jeho existenci ve světě určujeme pomocí konstitutivních momentů, které nazýváme existenciály. Tato určení poukazují na jednotu pobytu a světa a zároveň ukazují to, že se bytí pobytu zásadně odlišuje od výskytovosti výskytových jsoucen. Jedná se o určité vazby, které ustavují bytí pobytu ve světě, které jej zásadně odlišují od pouhého vyskytování se s ostatními jsoucnými. Z hlediska našeho tématu jsou důležité následující existenciály: naladění, rozumění, výklad, smysl a řeč.

Nejedná se o nějaké vlastnosti člověka, nezávislé faktory či esenciální charakteristiky, ale o vzájemně propojené a navzájem se podmiňující struktury, utvářející způsob bytí pobytu ve světě. Smysl pro nás bude ústředním tématem. Všechny tyto existenciály jsou příkladem odemčenosti pobytu světu a také odemčenosti světa pobytu. Co je však předpokladem toho, že je pobyt otevřený světu, že existuje? Heidegger nás upozorňuje na to, že pobyt, na rozdíl od ostatních jsoucen, má své „tu“, kterým je právě svět, jeho bytí je tedy odemčeným „bytím tu-ve-světě“, který se pobytu odkrývá. Fenomény

odemčenosti pobytu a odkrývání se světa spolu konstituují Heideggerovo pojetí pravdy ve smyslu *Alethea*. Podíváme se nyní podrobněji na tyto ustanovující momenty odemčenosti pobytu světa.²²

Naladění

Na prvním místě uvážíme naladění, jako způsob bytí našeho „tu“, které se někdy též překládá jako rozpoložení. Je dobré mít na zřeteli to, že se zdaleka nejedná pouze o nějaký psychický stav ve smyslu „uvnitř“ prožívaného citu či nálady. Jedná se o základní faktum existence. Pobytu vždy již nějak je, je již vždy nějak naladěný a nad tímto naladěním má pramalou kontrolu. Naladění nemůžeme umístit „dovnitř“ do subjektu, do našich duší nebo těl, naladění je vždy vše objímající a bytí–ve–světě prostupující. Svoje naladění si navíc často neuvědomujeme. Můžeme to přiblížit tak, že řekneme, „byla tam blbá nálada“ nebo nebylo tam dobré klima. Teprve následně řekneme, necítil jsem se tam dobře. To, že se nám naše naladění jaksi děje bez našeho svolení, a to že si vlastní naladění často neuvědomíme nic nemění na tom, že se nás svět v naladění vždy nějak dotýká. Dále, nálada odemyká bytí ve světě jako celek, a teprve umožňuje zaměření se na něco konkrétního, a to i tehdy, když neprožíváme nic výrazného. Teprve když jsme naladěním otevření světu, může nastat to, že se nás nějaké nitro-světské jsoucno může vůbec dotknout, a to tak, že z něj máme například strach. Naše naladění tedy postihuje naše celkové bytí ve světě, ale zároveň pro nás vždy také něco znamená. To tedy znamená, že naladění vždy odemyká určité možnosti jak svému „tu“ rozumíme a jiné možnosti rozumění uzamyká. Termín naladění je identický s termíny vrženost a fakticita, jedná se o prvotní určení způsobu, jakým pobyt jest, musí se s nimi vyrovnat a určují jeho možnosti. S termínem vrženosti bezprostředně souvisí termín rozvrh. Pobyt je svou vržeností, ale zároveň i svým rozvrhem, ve smyslu neustálého sebe rozvrhování se do svých možností. Naladění se tedy děje v celkovosti našeho tady.

Jsme tedy vždy již naladěni a tato naladěnost je doprovázena vždy určitým rozuměním, tedy rozuměním tomu, jak na tom jsme se svým bytím. Naše rozumění je vždy nějak naladěné. Tím že pobyt vždy svému bytí rozumí, rozumí mu ve smyslu možností vlastního bytí. Nejzazší možností tohoto rozumění je možnost vlastního bytí a nebytí. Rozumění je tedy stejně původní a nejedná se o nějaký odvozený jev. Zajímavé shrnutí nám Heidegger nabízí, když říká „Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá a že jí nedbá.“²³ Pobyt tedy před svou vržeností uhýbá a přehlíží ji, protože jinak by byl otevřeně vystaven nejvlastnější možnosti svého bytí, být či nebýt vůbec tady, která pobyt vyvádí z míry a otřásá jím. Veškerá reflexe našeho prožívání je sice možná, je ale druhotná a umožněná až základním faktem odemčenosti našeho pobytu. Vidíme určitou

²² M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 28, zejm. s. 163-164

²³ Tamtéž § 28, s. 167

provázanost naladění a rozumění, věnujme se tedy nyní podrobněji této stránce našeho bytí „tu“ a naší odemčenosti vůči světu.

Rozumění

Další vrstvou otevřenosti pobytu vůči světu je rozumění²⁴. O rozumění jsme hovořili již dříve, nyní jej zasazujeme do kontextu odemčenosti pobytu a vyložíme jej jako existenciální strukturu. Již jsme předeslali, že rozumění je vždy naladěné a každé naladění sebou vždy nese své rozumění. Oba tyto fenomény Heidegger považuje za původní a rovnocenné. Pobyt vždy rozumí svému „tu“ a svému „ve“ ve smyslu „kvůli čemu“. Můžeme říct, že vždy již nějak rozumíme nejen něčemu, ale i sobě a světu. Zopakujme to, že Heidegger rozumí rozumění v jeho hlubším smyslu, tedy rozumět ve smyslu umět si s něčím poradit, vědět jak na to, moci či býti schopeni. Rozumět ve smyslu chápání nějaké řeči či smyslu něčeho, tak jak to slovo často používáme, je zde až druhotné a odvozené z fundamentálního rozumění. Rozumění na této rovině je zdánlivě před-řečové, není tomu tak, protože řeč je stejně původní a vždy přítomná jako rozumění a naladění. Řeč je základním děním artikulace srozumitelnosti, a tak je rozumění vždy artikulované.²⁵ Řekneme-li tedy, že pobyt sám sobě rozumí, říkáme, ví si sám se sebou rady, umí sám se sebou nakládat. Řekneme-li, že pobyt rozumí nějakému jsoucnu, říkáme totéž, ví, jak s tím naložit či jak to použít. Pobyt je takovým způsobem, že vždy již rozumí, příp. nerozumí, že může tak či onak být. Také rozumění má svůj počátek ve vrženosti či fakticitě pobytu. V souvislosti s rozuměním Heidegger hovoří o rozvrhu a rozvrhování se. Roz-vržení je třeba chápat jako roz-členění (artikulaci) fakticity do základních rámců jakéhokoli následného rozumění. Těmito rámci jsou vlastní bytí pobytu (faktu být se rozumí jako tomu, oč jde, a zároveň jako možnost a moci býti) a světu (v čem se pobyt takto se sebou už vždy shledává a shledal). Teprve na půdě tohoto primárního rozvrhu se lze nějak rozvrhovat ohledně nějakých konkrétních možností. Rozumění rozvrhuje bytí pobytu v jeho „kvůli čemu“ stejně původně jako rozvrhuje významnost ve smyslu světskosti jeho příslušného světa.“ Pobyt je vržen do způsobu bytí, jímž je rozvrhování (základní rovina).²⁶ „Rozumění je – jakožto rozvrhování – způsob bytí pobytu, v němž pobyt jest svými možnostmi jako možnostmi.“²⁷ Primárně, možnost moci být vůbec, sekundárně, pak konkrétně v možnostech nabízených pobytu ze světa. I zde nesmíme rozumění rozumět jako nějaké kognitivní aktivitu uvnitř pobytu, ale jako něčemu rozkročenému mezi vlastním bytím pobytu a světem, jenž má strukturu rozvrhu. Pobyt se pak vždy pohybuje v nějaké srozumitelnosti světa a srozumitelnost předjímá. Rozumění, kterým je pobyt, se ukazuje také v jeho

²⁴ Kromě Heideggerova *Bytí a času*, zde § 31, se v tomto shrnutí opíráme též o Dreyfusův výklad *Bytí a času*, *Being-in-the-world*, s. 199 a dále.

²⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 34 s. 193, později Heidegger dokládá souběžnost rozumění a řeči na příkladu naslouchání viz. s. 195

²⁶ J. Novotný, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*. s. 69nn

²⁷ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 31, s. 176-7

jednání, které je smysluplné a ukazuje, že pobyt rozumí tomu, s čím se setkává. Ale i situace neporozumění, zmatku či dezorientace odkazují na očekávanou srozumitelnost, která se však nenaplnila.

Vraťme se na chvíli k tomu, co Heidegger označuje termínem rozvrh. Jak je patrné, nejedná se o nějaký vědomý plán akce, jako je tomu u receptu v kuchařce, nebo u technického výkresu na stavbě, ale o strukturu umožňující rozumění, o samotný předpoklad či možnost plány a strategie mít, vytvářet a používat. Také tvrzení, že máme plán, projekt nebo rozvrh, by mohlo být zavádějící. My jako pobyt jsme svým vlastním rozvrhem a vržeností. Rozumění tohoto druhu je možné díky tomu, že „víme“, že máme, bytí v omezené míře, v moci sebe a svět. Rozuměním také víme, že nám toto „moci“ může být kdykoliv odebráno. Potud pokud můžeme uchopit sebe a svět, rozvrhujeme se dále směrem ke konkrétním možnostem, které se nám nabízejí. Mohu být tím či oním, tak či onak. Mám takové a takové možnosti. Rozumění je odemykání moci být a je zároveň součástí možnosti být ve světě. Teprve na základě tohoto porozumění rozumíme nitro-světským jsoucnům v jejich významovosti jako služebnosti, použitelnosti a škodlivosti. Rozpoložení a rozumění odemykají naše bytí ve světě, určují možnosti, které pobyt „vidí“, z nichž vychází a skrze něž jest. Rozumění je základem smysluplného jednání směrem k sobě, jsoucnům a světu. H. Dreyfus nás ve výkladu pasáže o rozumění upozorňuje na to, že rozvrh (v angličtině project), kterým pobyt je má tři roviny rozumění: máme zde rovinu „vědět si s něčím rady“, o které jsme již hovořili, máme zde dále místní a všeobecnou obeznámenost s okolnostmi, se kterými se setkáváme. Naše obeznámenost se situacemi, se kterými se setkáváme se spolupodílí na zvládání běžných situací. Rozvrhem je možnost být tím či oním například býti otcem, učitelem či mužem. Nejedná se o nějaké fixní a rigidní sady charakteristik, ale o pružné a proměnlivé situační určení. Dreyfus nám dává příklad v mužství. Nejedná se o anatomické, nebo fyziologické určení, nýbrž o to, jak já jako konkrétní pobyt chápu to, co to znamená být mužem. Pobyt je tedy více nežli svou fakticitou, ale je tím, jak uchopí svou fakticitu a jaký jí dá význam. Pobyt má k uskutečňování svého rozvrhu manévrovací prostor. Tváří tvář řece dává smysl ji přeplavat, přebrodit, použít člun, nikoliv však řeku přeletět. Okolnosti nabízejí jisté možnosti, které jsou však omezené a děláme pouze to co nás „napadne“, to, co dá selský rozum. Dreyfus dává další názorné příklady. Student, který se nestihne připravit na zkoušku, se možná opije, možná na zkoušku nedorazí, možná odjede z města, ale jen těžko spáchá harakiri. A i kdyby si ublížil, nemělo by to podobu japonské rituální sebevraždy – něco takového pro něj není možnost. Tento manévrovací rozhodovací prostor může mít nutkavý charakter, ale není libovolný a nekonečný. Poslední a nejširší rovinou rozvrhu a rozvrhování se je světskost jako smysluplnost světa, která je konečným pozadím či kontextem rozumění bytí, ve kterém pobyt rozlišuje

situace jako možné a nemožné.²⁸ Pokusili jsme se tedy představit to, co Heidegger označuje jako rozumění, jako bytostné určení bytí pobytu. Rozumět kladivu znamená umět zatlouct hřebík, rozumění je dané rozvrhem, který kumuluje naši individuální i sdílenou zkušenost, rozumění sobě je intimně propojené s rozuměním světu, naše rozumění je místem odkrývání smyslu.

Smysl a výklad

Je nutné si uvědomit a připomenout, že existenciály odemčenosti našeho „tu“ jsou vždy stejně původní, přestože na sebe v mnohém navazují a navzájem se prolínají. Vedle linearity si stejně tak můžeme představit kruhovitost těchto určení pobytu. Rozumění se prolíná s výkladem, stejně tak výklad prostupuje rozuměním, spolu pak rozumění a výklad, určují a jsou určovány smyslem a řečí. Jedná se tedy o čtyři úzce propojené existenciály. Rozuměním rozvrhujeme, tedy rozčleňujeme, své bytí jako možnosti. Rozumění, podobně jako naladění, se týká celku. Rozumění je tedy předběžným porozuměním „něčeho jako něčeho“ v celkových souvislostech. Rozčleněním a rozvinutím toho, čemu již rozumíme je pak výklad. Jedná se tedy o jakousi explorační či elaborační rozumění, které se stává součástí výkladu. Výklad je tedy vyvstání vnitřní artikulace celku situace v souvislostech odkazování. Z porozumění celku se nám otevírají možnosti vnitřního zartikulování situace do nějakých souvislostí odkazů, v nichž se s něčím setkáváme jako s něčím nějak vhodným; a opačně vnitřní artikulace situace je rozvinutím a konkretizací celkového naladěného porozumění. Je zde třeba rozlišit řeč (Rede) a mluvu (Sprache). Na základě tohoto rozlišení můžeme říci, že výklad je řečový – významově a strukturně artikulovaný (stejně jako rozumění), i když nevyslovený ve slovech. Výklad je také vyvstávání významové artikulace srozumitelnosti dané světské situace, kterému již rozumíme. Rozumění má strukturu „něco jako něco“, ono „něco“ znamená zde něco jsoucí či zjevné, které se vždy již ukazuje jako něco. Výklad též odpovídá na otázku „k čemu“, „co určité jsoucno je“. Vidím stůl jako stůl, vidím židli jako židli, vidím „je“ jako něco k sezení a něco k pokládání. Rozumění a výklad jsou před-predikativním viděním něčeho jako něčeho, jsou to „před-výpovědi“ o jsoucnu. Výklad vyzdvihuje určitou skutečnost ohledně příručního jsoucna, kterou rozumění ještě nevidí. Je to jako něco povšechně viděné dalším rozčleňováním „nahlédnout“ jako něco. Jedná se o implicitně explicitní a tematicky netematické porozumění. Rozumění vytváří podmínky výkladu v podobě takzvaných před-struktur. Jde o struktury prolnutí naladění-rozumění-výkladu. Před-strukturami neboli strukturami předchůdnosti zvýznamňování jsou před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí, a jedná se o momenty v nichž se výklad (artikulace) srozumitelnosti děje.²⁹ Výklad je jedna z možných fixací významu rozumění, vždy ve vztahu k něčemu jinému. Prvním momentem je před-se-vzetí. Před-se-vzetí je

²⁸ Nabízíme zde volnější převyprávění Dreyfusova interpretace tématu rozumění a rozvrhování, viz. *Being-in-the-world*, s. 197 a dále.

²⁹ Opíráme se zde hlavně o výklad J. Novotného: *Krajina, řeč a otevřenost bytí*. s. 82n

předjímající rozumění celku situace, z něhož se předurčuje její vnitřní rozčlenění, nebo také „vždy předchůdné zdržování se v rozumění“. Druhým momentem je před-ví-dání. Před-ví-dání je vždy předem vidícím pohledem, což znamená, že „ve vždy zvýznamněné celkové světské okolnosti se nám v její vždy celkové srozumitelnosti otevírají ony možné souvislosti, v níž se lze s něčím setkat jako již se zvýznamněným něčím, a to ve vztahu k vlastnímu bytí pobytu.“ Třetím momentem je před-pojetí, nebo jak tento termín překládá J. Novotný „vždy předem rozhodnutá uchopitelnost“.³⁰ Jedná se o aktuální dotváření možné artikulace porozumění pro danou světskou okolnost. Tato artikulace je již přiměřeným zvýznamněním jsoucna a místa umožňující jejich užití. „Výklad něčeho jako něčeho je bytostně fundován před-se-vzetím, před-ví-dáním a před-pojetím.“³¹ Každý výklad stojí na předpokladech. Jak již víme, při rozvrhování rozumění, je jsoucno odemčeno ve své možnosti a svět jako celek významnosti. Jsoucna na sebe odkazují svými významy, významy jsou proměnlivé, pobyt odkrývá proměnlivé významy jsoucna, dává jim smysl. Nerozumíme smyslu, ale jsoucnu majícímu smysl, respektive jeho bytí. „Smysl je před-se-vzetím, před-vídáním, a před-pojetím strukturované ‚to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.“³² Smysl je tedy jakýmsi prolutím rozumění a výkladu. Pouze bytí ve světě má smysl, pokud je mu svět odemčen, a jeho naplněním je jsoucno. Jen pobyt může tedy být smysluplný a smyslu-prázdný. Smysl je existenciálem postaveným na rozumění, předpokladem výkladu a řeči.

Povšimněme si několika drobností. Na rozdíl od W. Diltheje, který vedle sebe klade rozumění a vysvětlení jako dva rozdílné způsoby interpretace skutečnosti (rozumění jako „metodu“ humanitních oborů a vysvětlení jako „metodu“ přírodních věd), a které již dále nediferencuje, vidíme u Heideggera jako centrální téma interpretace smysl. Smysl jakožto vždy již naladěného, rozumějícího, za pomocí před-struktur výkladu utvořeného smyslu, který se děje prostřednictvím řeči. Vidíme zde určitý souběh, propojení a kruhovitost těchto existenciálů. Heidegger se nebrání této kruhovitosti veškerého poznání, nevidí ji jako bludný kruh, ale nabádá nás správně do tohoto kruhu vstoupit a říká: tento kruh „v sobě chová totiž pozitivní možnost nejpůvodnějšího poznání, jež je ovšem pravým způsobem uchopitelný jen tehdy, pokud výklad pochopil, co je jeho prvním a jediným úkolem: nenechat si předestírat před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí libovolnými nápady a populárními pojmy, nýbrž zajistit si vědecké téma vypracováním si tohoto ‚před-‘ z věcí samých. Protože rozumění je ve svém existenciálním smyslu oním ‚moci být‘ pobytu samého, překračující předpoklady historického poznání, zásadně překračuje ideu přisnosti exaktních věd.“³³

³⁰ J. Novotného, *Krajina, řeč a otevřenost bytí*. s. 83

³¹ M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 32, zde s. 182

³² Tamtéž § 32, s. 183

³³ Tamtéž § 32, s. 186

Shrňme si. Vidíme tedy, že rozumění a výklad jsou vzájemně provázané a smysl vzniká jejich prolínáním. Na jedné straně stojí „před-struktury“ rozumění, na druhé straně stojí rozčleňující struktury výkladu, jejichž spolupůsobením vyvstává něco zvládnutelné jako něco – jsoouco, které vnímáme jako smysluplné, a to vždy v konkrétní situaci. Na druhou stranu, výklad ještě není abstraktní a verbalizovanou interpretací či výpovědí, výpovědí o tom, jak se to s věcmi má. Daleko spíše je výklad podmínkou generalizace a abstraktnosti výpovědí o světě a o tom, s čím se ve světě setkáváme. Na rozdíl od tradiční filosofie Heidegger nepovažuje výpověď za základní a samostatnou formu výkladu, ale za výklad, který je svým způsobem odvozený.³⁴ Výpověď Heidegger považuje za tradiční uchopování řeči v subjekto-predikátové struktuře, která má postihnout jsooucí v řeči, jedná se o redukci řeči, protože naši mluvu nelze redukovat pouze na subjekto-predikátové výroky. Toto vymezení výpovědi je nejen odvozené, ale také již předpokládá existenciální struktury bytí pobytu, o kterých zde hovoříme. Navíc, toto téma není vzhledem k tématu této práce tak důležité, a tak se mu nebudeme blíže věnovat.

Řeč

Mezi existenciály konstituujícími bytí našeho „tu“, odemčenost našeho „bytí ve světě“ patří konečně i řeč. Řeč není něčím, co nám tu jaksí zbylo, a není ani nějakým odvozeným způsobem odkrývání nebo odemykání světa, ale je stejně původním a neredukovatelným existenciálem jako ty, které jsme již probrali. Vzpomeňme si, jakou důležitost přisuzoval Heidegger ve svém vymezení fenomenologie a hermeneutiky pojmu *logos*. Současná filosofie přikládá jazyku nesmírnou důležitost a Heidegger zde není výjimkou. To, že řeč přichází ke slovu až nyní je dáno tím, že Heidegger považuje řeč za „naladěnou artikulaci srozumitelnosti“³⁵. Abychom tomu porozuměli, bylo však třeba nejprve objasnit naladění, rozumění a smysl. I samotná řeč je zde nejprve a především umožňující podmínkou toho, co bychom označili jako mluvu, tedy vědomé a záměrné sdělování něčeho někomu. Dále, řeč nám odemyká skutečnost, bez řeči by přestal pobyt být pobyt. Řeč tedy není nějaký nástroj, ale je něčím, co pobyt utváří a činí jej tím, čím je. Řeč je bránou do způsobu bytí, které pobyt činí pobyt, řeč spoluutváří svět pobytu. Řeč je tedy artikulací smyslu či srozumitelnosti. Je důležité to, o čem je řeč, stejně jako ke komu řeč směřuje, a co řeč dává najevo. Řeč je širší pojem než mluva. Řeč je předpokladem myšlení. Na řeči se můžeme podílet i nasloucháním, nebo mlčením. Mlčení je někdy nepřiměřenější reakcí na to, co nám říká ten druhý, a prázdné mluvení zastírá často naše rozpaky, nebo ukazuje, že nemáme k věci co říct. Heidegger si uvědomuje, že řeč pobytu je nejbližší ostatním, je spolubytím s druhými.

³⁴ V § 33 s. 186 Heidegger nemíní výpovědi tradiční uchopování řeči v subjekt-predikátové struktuře, která má následně postihnout jsooucí, ani řeč (dění artikulace smyslu), ani mluvu (přicházení artikulace ke slovu), která může být sdělena a sdílána. Výpověď je redukce mluvy, kdy se původní role řeči už vůbec nevidí.

³⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas*. § 34, s. 194

V řeči se ujišťujeme, že věcem rozumíme stejně jako druzí, nebo že tomu tak není. Řečí se tedy dorozumíváme a jsme schopni podílet se na společném díle. Tak jak se říká, že oko je oknem do duše druhého, platí to nepochybně i o společném mluvení, pomocí kterého ustanovujeme společnou srozumitelnost spolu obývaného světa. Na řeči je tedy založené „spolubytí“ (Mit-dasein) ve sdíleném „spolusvětě“ (Mitwelt), což je nutnou podmínkou naší individuální existence. Na druhou stranu, toto bytí s druhými se často děje v neautentickém módu bytí „ono se“. Pobyt pak sobě rozumí ve smyslu tradice, konformity a odmítání individuální odpovědnosti. V souvislosti s řečí uvádí Heidegger několik upadlých forem řeči, jako jsou například žvanění, tlachání a zvědavost. Neautentické mluvení je všech a ničí zároveň. Řeč však nemusí být neautentická. Vzpomeňme, že pravda a pravdivá řeč je průsečíkem odemčenosti pobytu a odkrytosti bytí jsoucna, které se nám dává poznat. Řeč je také prostředkem péče o ostatní.

K tématu řeči zbývá dodat, že řeč má vždy být skrytě dialogický charakter. Každý výrok je odpovědí na otázku, ať vyslovenou, nebo nikoliv. Taková otázka může být i v modu naléhavosti, nároku, či oslovení někým či něčím. Výroky mohou skrývat otázky, které mohou zaznívat v nejrůznějších modalitách: naléhání, oznámení, výzva, námitka, nesouhlas, protest, ohrazení se, odmítnutí, výtky, přání atd. Naslouchání ozřejmuje souvislost rozumění a řeči. „Naslouchat někomu znamená, že pobyt jako spolubytí je existenciálně otevřen pro druhého.“³⁶ Naslouchání je bytím s druhým u jsoucna, o kterém je řeč. Mnohomluvnost však nezaručuje rozumění. Někdy je mlčení tou správnou a vhodnou řečí a dorozuměním se. Aby pobyt mohl mlčet, musí mít co říci, to znamená autentickou a bohatou odemčenost sebe sama. Slyšíme významy, a ne zvuky, slyšíme například někoho odemykat dveře, naopak neslyšení obsahuje nerozumění či nedorozumění. Samozřejmě, stejně jako tomu bylo s rozuměním a výkladem, i řeč může být autentickým i neautentickým odemykáním našeho bytí ve světě a má smysl se ptát, zda je řečené pravdivé.

Pokus o shrnutí

Začali jsme naše úvahy upozorněním na to, že Heidegger je hermeneutickým filosofem nejméně ve dvojitým smyslu. Jde mu o objasnění smyslu bytí, něčeho, o čem máme mlhavé povědomí, ale čemu pořádně nerozumíme. Jinak se bytí ukazuje u příručních jsoucen a jinak se ukazuje u jsoucen výskytových, důležité však je i to, komu se jsoucno ukazuje. Podstatné je to, že se jsoucna vždy ukazují jsoucnu, kterým je člověk – pobytu. Pro pobyt je smysl tím, v čem se mu něco stává smysluplným, to, v čem se stávají jsoucna a místa smysluplnými. Smysl je způsob, jakým je nám přístupný a otevřený svět. Člověku také můžeme rozumět ve dvojitým smyslu, jako

³⁶ M. Heidegger, *Bytí a čas*. § 34, s. 196

jsoucnu a vydat se cestou, kterou se vydala i filosofie a jiné vědy. Heidegger však nabízí alternativu. Myslet člověka jako bytí pobytu – existenci. Již se neptáme na to, „co“ je člověk, ale jakým způsobem ten, který konkrétní člověk je. Takovým tázáním objevíme nový a odlišný pohled na člověka, což má svou hodnotu. Kromě toho jsme zjistili, že pobyt je beznadějně interpretující jsoucno, smysl a význam jsou pro člověka všudypřítomné a nepostradatelné. Rozumění smyslu věcí a situací je naprosto přirozenou, automatickou rovinou existence, na kterou se stavějí složitější pojmové a verbální zvládnání sebe sama a světa. Pobyt musí tedy vyložit (interpretovat) především sám sebe. Musí porozumět tomu, že některé věci jsou mu prostě dány (vrženost či fakticita) a nemůže s nimi dělat více, nežli je přijmout. Na druhou stranu si pobyt musí a může uvědomit, že může být či nebýt, a jestliže být, tak má k dispozici bytí na různé způsoby. Tuto vrstvu existence označujeme jako existencialitu. Konečně, pobyt musí porozumět tomu, že byl veden a vychován k určité konformitě a sám v ní rád setrvává, aby se tak vyhýbal naladění úzkosti, která totálně rozbíjí smysluplnost světa, která mu ukazuje hranice vlastní existence a podstatně pobyt znejišťuje. Nabízí se snadná cesta neautentického „ono se“, která „řeší“ problém úzkosti. Tento stav nazýváme upadlou existencí pobytu. Nebo se nabízí druhá cesta, cesta složitá, cesta více či méně autentického bytí. Pobyt je tedy vrženou možností. Tyto tři roviny existence souvisí s časem. Fakticita a vrženost jsou věcí minulosti, nebo do přítomnosti přetrvávající minulosti. Nic s nimi neuděláme a můžeme je nanejvýše reflektovat. Naladění je přítomné, ale souvisí s fakticitou tím, že na něj máme pramalý vliv. V přítomném okamžiku sobě a světu rozumíme jako možnosti být. Tato možnost být je rozvrhována do velkého, ale omezeného množství, jak být a směřuje tedy do budoucnosti. Pobyt je tady a teď, a zároveň směřuje k ultimátní hranici svého bytí, ke smrti. Jsme bytím ke smrti, a buď se necháme rozptýlit každodenními starostmi, a nebo se opět vystavíme úzkosti, která otevírá možnost autentického sebeporozumění. Heidegger tedy není bezbřehý optimista, ale přesto v jeho myšlení najdeme i jistý návod, jak nepropadnout zoufalství. Heidegger není ani hlasatel neomezené svobody, a přesto zde je svoboda, alespoň jako možnost.

Hermeneutika Hanse-Georga Gadamera

Bytí, kterému lze porozumět je řeč.

Hermeneutika a psychoterapie v souvislostech

V následujícím textu se pokusíme vytěžit hlavní myšlenky, týkající se hermeneutiky, v díle Hanse-Georga Gadamera. Bude to na prvním místě jeho stěžejní dílo *Pravda a metoda*, ale nebudeme se omezovat pouze na tento text. Do značné míry budeme selektivní a ponecháme stranou mnohé, jinde se budeme jen inspirovat³⁷. Nejdříve však několik slov o hermeneutice obecněji a o jejím místě v kontextu novověké vědy a filosofie a jejím vztahu k psychoterapii. Tato odbočka je důležitá vzhledem k celkovému tématu této práce, kterým je vztah hermeneutiky a psychoterapie. Jelikož je tato práce svým zaměřením multidisciplinární a zabývá se tématem vztahu hermeneutiky a psychoterapie, které samy spadají do různých větších a dále diferencovaných celků, stojí za to, tuto diskuzi patřičně rámcovat. Zajímá nás, jaký má vztah psychoterapie jako potomkyně moderní empirické psychologie a medicíny k filosofii obecně a speciálně k hermeneutice. Medicínu můžeme jednoznačně označit za přírodní vědu, která má svůj předmět v léčbě nemocí a navozování a udržování zdraví lidí. Základním vymezením psychologie může být studium psychických jevů a chování. Psychologie se během zhruba půldruhého století své existence nedokázala sjednotit na jednotném vymezení svého předmětu, na metodách ani na filosofických východiscích, a je tedy pragmatickou pluralitní disciplínou. Tuto pluralitu označujeme jako školy či směry v psychologii.³⁸ I v psychologii však můžeme konstatovat převahu směrů, které se hlásí k přírodním vědám.³⁹ Znamená to tedy, že je psychoterapie přírodní vědou? Toto téma si ponecháme na později, nyní krátce o vztahu filosofie a vědy.

Vztah filosofie a vědy se zkomplikoval na počátku novověku, do té doby byla věda součástí filosofie. Podle L. Benyovského,⁴⁰ z jehož výkladu budeme v následujících řádcích čerpat, je zřejmé, že filosofie je charakteristická svým otevřeným postojem k poznání, který reflektuje spojení našeho smyslového a mimosmyslového poznání při poznávání věcí. Je zde tedy prostor jak pro to, co vnímáme smysly, tak také pro to, co je mimosmyslové, to, co o dané věci víme ve smyslu *logos* (zde slovo, myšlení a výklad světa). Zároveň předpokládáme a reflektujeme, že jsme ve skutečném a poznatelném světě.

³⁷ Kromě Gadamerových textů se opíráme také o sekundární literaturu: ZIMMERMANN, J. *Hermeneutics: a very short introduction*, GRONDIN, J. *Úvod do hermeneutiky* a Hroch a kol. *Proměny hermeneutického myšlení*.

³⁸ Jako vhodný úvod do této problematiky nám může posloužit jakýkoliv učební text dějin psychologie. Zde pracujeme s texty HERGENHAHN, B. R. a HENLEY, Tracy B. *An introduction to the history of psychology*. a PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. První z těchto textů poskytuje též stručné dějiny medicíny.

³⁹ V jedné z následujících kapitol této práce poskytneme podrobnější výklad na toto téma.

⁴⁰ Benyovský, L. a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s.12nn

Víme tedy, že je více než co vnímáme, a to ustanovuje základní rámec našeho poznávání. Teoretický postoj tedy překračuje naivní postoj ke světu, v jehož překročení spočívá samotný počátek filosofie, kdy nás z naivního postoje vytrhuje překvapení, pochybnost, či nějaká mezní situace. Samotný teoretický postoj sestává ze dvou částí: jednak je to zproblematizování již dříve známého a neproblematického. Dále je to postoj „nechat být“, dovolit tomu, co se nám dává, být tím čím je, a tak jak je, a proč je. Tento postoj se liší nejen od našeho naivního neproblematizujícího postoje ke světu, ale také od našeho pragmatického každodenního zacházení se jsoucný. Ať už zaujímáme ontologický, transcendentalistický, nebo empirický teoretický postoj, vždy je zřejmé, že jsme schopni reflektovat rozštěpenost světa, ke které můžeme zaujímat různé postoje.⁴¹

Novověkou vědu charakterizuje její experimentální zaměření. Jako podstatný rys zde nacházíme strukturu hypotéza-experiment a pro celé úsilí je charakteristická matematizace vědy. Hypotézu můžeme chápat jako apriorní tvrzení o přírodě. „*Jak musí být předem myšlena příroda, aby vystoupilo a dalo se určit, zjistit, něco takové jako „fakta“?*“⁴² Nenacházíme zde tedy filosofický postoj vedený pouze zproblematizováním naivní zkušenosti, ale zproblematizování, které je předem dané a vedené metodickou abstraktností. Příroda či vesmír jsou tedy předem myšleny tak, abychom mohli zachytit to, co věda označuje za objektivní fakt a vědecké může být pouze to, co lze takto objektivizovat. Nepřístupujeme tedy k věcem tak, že bychom jim „dovolili“ vést naše poznání, ale přistupujeme k nim z pozice metodologické abstrakce, tedy se souborem předpokladů, které navíc již většinou dále nezkoumáme. Klíčový pojem zde je hypotéza, tedy fixující tvrzení o skutečnosti, která se následně testuje experimentální metodou. Testovat lze pouze hypotézy a experiment je nástrojem k jejich falzifikaci nebo verifikaci. Novověká věda se tak stává nefilosofickým poznáním, postojem neseným zpředměťňováním a manipulací předmětu svého zkoumání, a dále souborem již takto získaných faktů generovaných hypoteticko-experimentální metodologií.⁴³ Věda předpokládá zákonité chování skutečnosti, a právě odhalení těchto zákonitostí, které určují zkoumané děje si věda klade za svůj hlavní cíl. Posledním rysem moderní experimentální vědy, kterého si ve výkladu L. Benyovského všimneme je matematizace vědy. Nemáme zde primárně na mysli měření, kvantifikaci a užití matematiky ve vědě, ale vycházíme z řeckého *TO MATHÉMATA*, které znamená to, co již předem známe. Jedná se o to, že k tomu, co chceme lépe poznat, přistupujeme z hlediska toho, co již známe, a chováme se tedy tak, jako bychom již předem byli ve známém a propočítatelném světě. Přistupujeme tedy ke zkoumané věci s velkým množstvím již předem daných a dále nezkoumaných předpokladů, jako jsou například determinovanost a poznatelnost světa, a naše schopnost jej objektivně a spolehlivě poznat. Zde tedy tušíme zásadní rozdíl, protože filosofie odmítá jakoukoliv sadu předem daných předpokladů a snaží se

⁴¹ Benyovský, L. a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s. 17n

⁴² tamtéž s. 31

⁴³ tamtéž s. 32n

naopak o jejich destrukci.⁴⁴ Výše řečeným nezpochybňujeme přínos a užitečnost vědy, naopak máme k vědě patřičný respekt. Tentýž postoj zároveň zaujímáme vůči filosofii. Ve vztahu filosofie a vědy se přikláníme k pojetí, které je vnímá jako jiné, nesrovnatelné a na sebe nepřevoditelné postoje ke jsoucímu, a tedy také odlišné cesty poznání. Současná věda však není jen vědou hypoteticko-experimentální, máme zde také řadu humanitních oborů, kde má výše naznačené pojetí experimentální vědy minimální význam. Tyto vědy si uchovaly úzký vztah s filosofií, a proto myslitel, jakým je Gadamer, má pro tyto vědy zásadní význam. Sám Gadamer k tomu říká, že filosofie není pro humanitní vědy pouze „organon“, tedy nástroj, ale že filosofie a humanitní vědy mají společný základ v hledání pravdy.⁴⁵ Toto omezené a nedokonalé zamyšlení o vztahu vědy a filosofie pro nás má velký význam, protože psychoterapie hledá své místo mezi přírodními a humanitními vědami. K tomuto tématu se vrátíme v další části této práce.

O filosofické hermeneutice obecněji

Gadamer vidí v rozumění, ve výkladu a v řeči základ veškerého myšlení, vědění a poznání a tento základ chápe spíše jako praktický, než teoretický a abstraktní.⁴⁶ Stejně jako Heidegger jde i Gadamer ještě dále a ptá se na to, co je podmínkou veškerého poznání a vědění a je tedy také vlastním předmětem filosofické hermeneutiky. Odpovědí na tuto otázku je řeč. Pojmeme jazyk se označuje spíše soubor znaků a gramatických pravidel, a my zde spolu s Gadamerem budeme mít spíše na mysli řeč, jako to, co se děje, jako to, v čem vzniká a rozvíjí se naše veškeré rozumění. Veškeré rozumění je historicky situované, a tedy v čase proměnlivé.⁴⁷ Řeč je tedy nejen zprostředkovatelem, ale také i horizontem veškerého vědění. Takto řečově umožněné rozumění je pak základem a předpokladem veškerého vědění, a je pak vlastně druhotné, jaký je předmět našeho zájmu, věc, na kterou se tážeme. Naše rozumění je vždy již předběžně přítomné a spoluurčuje naše myšlení o dané věci. Cílem Heideggera i Gadamera bylo tedy ukázat to, že rozumění a řeč jsou původními a nezbytnými předpoklady toho, co bychom mohli nazvat vyššími a abstraktnějšími formami poznávání. To, co romantická hermeneutika rozlišovala jako rozumění (Verstehen) a objasňování či vysvětlení (Erklären), a považovala to za „metody“ vhodné pro humanitní, respektive přírodní vědy, je zde tedy překonáno a veškeré poznávání je stavěno na společný základ. Svým způsobem se tak ruší i rozdělení přírodních a „nepřírodních“ věd a veškeré poznání se tak klade na společný základ.⁴⁸ Rozvoj humanitních oborů do značné míry závisí na rozvoji a kultivaci

⁴⁴ Benyovský, L. a kol. *Úvod do filosofického myšlení*. s. 37

⁴⁵ H-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*. s. 9n

⁴⁶ tamtéž s. 25

⁴⁷ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 236

⁴⁸ Spolu s Heideggerem považujeme existenciál rozumění a obecně poznávací mód bytí pobytu za základ veškerých poznávacích schopností člověka, dichotomie poznávajícího subjektu a poznávaného

tohoto společného základu, tyto vyšší formy v řeči reflektovaného rozumění můžeme předběžně označit za interpretaci a humanitní vědy za vědy interpretativní.⁴⁹ Téma, o kterém zde hovoříme, můžeme například lakonicky shrnout tak, že před tím, než můžeme něco považovat za pravdivé či logické, musíme nejdříve rozumět řečenému (ale i viděnému), a ještě dále, musíme porozumět otázce, na kterou je řečené (ale i viděné) odpovědí. K tomuto tématu se podrobněji vrátíme později. Podobně jako Heidegger, nabízí nám i Gadamer své vysvětlení toho, co vůbec porozumění umožňuje. Předpoklady a podmínky rozumění a výkladu jsou pak vlastním předmětem filosofické hermeneutiky. Gadamer je ve shodě s Heideggerovou fundamentální ontologií a v mnohém tyto myšlenky dále rozvíjí, zásadně je doplňuje a činí tak hermeneutiku středobodem svého myšlení. Kromě Heideggera Gadamer pracuje i s texty Platona a Aristotela, ve kterých hledá podporu pro své hermeneutické a „dialogické“ myšlení. Jako další vlivy z filosofie uveďme například Hegela, ale i jiné myslitele, se kterými často polemizuje.⁵⁰

Hermeneutika nám pomůže překonat přesvědčení o bezprostřední poznatelnosti světa spočívající v tom, že věci jsou tak, jak jsou dány našim smyslům a toho, že náš rozum, založený na našem já, dokáže přesně a nezávisle pochopit podstatu věcí, se kterými se setkáváme. Představu, že naším úsilím odkryjeme konečnou a neměnnou pravdu o věcech a světě, tak také musíme také opustit. Tato vize se stala nesmírně vlivnou a mnoho myslitelů ji po celá staletí vylepšovalo. Vzpomeňme například na Francise Bacona, který si byl vědom toho, že naše poznání je zkreslené mnoha individuálními a skupinovými předsudky (idoly), zároveň však věřil tomu, že se z jejich moci můžeme vymanit tím, že si je uvědomíme a pak již našemu objektivnímu poznání nebude nic bránit.⁵¹ Na druhé straně stojí přesvědčení, které zde pro jednoduchost spojujeme s hermeneutikou, které tvrdí, že veškeré poznání je zprostředkované, že nemáme bezprostřední přístup k věcem a světu, ale že naše poznání je vždy interpretací. Hermeneutika však není vše relativizujícím agnosticizmem. Skutečnost je poznatelná, naše poznání je osobní, částečné a historicky podmíněné, naše úsilí často vede k pravdivému poznání.⁵²

Novověká věda, máme zde na mysli zejména tu inspirovanou pozitivismem či logickým empiricismem, vytváří dojem, že jsme schopni bezprostředně oddělit poznávanou věc od sebe sama, tedy poznávajícího subjektu. Ale toto samotné přesvědčení již staví na jistotě poznávajícího subjektu, které je základem novověké filosofie. Věda tedy často věří tomu, že můžeme realitu objektivně poznávat, a to bez toho, abychom se zabývali do hloubky poznávajícím subjektem s tím, že již tento

předmětu je na tomto základu vystavěna a je jím umožněna, ale není fundamentální. Viz. M. Heidegger *Bytí a čas*. § 13 s. 81nn

⁴⁹ H-G. Gadamer, *Epistemologické problémy humanitních věd*. in *Problém dějinného vědomí*. s. 7nn

⁵⁰ Viz. např. J. Hroch a kol. *Proměny hermeneutického myšlení* s. 245 nn

⁵¹ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 303.

⁵² V sociálních vědách je populární tzv. (sociální) konstruktivismus, který vychází z předpokladu, že naše porozumění skutečnosti v první řadě utvářeno sdílením skupinových narativů, které vznikají během vzájemné komunikace.

subjekto-objektový vztah automaticky předpokládá. Navíc, současná věda je často ahistorická, jako by bylo naše poznání nezávislé na naší situovanosti v čase a prostoru. K publikaci je odmítnut článek jen proto, že necituje pouze nejnovější zdroje. Existují pouze fakta a omyly. Tento postoj je v humanitních vědách neudržitelný. Dobrým příkladem je historie. Výklad historické události je vždy podmíněn tím, kdo, kdy, kde a proč tuto událost vykládá. Striktní dichotomie faktu a interpretace může být atraktivní, ale musíme se jí vzdát. Rádi bychom si vyhradili interpretaci pouze pro složité jevy a situace, a rádi bychom věřili, že žijeme ve světě faktů, které jsou prostě dané, a my se o nich můžeme kdykoliv spolehlivě přesvědčit. Problém je však v tom, že i sama fakta jsou produktem rozumění (interpretace), vznikají „mezi“ námi a věcí. Není tedy faktu bez toho, aby tu byl také ten, kdo se snaží věcem přijít na kloub. Právě Gadamer se významně podílel na tom, že jsme si uvědomili nedostatky zde nastíněného scientismu. Hermeneutický postoj k poznání tedy ví o tom, že veškeré naše vědění je interpretací, interpretace je rozuměním na základě předem daných předpokladů rozumění rozuměné věci. Hermeneutika v podání Gadamera si navíc uvědomuje, že není jediný platný postup poznání, ale že se ve svém poznávání musíme nechat vést tím, co je předmětem našeho zájmu.

Hermeneutika jako interpretace textů má dlouhou tradici, původně byla rozdělena mezi různé disciplíny, které pracovaly s textem. S proměnami novověkého myšlení se její užití rozšiřovalo na rozumění veškerých člověkem vytvořených věcí – interpretujeme tak také například umělecká díla, historické události a chování jednotlivců i skupin. Dále jsme si uvědomili, že pro člověka je nositelem proměnlivého významu v podstatě cokoli – interpretujeme tedy obecně jakoukoliv zkušenost. Nahlédli jsme i to, že naše poznání je vždy historicky a kulturně podmíněné⁵³. Filosofická hermeneutika se postupně spojila s fenomenologií a stala se epistemologií fenomenologické ontologie, a to následujícími kroky: jednak objevením dějinného vědomí, jednak Husserlovým náhledem, že je třeba umožnit zkoumanému, aby se nám ukazovalo od sebe sama a v neposlední řadě i ukázáním toho, že člověk je svým způsobem hermeneutickým bytím, tak jak to vidíme u Heideggera a Gadamera. Jak fenomenologie, tak také hermeneutika jsou metodami, byť metodami v jiném smyslu, než je tomu u přírodních věd. Metody přírodních věd jsou stálé, přesné a opakovaně aplikovatelné postupy, kde na tom, kdo metodu provádí nezáleží. Zkoumaná věc se musí „podrobit“ použité metodě. Hermeneutika je metodou v jiném smyslu. Hermeneutika⁵⁴ je cestou poznání, které je vedeno poznávaným předmětem samotným, a kde je navíc sebepoznání stejně důležité jako poznávání věci, která je předmětem našeho zájmu.⁵⁵ Gadamer o sebepoznání hovoří poprvé v kontextu porozumění smyslu uměleckého díla,⁵⁶ tento požadavek můžeme zobecnit i dále na celou oblast humanitních věd.

⁵³ Viz. H-G. Gadamer *Problém dějinného vědomí*.

⁵⁴ M. Heidegger *Bytí a čas*, § 7 zejm. s. 55

⁵⁵ H-G. Gadamer *Člověk a řeč*, s. 11

⁵⁶ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 101

Hermeneutika je také otázkou otevřenosti našeho postoje. Jak uvidíme dále, Gadamer řadí hermeneutiku do těsné blízkosti s praktickou filosofií. Člověka tedy můžeme chápat jako bytost závislou na neustálém zvýznamňování světa – jsme tak homo hermeneuticus.⁵⁷ Význam uchopujeme vždy postupně, automaticky a intuitivně, ale zároveň se vždy již pohybujeme ve zvýznamněné a významově artikulované srozumitelnosti světa, a setkáváme se s tím, čemu již předběžně rozumíme. Nyní musíme podrobněji porozumět tomu, jak hermeneutice rozumí sám Gadamer. Tento myslitel pro nás prošel dějinami hermeneutiky, systematicky vysvětlil nejdůležitější myšlenky, které ji formovaly, ale ukázal i jejich omezení. Náš výklad bude selektivní a vedený tématem této práce.

Hermeneutická situace a její horizont⁵⁸

Následující text budeme dělit zhruba do tří tematických okruhů: hermeneutická situace, řeč a rozhovor. Byť jsou to témata vnitřně propojená, toto rozdělení nám pomůže udržet určitý řád výkladu, nevyhneme se však určitému opakování. Již víme z předchozí kapitoly této práce, že tomu, čemu se v běžné řeči říká rozumění, předchází vždy již přítomné, byť většinou neuvědomované struktury předporozumění⁵⁹. Rozumíme vždy něčemu jako již něčemu. Jedná se o původní formu výkonu pobytu, ve které se pobyt vztahuje zároveň k fakticitě i rozvrhu.⁶⁰ Naše rozumění a výklad musí respektovat věc, se kterou se setkáváme. Prakticky si to uvědomíme třeba v situaci, kdy nás něco překvapí. Uvědomíme si, že se něco odehrálo jinak, než jsme to očekávali. To je Heideggerova struktura před-vídání. To, že jsme okamžitě schopni neočekávané situaci „znovu“ přiměřeně porozumět a podle nového rozumění se zařídít, ukazuje, že situaci vždy již nějak jakoby sami od sebe rozumíme, ale také to, že se naše rozumění průběžně a dynamicky upravuje podle toho, jak se situace či událost vyvíjí, a to čemu říkáme rozumění a výklad, je ve své podstatě proměnlivé. Výklad či interpretace nabývá na významu zejména v situacích, které nejsou triviální a vyžadují si od nás nějaké úsilí.

Gadamer tyto struktury předporozumění souhrnně označuje jako předsudek.⁶¹ Používá též termíny před-mínění, před-pochopení či také předporozumění. Naše vědomí, myšlení a vědění jsou tedy vždy předsudečné, ať si to uvědomujeme, nebo nikoliv. Naše předsudky nejsou zdaleka jen individuální a jedinečné, ale daleko častěji jsou společné. Řeč nás přesahuje a zároveň společně utváří. Gadamer hovoří o dějinné situovanosti našeho rozumění.⁶² Jedná se o jakési dědictví, kterého se nám dostává

⁵⁷ Chceme tím říci, že hermeneutika postihuje způsob bytí člověka ve všech jeho modalitách a není aktivitou, která pouze „provozuje“ nástroje, které používá.

⁵⁸ Hlavní zdroj je zde H-G. Gadamer, *Pravda a metoda, Základy teorie hermeneutické zkušenosti*. s. 236 nn

⁵⁹ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 236 nn

⁶⁰ Tamtéž s. 231

⁶¹ Tamtéž s. 240

⁶² Jedná se o termín analogický ke Heideggerově termínu základní pohyb dějinnosti (*Bytí a čas*, § 6).

tím, že se rodíme do určitého místa, času, kultury a jazyka, dědictví, které se postupně stává součástí naší osoby. Důležité je zdůraznit, že předsudek má anticipatorní, tedy předjímající funkci, která nám pomáhá rozumět tomu, s čím se setkáváme. „Jde o kruhový vztah mezi celkem a částmi: význam, předjímaný celkem, se chápe z jeho částí, ale jen ve světle celku nabývají části své objasňující funkce.“⁶³ Předsudek je tedy součástí hermeneutického kruhu a je tedy nezbytnou součástí porozumění. Gadamer si je vědom toho, že slovo předsudek získalo během osvícenectví negativní význam, a přesto jej užívá, protože si je vědom původnějšího významu tohoto slova. Předsudek můžeme chápat jako to, co je dáno předem a je skryté, a co určuje naše souzení. Předsudek předurčuje to, jak a jako s čím se ve svém souzení s něčím setkáváme. Teprve v reflexi můžeme rozpoznat nějaký předsudek jako škodlivý, nerefektovaný a stereotypní názor. Zkušený člověk předsudky nejen reflektuje, ale překonává a stává se tak méně dogmatickým a více otevřeným.⁶⁴ Osvícenectví si vytvořilo svůj vlastní předsudek „bezpředsudečnosti“, který je však falešný. Jak jsme viděli u Bacona, a jak bychom to našli i u jiných novověkých myslitelů, panovalo přesvědčení, že se vlastním úsilím dokážeme předsudků zcela zbavit, a že nám jako východisko našeho myšlení zbydou pouze prověřené předpoklady, na nichž již budeme moci stavět spolehlivé soudy. S tím však Gadamer nesouhlasí a trvá na nevyhnutelnosti předsudků v našem myšlení a řeči. Jsou-li předsudky předpokladem našeho rozumění a myšlení, bez předsudků bychom nemohli ani poznat, že je něco předsudkem. Předsudky jsou tedy nevyhnutelné, ambivalentní a většinou neuvědomované. Jsou však také základem poznání. Potenciální problematičnost předsudku umocňuje jeho nerefektovanost, která způsobuje to, že nevědomě formují naše vidění a rozumění. V každém případě, předsudek – tento před-úsudek, umožňuje vznikání dalšího vědění tím, že nám pomáhá vyznat se v každodenních praktických situacích. Teprve tehdy, když nám naše přesvědčení o věci začne bránit v tom si s něčím poradit, něčemu porozumět, stane se nám předsudek překážkou. Odhalené problematizované předsudky nás vedou k reflexi, tato reflexe se děje například v situaci neporozumění, překvapení, frustrace apod. Nezbyvá nám, než nahradit stávající předsudek jiným a vrátit se tak do stavu přiměřeného porozumění situace. Ověřené předsudky se tak stávají základem nového (většinou praktického) poznání, nové poznání je však zároveň i novým předsudkem, který nás může vést v nové situaci a obstát, nebo selhat, a být nahrazen předsudkem novým. Tento výklad o nahrazování předsudků je však možná zbytečně schématický a ve skutečnosti se naše předporozumění neustále proměňuje, a původní předsudky se podle situace průběžně modifikují, zlomy které, zde popisujeme, jsou spíše výjimečné, a reflexe a uvědomování si problematičnosti našeho mínění je tak ve skutečnosti méně obvyklá, byť často žádoucí.

⁶³ H-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*. s. 40

⁶⁴ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda*. s. 301nn

S tématem předsudků jako podmínky rozumění souvisí i téma autority a tradice, které novověk také kritizuje a je třeba je rehabilitovat. Osvícenectví kritizovalo středověké myšlení pro nekritické přijímání autorit, jakými jsou Bible, antické a scholastické myšlení, a trvalo na tom, že jediný zdroj ve věci myšlení a poznání může být pouze rozum a racionalita. Tento postoj je sám předsudečný, na což poukázal již romantismus. Tato představa bezpředsudečnosti myšlení je sama předsudkem. Konec konců i sám Descartes vyjímá ze svého pochybování jistou Já a Bůh, pokládá je za natolik evidentní danosti, že je netřeba je dále prověřovat. Tím ukazuje to, že byl člověkem své doby a jeho vědomí bylo historicky podmíněné, byl situován v určité tradici. Naše poznání tedy vždy již nutně vychází z něčeho předem a obecně daného, což Gadamer označuje za tradici či tradování.⁶⁵

Naše předsudečné vědění má vždy nějaké stanoviště, které omezuje možnosti našeho vidění a obzor, který z jednoho bodu obsahuje, objímá a omezuje vše viditelné. Gadamer hovoří o situovanosti a horizontu⁶⁶. Naše situovanost – časová, kulturní a jazyková – je analogická pojmu vrženosti, je nám tedy předem dána a nelze se „z ní“ vymanit, je však proměnlivá a můžeme ji reflektovat. Naše situovanost je místem, kde na nás aktivně působí dějinné dění porozumění. Již jsme naznačili, že navzdory našemu individualismu je naše situovanost sdílená, tak jako řeč, aniž si to uvědomujeme. Ve skutečnosti nese rysy jak společně sdíleného, tak také individuálního. Naše situovanost je také doménou povědomého či známého, a tak si ji zpravidla moc neuvědomujeme. Naopak, cizí a neznámé si přisvojujeme tím, že je přirovnáváme ke známému. Samotné setkání se s cizím může mít dvě podoby. Cizí můžeme podrobit tomu, co již známe a nijak tím vlastně neproměnit svůj již předem daný pohled na věc. Jiná možnost je respektovat a akceptovat cizí jako jiné a pak musíme integrovat nové a cizí tím, že zároveň pozměňujeme naše původní porozumění.⁶⁷ Naše praktické bytí je tak pohybem, který můžeme označit jako syntézu prvotně „mého“ a „cizího“ a syntézu „původního“ a „nového“. Slovo syntéza je zde podstatné, protože tak nevzniká zcela nové porozumění, ale spíše nové porozumění vystavené na tom původním.

Horizont je naopak hranicí důvěrnosti či srozumitelnosti naší situovanosti. Stejně jako je naše situovanost do určité míry proměnlivá, pohybuje se i horizont našeho poznání. Důležitou součástí naší situovanosti je dějinnost našeho bytí. Gadamer říká, že dějiny nepatří nám, ale my patříme našim dějinám.⁶⁸ Dějiny nejsou tedy něčím mrtvým, ale jsou přítomností minulosti. Jedná se o prolnutí historického vědomí s působícími dějinami, kdy jde o to, že samo historické tázání je dějinně situováno

⁶⁵ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 241n a s. 245nn

⁶⁶ Tamtéž s. 265

⁶⁷ Napadá nás analogie mezi pojmy předsudečnost a situovanost a pojmy asimilace a akomodace švýcarského psychologa Jeana Piageta: nové zkušenosti asimilujeme pod již existující schéma až do bodu, kdy to již není možné. Překročí-li nová zkušenost možnosti schématu, pak si v našich myslích vytváříme pomocí akomodace schéma nové.

⁶⁸ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 245

a podmíněno.⁶⁹ Dalším způsobem, jak porozumět myšlenke horizontu, je spojit ji s ideou řeči. Řeč je pro nás nepřekročitelným horizontem.

Tradice je související pojem, který Gadamer bere na milost z nemilosti osvícenství.⁷⁰ Nejedná se o nějakou mrtvou minulost, která nám tu zbyla. Tradování je něčím živým, co smysluplně propojuje naši současnost s naší minulostí. Jde o přítomnost minulosti, která dává smysl současnému a zpětně i minulému. Tradici tedy chápeme jako most mezi přítomností a minulostí, ne jako nějaký příkop či hradbu.⁷¹ Jsme tedy zároveň svou vlastní tradicí i přítomností. Dějinnost našeho bytí a našeho vědomí je něco, co nemůžeme přehlížet, chceme-li porozumět člověku. Rozumění je pak třeba chápat jako „začleňování do určitého dění podání, v němž se minulost a přítomnost neustále zprostředkovávají“.⁷² V tomto smyslu se tradice, a obecněji naše dějinná situovanost, stává jakýmsi horizontem horizontů⁷³. Když například čteme Shakespearova Hamleta, zdánlivě nás dělí propast staletí.⁷⁴ Nicméně, jako přiměřeně vzdělaní Evropané jsme zároveň součástí stejné tradice jako byl i sám autor. Sdílíme tradici, jenom z jiné časové situovanosti, a tak nás třeba napadne vidět v tomto příběhu Freudův oidipovský komplex, což je idea, která samozřejmě nebyla Shakespeareovi přístupná a rozumíme tak Hamletovi jinak, než mu bylo rozuměno v jeho době. Naše porozumění tedy vychází z neustále se proměňující a posouvající se tradice, které jsme součástí, a která nás určuje. Porozumění druhému se neděje vcítěním se do jiné individuality, ani podrobením druhého svým měřítkům, ale na základě vyšší obecnosti, která zahrnuje partikularitu vlastní i toho, komu se snažíme porozumět.⁷⁵ Tento příklad ilustruje to, co Gadamer mínil tím, když říká, že historii nemáme v rukou, ale naopak, že historie má v rukou nás. Shakespeare byl uzamčen ve své tradici a stejně tak je tomu i s námi a nebudeme tak nikdy moci vidět věci a události zrakem tohoto autora, ale pouze svým vlastním historicky situovaným zrakem.⁷⁶ V tomto je jádro Gadamerovy kritiky historismu, který viděl tuto uzamčenost v čase pouze na straně autora, ale přehlížel ji na straně interpreta, který se tak stavěl mimo čas a tradici, což je božská perspektiva, která nám nepřísluší.

Vraťme se však ještě k pojmu horizontu, protože v sobě skrývá další zajímavé souvislosti. Povšimněme si, že Gadamer reinterpretuje tradiční význam hermeneutického kruhu, který chápe

⁶⁹ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 264n

⁷⁰ Tamtéž s. 248

⁷¹ H-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí* s. 48n

⁷² H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 256

⁷³ Na jiném místě Gadamer hovoří „horizontu horizontů“ v kontextu působících dějin. Viz. *Pravda a metoda* s. 267

⁷⁴ Viz. také pojednání o vlivu časového odstupu na porozumění. H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 256 a zejm. s. 261, kde autor hovoří o tom, že minulost a jsou společně nosným základem porozumění minulého i přítomného.

⁷⁵ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 268

⁷⁶ S tímto souvisí Gadamerova kritika historicismu, právě proto, že autoři 19. století reflektovali historickou situovanost historické postavy (autora), ale neviděli svou vlastní.

porozumění textu jako proces, kde předjímáme význam celku smyslu nějakého obsahu, a tak dáváme smysl jeho jednotlivým částem, které však doplňují a upřesňují naše porozumění celku. Oba procesy probíhají souběžně a v kruhu. Nyní hermeneutický kruh můžeme chápat jako souhru předsudků smyslu celku sdělení a předsudků smyslu jeho částí, které se vzájemně ovlivňují a doplňují ve směru hlubšího a přiměřenějšího porozumění celku i částí. Náš horizont se naším úsilím rozšiřuje, tak jak postupně adekvátně rozumíme tomu, co bylo dříve za hranicemi našeho porozumění.

Rozumět tedy můžeme jen tomu, co je alespoň částečně součástí našeho horizontu smyslu nějaké sledované záležitosti, a to tak, že si připodobňujeme nové a cizí tomu, co již známe. Jak jsme již řekli, při porozumění postupně proměňujeme cizotu cizího na povědomost známého. Časovost horizontu je jeho nejdůležitější rys, ale je jen jednou rovinou této dialektiky povědomosti a cizosti. Naivně bychom mohli předpokládat, že se současností jsme důvěrně obeznámeni, kdežto minulost a budoucnost jsou nám neznámou cizostí. Intencí interpretace je však nahlédnout nebo se alespoň přiblížit cizosti cizího bez ohledu na to, jedná-li se o cizí současné, minulé či budoucí. Podobně, lidé pocházející ze stejné kultury, společenské vrstvy, hovořící stejným jazykem, jsou nám blízcí a jsou součástí našeho horizontu.⁷⁷ Naopak, lidé, věci a ideje pocházející z místa mimo náš horizont jsou nám vzdálení a cizí. To může však být jen zdání, často se setkáváme s cizostí i v našem vlastním časovém a společenském horizontu, a naopak jsme schopni porozumět něčemu, co je nám velmi vzdálené, jak časově, tak i kulturně. Můžeme uvažovat o určité univerzalitě lidské zkušenosti, která umožňuje to, že jsme schopni určitého porozumění jedinci, se kterým jinak nemáme prakticky nic společného. Nesmíme však zapomínat na to, že i konstanty lidské existence interpretujeme z rámce vlastní tradice. Jako příklad můžeme uvést *univerzalitu* zkušenosti bolesti, nemůžeme sice vědět jaká je bolest druhého člověka, přesto se můžeme ze zlomků své současné i minulé zkušenosti přiblížit této „cizí“ bolesti. Pojem horizont je tedy velmi užitečný a připomíná nám další hermeneutický pojem – kontext, se kterým pracujeme při práci s textem, a je tedy pojmem užším. Zde se dostáváme k možná nejznámějšímu obrazu, který se pojí s Gadamerovou filosofickou hermeneutikou, a sice k představě vzájemného rozumění si jako protnutí či splnutí dvou horizontů⁷⁸. Nejtypičtějším příkladem je čtenba starého dokumentu, pocházejícího z jiné doby, poměrů a kultury, a je pro nás tedy cizí. Pro jednoduchost předpokládejme, že zde jazyk není problém, a že textu po této stránce přiměřeně rozumíme, a přesto máme obtíže textu porozumět. Dovedeme si představit, že by se horizonty autora a čtenáře vůbec nedotýkaly. Jak již víme, to je však prakticky nemožné, protože máme s neznámým autorem, přes veškeré odlišnosti, cosi společného. Dále automaticky předpokládáme, že autor psaním textu sledoval nějaký záměr, kterému se snažíme porozumět, a také to, že text je koherentní. Autorovi

⁷⁷ V psychoterapii by nás zajímalo též pohlaví osoby, se kterou se setkáváme, jako jedním z možných horizontů.

⁷⁸ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 269

rozumíme potud pokud je naše rozumění zaměřeno na stejnou věc, o kterou šlo autorovi textu, sledujeme danou věc ze své perspektivy. Gadamer po nás však nepožaduje, abychom se dostali do mysli autora, ale abychom se plně zaměřili na text samotný. Důležité je to „mezi“ textem samotným a námi, kteří se snažíme textu porozumět. Autor textu do této situace již nezasahuje. Zbývá tedy samotný text se svým horizontem a sdělením, ke kterému přistupuje čtenář se svým horizontem, a tvořivý akt interpretace se děje prostřednictvím protnutí těchto horizontů. Protnutí horizontů je jejich částečným překrytím, ne ztotožněním, čtenář vždy k textu přistupuje ze svého horizontu, a proto je to jeho rozumění, které musí však být přiměřené textu.

Gadamer si dále všímá toho, že jsme většinou obdařeni značnou mírou důvěry⁷⁹, předpokládáme, že nás autor vědomě neklame a že nám předkládá pravdu⁸⁰. Máme-li obtíže s porozuměním textu, přičítáme to většinou sobě a své neznalosti. Předem předpokládáme určitou koherenci textu, a to argumentační, gramatickou či logickou. Dále předpokládáme, že text artikuluje nějakou záležitost, která překračuje to, co je v textu samotném, otázku, událost či problém, kterým se text zabývá. K textu a rozhovoru tedy obvykle přistupujeme s důvěrou. Na sebe při výkladu textu jakoby zapomínáme a jsme textem, nebo rozhovorem pohlcení. Naše úsilí se postupně projevuje větším „sblížením se“ našeho horizontu s horizontem autora za účelem vzájemného porozumění si ve společné věci.

Co je tedy interpretace?

Doposud bylo pro nás odpovědí na tuto otázku poukazování na úzkou spojitost mezi rozuměním a výkladem, dvě struktury bytostně kruhově propojené do té míry, že mezi ně můžeme dát rovnítko a říci, že rozumění je výkladem a výklad je rozuměním. Ať využijeme představy kruhu nebo protnutých horizontů není tento model úplný. V interpretaci jde o rozvrhování celku věci, tedy o odhalování předsudků a porozumění kontextům, o které v rozumění jde. Cílem interpretace je tedy jazykově fixované uchopení smyslu toho, co je interpretováno – nejčastěji text. Interpretace musí být věrná věci, o kterou jde. Další součástí této trojice: rozumění, výklad a řeč je i naše aktivita, která překračuje

⁷⁹ Termíny důvěra a nedůvěra, jsou zde důležité. Gadamerovi současníci jej označili za filosofa důvěry a jeho pojetí hermeneutiky za hermeneutiku důvěry. Podobně jako u Heideggera „odemčenost bytí“ je u Gadamera základní předpoklad otevřenosti a důvěry základem našeho bytí. Smysluplnost předpokládáme a smysl a význam je nám bytostně dán. Teprve později se naučíme pochybovat a nedůvěřovat a skepse se stane u některých z nás součástí naší bytosti. Gadamer této skepsi vzdoruje. Na vyšší úrovni důvěřuje tradici, našemu rozumu a síle dialogu v hledání pravdy. Viz. zajímavý text věnovaný tomuto tématu: Holcem, Wm. Curtis, and Matthew Nelson Hill. “Gadamer’s Hermeneutic of Trust—Ontological and Reflective.” *In Spirit and in Truth: Philosophical Reflections on Liturgy and Worship*, edited by Wm. Curtis Holtzen and Matthew Nelson Hill, vol. 1, Claremont Press, 2016, pp. 87–108. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/j.ctvbc2kx.11>. Accessed 13 Feb. 2024.

⁸⁰ H-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí* s. 48

řeč. Správná interpretace se také ukazuje za hranicí řeči v širším jednání interpreta.⁸¹ V neposlední řadě je třeba říci, že interpretace se děje v řeči a řeč je místem konkrétního dějinného vědomí.⁸²

Rozšířme nyní význam slova interpretace, který bude navazovat na doposud řečené. Doposud řečené popisuje zejména předpoklady, tedy to, co je v pozadí toho, co máme skutečně na mysli pod termínem interpretace. Nyní máme na mysli interpretaci jako vědomé a reflektující úsilí, o správné a věrné porozumění sdělenému slovu, nebo textu a sdělení tohoto porozumění druhým. Při interpretaci se jedná o více než o reprodukci, či znovu utvoření předem daného. Zde je na místě příklad herce nebo hudebníka, kteří si zdaleka nevystačí s pouhou nápodobou.⁸³ Gadamer to připodobňuje k hudebníkovi, který „interpretuje“ hudební skladbu, a pokud tak činí dobře, posluchač si jej vůbec není vědom a soustředí se na hudbu samotnou. Hudební skladbu je možné zahrát různými způsoby, některé z nich mohou být zdařilé, jiné méně. Interpretujeme-li hudební skladbu hledáme nějaká nová kritéria zdařilosti interpretace. Z příkladu herce nebo hudebníka vyplývá, že není jedna správná interpretace textu, nebo uměleckého díla, ale že takových interpretací je vícero, není jich však nekonečně mnoho. Situace je však ještě o něco složitější. Zde nám pomůže přirovnání interpretace k situaci, ve které se nacházejí autor, překladatel a čtenář textu. I sám autor původního textu musel podat hermeneutický výkon, a sice musel přeložit své myšlenky a svůj záměr do psaného textu. Gadamer nás upozorňuje, že mluvčí či pisatel nedokáže nikdy zcela a úplně vyjádřit to, co měli na mysli. V řeči či textu tedy vždy zůstává mnoho nevyřčeného. Příjemce, zde překladatel, sdělení překládá z vlastního porozumění textu a překládá jej do textu v novém jazyce. Překladatel domýšlí a znovu utváří to, co měl na mysli autor, a stává se tak spoluautorem textu. Překladatel také řečené či napsané upravuje pro své zájmy a překládá si je do vlastní situace, a tak si sdělené přisvojuje. Mělo by se tak dít bez toho, aby text či sdělení znásilňoval a libovolně pozměňoval jeho sdělení. V tomto smyslu může být překladatel více než autor, a dosáhnout hlubšího porozumění než autor.⁸⁴ Interpretace díla je pak do určité míry novým textem, novou promluvou, či novým uměleckým dílem. Jsou jistě špatné a neadekvátní interpretace, stejně jako hudebník někdy zahraje skladbu špatně, stejně tak může překladatelův výtvar nedosahovat kvality a hloubky originálu. Zdařilých provedení je však možných vícero. Překlad je také vždy překladem pro někoho, má své určení a čtenáře, překladatel text upravuje tak, aby jej přiblížil, sleduje také i svůj vlastní cíl. A opět, překladatel zde musí přes určitou volnost dostát záměru původního autora, jinak by se jednalo o jiný text a nemohli bychom tak hovořit již o překladu. Konečně je tu čtenář přeloženého

⁸¹ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 270, Gadamer zde hovoří „subtilitas applicandi“, princip pocházející z křesťanské tradice ve smyslu tom, že Písmu je třeba nejen přiměřeně porozumět, ale také podle toho porozumění vždy také jednat. Příklad, který u Gadamera nacházíme, je z vojenského prostředí: velitel dává vojákovu příkaz, ten jej opakuje, aby dal najevo, že mu rozumí a příkaz vykoná.

⁸² H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 335, s. 290

⁸³ Tamtéž s. 117

⁸⁴ Tamtéž s. 177 (interpret může rozumět dílu lépe než sám autor)

textu, který by si neměl být vůbec vědom toho, že se jedná o překlad, překladatel mu pomohl adekvátně porozumět textu, aniž by si toho byl čtenář většinou jakkoliv vědom. Jak původní akt sdělení významu, tak i akt jeho porozumění a následný překlad, tak také akt porozumění čtenářem jsou motivované snahou o porozumění, která si vyžaduje od všech vědomou snahu a úsilí. Navíc, zatímco v našem původním vymezení pojmů interpretace byl opakem porozumění omyl či nedorozumění, na této rovině můžeme použít také hodnocení typu zdařilá či špatná interpretace.

Gadamer není příznivcem psychologizace hermeneutiky. Konec konců, záměr druhé osoby nám není přístupný, ať už se jedná o člověka, který sedí proti nám, nebo o někoho, kdo napsal text před mnoha staletími. V interpretaci nám nejde o psychologické rozpoložení autora, ale o to, co říká. Gadamer tvrdí, že každá řeč je odpovědí na otázku, ať vyslovenou nebo nevyslovenou. Rozumíme-li otázce, máme i dobrou šanci porozumět odpovědi. To již ukazuje na dialogickou podstatu veškerého rozumění, které se budeme věnovat později. Další užitečné připodobnění hermeneutického problému je jeho přirovnání ke hře. Jsme-li pohlaceni hrou, zapomínáme na sebe, ale i na spoluhráče, a snažíme se porozumět výhradně tomu, co se ve hře děje, a podle tohoto porozumění i přiměřeně jednat. Naše rozumění se projeví v tom, že hru hrajeme dobře. Tyto příklady naznačují, že porozumění není něco v nás, v naší mysli, ani něco vnějšího, ale že se jedná o něco „mezi“ námi a tím, čemu chceme rozumět, rozumění je dynamické a žádá si od nás úsilí a poctivost.

Jak je tomu tedy s pravdou a pravdivostí interpretace? Slovo pravda se vyskytuje v samotném názvu Gadamerova stěžejního díla. Již víme, že hermeneutiku nemůžeme chápat jako metodu ve smyslu, které tomuto slovu přisuzují přírodní vědy, jako na pravidlech postaveném poznávajícím postupu, který nás, pokud neuděláme chybu, dovede k jednoznačnému a pravdivému poznání. V jiném slova smyslu však hermeneutiku za metodu považovat můžeme, tedy jako způsob či cestu poznání, jako přístup, který respektuje to, co se snaží zpřístupnit. V tomto smyslu je hermeneutika cestou k poznání, a tedy i metodou hledání pravdy. Za hermeneutické jsme označili jedno z určení našeho bytí a toto hermeneutické jsme označili za intuitivní předpoklad všech poznávacích schopností člověka. Přiblížení se pravdě si vyžaduje více, zde záleží též na našem úsilí a postoji upřímnosti a otevřenosti. Uvidíme také, že pro hermeneutiku je stejně důležité poznání sebe sama jako věci, kterou poznáváme. Máme tedy na mysli také pravdu o nás samotných. I to musí být zohledněno v našem úsilí o pravdu. Gadamer vidí v hermeneutice cestu hledání pravdy vhodnou pro humanitní obory, kde metodologie ostatních věd může hrát pouze omezenou a pomocnou roli. Navíc jsme zjistili, že naše zkušenost je nedělitelná od řeči, je-li pravda tradičně chápána jako shoda řečeného a zakoušeného, hermeneutika zpochybňuje ostrou hranici mezi zakoušeným a řečeným. Je-li pravda v úplném zbavení se předsudků, je taková božská pravda pro nás nedosažitelná. Gadamer dále tvrdí, že pravda je událost, pravda je něco, co se děje, pravda je událost a zkušenost, která by nebyla možná bez toho, aby se udála někomu, ale událost

sama by nebyla možná bez toho, aniž by se něco událo. Je to tedy vymezení pravdy jako něčeho „mezi“, pravda, která přesahuje a spojuje subjekt i objekt. To, že nemáme pravdu v ruce naznačuje výrok, že pravda není naším vlastním výkonem, ale že jsme díky naší otevřenosti „vrženi do dění pravdy.“⁸⁵ Takové pojetí pravdy ilustruje na zkušenosti uměleckého díla, nebo podílení se na hře.⁸⁶ Víme, že události jsou zprostředkované intuitivními předpoklady našeho rozumění a řeči, ale vidíme také, že události naši zkušenost překračují. Vidíme tedy, že hermeneutiku a její pojetí pravdy nemůžeme vinit ani ze subjektivismu ani z objektivismu, ale že se spolupodílíme na dění pravdy⁸⁷. Můžeme také říci, že konečnou pravdu nikdy nemáme a že se k ní spíše pouze přibližujeme. Již jsme se zmínili o tom, že rozumění je předpokladem veškerého tázání se po pravdivosti. Můžeme tedy říci, že hermeneutika je cestou k pravdě, která je obzvláště přiměřená hledání pravdy humanitních věd.

Tím se dostáváme k dalšímu důležitému tématu. V prostudovaných textech jsme opakovaně viděli, že Gadamer dává hermeneutiku do souvislosti s praktickou filosofií. Rozumíme rozumění jako praktickému postoji,⁸⁸ který je však nejen základem veškerého vědění, ale je především základem našeho jednání, je praktickým myšlením, které Aristoteles označuje termínem *fronesis*.⁸⁹ Proč však Gadamer dává hermeneutiku do souvislosti s Aristotelovou etikou? Je tomu tak proto, že na rozboru termínu *fronesis* bude možné ukázat některé rysy hermeneutického poznání. Aristoteles ve svých úvahách o praktickém myšlení rozlišuje různé typy praktické moudrosti, které staví do protikladu myšlení teoretickému *Sofia (epistémé)*. Podívejme se tedy na některé analogické rysy hermeneutického poznání a *fronesis*. Důležité je uvědomit si, že praktickou moudrost získáváme ze zkušenosti a že se nejedná jen o moudrost, ale také o ctnost, kterou člověk získává svým úsilím v průběhu času. Taková osobní vlastnost se stává jeho trvalým rysem či habitem. Slovo *fronesis* se poměrně obtížně překládá, přesto můžeme takového člověka označit za prozíravého (*prudentialia*). Zatímco *techné* jakožto řemeslný um užívá různé prostředky nutné ke zhotovení nějaké věci, ale nemá již další cíl, kromě své užitečnosti. Řemeslný um však uplatňujeme jen někdy a můžeme jej dokonce zapomenout, navíc užívání nástrojů není vhodným příměrem ve srovnání s bytím v řeči, která překračuje veškerou instrumentalitu. V případě užití slova *fronesis*⁹⁰ v etickém smyslu se jedná o více, jde o cíl, který přesahuje úzký rámec naší momentální činnosti, jde zde o vyšší cíl dobrého života jako celku – jde nám zde o šťastný život (*eudaimonia*). Podobně jako řeč je etické vědění stále s námi a to

⁸⁵ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 414n

⁸⁶ Viz. H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 103n

⁸⁷ Viz. tamtéž s. 415

⁸⁸ Slovem praktický tedy nemáme na mysli užitečnost či utilitu praktických dovedností, ale praxi jako postoj opačný postoji teoretickému.

⁸⁹ H-G. Gadamer, *Hermeneutický problém a Aristotelova etika* in *Problém dějinného vědomí*. s. 31nn

⁹⁰ *Techné* a veškerá praxe se musí podřídit *fronesis* našemu úsilí o naši výbornost. Viz. H-G. Gadamer, *Člověk a řeč* s. 17n

nejen, když jej potřebujeme. Nejen to, v etice nám jde také o vztah k druhému člověku. Nevystačíme si s porozuměním situaci, potřebujeme také ctnosti, získané minulým úsilím, jako je například spravedlnost. Jednat správně je vždy otázkou uplatnění nějakého obecně platného principu na konkrétní danou situaci.⁹¹ Správné jednání je jednáním přiměřené situaci a vyžaduje si nejen správné rozumění věci o kterou jde, ale také přiměřenou míru sebeuvědomění, a též přiměřené porozumění druhému. Interpretace také může nést rysy řemeslné rutiny, s tím si však nevystačíme. Interpretace je vždy naší interpretací, neseme za ni odpovědnost, nikdy nestojíme mimo rozumění a řeč. Text nečteme proto, abychom pouze porozuměli tomu, co říká autor, ale proto, že MY sami textu chceme rozumět. V textu hledáme především odpovědi na naše vlastní otázky. Je pak tedy otázkou určité poctivosti nechat autora říci to, co měl na mysli, opravdu mu naslouchat a nechat se jím ovlivnit. To, že něčemu nerozumíme, může mít svou příčinu v tom, že my sami bráníme tomu, abychom porozuměli. Zdá se tedy, že celá naše existence obsahuje všechny tyto momenty a je do značné míry praktická a etická. Požaduje se po nás jak zručnost a dovednost, tak také poctivost a pravdivost a je zde místo také i pro tvořivost. Etické i hermeneutické se děje na rovině konkrétní situace a předpokládá lidskou svobodu a otevřenost k víceznačnosti⁹².

Pokusme se o stručné shrnutí hermeneutické situace: máme zde vždy nějaké „já“ a nějaké „ty“, kterým jde o to si v nějaké věci porozumět. Já i ty mají svá předporozumění, která se promítají do jejich jednání. Já i ty musí vyvinout snahu o porozumění si, což klade nároky na jejich sebe porozumění. Já a ty si musí uvědomovat vlastní situovanost a vlastní horizont, a usilovat o jeho překročení, a zároveň porozumět tomu, o co se jedná tomu druhému. Naše porozumění nebude nikdy zcela subjektivní ani zcela objektivní a nebude nikdy úplné. Přestože není daný jediný způsob, jak si porozumět, jsou porozumění platná a neplatná. Toto úsilí musíme podstoupit vždy, když sdílený význam není bezprostředně srozumitelný, tedy triviální.

Řeč jako médium našeho bytí⁹³

Naše pojednání o Gadamerovi jsme předeslali jedním z jeho známých výroků o primátu řeči v lidském bytí. „*Bytí, kterému lze porozumět, je řeč.*“⁹⁴ Vyplývá z něj, mimo jiné to, že pro bytost, jakou je člověk, neexistuje nic takového, jako porozuměním nezprostředkovaná zkušenost a skutečnost. Mohli bychom

⁹² Svobodu považuje Gadamer za předpoklad praktického rozumu a řeč považuje za nadřazenou veškeré zkušenosti. viz H-G. Gadamer, *Člověk a řeč* s. 17

⁹³ V této části textu se kromě *Pravdy a metody* opíráme též o Gadamerův text *Člověk a řeč a Problém dějinného vědomí*.

⁹⁴ H-G. Gadamer, *Text a interpretace* s. 9

se domnívat, že smysl naší zkušenosti dávají naše předchozí zkušenosti.⁹⁵ Co však dalo smysl této předchozí zkušenosti? A co té před tím? Zdá se, že naše zkušenost je vždy již podmíněná a strukturovaná řečí. Řeč nám tak zbyla jako jediná apriorní kategorie, „super struktura“, která strukturuje veškerou naši dosavadní zkušenost včetně našich očekávání, která směřují do budoucnosti.⁹⁶ Je zřejmé, proč nás Gadamer upozorňuje na to, že jazyk není nějakým nástrojem, který podle svého uvážení používáme. Řeč – Logos má daleko spíše v moci nás než my ji. Tuto autonomii a přesah řeči Gadamer též označuje výrazem „střed“, „střed, v němž se sjednocují Já a svět, či lépe: znázorňují se ve své původní sounáležitosti.“⁹⁷ Pojmy řeč a jazyk u Gadamera splývají v jedno, jedná se o dvě strany téže mince. Řeč je tak součástí naší zkušenosti, kdežto jazyk je abstraktní pojem, ke kterému přistupujeme rozumově. S řečí se tedy nerodíme, do řeči postupně vrůstáme, a jak ukazuje zkušenost neslyšících, pokud se včas nenalezne cesta, jak malé dítě propojit s ostatními nějakou formou řeči, nestane se dotyčný člověkem v pravém smyslu. Navíc, tento příklad ukazuje to, že řeč není redukovatelná na zvukovou modalitu, ale že se jedná o významovou artikulaci srozumitelnosti, která může mít různé podoby. Řeč se tak stává naprosto určujícím fenoménem. V předchozím textu jsme se soustředili na rozumění a výklad, jako na určité intuitivní a před řečové předpoklady naší existence. Přesto jsme o řeči nedokázali pomlčet a byla v našich úvahách téměř všudypřítomná. Vznik smyslu můžeme chápat jako střet před-struktur rozumění a řeči, která jim přichází naproti. Bez řeči by tedy nebylo světa jako smysluplného celku jsoucen a významů. Nejen to, řeč není jen způsobem, jak se „vznat“ ve světě tady a teď, a to jak na individuální, tak také a hlavně na sdílené rovině. Řeč je také „repositářem“ společné sdílené zkušenosti minulých generací ve formě příběhů, do kterých se rodíme, a pomocí kterých rozumíme světu. Sdílené příběhy tak můžeme chápat jako společnou paměť, což souvisí s tradicí, o které již byla řeč. Řeč nás tedy nejen činí tím, čím jsme, je též médiem mezi námi a světem, je darem, který nám umožňuje nejen naše přežití, ale i naši dominanci světu.⁹⁸ Jak naznačuje výše uvedený Gadamerův citát, řeč není jen darem, je také i omezením. Dokud nenalezneme způsob, jak o něčem mluvit, je nám to nepřístupné. Řeč nám tak v jistém smyslu brání v tom, vidět věci jinak než tak, jak nám to sama určuje. Máme na mysli kontrast člověka se zvířetem, nebo nějakou božskou bytostí, kterým je jejich prostředí dáno jinak nežli nám. Ve vztahu k naší určenosti řečí bychom také mohli uvažovat o evoluci našeho druhu, a o řeči jako postupně se vynořující podobě komunikace, která

⁹⁵ Gadamer tuto polemiku ukazuje na názorech významného fyziologa 19. století H. Helmholtze, kterého jednak vyzdvihuje, ale zároveň ukazuje omezení jeho pokusu stavět hermeneutiku na induktivním myšlení.

⁹⁶ Jedná se o nepřímou referenci na Kantovy apriorní syntetické soudy, vrozené kategorie, které podle něj dávají smysl naší smyslové zkušenosti, tím, že strukturují nahodilost počitků. Řeč a jazyk nejsou vrozené, ale rozvíjí se na základě vrozených dispozic v řečových interakcích s druhými.

⁹⁷ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 403

⁹⁸ Gadamer říká, že mluvit znamená důvěrně se vznat ve světě, a že naše myšlení již obsahuje řečové předpojetí světa. Viz H-G. Gadamer, *Člověk a řeč* s. 22 nn

nás utvářela v to, čím jsme, proces, který zdaleka není završen. Vrátime-li se ke Gadamerovi, je třeba zdůraznit, že jazyk je nejen individuálním, ale i skupinovým omezením. Jazyk a potažmo řeč jsou nositeli našich sdílených předpokladů, řeč souvisí s tradicí a obecně kulturou⁹⁹. Řeč a jazyk jsou pochopitelně předmětem změny a předurčují nejen to, co víme, ale i to co považujeme za pravdivé. Konečně, řeč, která je svou podstatou umožňující a omezující, nám říká něco o naší svobodě, kterou na jednu stranu umožňuje a na druhou stranu omezuje. Řeč dále umožňuje to, aby z „já“ a „ty“ mohlo vzniknout „my“. Rozhovor si však necháme jako samostatné téma, kterému se budeme věnovat v dalším odstavci. Vzhledem k hlavnímu tématu této práce je třeba dodat, že řeč je také předpokladem sebepoznání. Je-li pravda, co zde tvrdíme, že není zkušenosti bez jazyka, pak je to pouhým důsledkem již řečeného. I zkušenost sebe sama musí být něčím, co se děje v řeči jako zvýznamňující artikulace skutečnosti zprostředkovaná řečí, a to ve dvojím slova smyslu. Jednak je to řečově uchopený a fixovaný smysl našich vnitřních prožitků, jejichž součástí jsme i my sami, jednak je to zpětná vazba, kterou si řečovými prostředky navzájem neustále poskytujeme¹⁰⁰.

Rozhovor

Mnohé jsme již naznačili a mnohé bychom mohli zopakovat. Gadamer přisuzoval rozhovoru ústřední místo ve svém myšlení a viděl v něm nezastupitelný zdroj vědění, pravdy, a dokonce i morálky. Řeč a vědomí Gadamer nechápal předně jako něco „uvnitř“ našeho já, ale jako něco „mezi“ já a ty. Gadamer říká, že rozhovor poměruje oba hlasy mluvících, a buduje společný pohled na věc, rozhovor však neruší odlišnost perspektiv hovořících. Duch rozhovoru postihuje připodobněním ke hře pro její nadindividuální zaměření.¹⁰¹ Již naše předchozí úvahy nad horizontem a překrýváním se horizontů bylo třeba chápat také jako rozhovor mezi námi a autorem textu, nebo jako skutečný rozhovor mezi námi a druhým člověkem. Musíme se do druhého vpravit, abychom mu rozuměli.¹⁰² Jinde Gadamer říká, „veškeré rozumění je konec konců rozuměním si.“¹⁰³ Anebo je rozhovor vzájemným podněcováním se v myšlení.¹⁰⁴ Gadamer tedy vidí v rozhovoru hlavní zdroj našeho poznání. Za nejstarší příklad si bere Platona a dialog jako sokratovskou cestu poznání. Druhé potřebujeme k tomu, abychom si ujasnili své vlastní myšlenky. Myšlení je primárně dialogické, a až odvozeně solitérní činností myslitele¹⁰⁵. Jako by

⁹⁹ S nadsázkou můžeme říci, že jazyk je naším kolektivním vědomím, cestou, po které jdeme, tak jak může být například sen cestou do Jungovského kolektivního nevědomí.

¹⁰⁰ Zde je dobré připomenout, že řečí chápeme veškeré nositele smyslu, a to jak verbální, tak také neverbální.

¹⁰¹ H-G. Gadamer, *Člověk a řeč* s. 26

¹⁰² H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 266

¹⁰³ Tamtéž s. 232

¹⁰⁴ Tamtéž s. 173

¹⁰⁵ K tomuto tématu nacházíme zajímavý výklad u H. Arendtové, která říká, že na rozdíl od vědomí, které je intencionální je myšlení dialektické tedy má formu bezhlasého rozhovoru, zároveň dodává také to, že

praktické myšlení odehrávající se v dialogu bylo základem veškerého myšlení, a to i toho abstraktního. Cílem takového rozhovoru je projasnit to, o čem se vede rozhovor. Už jsme se zmínili o tzv. dialektice otázky a odpovědi, o tom, že otázka hraje důležitější roli než samotná odpověď. Známe to z vlastní zkušenosti, dobře položená otázka vybudí tázaného k jinému nahlédnutí problému, kterého by sám možná ani nedosáhl. Otázka nás nutí odkrývat věci a vidět jejich smysl v novém světle či z nové perspektivy. Gadamer říká, „Kdo chce rozumět, musí se tázavě vracet za řečené. Musí mu rozumět jako odpovědi na otázku na niž odpovídá.“¹⁰⁶ I odpověď hraje klíčovou roli, často si uvědomíme to, že něčemu pořádně nerozumíme až v okamžiku, když se to snažíme někomu vysvětlit, otázka však hraje prim. To však není to, co má Gadamer především na mysli, když staví důležitost otázky nad důležitost odpovědi. Samotná existence otázky naznačuje naše vědění vlastního nevědění. Jen ten, který si klade otázku si je vědom, že nezná odpověď, nebo že jeho stávající odpověď je nedostatečná.¹⁰⁷ Samotná otázka pak směřuje naše myšlení i dialog. Smysl pravého dialogu je tedy odkrýt pravdu, a tomuto cíli se musí podrobit všechny strany rozhovoru. Mínění otázky potlačuje, otevřený postoj otázky vítá. Dobrý rozhovor neustále generuje nové otázky. Takový rozhovor je přirovnáván k tanci nebo ke hře pro jeho otevřenost. Takový rozhovor obsahuje jednak svobodu, ale také i pravidla. Rozhovorem máme být pohlceni, ale musí se zde dodržovat pravidla. Dialog není subjektivní, ale vtahuje diskutujícího do otevřeného prostoru intersubjektivní. V sokratovském dialogu¹⁰⁸ se po nás požaduje pokora, poctivost a otevřenost, jde o to poznat, jak se to s věcí má, a ne o to druhého rétoricky porazit či přesvědčit o své „pravdě“. Musíme být ochotni opravdově naslouchat druhému. Musíme být ochotni změnit vlastní mínění o věci, pokud náš pohled na věc neobstojí, předloží-li druhý pádné argumenty, musíme být ochotní přehodnotit svůj postoj a změnit názor. Konečně, musíme být schopni nabídnout důvody, které nás vedou k našemu názoru. Během takto vedeného rozhovoru mají obě stany šanci, že se bude prohlubovat jejich vzájemné porozumění, že se budou sblížovat jejich horizonty ve směru shody v tomto hledání pravdy. Dochází zde k vylepšování a uvědomování si původního a nereflektovaného mínění diskutujících. Nejen to, je zde dobrá šance, že se tak bude prohlubovat i jejich vzájemný vztah. Tímto způsobem může vzniknout i přátelství. Gadamer říká, že dát dobrou radu, zajímat se o druhého

myšlení není možné bez sebe-uvědomování. Viz. Arendtová, H. *Život ducha. Myšlení* (jako vnitřní rozhovor) s. 205

¹⁰⁶ H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 320

¹⁰⁷ Tamtéž s. 314 n

¹⁰⁸ Pravidla sokratovského dialogu můžeme vyčíst například z Platonova dialogu Gorgias, některá pravidla jsou pragmatická, např. mluvit k věci, uznat argument protistrany, pokud jsou platné, usilovat o nalezení pravdy o dané věci apod. Jiná pravidla směřují spíše k ctnosti diskutujících jako například požadavek mít přátelský a otevřený postoj k partnerovi v rozhovoru, být upřímný a vyhýbat se záměrnému klamu. Viz. Belangia, W. S. *Rules for Socratic dialectic*. Zdroj: <https://woodybelangia.com/2014/03/19/rules-for-socratic-dialectic/>

dokážeme pouze v blízkém vztahu.¹⁰⁹ Řeč se zde dynamicky proměňuje ve „spoluřeč“. Vidíme, že etika a epistemologie zde jdou ruku v ruce. Od této primárně intersubjektivní podoby dialogu je tedy až sekundárně odvozena forma rozhovoru, který vedeme sami se sebou, když řešíme problémy, čelíme rozhodnutím, nebo dilematům. Již jsme naznačili, dialog je ideálním místem, nejen lépe poznat předmět rozhovoru, ale také možností lépe poznat druhého i sebe sama. Během rozhovoru se nám ukazují naše osobní předsudky a uvědomujeme si vlastní situovanost, která by jinak zůstala našemu vědomí skrytá. Přestože platonské dialogy chápeme jako reálné rozhovory mezi lidmi z masa a kostí, kteří mluví společným jazykem, analogii rozhovoru můžeme uplatnit daleko za tyto hranice a rozhovor jen ilustruje něco obecnějšího. Rozhovor můžeme vést s knihou, kterou právě čteme, nebo s uměleckým dílem. „Dialogičnost“ a „interpretativnost“ je obecným rysem našeho bytí, mající podobu překládání neznámého a cizího do nám blízkého a známého. Rozhovor je tedy také místem poznání, změny a budování našeho charakteru.

¹⁰⁹ Viz také H-G. Gadamer, *Pravda a metoda* s. 273 nn *Problém historického vědomí*. s. 39 a *Text a interpretace*.

Hermeneutika Paula Ricoeura

Úvod do tématu

Dalším významným filosofem dvacátého století, kterým se zde budeme zabývat, je francouzský filosof Paul Ricoeur. Ricoeur shrnuje dosavadní vývoj hermeneutiky do dvou kroků: hermeneutika se postupně stává všeobecnou teorií rozumění a interpretace, a překonává tak své rozdrobení mezi různé disciplíny, jako je teologie, právo a filosofie. Stává se tak univerzální metodou filosofie a humanitních věd a je tak součástí jejich epistemologie.¹¹⁰ Stručně můžeme tento krok označit za univerzalizaci hermeneutiky a pojí se se jmény jako je Friedrich Schleiermacher a Wilhelm Dilthey. Druhý krok vývoje hermeneutiky souvisí s Martinem Heideggerem a jeho fundamentální ontologií, a s přenesením hermeneutického problému na ontologickou rovinu. Člověk zde neužívá hermeneutiku jako možný nástroj svého rozumu, člověk se v Heideggerově myšlení stává hermeneutickým bytím – rozumění, výklad, smysl a řeč se tak stávají součástí toho, čím bytostně jsme – součástí naší existence. Hermeneutika se tak stává z epistemologie ontologií.¹¹¹ Podobně jako Hans-Georg Gadamer se i Ricoeur hlásí k této změně nahlížení hermeneutiky, a podobně jako Gadamer rozvíjí i Ricoeur tento způsob myšlení. Obdivuhodný je i Ricoeurův přesah do ostatních disciplín, to ovšem platí také o Heideggerovi a Gadamerovi. Tato kapitola si klade za cíl přiblížit hlavní myšlenky, kterými Ricoeur obohatil současnou hermeneutiku. Je zde ještě jeden důvod, proč nás tento myslitel zajímá, a to ve vztahu k tématu této práce. Na rozdíl od Heideggera a Gadamera se Ricoeur dlouhodobě zajímal o psychoterapii, zejména o Freudovu psychoanalýzu a o analytickou psychologii C.G. Junga, a pečlivě zkoumal, v jakém smyslu je psychoterapie hermeneutickou disciplínou, a co si ze zkušenosti psychoterapie může přisvojit samotná filosofická hermeneutika.

Na úvod si stručně můžeme Ricoeurovo hermeneutické myšlení přiblížit pomocí dvou metafor, které používá sám autor, abychom se následně dostali k základním pojmům, které představují Ricoeurův přínos hermeneutice a k jeho porozumění psychoanalýze. První obraz představuje tvrzení, že hermeneutika je štěpem na kmeni fenomenologie. Jak si máme představit toto spojení původního a nového? Již Edmund Husserl si uvědomoval, že věci se nám ukazují ve fenomenálním poli, které je pro člověka zároveň i sémantickým či významovým polem intencionálního vztahu mezi subjektem a objektem.¹¹² Heidegger, který odmítá subjekt-objektové dělení základu naší zkušenosti, jako nepůvodní a odvozené, však akceptuje Husserlovu maximu, že je třeba dovolit věcem, aby se nám ukazovaly tak, jaké ve skutečnosti jsou, a dodává, že věci jsou pro nás vždy již něčím, jsou tedy vždy již

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. s. 54n

¹¹¹ Tamtéž. s. 65n

¹¹² P. Ricoeur, *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda a symbol*. s. 173.

smyslem obdařenými jsou. Jsou, pobyt sám i svět jsou tedy nezbytně pro člověka obdařené smyslem, a smysl je způsob, jakým se k nim vztahujeme. Vztahu fenomenologie a hermeneutiky věnuje Ricoeur rozsáhlý text, kde mimochodem říká, že hermeneutika odkryla Husserlův skrytý idealismus¹¹³ a to, že se fenomenologie a hermeneutika vzájemně předpokládají. Jen stručně připomeňme, že Heidegger vytyčuje fenomenologii úkol objasnit smysl bytí a smysl bytí pobytu, a tak vzniká i fenomenologická hermeneutika.¹¹⁴ Této otázce jsme se věnovali dříve, a tak nyní můžeme pokročit dále. Jak Gadamer, tak také Ricoeur věnují velké úsilí kritické reflexi hermeneutické tradice a rozvoji tohoto celostního myšlení v duchu fenomenologie a fundamentální ontologie.

Zastavme se nyní u druhé metafory, kterou nám Ricoeur nabízí ve svém vysvětlení, jak naroubovat hermeneutiku na fenomenologii, když hovoří o „krátké“ a „dlouhé“ cestě. Krátkou cestou ontologie porozumění míní Ricoeur postoj, který odmítá spory o metodě a přenáší se rázem na rovinu ontologie konečného bytí, aby tam našla porozumění ne již jako modus poznání, nýbrž jako modus bytí. Hermeneutický problém se tak stává jednou z oblastí analytiky tohoto bytí (pobytu), které existuje v porozumění.¹¹⁵ Porozumění se tak stává aspektem „rozvrhu“ pobytu a jeho otevřenosti vůči bytí. Porozumění bytí již není otázkou metody, ale projevu bytí.¹¹⁶ Ricoeur navrhuje jiný způsob skloubení hermeneutiky a fenomenologie, tedy dlouhou cestu vedoucí do cíle vytvoření hermeneutické fenomenologie, přičemž mu jde o vytvoření metodologie přiměřené předmětu humanitních věd. Takto ustanovená fenomenologická hermeneutika nemůže pominout sémantickou rovinu, zejména skutečnost „nadbytku“ významu v jazyce a v symbolech, dále rovinu reflexivní, tedy skutečnost, že jakékoliv rozumění je zároveň také zdrojem sebe-porozumění, abychom se nakonec dostali zpět k porozumění existence. Ricoeur také hovoří o archeologii subjektu, fenomenologii ducha (umění a kultury) a fenomenologii náboženství jako o určitých modalitách existence, které jej zajímají.¹¹⁷

Na závěr úvodu této kapitoly můžeme konstatovat, že nejzřetelnějším rysem Ricoeurovy hermeneutiky je jeho snaha propojit fenomenologickou hermeneutiku s lingvistikou. V předchozím textu jsme hermeneutiku výhradně spojovali s rozuměním a jeho rozvíjením. Heideggerova i Gadamerova hermeneutika překonává Diltheyovo rozlišení mezi rozuměním (Verstehen) a objasňováním či vysvětlením (Erklären) jako „metodami“ vhodnými pro humanitní, respektive přírodní vědy. Heidegger a Gadamer dokládají, že vysvětlení či objasnění jsou pouhými odvozenými modalitami rozumění a výkladu. S tím Ricoeur souhlasí, ale vrací pojem vysvětlení (expliquer) vedle pojmu rozumění (comprendre), do svého pojetí hermeneutiky s tím, že dává pojmu vysvětlení nový význam.

¹¹³ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. s. 62

¹¹⁴ Tamtéž s. 61nn.

¹¹⁵ P. Ricoeur, *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda, symbol*, s.170n

¹¹⁶ Tamtéž s. 174

¹¹⁷ Tamtéž s. 183nn

Nechce přehlížet velký úspěch a rozvoj moderní lingvistiky a potažmo strukturalismu. Vysvětlení se tak stává pojmem pro souhrn jazykovědných rozborů a strukturálních analýz sledovaných jevů. Porozumění i vysvětlení je pak třeba k celkovému porozumění smyslu těchto jevů. Ricoeur říká: „více vysvětlovat znamená lépe rozumět.“¹¹⁸ Naznačuje tím, že se jedná o komplementární a platné přístupy, mezi kterými však existuje napětí, a které hermeneutika musí zohlednit. Rozdíl mezi rozuměním a vysvětlením můžeme nejlépe ukázat na příkladu rozboru nějakého textu. Budeme-li s textem zacházet bez ohledu na světský kontext a zkoumat jej jen z hlediska lingvistických kategorií jako jsou sémantika a gramatika, získáme poznání, které můžeme označit za vysvětlení textu. Budeme-li stejný text zkoumat v souvislostech ke světu textu, tj. s přihlédnutím tomu, co text říká svému čtenáři, jde nám o porozumění. Jak již víme, Ricoeur se domnívá, že hermeneutika by měla zohledňovat obě tato hlediska.¹¹⁹ Máme zde tedy opět kruhovou strukturu, v hermeneutice vysvětlení prohlubuje porozumění a porozumění prohlubuje vysvětlení.

Od symbolu k metafoře a zpět

Začněme tématem, které bezprostředně souvisí s řečí, tématem, které řeč v mnohém předpokládá a sdílí s ní mnohé charakteristiky, ale které řeč překračuje. Tímto tématem je symbol. Budeme postupovat chronologicky, symbolem se Ricoeur zabýval dříve než metaforou, aby později zjistil, že metafora je cestou hlubšího porozumění symbolu, a symbol je pak cestou porozumění našeho bytí ve světě. Jedná se tedy vždy o dvě již propojená témata. Začněme tedy symbolem. Symbolem Ricoeur nazývá „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 prvotní“.¹²⁰ Symbol je nositelem minimálně dvojího významu, například kříž v křesťanství nebo obrázek srdce na narozeninovém přání, neodkazují na bezprostřední význam zobrazovaného, ale k nějaké přenesené a často jen naznačené skutečnosti. Symbol je místem setkání zjevného a nezjevného, odkazuje a je otevřený mnoha výkladům. Tento nadbytek významu symbolů je jeho hlavním rysem a dílčí interpretace jej nikdy zcela nevyčerpá. Symboly jsou obdařené také emotivním nábojem, hrají důležitou roli v tradici, umění a náboženství.¹²¹ Ricoeur rozlišuje tři oblasti ve kterých se setkáváme se symboly, oblast kosmickou, snovou a poetickou.¹²² Ve všech třech oblastech je symbol dle Ricoeura prvkem řeči a na řeč je vázaný. „Sen jako naše noční podívaná se nenávratně ztrácí. Pouze tehdy, když ho po probuzení vyprávíme, pozvedneme ho na úroveň řeči. Obdobně zůstávají

¹¹⁸ Jelikož autor tohoto neovládá francouzštinu, opírá se zde o sekundární literaturu. viz. F. Borecký *Hermeneutický kruh a symbol. Paul Ricoeur in Imaginace, a priori, hloubka* s. 140

¹¹⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* s. 177nn

¹²⁰ P. Ricoeur, *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda, symbol* s. 176.

¹²¹ Srov. heslo symbol in J. Sokol *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*

¹²² P. Ricoeur, *Symbol a mýtus* in *Život, pravda, symbol*. s. 161.

fyziognomie světa vždy neměnné, pokud se konsekrační formule či žalmistova píseň neujmou jevu, jenž naplnil pozorovatele obdivem. A konečně básnický obraz umírá, nesetká-li se se slovem, které jej zachytí“.¹²³ Tyto tři oblasti však nejsou oddělené, ale překrývají se, například mýtus může mít zároveň náboženský, poetický i erotický důraz. Každopádně, symbol k nám mluví až prostřednictvím řeči, odehrává se pouze v živlu řeči.¹²⁴ Symboly tedy jazyk potřebují, ale také jej překračují. Nositelem symbolického významu může být fyzický předmět, obraz, zvíře, osoba, rituál, gesto či místo a čas, ale až v jazyce nabývá symbol svého smyslu. Každý symbol je znakem, ale ne každý znak je symbolem, znak je tedy pojmem širším. Jak jsme naznačili na příkladu kříže nebo srdce, symbol odkazuje prostřednictvím doslovného na přenesený význam, je tedy strukturou dvojího smyslu, souhrou smyslového a řečového, doslovného a přeneseného. Dvojnáčnost či mnohoznačnost symbolů, a zejména jeho přenesený význam je otevřený mnoha interpretacím. Interpretaci Ricoeur definuje takto: „interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném.“¹²⁵ Vztah mezi doslovným (primárním) a odvozeným významem symbolu je vztahem analogie – srovnání na základě určité podobnosti.

Dostáváme se k dalšímu tématu, které souvisí se symbolem, kterým je mýtus. Mýtus je druhotným a odvozeným jevem.¹²⁶ Mýtus je vyprávěním, které uspokojuje naši potřebu vědět a rozumět světu, ve kterém žijeme, a to často symbolickými prostředky. Ve filosofii je „mythos“ často chápáný jako předchůdce „logu“, tedy racionálního uchopování světa. Mýtus je tedy příběhem, vyprávěním, ve kterém se fixuje význam či interpretace symbolu. Tím, že mýtus fixuje význam symbolu, na jednu z jeho možností však podle Ricoeura brání jinému či novému uchopení významu symbolu. Mýtus může být také mystifikací, jeho rozbitím jsou symboly opět přístupné nové interpretaci.¹²⁷ Symbol tedy nemůže být bez řeči, vybízí k myšlení a Ricoeur rozlišuje dvě strategie interpretace symbolu. Symbolu je třeba naslouchat, nechat se jím oslovit, nechat jej zvěstovat. Interpretace mýtu a symbolu může být také kritikou, demytologizací, bořením model. Tyto dva postoje se doplňují. Symbol má tedy před mýtem přednost, symbol přežívá pád mýtu a stává se součástí nového příběhu. Interpretace je zápasem mezi dvěma extrémy: usebráním smyslu a rozptylováním iluzí.¹²⁸

Dalším tématem, kterým se nyní budeme zabývat, je metafora. Ricoeur se domnívá, že metafora je vhodné vodítko k pochopení povahy symbolu a k odlišení jeho sémantických a

¹²³ P. Ricoeur, *Symbol a mýtus* in *Život, pravda, symbol*. s. 162

¹²⁴ Tamtéž s. 162

¹²⁵ P. Ricoeur, *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda, symbol* s. 177

¹²⁶ Tamtéž s. 167

¹²⁷ Jako příklad můžeme uvést některé starozákonní příběhy, které jsou reinterpretacemi babylonských mýtů anebo účelové zacházení autorů Nového zákona se starozákonními příběhy.

¹²⁸ P. Ricoeur, *Existence a hermeneutika* in *Život, pravda, symbol* 163n

nesémantických vlastností.¹²⁹ Metafora je neobvyklým užitím jazyka, kdy se slova užívají v přeneseném, nevlastním významu k označení něčeho jiného, byť podobného.¹³⁰ Metafora souvisí se symbolem v mnohém, ale jedná se výhradně o jazykový útvar. Symbol přesahuje za hranice logu, a tedy řeči, dosahuje až do naší tělesnosti a pudovosti, symbol nás dokáže propojit s Posvátnem a je mostem mezi poetickou obrazotvorností hypotetického, která dalece přesahuje naši běžnou zkušenost a naše běžné chápání reálného světa.¹³¹ Na druhou stranu, na rozdíl od symbolu, znaku, či slova, metaforu musíme chápat jako strukturu vyššího řádu. Metaforou nemůže být jediné slovo, ale pouze věta či promluva.¹³² Na stejném místě Ricoeur cituje Monroe C. Beardsleye, který označuje metaforu za básnickou miniaturu, další označení metafory, které v tomto textu nacházíme, je, že metafora je sémantická inovace.¹³³ První setkání se s metaforou je překvapivé, naše zažité porozumění je konfrontováno s něčím novým a neobvyklým. Chápeme-li metaforu doslovně, je absurditou. Metafora obsahuje termíny, mezi kterými panuje napětí.¹³⁴ Toto napětí absurdity doslovného chápání je překonáno náhledem a pochopením přeneseného významu. Metafora jako sémantická inovace se vztahuje pouze na její první výskyt, situaci, ve které tvořivě mluvčí postihne nějakou souvislost či má nový vhled do problému, jedná se o moment vynalezení nového, vznik metafory je tak aktem tvořivosti. Metafora nám říká něco nového o skutečnosti (reality).¹³⁵ V okamžiku, kdy se stane metafora běžnou jazykovou konvencí, stává se „obnošenou vestou“, ztrácí tuto moc a stává se triviální mrtvou metaforou.¹³⁶ Jak jsme naznačili výše, mýtus umírá, symbol nikoliv, stejný vztah můžeme konstatovat u metafory. To, že má stůl nohy nás už v nejmenším nepřekvapí a ani si neuvědomíme metaforičnost tohoto obratu. Symbol je však věčný – přesahuje různé domény bytí a stojí mimo čas. Konečně, vznik metafory je daleko více záměrným projevem našeho vědomí a našeho úsilí, na rozdíl od symbolů, které jsou daleko spíše tím, co nás má v moci a určuje naše bytí.

Můžeme tedy říci, že vztah metafory k symbolu je následovný, metafora nám pomáhá uchopit sémantický význam symbolu, tím se však nevyčerpá ani veškerý možný smysl symbolu, ani jeho nesémantická rovina. Je to však přiblížení se k porozumění symbolu. „Symbol dává povstat myšlení pouze tehdy, když nejprve povstane skrze řeč. Metafora je přiměřeným katalyzátorem, který přináší na světlo tu část symbolu, která je blízká jazyku.“¹³⁷ V případě psychické domény „metafora se objevuje již v očištěném světě ‚logos‘, zatímco symbol váhavě setrvává na hranici mezi doménami ‚bios‘ a

¹²⁹ F. Borecký, *Hermeneutický kruh a symbol. Paul Ricoeur in Imaginace, a priori, hloubka* s. 139

¹³⁰ Srov. heslo metafora in J. Sokol, *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*

¹³¹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory* s. 57nn

¹³² Tamtéž s. 47

¹³³ Tamtéž s. 63

¹³⁴ Tamtéž s. 50

¹³⁵ Tamtéž s. 53

¹³⁶ Tamtéž s. 65

¹³⁷ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 55

„logos“.¹³⁸ Vztah symbolu a metafory shrnuje Ricoeur zdánlivým paradoxem, když říká, že na jednu stranu v metafoře je více významu než v symbolu, na druhou stranu tvrdí, že v symbolu je více smyslu než v metafoře. „Metafora přináší na světlo implicitní sémantiku symbolu v tenzi metaforické promluvy. Na druhou stranu symbol obsahuje více než metafora, protože symbol překračuje lingvistickou dimenzi, a má též nesémantickou stranu“... „Symboly mají nesémantické kořeny, které nás uvrhují do stinné zkušenosti moci.“ „Metafory jsou pouze jazykovým povrchem symbolů, svou moc zprostředkovat sémantický povrch před-sémantickému povrchu v hloubkách lidské zkušenosti dluží dvourozměrné struktuře symbolu.“¹³⁹

Od diskurzu k interpretaci

Naše dosavadní úsilí porozumět tomu, co je metafora, nám nyní pomůže snadno porozumět tomu, co má Ricoeur na mysli pod pojmem diskurz neboli jazyk jako diskurz. Vybavme si v mysli jakoukoliv metaforu a představme si, že bychom měli pouze znalost lingvistických kategorií, jako jsou fonémy, morfémy a lexémy. Mohli bychom takto vybavení porozumět významu metafory? Mohli bychom porozumět jakékoliv větě? Nikoliv! Ricoeur tedy rozděluje jazyk na jazyk jako sémiotický kód a na jazyk jako sémantický diskurz. Diskurz je tedy nejen pojmem širším, který zahrnuje sémiotický kód, ale dalece jej překračuje. Navazuje tím na klasické dělení zavedené do lingvistiky švýcarským jazykovědcem Ferdinandem de Saussurem, který rozlišoval „langue“ a „parole“. Prvním termínem lze jazyk přeložit jako jazyk ve smyslu jazykového kódu, tedy jako systém znaků a jejich vzájemných vztahů, druhý jako řeč ve smyslu jazyka jako mluvy, řeči či řečových aktů. Diskurz zahrnuje jak mluvenou, tak i psanou podobu řeči. V diskurzu se jedná o konkrétní užití jazykových prostředků konkrétní osobou. Jazyk jako jazykový kód je tedy do sebe uzavřeným a deterministickým systémem, který je neosobní a existuje mimo čas a prostor.

Jako hlavní pojem a předmět zkoumání jazyka jako kódu nacházíme znak. Znakem označujeme vztah označujícího s označovaným, tedy vztah fonetické a sémantické stránky znaku. Význam znaku určuje vztah konkrétního znaku k ostatním znakům. Vidíme tedy, že takto pojatý jazyk je do sebe uzavřený a deterministický systém struktur, ze kterého se vytratila původní reference slov k psychickým stavům mluvčího i vztah k věcem mimo nás. Tato redukce jazyka na znakový systém však lingvistice přinesla nebývalý prospěch a rozvoj, na druhou stranu, takto uchopený jazyk nepostihuje jazyk tak, jak se jím zabýváme v hermeneutice. Zde naznačená jazykověda zkoumající „langue“ je tedy sémiotikou. Smysl a význam je předmětem sémantiky, která se zabývá sdělením (utterance) a jejich významem.

¹³⁸ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 59

¹³⁹ Tamtéž s. 69

Ricoeurovo pojetí hermeneutiky, jak uvidíme dále zahrnuje jak „langue“, tak „parole“, jak sémiotiku, tak také sémantiku.

Klíčovým pojmem pro nás dále bude pojem diskurz. Diskurz je naopak otevřeným a osobním sdělením, je řečovým aktem, který úzké vymezení jazyka jako znakového systému překračuje směrem k tomu, kdo hovoří, o čem se hovoří a ke komu se hovoří.¹⁴⁰ Základní jednotkou analýzy diskurzu je věta, která, jako Gestalt, je vždy více nežli pouhým součtem svých částí. Znaky tedy tvoří věty, ale význam věty není redukovatelný na znaky, ze kterých je věta vystavěná. Sémiotika je analytická a reduktivní a sémantika je celostní a překračuje sémiotiku. Hermeneutika je podle Ricoeura tedy sémantickou disciplínou a jejím úkolem je analýza diskurzu, porozumění významu celků sdělení.¹⁴¹ Diskurzu nejlépe porozumíme, když si uvědomíme, že se jedná o dialektický vztah jazykové události a jejího významu. „Něco se děje, když někdo hovoří.“ Diskurz se odehrává jako událost, my mu však rozumíme jako významu. Diskurz je tvořivým úkonem, který propojuje iracionální událost a intencionální význam. Diskurz tak překonává událost a stává se významem.¹⁴² Diskurz je prolínáním doslovného významu promluvy se subjektivním záměrem mluvčího. Diskurz však překračuje svět autora a vytváří svůj vlastní svět.¹⁴³ Diskurz, alespoň v mluvené podobě má krátkou časovou existenci a rychle mizí. Věta přisuzuje nějakému subjektu nějaký predikát a je tak výpovědí vztahu (antitezí) mezi subjektem a predikátem, který směřuje k jednomu celku.¹⁴⁴ Subjekt často označuje jednotlivé jsoucno, predikát celou kategorii věcí, vztahů a akcí. Věta je gramaticky strukturovaná. Přestože věta do značné míry redukuje polysémii slov, možná mnohoznačnost zcela nemizí, a definitivní význam věty určuje až celé sdělení. Tedy, různé věty mohou mít stejný význam, ale jedna věta může mít více než jeden význam. Ve větě se tedy spojuje událost a význam, spojuje se zde singulární identifikace s universální predikací. Jedná se tedy o prchavou událost smysluplného zvýznamňování.¹⁴⁵ Dále je třeba rozlišovat význam sdělení z hlediska původce sdělení a význam sdělení samotného. Diskurz jako událost znamená, že někdo hovoří, samotný jazykový kód je anonymní, sdělení je vždy osobní a subjektivní. Význam sdělení jako události poukazuje jak k věci, o které se hovoří, tak také k tomu, kdo hovoří.¹⁴⁶

Jako užitečný nástroj lepšímu porozumění diskurzu považuje Ricoeur teorii mluvních aktů (speech acts) J.L. Austina. Austin tvrdí, že ne všechny věty mají povahu tvrzení, kterému můžeme přiřadit pravdivostní hodnotu a mnohé věty nevyjadřují fakt. Některé mluvní akty se vztahují k jednání mluvčího. A ještě dále, nemluvíme pouze abychom si vyměňovali informace, ale abychom ovlivňovali

¹⁴⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 71nn

¹⁴¹ Tamtéž s. 9

¹⁴² J. Hroch, *Proměny hermeneutického myšlení* s. 271

¹⁴³ P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*. s 133

¹⁴⁴ P. Ricoeur, *Interpretation Theory* s. 10n

¹⁴⁵ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 12

¹⁴⁶ Tamtéž s. 13

jednání své i druhých. V této teorii jde především o to, že řeč je také skutkem a událostí a nemůžeme ji porozumět nezávisle na mluvčím, a pravdivost výroků nezávisí jen na jejich významu, ale i na dalších okolnostech. Austin rozlišuje zejména lokuční, ilokuční a perlokuční mluvní akty. Lokuční mluvní akt je jakákoliv věta, která dává smysl. Ilokučním se mluvní akt stává proto, že mluvčí sleduje svým mluvním aktem nějaký záměr. Například říkáme něco někomu, aby to věděl, a aby se podle toho zařídil. Slibujeme-li někomu něco, nezáleží pouze na významu toho, co říkáme, ale také na našem postoji a jednání, které naše slova doprovázejí. Samotný slib už je pro nás závazným jednáním. Slibem se snažíme ovlivnit jednání druhého. Teprve perlokuční mluvní akt je takový, který dosáhl svého cíle a ovlivnil jednání druhého.¹⁴⁷

Z řečeného je patrné, že diskurzem rozumí Ricoeur složitý vztah mluvčího, sdělení a příjemce sdělení. Kontext diskurzu je velmi důležitý. Ke zkušenosti druhého nemáme přístup, můžeme však porozumět významu sdělení a výrazu druhého člověka. Diskurz je tedy jednak událostí, a jednak smyslem této události, komunikace obsahuje syntézu toho, co jsme označili jako jazykový kód, a toho, co jsme označili jako diskurz, který je svou podstatou dialogický a kontextuální. Jedná se o privátní zkušenost, která se stává veřejnou.¹⁴⁸

Jak již víme, Ricoeur diskurz vymezuje jako dialektický vztah události a významu, zbývá tedy blíže objasnit to, co míní pod termínem význam diskurzu. Význam je tedy jednak to, co dělá mluvčí, ale také to, co dělá věta. Co je tedy význam? Zde je třeba rozdělit význam na dvě části: smysl a reference. Za vhléd, který přináší toto rozlišení vděčíme G. Fregemu. Hovoříme-li o významu, setkáváme se opět s rozdílem mezi sémantikou a sémiotikou, a opět, tento rozdíl jsme schopni postihnout pouze na rovině celých vět, a ne slov či znaků. Jedna a tatáž věta může mít jiný význam podle kontextu, ve kterém je vyřčena. Význam pojmu smysl již však známe. Jedná se o Saussurův vztah označujícího k označovanému, tedy fonetické a sémantické strany znaku, kterým je právě smysl. Jednoduše řečeno, smysl je to samé jako pojem, pojem, který reprezentuje vztah označujícího k označovanému. Jak již víme, pojem nevzniká referencí k nějakému předmětu, ale vztahem k ostatním znakům. Smysl věty je tedy vztahem jednotlivých pojmů, které reprezentují znaky, ze kterých je věta složena. Reference je naopak vztah slov a celé věty k tomu o čem je ve větě řeč. Slavný příklad je označení pro planetu Venuše, která je označovaná také jako Večernice nebo Jitřenka. Reference je stejná, obě jména označují stejnou planetu, smysl je však odlišný, planeta, která vychází nad obzor ráno nebo večer.¹⁴⁹ Pro diskurz a hermeneutiku, témata, která zde s Ricoeurem sledujeme je podstatný význam, jak ve smyslu smyslu, tak také reference.

¹⁴⁷ Filosofický slovník. Olomouc 2002, hesla: J. L. Austin, akty mluvení

¹⁴⁸ P. Ricoeur, *Interpretation Theory* s. 14nn

¹⁴⁹ Tamtéž s. 19nn

Doposud jsme sledovali to, co Ricoeur označuje jako diskurz, tedy produkci smysluplných sdělení, kterým je třeba porozumět. Rozumění a vysvětlení si necháme na konec této kapitoly. Doposud jsme nerozlišovali mezi mluvenou a psanou formou diskurzu. Nyní je na čase podívat se na to, čím je specifický text ve srovnání s mluvou. První, čeho si všimneme, je určitá autonomie textu, a tedy oslabení dialektiky události a smyslu. Sdělení se posouvá z média řeči do média textu, sdělení se tedy fixuje v nějaký exteriorní nosič například papír. Ztrácí se bezprostřední kontakt s autorem, není možné mu položit otázku. Mizí diskurz jako událost, ale diskurz sám nemizí. Mizí mnohé rysy osobně vedeného diskurzu, všechny jeho neverbální složky. Mizí autor textu a s ním i záměr autora, který sledoval, když text psal. Nicméně, zůstává nám „intencionální exteriorizace“, zápis s mnoha vrstvami řečových aktů ve formě textu.¹⁵⁰ Mnohé se ztrácí a mnohé získává. Jen díky vzniku abecedy a písma byl možný neuvěřitelný rozvoj, který umožnila fixace dříve jen orálního diskurzu. Mění se tedy médium přenášení významu z řeči na text, *vox* na *litera*. Z textu mizí subjektivita a osobnost autora. Záměr autora a záměr textu se stávají totožnými. V naší snaze porozumět textu se musíme podle Ricoeura vyhnout dvěma klamům. Intencionální klam nás nabádá věřit tomu, že bez znalosti autorovy intence je text neinterpretovatelný. Druhým klamem by bylo chovat se, jako by text nikdy žádného autora neměl.¹⁵¹ Zbývá nám však sdělení a ten, který jej čte. Z posluchače se u textu stává čtenář, a i jeho situace se zásadně mění. Autor většinou neví, kdo bude jeho text číst a text se osvobozuje z jeho vlivu. Text je přístupný každému, kdo umí číst. Přístupnost textu vytváří publikum. Text je možné číst opakovaně. Ricoeur říká, že hermeneutika začíná tam, kde končí rozhovor.¹⁵² Texty však nejsou pouhými seskupeními vět. Vzniká potřeba jim dát nějakou formu, a tak vznikají literární žánry, dynamické formy, jako jsou například báseň, vyprávění či esej. Autor se stává nejen tvůrcem, ale i řemeslníkem či zhotovitelem textu.¹⁵³ Problematizuje se i temporalita textu, sdělení textu je v čase i nadčasové. Ricoeur chápe text jako „zpředmětnění“ diskurzu v díle. Říci, že text je dílem, znamená též tvrdit, že je strukturovaným celkem. Tento celek je utvářen ve shodě se systémem pravidel, která definují literární žánr textu, a tak proměňují diskurz například v báseň, román nebo divadelní hru. Diskurz může proto být také chápán jako posloupnost vět (propozic), které projektují specifickou strukturu tzv. světa textu.¹⁵⁴ Označení „svět textu“ je pro nás klíčové k porozumění toho, jak rozumíme textu. Text vytváří svůj vlastní svět, který je odlišný od světa čtenáře. Čtenář se přibližuje čtením svému předporozumění textu a zároveň se nechává ovlivňovat textem, který ovlivňuje čtenářovo porozumění.¹⁵⁵ Tomuto procesu lépe porozumíme, když si vyjasníme pojmy rozumění, vysvětlení a interpretace. Poslední

¹⁵⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 28

¹⁵¹ Tamtéž s. 30

¹⁵² Tamtéž s. 32

¹⁵³ Tamtéž s. 32nn

¹⁵⁴ J. Hroch, a kol. *Proměny hermeneutického myšlení*. s. 82

¹⁵⁵ P. Pokorný *Hermeneutika jako teorie porozumění* s. 194

dvojice pojmů, se kterými Ricoeur pracuje, a které si zde představíme jsou pojmy osvojení (appropriation) a odstup (distantiation). Osvojení je přivlastněním si toho, co bylo dříve cizí a neznámé. Ono cizí činíme nejen známým, ale doslova součástí sebe sama. V určité dialektické opozici stojí pojem a proces odstupu. Často máme za to, že něco známe, že něčemu rozumíme, ale není tomu tak. Naše rozumění je povrchní a naivní. Získáním odstupu překonáváme prvotní naivitu a vytváříme prostor k novému a lepšímu porozumění, prostor k druhé naivitě.¹⁵⁶

Teorie interpretace

Nyní se pokusíme stručně shrnout Ricoeurovu teorii interpretace textu. Text je specifickou formou diskurzu, který zahrnuje akty mluvení, psaní i čtení. Již víme, že diskurz vzniká jako událost, které je porozuměno jako významu, a vzájemné porozumění je sdílením tohoto významu.¹⁵⁷ Porozuměním tomu, kdo nám něco říká, a tomu, co nám někdo říká, je kruhovým procesem. Text je případem exteriorizace zvýznamněním události. Porozumění je předběžným osvojením si významu textu. Toto předběžné porozumění obsahuje jednotu toho, co jsme již dříve označili jako dialektiku mezi rozuměním a vysvětlením. Takové porozumění je však naivní a předběžné, a slouží pouze jako východisko hlubšího porozumění, které budeme označovat jako interpretaci.¹⁵⁸

Prvním krokem interpretace je pokusit se odhadnout význam textu. Text je autonomním sémantickým prostorem, a tak nám autor ani jeho záměr není přístupný. Text je zpředmětněním diskurzu, tedy význam mající události, a jeho porozumění není pouhé zopakování, ale nové utvoření této události. Neporozumění je nejen časté, ale i nutné. Rozumění je tedy určitým hádáním, odhadováním či tipováním, které nemá žádná pravidla. Máme však pravidla validizace těchto předběžných odhadů. Jelikož význam celku nelze odvodit z významu slov ani vět, nezbyvá nám, než odhadovat význam celku sdělení průběžně tím, že usuzujeme na tento celkový význam, a jak postupujeme dále, toto předběžné rozumění opravujeme.¹⁵⁹ Dále, text i čtenář jsou jedineční. Text náleží do určitého žánru, je však vždy jedinečným pojednáním. Podobně čtenář redukuje možnosti rozumění textu a zaujímá k nim specificky svůj postoj či perspektivu, která se odráží v odhadování významu textu. V neposlední řadě text může mít kromě doslovného také přenesený význam, čímž se nesmírně rozšiřuje pole různých významů. O symboličnosti a metaforičnosti jazyka jsme již hovořili a nyní se ukazuje jako něco, na co se musí při interpretaci brát zřetel. Naše předporozumění textu, které zde označujeme za hádání či tipování významu však nemůže být validováno, ale pouze verifikováno. Nedospějeme tedy k jednomu správnému významu, ale k možnostem plausibilních významů, které

¹⁵⁶ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 44.

¹⁵⁷ Tamtéž. s. 73

¹⁵⁸ Tamtéž. 73n, překládáme zde takto slova „understanding“, „explanation“ a „comprehension“

¹⁵⁹ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s 75n

nemůžeme posuzovat z hlediska jejich pravdivosti, ale pravděpodobnosti.¹⁶⁰ Proces odhadování a posuzování validity odhadu má kruhový průběh a můžeme si jej představit jako spirálu postupného přibližování se přiměřenému porozumění.

Postupme dále, interpretace textu tedy sestává jednak z předběžného odhadování významu textu, které kriticky verifikuje z hlediska pravděpodobnosti přiměřenosti tohoto porozumění. Stejně jako význam diskurzu se skládá ze vztahu jeho významu a reference, je tomu podobně i s textem. Jak je tomu s referencí textu? V případě rozhovoru je to prosté, rozhovor odkazuje k věci, o které je řeč v kontextu setkání dvou hovořících lidí. V případě textu je to složitější. Tento proces Ricoeur označuje jako cestu od vysvětlení k interpretaci a dodává, že máme dvě možnosti. Buď budeme od světa abstrahovat a ponoříme se do samotného textu. Toto interiovní zaměření přehlídí vše, co je exteriovní vůči textu. Již dříve jsme tento přístup spojili s pojmy, jako je „langue“, jazyk jako kód, a obecně se strukturalismem. Tento postoj považuje Ricoeur za legitimní. Tato abstrakce činí z textu objekt bez kontextu.¹⁶¹ Jednotky strukturalistické analýzy textu mohou být samozřejmě i vyššího řádu než ty, které jsme označili jako fonémy, morfémy a lexémy. V textu můžeme identifikovat například různé motivy, postavy a zápletky a sledovat strukturální vztahy mezi těmito jednotkami. Takto stručně naznačená analýza textu nám poskytne vysvětlení textu. Vysvětlení však již předpokládá rozumění a společně vytvářejí předpoklady přiměřené interpretace textu.¹⁶² S takto pojatým textem jako do sebe uzavřeného systému se však nemůžeme spokojit. Text odkazuje mimo sebe. Strukturální analýza nám pomohla překonat naše naivní předporozumění textu, ale nepostačí k jeho interpretaci. Ricoeur říká, že smysl textu není za textem, ale před textem, není skrytý, ale odkrytý. Je třeba pochopit to, co text říká ve vztahu k možnému světu. Porozumět znamená pohybovat se od smyslu k referenci, od toho, co text říká k tomu, o čem text je. Bez porozumění odkazování se ke světu se v hermeneutice neobejdeme. Text vždy hovoří o možných světech a o možných způsobech orientování se v nich.¹⁶³

Freud a filosofie

Vzhledem k tématu této práce nás zajímá vztah hermeneutiky a psychoanalýzy a potažmo psychoterapie. Ricoeur se dlouhodobě zajímal o Sigmunda Freuda a psychoanalýzu a napsal na toto téma několik textů a jednu monografii. Nabídl nám tak jednu z nejdetailnějších filosofických reflexí tohoto tématu. V knize *Freud a filosofie – esej o interpretaci* se pokouší nalézt místo psychoanalýzy ve vztahu k vědě, filosofii umění a náboženství.¹⁶⁴ Dalším zajímavým textem je *Otázka důkazu ve Freudově*

¹⁶⁰ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 78

¹⁶¹ Tamtéž, s. 80n

¹⁶² Tamtéž s. 86

¹⁶³ P. Ricoeur, *Interpretation Theory*. s. 87n

¹⁶⁴ P. Ricoeur, *Freud and philosophy: an essay on interpretation*.

psychoanalytických textech.¹⁶⁵ Ricoeur považuje psychoanalýzu za jednu z disciplín, které pracují s jazykem, a tak je také legitimní ji porovnávat s ostatními disciplínami, které můžeme považovat za hermeneutické.¹⁶⁶ Psychoanalýza byla od svého početí koncipována jako interpretativní disciplína, obor na pomezí, tělesného, psychického a duševního, kde symboly plní roli zprostředkovatele mezi vědomými, nevědomými, verbálními a před-verbálními procesy. Psychoanalýza se stává epistemologickou, ale také intervenční či terapeutickou metodou. Freud však v psychoanalýze od začátku viděl také svéráznou metodu interpretace širších kulturně civilizačních fenoménů. Ricoeur čtenáři jednak pečlivě vysvětluje genezi psychoanalytických pojmů a teorií, jednak je podrobuje filosofické kritice. Lidské vědomí je omezené a většina psychických procesů se odehrává mimo něj. K nevědomým procesům se dostáváme jen obtížně a nepřímo, a symboly jsou právě tím, co dokáže hranici nevědomí překročit. Sdělení symbolů je však zastřené. Situace se dále problematizuje tím, že dynamika vědomí a nevědomí narušuje a zkresluje poznání nevědomých procesů. Jevy jako sny, parapraxe a příznaky neurotických onemocnění se tak stávají jediným spojením s nevědomím, a jejich interpretace se pak stává jediným způsobem, jak jim dát přiměřený význam.

V této knize se poprvé objevilo Ricoeurovo rozlišení hermeneutiky důvěry a hermeneutiky podezření. Právě Freuda, Marxe a Nietzscheho považuje Ricoeur za mistry hermeneutiky podezření. Všichni tito myslitelé svým vlastním způsobem považují lidské vědomí za podezřelé či falešné, a proto nelze důvěřovat tomu, co si o sobě myslíme a co říkáme. Naopak, je třeba vyvinout značné úsilí k tomu, abychom odкрыli skutečnou pravdu o nás samotných.¹⁶⁷ Filosofická reflexe psychoanalýzy je velmi užitečná, uvědomíme-li si například, že psychoanalýza je na jednu stranu striktně deterministická, na druhou stranu v ní nalezneme teleologické prvky. Přesto, že Freud vychází z fyziologie, odtud pochází jeho determinismus a pozitivismus, uvědomuje si, že se mu nepodaří překlenout propast mezi fyziologickým fungováním našeho nervového systému a naší myslí, která je spíše již určovaná našimi pudy, které jsou cílesměrné. Překročením této hranice se stává psychoanalýza nejen psychologickou teorií, ale také hermeneutickou disciplínou, neboť se jedná o systém interakcí předvědomých iracionálních přání a vědomých reflexí, obtížně řešitelných konfliktů. Navíc, vedle dialektiky vědomého a nevědomého je zde ještě dialektika minulého a současného. Mnohé psychické problémy mají své kořeny v minulosti. Freud tak opsal ve svém myšlení dlouhou cestu od materialistického determinismu až po hegelianský idealismus.¹⁶⁸ Není v našich silách zde reprodukovat ani Freudovy teorie ani Ricoeurovu reflexi. Poznamenejme tedy pouze to, že Freudova psychoanalýza pravděpodobně

¹⁶⁵ P. Ricoeur, *The Question of Proof in Freuds Psychoanalytic writings*. in: P. Ricoeur *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 209nn

¹⁶⁶ P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* s. 4

¹⁶⁷ P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* s. 32n

¹⁶⁸ Tamtéž s. 483–494

neobstojí jako věda, máme-li na mysli vědy přísné. Má to dobré důvody, mnohé z toho, co psychoanalýza zkoumá, je nám empiricky nepřístupné a psychoanalýza se k tomu dostává nepřímo pomocí hypotetických konstruktů, které budou vždy považované za spekulativní. Tím se psychoanalýza liší i od fenomenologie. Na druhou stranu musíme Freudovi a psychoanalýze přiznat mnohé, rozproudila nesčetné diskuze a obohatila diskurz mnoha disciplín o člověku, a v neposlední řadě obohatila i hermeneutiku. V dalším textu uvedeme příklady využití myšlenek Paula Ricoeura současnými psychoterapeuty. Ricoeura totiž nemůžeme považovat pouze za znalce psychoanalýzy, ale také za myslitele, který ovlivnil narativní psychoterapii.¹⁶⁹

Na závěr této části textu můžeme také konstatovat to, že Ricoeurovo rozlišení mezi validizací a verifikací textu je možná obecně uplatnitelné na psychoterapii a její pravdivosti. V ideálním světě bychom rádi pracovali s teorií, která by byla jednoznačně vědecká a pravdivá. Pojetí pravdy v hermeneutice je skromnější, jsou pouze lepší a horší, přiměřenější a méně přiměřené interpretace. Ideálem je se ideálu přibližovat. Je možné, že analogicky platí totéž i pro psychoterapii, její teorie a intervence.

¹⁶⁹ PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. s. 296n

Hermeneutika a psychoterapie

Úvod

Tato část textu má následující cíle: pokusíme se zde stručně představit psychoterapii jako obor a ukázat, že psychoterapie bezprostředně souvisí s hermeneutikou. Přesněji, ukázat to, že psychoterapie je hermeneutickou, respektive interpretativní disciplínou. Dále, představíme některé příklady již existujícího využití hermeneutiky v psychoterapeutickém myšlení a praxi. Konečně, v závěru této práce se pokusíme ukázat univerzální přínos filosofické hermeneutiky pro psychoterapii jako takovou, tak jak jsme se jej pokusili vytěžit z myšlení předních myslitelů filosofické hermeneutiky 20. století, kterými jsme se zabývali doposud. Půjde nám zejména o to, ukázat, že hermeneutika nabízí prohloubení a rozšíření vhledu do problematiky, která je zatím pojmově i myšlenkově roztříštěná. Nicméně, rozumění je považované za univerzálně platný terapeutický faktor a má tedy smysl rozvíjet naše poznání v této oblasti. Věříme, že lepší znalost filosofické hermeneutiky pomůže k dosažení tohoto cíle.

Proč a jak se psychoterapie stala interpretativní disciplínou? Na přelomu 19. a 20. století se psychiatrie odděluje od neurologie a vyděluje se skupina nemocí, které budeme pro jednoduchost nazývat neurózami. Nejedná se o nemoci nervového systému, ale poruchy prožívání, myšlení a chování pacientů. Klasickým příkladem neurotického onemocnění byla v 19. století poměrně běžná hysterie. To, že se s hysterickými příznaky u současných pacientů setkáváme poměrně málo naznačuje poměrně vysokou historickou a kulturní podmíněnost neurotických poruch. V počátcích psychiatrie, klinické psychologie a psychoterapie tedy stojí zájem o nemoci a poruchy, pro které dobová medicína neměla v podstatě žádné léčebné prostředky, ani vysvětlení. Experimentovalo se s hypnózou, s v Evropě nově syntetizovaným kokainem a dalšími prostředky, ale Sigmund Freud se svými spolupracovníky nakonec usoudil, že nově vznikající psychoterapie by měla být léčbou prostřednictvím rozhovoru s pacientem, který se nachází v normálním stavu vědomí.¹⁷⁰ Psychoanalýza se rychle stala léčbou první volby neurotických onemocnění a dlouhá desetiletí dominovala celému oboru psychoterapie.

Důležité je to, že psychoanalýza pracuje s psychologickým, a nikoliv biologickým modelem psychiky a psychické nemoci¹⁷¹, tradiční medicínské postupy se ukazují jako nevhodné léčebné prostředky, a je tedy třeba hledat nové a přiměřené prostředky zkoumání a ovlivňování duševních procesů.¹⁷² To však nepostačuje jako vysvětlení. Důležité je to, že psychoanalýza pracuje s nevědomím,

¹⁷⁰ Hypnoterapie nikdy nezmizela a stále se jí užívá. V hypnóze navozeném stavu vědomí se terapeut může od pacienta dozvědět důležité informace, problém je v tom, že je pacient považuje za cizí a často je odmítá. To je jedním z důvodů, proč Freud hledal novou cestu do nevědomí pacienta. Viz.

HERGENHAHN, B. R. a HENLEY, Tracy B. *An introduction to the history of psychology*. s. 481

¹⁷¹ HERGENHAHN, B. R. a HENLEY, Tracy B. *An introduction to the history of psychology*. s. 468

¹⁷² Jedná se o zjednodušení, medicína využívá i další obory a postupy.

tedy s obtížně přístupnou částí naší mysli. Navíc, nevědomí je před-verbální, a tak se nevědomé obsahy jen obtížně přivádějí do vědomí a k řečovému vyjádření. Ani toto však nepostačí, nevědomé obsahy jsou často v našem vědomí nevítanými hosty a jsou předmětem různých procesů negace a zkreslení.¹⁷³ Tyto překážky se psychoanalýza snaží interpretacemi odstranit.

Původní psychoanalýza byla téměř výhradně provozována terapeuty, kteří měli lékařské vzdělání. Velmi brzy se psychoanalyticky stávají i ženy. Později se okruh psychoanalytiků rozšiřuje na osoby, přicházející z jiných oborů. Proč tedy psychoanalytici většinou z řad lékařů ustanovují psychoterapii jako interpretativní disciplínu? Sám Freud se zajímal o fyziologii a toužil po tom, stát se experimentálním vědcem, a pro medicínu se rozhodl až pro to, že tento obor zajišťoval spolehlivější zdroj obživy pro jeho rodinu. Freud filosofii nikdy nestudoval a na vídeňské univerzitě pouze navštěvoval přednášky věhlasného Franze Brentana. Spory se vedou o to, jestli znal, nebo neznal texty Arthura Schopenhauera, což ostatně sám později popíral.¹⁷⁴ Bez pochybností však zůstává, že Freud byl ovlivněn, přes svůj ateismus, židovským myšlením a celou tradicí evropského a zejména německého myšlení. Dále, Freud byl milovníkem literatury a umění, a psychoanalýza se rozvíjela v souvislostech jeho širokých zájmů. V těchto náznacích můžeme tušit některé důvody, proč se psychoterapie stala interpretativní disciplínou.

Nicméně, ani to, že se psychoanalýza přiklonila k psychologickému vysvětlení duševních nemocí ještě nevysvětluje to, proč se objevila interpretace jako metoda psychoanalýzy. Ani psychologie není primárně interpretativní disciplínou. Domníváme se, že to byl samotný předmět psychoterapie, který si vyžadoval hledání nových nástrojů a interpretativní práce s příznaky pacientů. Tak se přirozeně stala interpretace metodou, po které psychoanalytici sáhli ve snaze pomoci svým pacientům. T. Burns a E. Burns-Lundgrenová konstatují, že prostřednictvím interpretace pomáhá analytik pacientovi spojovat si význam nevědomých motivací s vědomou částí pacientovy zkušenosti a jeho chováním. A na jiném místě tento proces ilustrují na příkladu využití techniky volných asociací, jejich interpretace a postupného zpracování a přijetí pacientem. Interpretací se dále využívá například v arteterapii, kde pacient využívá k sebevyjádření různé modalitativní tvořivých činností, které se pak interpretují.¹⁷⁵

Současné psychoterapeutické školy můžeme dělit na interpretativní a neinterpretativní. Znamená to však jen to, že jen některé přístupy k terapii nenabízejí svým pacientům interpretace jako prostředky léčby. Nicméně, jelikož jsme v předchozím textu vymezili hermeneutiku daleko za hranice

¹⁷³ Např. viz. PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. s. 172n

¹⁷⁴ HERGENHAHN, B. R. a HENLEY, Tracy B. *An introduction to the history of psychology*. s. 491nn

¹⁷⁵ BURNS, Tom a BURNS-LUNDGREN, Eva. *Psychotherapy: A Very Short Introduction*. s. 50, s. 59, s. 149

pouhého poskytování interpretací, můžeme konstatovat, a doložíme to v dalším textu, že veškerá psychoterapie je hermeneutickým úsilím.

Různá pojetí rozumění v psychoterapii

Psychoterapie je multidisciplinární obor na hranici medicíny, psychologie a dalších oborů, pečujících o zdraví, rozvoj a blaho člověka. Cílem psychoterapie je člověka uzdravit, navodit u něj změnu jeho prožívání, smýšlení, postojů a jednání. Činí se tak prostředky, které nejsou svou povahou medicínské. V různých definicích se hovoří o psychologických nebo o psychoterapeutických prostředcích. Máme na mysli především komunikaci a psychoterapeutický vztah, ale dále dlouhou řadu dalších dílčích strategií, postupů a technik. Nejedná se tedy o léčbu duše, jak by naznačoval z řečtiny pocházející název, ale o léčbu celého člověka včetně jeho vztahů k ostatním lidem, a celkově změnu jeho vztahu k vlastnímu životu a světu, ve kterém žije. Důležité je také to, že psychoterapie je oborem empirickým, a má aspirace na to být vědecky testovatelnou metodou léčby a disciplínou, která ověřuje své předpoklady a svou efektivitu. Zároveň má psychoterapie úzkou vazbu na filosofii, protože stojí na pojmech přesahujících empiricky formovanou vědu jako je třeba svoboda nebo dobro.

Psychoterapie není jednotnou disciplínou. Jednotlivé školy nebo přístupy k psychoterapii obsahují vždy implicitní pojetí člověka, které dále naznačuje to, čím člověk je a čím být má, tedy hlediska, kterými se zabývá filosofická antropologie a etika. Tato pojetí jsou často implicitní a nacházíme je „mezi řádky“, ale není obtížné je doložit.¹⁷⁶ Přiznání se k této meta-teoretické rovině nacházíme výslovně například v textech Jana Vymětal a jeho spolupracovníků.¹⁷⁷ Dalším bodem kontaktu psychoterapie a filosofie je tedy i etika. V učebnicích psychoterapie se standardně objevuje kapitola věnovaná morální povinnosti, kterou na sebe bere psychoterapeut vůči svému pacientovi.¹⁷⁸ Etické otázky se však netýkají jen terapeuta, schopnost rozhodovat se a přejímat odpovědnost za svou existenci můžeme považovat za ukazatel úspěšnosti psychoterapie.

Americký antropolog a psychiatr E. F. Torrey ukazuje, že i archaické společnosti měly své pojetí duševní nemoci a postupy, zejména náboženské rituály, které byly určeny k jejich léčbě. Tento autor poněkud překvapivě ukazuje, že se postupy současné psychoterapie v mnohém neliší od těchto archaických postupů.¹⁷⁹ V antice se lékařství a s ním i psychoterapie vzdaluje náboženské praxi a stává se dílem praktickou filosofií, hledáním přirozených příčin nemocí, zkušeností a argumentací

¹⁷⁶ Jednotlivé texty tak častěji hovoří o osobnosti člověka, raději nežli o pojetí člověka, a definují proces změny, ze kterého můžeme usuzovat ideální stav lidské existence.

¹⁷⁷ J. Vymětal a kol. *Obecná psychoterapie*. s. 19

¹⁷⁸ Příjemce psychoterapie označujeme jako pacienta, protože se psychoterapie postupně rozšířila i mimo zdravotnictví, vžilo se též označení klient.

¹⁷⁹ E. Fuller Torrey, *The Mind Game. Witchdoctors and Psychiatrist*.

podpořenými léčebnými postupy, dílem uměním a kumulovanou schopností jednotlivých lékařů a léčitelů. Tuto proměnu pozorujeme nejprve v antickém Řecku odkud se lékařské řemeslo šíří do celého antického světa.¹⁸⁰ Moderní psychoterapie se rodí spolu s psychiatrií na konci 19. století, kdy se psychiatrie postupně odděluje od neurologie, ale hlavně se hledají nové léčebné postupy pro poruchy, se kterými si tehdejší medicína „nevěděla rady“ jako byla například hysterie. Kromě hypnózy vzniká nejprve Freudova psychoanalýza jako „léčba rozhovorem“ a vyděluje se nová kategorie neurotických onemocnění, pro které tato nová léčba poskytuje úlevu. Jestliže na počátku byly hypnoterapie a psychoanalýza jedinými psychoterapiemi, celý nový obor se začal postupně rychle diferencovat. Kromě Freudem založené psychoanalýzy i s přispěním tzv. „odpadlíků“ jakými byli například C.G. Jung, nebo A. Adler, kteří se vůči psychoanalýze vymezovali v dílčích pohledech. Později vznikají psychoterapie, které vznikaly buď v opozici, nebo zcela nezávisle na psychoanalýze. V současné době existují desítky různých psychoterapeutických škol a směrů, a psychoterapie je tak pro nově přichozí poměrně nepřehledným terénem. Je zde však i velké množství podobností a souvislostí, a také tendence k integraci.

Pokusíme se nyní vyzdvihnout témata, která jednak různé psychoterapie spojují, a jednak souvisí s hermeneutikou. S. Kratochvíl mezi obecně užívané léčebné prostředky psychoterapie mimo jiné řadí „získávání náhledu (porozumění souvislostem a neuvědomovaným motivům) a zpětnou vazbu...“ kterou pacient během terapie získává. Dále terapie poskytuje pacientovi náhled, objasnění a porozumění.¹⁸¹ Jiní autoři hovoří o obecném faktoru zvyšování vědomí klienta, který psychoterapie prohlubuje, a který se dále dělí na poskytování zpětné vazby a vzdělávání za účelem prohlubování porozumění.¹⁸² Psychoterapií prohlubujeme a rozšiřujeme pravdivé sebepoznání.¹⁸³ Ve stejném textu vidíme, že psychoterapeutické působení lze zhruba rozdělit na dvě roviny: komunikační a vztahovou. Obě tyto roviny mají blízký vztah k našemu tématu rozumění. Dále, Vybíral a Roubal uvádějí, že rozumění je stejně tak důležité i pro terapeuta: „mezi důležité dovednosti terapeuta patří sebeuvědomování, tedy uvědomování si toho, co dělá, a co v něm vyvolává klient, monitorování procesu při sezení a otevřenost k sobě samému.“ „Mezi dovednosti terapeuta patří umět v pravém okamžiku pojmenovat a interpretovat to, co se v terapeutickém vztahu děje. Interpretace však může někdy být nežádoucí, a je třeba se jí zdržet.“¹⁸⁴ Z těchto citátů vyplývá, že naše hermeneutické téma je

¹⁸⁰ Hergenhahn, B. R., Henley T. *An Introduction to the History of Psychology*. s. 37 a dále. U nás se řeckým lékařstvím zabývají např. Hynek Bartoš a Sylva Fischerová, kteří na tzv. Hippokratovském korpusu ukazují řeckou medicínu a dobové léčení nemocí, a to i takových, které bychom dnes označili za psychické nebo psychosomatické. H. Bartoš, S. Fischerová, *Hippokrates Vybrané spisy II*.

¹⁸¹ Z. Kratochvíl, *Základy psychoterapie*. s. 13 a 15

¹⁸² J. Prochaska a J. Norcross. *Psychoterapeutické systémy*.

¹⁸³ J. Vymětal a kol. *Obecná psychoterapie*. s. 20

¹⁸⁴ Z. Vybíral, J. Roubal, a kol. *Současná psychoterapie*. s. 123

klíčové nejen na straně klienta či pacienta, ale i na straně psychoterapeuta, ale také to, že s interpretacemi musí terapeut umět vhodně zacházet. Jelikož je naše téma složité a psychoterapie nemá jednotnou teorii ani slovník, pojďme se nyní podívat na klíčové terapeutické pojmy, které souvisí s hermeneutikou.

Téma rozumění a výkladu v pojmech psychoterapie

Jak již víme, v psychoanalýze a dalších psychoterapeutických přístupech nacházíme běžně pojem interpretace. „Interpretací se označuje nejen proces probíhající v analyticky mysli v podobě porozumění pacientovi, nevědomým významům jeho sdělení a smyslu jeho chování, ale také analyticky vyslovené formulace, a to všechny jeho verbální (ale i neverbální) zásahy, tak, v užším slova smyslu, zvláštní druh verbálního zásahu (vlastní interpretace), který navozuje psychickou změnu.“¹⁸⁵ Terapeut tedy na základě svých znalostí, dosavadní praxe a zkušenosti s pacientem mu nabízí interpretaci – tedy vysvětlení důvodu nebo příčiny jeho obtíží, nebo význam jinak záhadného či nesrozumitelného obsahu jeho mysli či chování. Na takovou interpretaci pacient reaguje různě. Může ji až nekriticky přijímat, může jí nerozumět, nebo vůči ní může být lhostejný. Nejzajímavější reakcí na nabídnutou interpretaci je tzv. odpor, kdy je pacient skeptický, nebo interpretaci otevřeně neguje a odmítá. Nabízená interpretace může pochopitelně být mylná, ale pokud není mohla by být pro pacienta užitečná a dokonce léčebná. Na druhou stranu, i přesná a pravdivá interpretace může být pro pacienta ohrožující a nepřijatelná, a je tedy otázkou další terapeutické spolupráce najít cestu, jak nepříjemnou pravdu sdílet. Často je příčinou nepřipravenost pacienta a načasování interpretace je tedy důležité. Smyslem a cílem nabízení interpretací je pak navodit u pacienta vhléd.

Vhléd je označením pro postupné získání porozumění vlastnímu prožívání a chování, porozumění smyslu příznaků nemoci, porozumění smyslu vztahových obtíží, a tak podobně. Náhled se někdy dělí na genetický, motivační a interpersonální. První oblast odkazuje na působení pacientovy minulosti, na jeho současné obtíže a život. Motivační náhled se snaží postihnout příčiny pacientova prožívání a chování, a interpersonální náhled se týká jeho vztahů.¹⁸⁶ Předmětem interpretace může být doslova cokoli, obvyklé jsou interpretace snů, chybných úkonů jako je přechnutí se, interpretují se výtvořky terapeutických výtvořů např. v arteterapii, interpretují se slovní asociace, fantazijní představy, imaginace, vzpomínky, přání či emoce. Předmětem interpretace může být i samotná nemoc a její příznaky. Symptom nemoci se tak stává nositelem sdělení, které jde za hranice smyslového, nebo strohého etiologického významu. Například zadrhávání v řeči se může ukázat jako logopedický problém, nebo příznak nervozity ve zúžňující společenské situaci. Neměli bychom dále zapomínat

¹⁸⁵ D. Holub in Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 36

¹⁸⁶ I. Hanušová in Vymětal a kol. *Obecná psychoterapie*. s. 120

na to, že jak kultura, tak také naše psychika jsou symbolickými systémy, a jako takové jsou psychické jevy často nositeli mnoha různých významů, které jsou citlivé na kontext.

Přes zde naznačenou pestrost mají všechny pokusy o interpretaci společné rysy. Rádi rozumíme tomu, co se s námi a kolem nás děje, a naopak nesrozumitelnost a neurčitost v nás působí nejistotu a úzkost. Tento rys lidské existence může jít až tak daleko, že hledáme a nacházíme smysl i tam, kde není. Jsme tedy bytostmi smyslu a nepřítomnost hlubšího smyslu těžko tolerujeme. Na druhou stranu, vhled či náhled jsou cestou porozumění, jsou první, ale nikoliv postačující podmínkou navození terapeutické změny, a tedy cíle psychoterapie. Interpretace a vhled jsou tedy způsoby zapojení rozumové složky terapeuta i pacienta do psychotherapeutického procesu. Příkladem toho, že interpretace a vhled mají své meze, a že mohou být někdy i na škodu věci, je racionalizace¹⁸⁷, tedy vysvětlení, které na první pohled zní věrohodně a racionálně, ale ve skutečnosti je pouhým nevědomým zakrytím skutečné příčiny či významu. Celá oblast rozumění a vysvětlování problematického prožívání a jednání na základě úsudku o možných příčinách v nevědomí, nebo v nepřístupné minulosti je sice plausibilní, ale problematická. Určitě se nejedná o jednoduchou kauzalitu, kdy odhalíme jednoznačnou příčinu a následek. Daleko spíše máme co do činění s předeterminovaností či mnohačetnou determinovaností.¹⁸⁸ V psychoanalytické tradici nacházíme další zajímavé vhledy, které můžeme vždy s uvážením aplikovat. Jedním z takových konceptů je „pra-vztah“ kde se předpokládá, že nás v dětství formovaly vztahy k pro nás důležitým osobám. Můžeme přemýšlet o tom, do jaké míry se tyto „pravzory“ stále podílejí na formování našich současných vztahů. I to může být předmětem psychotherapeutické interpretace.¹⁸⁹

Opusťme nyní psychodynamickou tradici v psychoterapii, abychom našli zcela jiný přístup k terapii, přesto s podobným důrazem na racionalitu, které je třeba využít k terapeutickým účelům. Psychoanalýza sice nevnímá člověka jako primárně racionální bytost, přesto pomoc člověku je v psychoanalýze vždy racionální a na racionalitu člověka apelující. Budeme nyní hovořit o kognitivně-behaviorální psychoterapii¹⁹⁰, která pochází ze zcela jiné tradice, a je vystavená na dosti odlišných předpokladech. Přesto i zde nacházíme apel na racionalitu člověka a rozum je viděn jako cesta řešící všelijaké trápení. Kognitivně-behaviorální terapie, dále již jen KBT, stojí na vhledu, který je známý

¹⁸⁷ Racionalizace není zdaleka jediným systematickým zkreslením reality, které psychoanalýza a jiné terapie interpretují, obecněji hovoříme o tzv. ego obranných mechanismech. Již jsme zmínili odpor, mohli bychom připojit např. intelektualizaci či projekci.

¹⁸⁸ Z. Vybíral a D. Holub in Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 87

¹⁸⁹ Viz. tamtéž s. 90

¹⁹⁰ KBT je vlastně syntézou dosti odlišných východisek, na jedné straně je zde modifikace chování pomocí odměn a trestů, která pochází z Behaviorismu a teorie učení. Filosoficky je tento postoj k člověku formován britským empirismem a pozitivismem. Na druhé straně zde máme představu, že problematické chování pochází ze nedostatečné racionality jedince. Člověk buď přemýšlí chybně, nebo nepřemýšlí vůbec. Cítíme zde jednoznačně vliv novověkého racionalismu.

již antické filosofii, a sice, že naše chování neurčuje přímo to, co se kolem nás odehrává, ale to, jaký význam tomu přisuzujeme. Naše mínění o věci, se kterou se setkáváme, může samozřejmě být mylné, a pak je na místě změnit naše mínění, a nikoliv věc samu.¹⁹¹ Obecněji, ve vztahu k našemu tématu, KBT zdůrazňuje nedostatek racionality a nedostatek uvědomování si toho, co se v nás a kolem nás děje. V terapii je třeba klienta podporovat v jeho schopnosti reflexe a sebereflexe. Je třeba upozorňovat jej na chyby jeho úsudku a na omyly, kterých se dopouští. Důraz je kladen na řešení problémů. Dokonce i emocionální problémy jsou redukovány a vykládané jako chybné chápání situace. Terapeut často zaujímá expertní pozici a vede klienta, jako učitel žáka, k rozšiřování vlastního vědomí a sebeuvědomování, k racionální sebereflexi a nápravě systematických omylů a mylných přesvědčení, které klient zaujímá. I zde je rozumění iracionalitě našich strachů, nebo odhalení bludných přesvědčení, které udržují v chodu například naši depresi, pouze jednou z podmínek úspěšnosti terapeutické intervence, nicméně podmínkou nedostačující. Tento přístup můžeme stručně shrnout následujícím schématem: zkušenost → schéma → jednání. Přičemž schémata se dělí na kognitivní, afektivní, motivační a instrumentální. Schéma je vždy přidělením významu a hodnocením zkušenosti, a je tedy interpretací.¹⁹² Možná dnešnímu čtenáři připadá tento terapeutický postoj velikášský. Jak může být sám terapeut absolutně racionální a dokonale rozumět omylům a chybám klienta, a opravovat je tak, jak se opravují gramatické či aritmetické chyby? Nehraje si terapeut na Pánaboha a nedělá z klienta hlupáka? To by bylo nedorozumění. V terapeutické situaci postačí, když si terapeut povšimne některých omylů a chybných předpokladů, a s respektem na ně klienta upozorní a pomůže mu se jich vyvarovat. Vidíme tedy, že k překonávání problémů je zde uplatněn princip rozšiřování našeho vědomí a sebeuvědomování, což považujeme za pojmy ekvivalentní k pojmu rozumění. Rozumění se rozšiřuje též apelem na větší racionalitu. Rozum však pouze určí směr, dále je již třeba jednat, aby jedinec zažil a osvojil si jiné způsoby jednání, které pak zpětně mohou korigovat prožívání jedince. S. Kratochvíl shrnuje, že v racionálních terapiích se užívá výklad ve formě explikace, klasifikace (objasnění), využívá se zde persuaze neboli přesvědčování, reorientace, vzdělávání či převýchova (psychagogika).¹⁹³ Ve stejné terapeutické tradici je populární tzv. sokratický dialog, kde terapeut nekonfrontuje klienta přímo, aby jej upozornil na chybné přesvědčení, ale raději jej otázkami vede k tomu, aby si na svůj omyl přišel sám.¹⁹⁴

Dostáváme se tedy postupně do další oblasti psychoterapeutického spektra, a sice ke skupině terapií, které jsou postaveny na předpokladu, že terapeutická změna je zprostředkována zážitkem,

¹⁹¹ "Nejsou to věci samotné, které nás znepokojují, ale naše mínění o nich." je vhléd, který znali již Stoikové.

¹⁹² Praško a Možný in Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 202

¹⁹³ Z. Kratochvíl, *Základy psychoterapie*. s. 124

¹⁹⁴ Tamtéž s. 74

který je nový, a který svými důsledky neguje nebo modifikuje zážitky předchozí, zážitky, které vedly k potížím klienta. Zde se sice nesetkáváme s pojmem interpretace a terapeuti interpretace nenabízejí. Důraz se neklade na minulost, ale na „tady a teď“. Přesto i zde rozumění a porozumění hraje klíčovou roli. Tyto terapeutické směry se opírají o empatické porozumění a o vcítění se do prožívání klienta. Empatie je chápána jako přirozená schopnost jednoho jedince napojit se na prožívání druhého jedince. Základ empatie je pravděpodobně vrozený, projevy empatie pozorujeme u malých dětí a také u jiných živočichů. Empatické rozumění se nespokojí s tím „vědět“ co prožívá ten druhý, toho lze často dosáhnout i úvahou. Empatie¹⁹⁵ je zde doslova „nakažením se“ náladou či emocí druhého. Situaci si můžeme představit také jako rezonanci. Jsou-li dva strunné nástroje naladěné na stejnou frekvenci, pak se při rozeznění struny jednoho rozezní i tatož struna i na nástroji druhém. Empatické rozumění je postavené na schopnosti terapeuta „vyladit se“ na prožívání druhého člověka a na maximálním úsilí v tomto spojení setrvat. Tento kontakt se dále testuje tím, že se terapeut dále dotazuje, jestli dobře rozumí tomu, co klient prožívá. Jelikož klient často ani sám přesně neví co prožívá, stává se, že mu terapeut nabídne slova, která přesně vystihují jeho prožitky. Hovoříme zde tedy daleko spíše o rozumění vlastním prožitkům nežli tomu, co se děje kolem nás a mezi námi. V těchto terapiích se implicitně předpokládá, že se člověk během své socializace odnaučil, nebo nikdy nenaučil rozumět a důvěřovat vlastním prožitkům. Dále, že tělesné¹⁹⁶ a emocionální prožitky jsou dobré a užitečné. Uvažuje se, že prožitky dobře slouží ostatním živočichům, a že je musíme znovu objevit a naučit se je využívat. Ponechme stranou, že jsme nuceni rozumět našim prožitkům pomocí jazyka, což pravděpodobně není případ ostatních živočichů, a připusťme, že naše tělesné a pocity prožívání může být nositelem významů, kterým stojí za to porozumět. Od klienta se požaduje, aby se naučil být v kontaktu sám se sebou, tedy se svým prožíváním, a tuto schopnost nadále prohluboval a kultivoval, jedná se tedy o kultivaci porozumění vlastní introspekce. Samotná schopnost empatie je důležitou podmínkou práce psychoterapeuta, u pacienta její rozvoj slouží jeho lepšímu porozumění druhým lidem. Mezi nejznámější terapie zaměřené na prožívání a vnitřní zkušenost patří tzv. Rogersovská¹⁹⁷ a Gestalt psychoterapie, ve skutečnosti je jich daleko více.

Ve vztahu k nám samotným však nepotřebujeme empatické porozumění, jelikož ke svému prožívání máme sami bezprostřední přístup, hovoříme zde spíše o schopnosti introspekce a reflexe. Člověk zdaleka není jediným živočichem, který je schopný určité míry sebereflexe. Některá zvířata jsou

¹⁹⁵ Empatie není pro filosofii cizím tématem, v kontextu fenomenologické tradice téma stručně představuje Dan Zahavi ve svém úvodu do fenomenologie, kde ukazuje, že někteří fenomenologové jsou k tomuto tématu vstřícní, jiní nikoliv. D. Zahavi, Phenomenology: The Basics.

¹⁹⁶ Tělesné prožívání je tématem například focusingu ale i jiných terapií a stojí na předpokladu, že někdy jsou i tělesné prožitky, například bolest, tlak či tenze, nositeli významu, které je třeba přivést ke slovu.

¹⁹⁷ Další často užívaný název je na osobu či na člověka zaměřená terapie, C.R. Rogers byl zakladatel tohoto přístupu.

schopna rozpoznat sebe sama v zrcadle, jiná nikoliv. Mezi primáty je tato schopnost všeobecně přijímána a jsou důkazy o tom, že je tato schopnost vlastní i opicím.¹⁹⁸ Malé děti tuto schopnost zprvu nemají a její postupné vynořování můžeme pozorovat sami na příklad na tom, že se dítě přestává označovat křestním jménem a začíná používat osobní zájmeno já. Dítě se postupně učí rozumět svému vlastnímu prožívání a chování, chápat sebe sama jako autonomní bytost, která je ve stále větší míře odpovědná za vlastní jednání. V dospělosti se jedinci značně liší ve své míře sebereflexe a psychoterapie se někdy tuto schopnost snaží rozvíjet a kultivovat. S tématem reflexe souvisí další psychoterapeutický termín, kterým je mentalizace. Mentalizace je posilování schopnosti vlastní reflexe, vykládat vlastní činy i činy ostatních a rozumět jim na základě „zaměřených duševních stavů“. Jinak řečeno, schopnost vytvářet si reprezentace pro pocity.¹⁹⁹ Reflexe však může být někdy přespříliš, můžeme se utápět ve svých prožitcích a motivech, můžeme donekonečna analyzovat sebe a své jednání, a stát se téměř neschopní běžného života. Významný psychoterapeut minulého století Viktor E. Frankl takovým pacientům reflexi, která postrádá jakýkoliv praktický smysl a užitek, zakazoval a vedl je k tomu, co se v současné psychoterapii označuje jako dereflexe.²⁰⁰ Obecně je přijímaný názor, že interpretace mohou být pro některé pacienty škodlivé, zejména pokud jsou přijímány nekriticky, a pacient není schopen si od nich udržet patřičný odstup. Interpretace je vždy terapeutem nabízena, je to jakýsi nehotový prostředek, který pacient s terapeutem společně dopracovávají, aby z ní mohli společně těžit.

Jako extrémní případ neinterpretativního přístupu k psychoterapii můžeme uvést behaviorální terapii, která nechává stranou myšlení i prožívání pacienta, a zaměřuje se výhradně na chování jedince a na jeho modifikaci. Chování se zde chápe velmi široce a zahrnuje též fyziologické a některé mentální procesy, vždy však externalizované a redukované na vnější projevy. Vychází se z předpokladu, že veškeré chování je naučené, ale lze jej modifikovat, nebo odstranit pomocí podmiňování, tedy systému odměn a trestů. Stejně postupy jsou aplikovatelné na zvířata, malé děti i dospělé osoby. Zdá se, že tento přístup využívaný např. k léčbě závislosti na alkoholu, práce s osobami s mentální retardací, nebo na odstraňování fobií, nepotřebuje řeč, porozumění, vhled a jiné kognitivní kategorie. Změny se dosahuje přímým působením na jedince a změnami implementovanými do jeho prostředí. Nicméně, jak nás upozorňuje K. Durecová, i zde hraje klíčovou roli vytvoření dobrého vztahu a komunikace mezi terapeutem a pacientem.²⁰¹ Zdá se tedy, že rozumění se v behaviorální terapii netematizuje, ne že by se zde nenacházelo. Jak pacient, tak terapeut situaci vždy již nějak rozumí, probíhá zde předávání instrukcí a výměna informací, nicméně terapie se nezaměřuje na změnu porozumění, ale chování. To,

¹⁹⁸ Heyes, C.M. *Reflections on self-recognition in primates*.

¹⁹⁹ D. Holub in Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 140

²⁰⁰ Např. Z. Kratochvíl, *Základy psychoterapie*. s. 95

²⁰¹ K. Durecová, *Behaviorální terapie* in Vymětal a kol. *Obecná psychoterapie*. s. 195

že Duricová zdůrazňuje, že interpersonální dovednosti a vřelost terapeuta jsou naprosto nepostradatelné navíc ukazuje to, že se zde nejedná jenom o kladné a záporné posilování chování jedince.

Jiné psychoterapeutické přístupy odmítají identifikovat předmět psychoterapie s prožíváním a chováním jedince, ale zdůrazňují, že každý jedinec je neoddělitelnou součástí větších celků, je součástí přediva vztahů a komunikačních toků. Například, je-li nositelem nějaké nemoci či příznaku určitý jedinec, může to také znamenat to, že skutečný problém je na rovině vyššího celku např. rodiny. Názorným příkladem může být zhoršování se příznaků astmatu dítěte, které jde ruku v ruce s probíhajícím konfliktem jeho rodičů. Často se zde uvažuje spíše o cirkulární kauzalitě nežli o tradiční vazbě jednosměrných příčin a následků. Pracuje se zde často s páry či celými rodinami a vychází se z myšlení tzv. sociálního konstruktivismu, kde je realita chápána jako konstrukt vznikající prostřednictvím sociální komunikace. Během našich životů si vytváříme složité předivo přesvědčení o světě, ale častěji prostě přejímáme taková přesvědčení od druhých, aniž si to většinou uvědomujeme. Vidíme zde převedení problému rozumění na skupinovou rovinu. Takových sdílených přesvědčení o světě je obvykle celá řada a mohou si navzájem odporovat. Jedinec i skupina se pak chovají podle takto pojímaného a v řeči sdíleného významu světa. Předpokládá se pluralita světových názorů, konstruktů či epistemé. Vzniká-li problém, a to jak osobní, tak i skupinový, volá to po reflexi a změně „vadných“ přesvědčení. V tom se terapeuti snaží svým klientům pomoci. V tomto přístupu se často pracuje s příběhy, a terapie spočívá v hledání a vytváření pravdivějšího a přiměřenějšího příběhu. Vzájemná shoda na novém příběhu pak často vede k ústupu potíží, se kterými pacienti do terapie přicházejí.²⁰²

Je zde však ještě další způsob interpretace chování a prožívání pacienta, zejména tehdy, když se psychoterapie odehrává v kontextu zdravotnictví. Každý pacient zde musí mít diagnózu. Diagnóza je zkratkou či značkou, za kterou se skrývá celá řada informací. S psychopatologií přichází složitý systém příznaků, syndromů a nemocí, které slouží v první řadě k porozumění nemoci, a také ke komunikaci. Z diagnózy můžeme někdy usuzovat na míru „vrozenosti“ či „získanosti“ dané nemoci. Můžeme usuzovat na možné příčiny nemoci, a je tedy někdy i jakýmsi možným návodem na řešení problému, který nemoc pravděpodobně způsobuje. Jinak budeme chápat projevy jedince, u kterého víme, že trpí schizofrenií, poruchou osobnosti, jinak u jedince postiženého mentální retardací, a jinak u člověka, který řeší relativně běžné životní obtíže. Řeč diagnóz nám tedy poskytuje jakási vodítka rozumění, kterých je ve skutečnosti nepřehledné množství. Diagnóza je však i číčkou, která zkresluje náš pohled na pacienta. Diagnózu může pacient vítat a ztotožňovat se s ní. Konečně má „něco“ co vysvětluje jeho

²⁰² V literatuře se tyto přístupy označují jako rodinná či systemická psychoterapie. Viz. např. V. Strnad a D. Skorunka in Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 235 a 270

potíže a trápení. Diagnózu může však pacient i odmítat jako prostředek svého sebe-porozumění. Je zde však také i jemnější způsob chápání a interpretování příznaků. Vybíral a Holub vysvětlují, „symptomy a potíže mají své neuvědomované či nevědomé významy, často v minulosti, porozumění je vyznání se v příčinách potíží,²⁰³ Můžeme tedy uvažovat i o symbolické hodnotě a smyslu patologických příznaků, které jsou často vágní, proměnlivé a neurčité.

Náš výčet psychoterapií není určitě úplný, ale je v určitém smyslu reprezentativní. Prošli jsme nejvýznamnější psychoterapeutické směry či školy a hledali jsme v nich témata související s hermeneutikou. Nové terapie neustále vznikají a jiné odcházejí ze scény psychoterapeutického zájmu. Když jsme krátce hovořili o rodinné či systemické terapii, zmínili jsme určitou změnu paradigmatu terapeutického myšlení, která rozděluje terapie klasické a postmoderní. Není to tak, že by vedle sebe stály terapie klasické a postmoderní, daleko spíše nové myšlenky prostupují a pozměňují teorie klasické, a podobně i terapeutickou praxi. Zdá se také, že důležitost teorií ustupuje ve srovnání s minulostí do pozadí a dává se stále větší důraz na zkušenost. To platí v nemalé míře i o narativní psychoterapii. Nejedná se tedy o novou terapii, ale o nový způsob myšlení, který postupně prostupuje klasické psychoterapie. Narativní psychoterapie zdůrazňuje vytváření a sdílení příběhů, jedná se o obrat od tradičního získávání faktů a úzkého zaměření na problém k vyprávění. Vytváření a spoluvytváření příběhu klientova života je celostní přístup založený na dialogu (rozhovoru) mezi klientem a terapeutem, blízký konkrétnímu životu a reálným situacím. Je to přístup do určité míry neteoretický, jedná se o odklon od abstrakce a teorie klasických přístupů. Příběh je zde vodítkem porozumění.²⁰⁴ Sdělování a sdílení příběhů je pro nás od pradávna obvyklým způsobem zvládnání životních situací a obtíží. Příběh je živý a postupně se proměňuje, nabízí se řada způsobů jeho porozumění. Propracování příběhu prohlubuje jeho smysl, pracuje se s kontextem, hledají se skutečné, nebo jen možné kauzální souvislosti, posuzují (hodnotí) se události. Konfrontujeme se s našimi očekáváními a tím, co se skutečně událo. Naopak, příběhy mohou být nevěrohodné, rigidní a neuspokojivé. Vypravování a vytváření příběhů je také důležité pro vytváření naší identity. V příbězích se objevují naše hodnoty a přesvědčení. Příběh osobní je ve vztahu k příběhům sdíleným, se kterými se často identifikujeme. Někdy je příběh spíše určitým profilem či maskou, i zde je hodnota, protože se jedná o vyjádření toho, kým bychom chtěli být, či kým si myslíme, že býti máme. Otázkou je autorství takového příběhu. Přebíráme pouze příběhy cizí, nebo si je utváříme a přetváříme, asi obojí vzhledem k tomu, co víme o fungování naší paměti. Dalším zajímavým jevem je externalizace našeho problému, ke které během vyprávění dochází. Teprve když musíme druhému slovy sdělit to, co se nám stalo, příběh možná poprvé sami slyšíme a jsme s ním nově konfrontováni. Zde si často uvědomujeme, že

²⁰³ Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 84

²⁰⁴ D. Skorunka in Z. Vybíral, J. Roubal a kol. *Současná psychoterapie*. s. 562

náš příběh není úplný či uspokojivý, dochází k testování, domýšlení příběhu. Změna příběhu souvisí se změnou života. Během přijímání příběhů druhých si uvědomujeme, že ten náš není tak jedinečný, a že souvisí s příběhy ostatními. Narativní terapie stojí na předpokladu, že mezi naším životem a příběhem, který si o něm vytváříme existuje těsná souvislost, a změna jednoho může tedy vést ke změně druhého.²⁰⁵ Ponecháme kritické posouzení narativní psychologie a psychoterapie na jiných, nás zajímá souvislost narativní psychoterapie s hermeneutikou. V prostudovaných textech jsme nenašli explicitní odkaz, přesto souvislost cítíme.²⁰⁶ Zatímco tradiční hermeneutika se zabývá interpretací již existujících výtvorů lidské činnosti, psaní a vyprávění souvisí se vznikem takových výtvorů. Jak jsme viděli dříve, moderní hermeneutika toto ostré rozdělení překonává. Porozumění sobě samému je stejně tak hermeneutickým výkonem sebe výkladu, jako je hermeneutickým výkonem adekvátní porozumění příběhu ze strany terapeuta. Navíc je zde kruhovitost, protínání horizontů a práce s vlastními předsudky, které tak dobře známe z hermeneutiky. Můžeme tedy konstatovat blízkost těchto přístupů.

Pojďme si shrnout získané: témata související s hermeneutikou jako je smysl, význam, rozumění, výklad a řeč jsou klíčové pro psychoterapii, a to jak prakticky: terapeut si s klientem musí dobře rozumět, ale úzce souvisejí i se samotnými léčebnými faktory psychoterapie, kterými jsou na společný-cíl zaměřená komunikace a psychotherapeutický vztah. Nenechali jsme se zmást roztříštěností psychotherapeutické terminologie a identifikovali jsme hermeneutické pojmy v jednotlivých proudech současné psychoterapie, byť jen selektivně a neúplně. Viděli jsme, že rozumění se v psychoterapii týká jak terapeuta, tak také pacienta. Terapie je tedy cestou k hlubšímu a pravdivějšímu porozumění. Viděli jsme, že interpretaci provádí terapeut, vhled získává pacient, ve skutečnosti se však jedná o dvě strany téže mince. Dále jsme viděli to, že se používají v podstatě dvě cesty rozumění: vnějšková a rozumová cesta na jedné straně, a vnitřní empatická a reflexivní na prožívání zaměřená cesta na straně druhé. V prvním případě se pacient stává objektem určeným k přesnému posouzení, jedná se o objektivizaci jeho osoby, jeho života, vztahů atd. V případě druhé vnitřní cesty jde o porozumění vnitřního subjektivního světa a prožívání pacienta, a přivedení těchto obsahů ke smyslu a řeči. Obě cesty jsou v určitém smyslu komplementární. Cílem je prohloubení sebe-porozumění pacienta, a to jak ve smyslu jeho „subjektivity“, tak také jeho „objektivity“. Pokusíme se dále ukázat, že elementární znalost hermeneutických principů je užitečná pro každého psychotherapeuta, a že se jedná o obohacení

²⁰⁵ Tamtéž, zejména strany 571 až 575. K narativní psychoterapii existují i skeptické postoje, které varují před riziky tohoto přístupu. Viz. např. výše zmíněný autor anebo A. Plháková *Dějiny psychologie*. s. 296

²⁰⁶ Právě řečené je nepřesné, k fenomenologii a Heideggerově fundamentální ontologii, a tedy i k hermeneutice se hlásí tzv. Daseinanalýza M. Bosse, L. Binswagera, u nás např. O. Čálek a J. Růžička, fenomenologií jsou ovlivněné i jiné terapeutické přístupy.

stávajícího modelu, přesto, že psychoterapie je již nyní hermeneutickou disciplínou.²⁰⁷ Již jsme ukázali, že fenomenologická hermeneutika překonává přežitě dělení těla a duše, subjektu a objektu, a člověka a světa, které se vyčerpalo a v mnohém brání dalšímu poznání. V další části ukážeme, že hermeneutika je již některými terapeuty využívána v jejich každodenní praxi.

Příklady využití hermeneutiky v psychoterapeutické teorii a praxi

V následujícím oddílu tohoto textu se pokusíme o přiblížení několika příkladů hermeneutického myšlení v pracích současných psychologů a psychoterapeutů. Jedná se jednak o teoretické či dokonce o meta-teoretické studie, stejně tak o příklady praktického využití hermeneutického myšlení v každodenní psychoterapii.

Ve svém textu *Základy psychoterapie a hermeneutika*²⁰⁸ hledá Jiří Mrkvička alternativu k většinovému teoretickému modelu v psychoterapii. Od druhé poloviny minulého století byl upřednostňován model přírodních věd neboli naturalismus, a to právě pro svou „vědeckost“. Například v minulosti byl u nás propagován behaviorismus jako „vědecká“ metoda léčby duševních poruch. Setkáváme se i s termínem scientismus, tedy o snahu konformovat témata věd o člověku metodám a východiskům přírodních věd. Jindy se podobně diskutuje o výhodách a nevýhodách modelovat psychoterapii po vzoru přírodních věd, nebo po vzoru věd humanitních a celá záležitost je prezentována jako dilema či spor. Mrkvička k tomu poskytuje své jednoznačné stanovisko: nepovažuje ani filosofická východiska, ani metodologické postupy přírodních věd za přiměřené cílům psychoterapie. Pro tato rozdílná východiska či modely, používá autor termín paradigma, zavedený Thomasem Kuhnem. Paradigmata jsou často skrytá a musíme vynaložit určité úsilí na to, abychom je objevili. Naturalistické pojetí redukuje člověka na biologii, respektive na fyziologii, a na environmentální vlivy, kterými se následně příčinně vysvětluje jednání a prožívání jedince. Mrkvička měl na mysli zejména léčebné postupy odvozené z teorie učení I.P. Pavlova. Pro nás může být aktuálnější příkladem současná psychiatrie, která hledá za příznaky duševní nemoci chemické a fyziologické koreláty, které se pokouší následně kauzálně ovlivňovat a nastolit tak u jedince zdraví. Každopádně, vůči tomuto pojetí psychoterapie vždy existovala opozice, která poukazovala na nevhodnost naturalistického pojetí člověka, pojetí, které ignoruje duchovní stránku lidské existence. Jako alternativu vůči naturalistickému pojmání člověka Mrkvička navrhuje to, co sám označuje jako antropologické paradigma. Člověk je bytostí smyslu, stanovuje si a usiluje o dosahování cílů, překračuje a reflektuje svou bezprostřední situaci, chce být správcem svého života, a má vztah ke své vlastní osobě. Ve svém výkladu Mrkvička

²⁰⁷ Souhlasíme s V. Boreckým a M. Mahlerem v tom, že můžeme psychoanalýzu, a obecně psychoterapii, chápat jako vědeckou disciplínu, hermeneutiku a vědu o porozumění. In Vybíral, Z., Roubal, J. a kol. *Současná psychoterapie*. s. 111. Text jsme mírně upravili a zobecnili na celou psychoterapii.

²⁰⁸ J. Mrkvička, *Základy psychoterapie a hermeneutika*. in *Předpoklady psychoterapie*. s. 72 až 88

poskytuje různé případy z umění, literatury a filosofie, které dokládají nedostatečnost naturalismu v jeho úsilí o postižení podstaty člověka. Staví se zde do protikladu dva obrazy člověka: člověka jako loutky, kterou uvádějí do pohybu vnější a vnitřní příčiny, na straně jedné, a člověka jako bytosti prožívající svůj život jako příběh – příběh, který má svůj vnitřní smysl a řád na straně druhé. I Shakespearův Macbeth, který ve svém zoufalství a na prahu šílenství říká, že „život je příběh vyprávěný idiotem, samý hluk a hlomoz, který nemá žádný smysl“ se svým způsobem dožaduje toho, že by život smysl měl mít, i když na něj sám rezignuje. Mrkvička tento slavný citát vidí jako doklad novodobého nihilismu – ztráty jakéhokoliv smyslu.²⁰⁹ Mrkvička k tomu dodává: „Navzdory Macbethovi chce člověk prožít svůj život jako dobrý příběh. Příběh, který má svůj začátek, střed a konec. Život, kterému vládne vnitřní řád. Smysl.“²¹⁰ Ideálem a cílem je zde být správcem vlastního života, svobodně a odpovědně vzít svůj život do vlastních rukou. To je ovšem obtížný úkol a člověk musí vynaložit velké úsilí a mnohému se naučit. Autor hovoří například o nutnosti schopnosti sebe-transcendence, reflexivitě, intencionalitě a schopnosti být osobou – vztahu k sobě, být „o sobě“.²¹¹ Jako největší nedostatek naturalistického přístupu v psychoterapii vidí tento autor jeho neschopnost reflektovat duchovní stránku lidského života. Naturalismus pomíjí „determinaci ze shora“ schopnost usilovat o smysl a hodnoty. Bez těchto duchovních hodnot se v psychoterapii neobejdeme, pokud se máme pokusit o probuzení naděje a odkrytí možností, které jsou pro pacienta možnostmi, bez toho, abychom jej v jakémkoliv smyslu indoktrinovali.²¹²

Co má tedy být alternativou takto nevyhovujícího naturalistického paradigmatu v psychoterapii? V čem spočívá antropologické paradigma? Jedná se o eklektický postoj opírající se na jedné straně o fenomenologii a filosofii existence. Explicitně zmiňuje Heideggerovu analýzu pobytu a existence. A dodává „Existence je lidský život uchopený zevnitř – jak sám sobě rozumí.“²¹³ Na druhou stranu hledá i jinde, kdekoliv nachází témata, která považuje za nosná pro psychoterapii. Jde například o téma blízkosti a překonávání osamění, nebo o témata bezpečí, zajištění a zakotvení (O. F. Bollnow a G. Marcel). Všechny tyto autory řadí Mrkvička do širokého spektra fenomenologů a filosofů existence. Můžeme si tedy udělat jakousi rámcovou představu o tom, co Mrkvička míní pod antropologickým modelem či paradigmatem psychoterapie. Postupme dále.

²⁰⁹ Nihilismus je nemocí moderního člověka, dobře jej popsala řada filosofů a je také často předmětem léčby v psychoterapii např. v podobě deprese. Z nedávno vydaných knih na toto téma můžeme doporučit knihu Dreyfus, H., Kelly, S.D. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*.

²¹⁰ *Základy psychoterapie a hermeneutika*. in J. Mrkvička, *Předpoklady psychoterapie*. s. 76

²¹¹ Tamtéž s. 77

²¹² Tamtéž. s. 78

²¹³ Tamtéž s. 79. Mrkvička se zde odvolává též na J. Patočku, L. Hejdánka, J-P. Sartra, ale přesněji necituje.

Nyní nás bude zajímat, v jakém smyslu je takto pojímaná psychoterapie psychoterapií hermeneutickou. Výchozím bodem je mu Heideggerův existenciál rozumění – rozumění jako otevřenost a citlivost vůči smyslu. „Akt porozumění je založen na postižení smyslu, smysl nevytváříme, ani jej do dějů nevkládáme, nýbrž jej v nich odkrýváme a vykládáme.“²¹⁴ Mrkvička je tedy přesvědčen o inherentní přítomnosti smyslu ve světě, smysl, který je objektivní. Takový smysl vidí na rovině celků, které jsou více nežli součtem svých částí. „Smysl má to, co je jako integrovaná složka včleněno do nějakého systému, co se stalo prvkem nějaké uspořádanosti, nějakého řádu.“²¹⁵ Dále, smysl má procesuální podobu, smysl je to, co se děje a děje se v čase. Vesmír je tedy pro Mrkvičku smyslem obdařeným celkem, který obsahuje další již menší smysluplné celky jejich smysl člověk postupně odkrývá, tak jak se mu tyto celky odkrývají v kontextu vyšších celků. Vedle takto stručně naskicovaného objektivního smyslu rozlišuje Mrkvička též smysl subjektivní a říká „rozumíme tomu, co má smysl a smysl má to čemu rozumíme“ a udává příklady subjektivního smyslu v pojetí řady psychologů a jejich teorií a přibližuje jej jako naši schopnost porozumění a uchopení smyslu. Téma by stálo za další rozvinutí. Znamená to, že subjektivní smysl vytváříme sami, zatímco objektivní smysl je dán a jen jej odkrýváme? Není průnikem takových smyslů historicky podmíněná intersubjektivita? Autor tuto část textu uzavírá poukazem na řecké slovo logos, v jehož sémantickém centru vidí právě smysl. Teprve to, co má smysl, může být myšlením označeno jako pravdivé, nebo nepravdivé a může být sděleno druhému, a sami mu můžeme porozumět.

Dostáváme se tedy k jádru Mrkvičkova sdělení: hermeneutika, a tedy úsilí o rozumění a výklad je metodologickým základem toho, co tento autor nazývá antropologické paradigma psychoterapie. Přibližuje nám pojem tichého porozumění, který přejímá od anglického filosofa maďarského původu M. Polnayie, který tvrdí: „Všechno naše vědění je buď tichým porozuměním, nebo z tichého porozumění pochází.“ Toto tiché porozumění pochází podle tohoto myslitele z naší intuice a imaginace. „Tiché porozumění, obecně řečeno, integruje, sjednocuje původně odloučené části do jejich společného významu, odkrývá jejich smysl.“ A o pár řádek dále: „Porozumět znamená uchopit, nahlédnout nějaký celek jako svébytný tvar v jeho skladebné vazbě, a že jádrem porozumění je vhléd.“²¹⁶ Porozumění je poznávací akt, který není neomylný, jedná se o předporozumění, je však základem pravdy, která musí být vystavěna na evidenci. Mrkvička říká: „Pravda, kterou jako psychoterapeuti hledáme, je pravda pacientova života. V terapeutické situaci to znamená ptát se na pravdivost jeho životního příběhu.“²¹⁷ Intuice a vhléd nám pomáhají porozumět složité situaci vcelku, ale mají tu nevýhodu, že se tato porozumění těžko vyjadřují slovy. Další složkou porozumění je podle

²¹⁴ J. Mrkvička, *Základy psychoterapie a hermeneutika*. s. 81

²¹⁵ Tamtéž. s. 81, Mrkvička se zde opírá o myšlenky J.B. Kozáka a J. Mukařovského (bez uvedení zdroje)

²¹⁶ Tamtéž s. 83

²¹⁷ J. Mrkvička, *Základy psychoterapie a hermeneutika*. s. 84

Mrkvičky empatie či vcítění, která spočívá na faktu lidského spolubytí, sdílení: „Jsme schopni se identifikovat se životní situací druhého, spatřit ji jakoby jeho očima.“ Jako speciální příklad rozumění uvádí tento autor motivační rozumění, „které spočívá na faktu života v přesahu, v intencionální vztažnosti člověka k hodnotám, životním cílům, k budoucnosti. Smysl má vše, co směřuje k nalezení a uskutečnění hodnoty.“²¹⁸ Další formou porozumění je porozumění scénické, které tento autor přejímá od Alfreda Lorenzera a vysvětluje, na rozdíl od rozumění situačního, které by bylo spíše vhodné pro věci, je scéna jádrem interpersonální situace. Týká se tedy našeho spolubytí, pro které je divadelní jazyk vhodnější nežli jazyk topografický. Interakční vzorce tedy snadno přiblížíme a porozumíme jim pomocí scénáře a scénického zobrazení. Mrkvička si všímá toho, že tradiční hermeneutické pojmy porozumění a vysvětlení nestojí proti sobě, ale že tvoří kruhovou strukturu. Porozumění umožňuje vysvětlení, to však opět umožňuje hlubší porozumění, které pak vede k lepšímu vysvětlení atd. Objevujeme tedy i v psychoterapii klasický hermeneutický kruh. Nesrozumitelné je tak často srozumitelné, které je za horizontem našeho stávajícího rozumění. V psychiatrii a psychoterapii byly například psychotické projevy dlouho považované za zcela bezsmyslné, tento názor byl později opuštěn, tak jak jsme se postupně naučili rozumět těmto pacientům. Výklad či interpretaci považuje Mrkvička za porozumění zprostředkované, kde se musíme dopracovat k hlubšímu zašifrovanému smyslu, hovoří o porozumění hloubkovém.²¹⁹

V závěrečném paragrafu Mrkvička doplňuje pro psychotherapeutickou veřejnost všeobecné zásady moderní hermeneutiky, tak jak je přebírá od H. G. Gadamera a nebo třeba P. Ricoeura, a my je zde nemusíme reprodukovat. Z celého textu vyplývá důležitost filosofie pro psychoterapii, a to minimálně na třech rovinách: na meta-teoretické, která nám pomáhá rozhodnout se, kam vůbec psychoterapie myšlenkově patří, vidíme zde i teoretickou rovinu, hledáme vhodný teoretický model člověka, vhodný pro terapii, a konečně shledáváme, že hermeneutické principy jsou bezprostředně aplikovatelné na interpersonální terapeutickou situaci.

F. C. Richardson²²⁰ představuje hermeneutiku čtenářům, a to převážně z řad psychologů a dalších sociálních vědců. Tento text je součástí většího projektu, který je zaměřen na filosofickou psychologii, tedy na přezkum filosofických témat a východisek relevantních pro psychologii, tedy východisek, na kterých stojí empirická psychologie. Jeho úkolem je přiblížit čtenářům právě téma hermeneutiky a její souvislosti s psychologií a příbuznými obory. Proto se jeho zájem bude dotýkat i výzkumných metod těchto věd a jejich vztahu k hermeneutice. Zaměření této práce je tedy obecnější

²¹⁸ J. Mrkvička, *Základy psychoterapie a hermeneutika*. s. 85.

²¹⁹ Tamtéž. s. 86

²²⁰ Frank C. Richardson: *Philosophical Hermeneutics* in J. Martin, J. Sugarman, K. L. Slaney: *The Wiley Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology: Methods, Approaches, and New Directions for Social Sciences*.

a netýká se pouze psychoterapie. V úvodu autor cituje Gadamera, který tvrdí, že filosofie na sebe bere od 17. století úkol usmířit naší každodenní zkušenost světa, dramatického světa smyslu, účelů a hodnot se světem, jak je vykresluje věda, světem, který je sbírkou bezsmyslných, neosobních věcí a událostí. Hned z kraje po stručném vymezení tématu autor ukazuje určitou antitetičnost hermeneutiky vůči tradiční metodologii empirických věd. Hermeneutika odmítá stanovení pevných metod a vymezení jejich aplikačních postupů. Naopak, hermeneutika se svým úsilím o porozumění je spíše postojem otevřenosti.²²¹

Tento text dále nabízí stručný přehled dějin hermeneutiky, ze kterého vybíráme jen několik témat, které se hodí do této práce a kterými jsme se doposud nezabývali. Postupně představuje hermeneutiku v rozšiřování jejího použití, od hermeneutiky jako pomocné disciplíny zaměřené na výklad textů, přes způsob obecnějšího porozumění smyslu komunikace až po způsob porozumění veškerým projevům lidské existence. Zajímavý je výklad romantické hermeneutiky, ve které se předpokládá, že vnímaný svět je pouhým závojem, který skrývá hlubší a podstatné významy, ke kterým se dostaneme pouze úsilím, a to jak rozumovým, tak také citovým, úsilím, které požaduje rozum, sympatii i empatii na straně toho, kdo chce porozumět. Hlavním představitelem této etapy vývoje hermeneutiky je Schleiermacher, který představil myšlenku hermeneutického kruhu – vykládání smyslu částí ze smyslu celku a naopak, kterého tato disciplína využívá dodnes. Pro romantickou hermeneutiku je též důležitý záměr, známe-li intenci, s jakou byl daný text napsán, vede nás tento k jeho správnému porozumění.²²² Další klíčovou postavou v dějinách hermeneutiky podle Richardsona byl Wilhelm Dilthey, filosof a psycholog, který viděl v hermeneutice obecně použitelnou metodu pro humanitní a sociální vědy, metodu obecně uplatnitelnou na porozumění celé širě lidských fenoménů, počínaje řečovými projevy, jednáním jednotlivců a skupin, historických událostí, výtvořů lidské činnosti včetně uměleckých děl a společenských institucí. Vše, co můžeme považovat za projev lidského ducha, je nositelem významu, působí v nás určitým dojmem, a můžeme je interpretovat s ohledem na patřičný kontext. Dilthey se během života vzdaluje romantickému myšlení, klade méně důraz na introspekci jako nástroje porozumění a vidí smysl v celkovém projevu, kterému je třeba porozumět.²²³ Daleko důležitější se stává historická podmíněnost našeho rozumění. Dále jen stručně, lidské fenomény jsou určeny svou účelovostí (teleologie), formování smyslu má svou minulost, přítomnost a budoucnost, lidský život je určen fakticitou, tedy omezeními, ale i možnostmi, vždy však v mezích našeho historicky podmíněného porozumění. Podle Richardsona se tak u Diltheye dostává hermeneutický kruh do středu

²²¹ F. C. Richardson: *Philosophical Hermeneutics*. s. 53

²²² Zdá se, že romantická hermeneutika je stále oblíbená v psychoterapii s jejím důrazem na odkrývání skrytého, nalézání nevědomých motivů a záměrů a obecně uznávané empatii, jako počátečnímu předpokladu porozumění druhému.

²²³ Tato vize hermeneutiky jako univerzální metody pro vědy o člověku se ukázala jako slepá ulička.

samotného života, je do něj zabudován.²²⁴ Tomuto můžeme rozumět tak, že život sám sobě rozumí, motiv, který již známe a dostane se mu později rozpracování u Heideggera.

Dále se autor věnuje současné hermeneutice a jejímu významu pro sociální vědy. Jako počáteční bod považuje Heideggerovu fundamentální ontologii a nazývá tuto hermeneutiku „ontologickou hermeneutikou.“²²⁵ Vývoj myšlení ve dvacátém století problematizuje naše předpoklady o tom, co je to člověk a jeho vztah ke světu. Například v psychologii můžeme nadále testovat naše ideje našimi metodami. Co když jsou tyto metody postavené na myšlenkách o nás, o světě a o podstatě poznání, na myšlenkách, které by mohly být částečně mylné, a nebo na myšlenkách, které jsou pouhými předpoklady a nebyly nikdy kriticky prozkoumány?²²⁶ Ontologická hermeneutika se dostává do střetu nejen s logickým pozitivismem, ale s celou epistemologickou tradicí, která předpokládá, že můžeme dosáhnout objektivního poznání, získat nezávislé standardy a metody. Pochybnosti budí samotná neutralita a hodnotová nezávislost takového poznání. Opravdu dokáže naše poznání být přesnou vnitřní reprezentací vnějšího světa? Problematická je též moderní představa lidského já jako odpojeného, netělesného a objektivně poznávajícího já, já, které je odpojené od sociálního světa a od světa obecně – od světa nad kterým stojí, a který poznává. Zdá se, že tato představa nezávislého a autonomního já je nejen vědeckým ideálem, ale něčím, co je atraktivní pro dnešní dobu a moderní společnost. Jedná se tedy o ideál lidské individuality, nezávislosti a autonomie, který posouvá smysl a hodnoty do čistě subjektivní roviny.²²⁷ Na rozdíl od přírodních věd, které se spoléhají na prediktivní validitu svého poznání, vědy o člověku se daleko spíše podobají zaujímání politického postoje. Takovým dominantním postojem je liberální individualismus, který tento autor označuje za skrytou ideologii typickou pro současnou sociální teorii a výzkum. Jako příklad dává péči o duševní zdraví, kde se diskutuje efektivita terapeutických prostředků, sloužících k dosažení zdraví či osobního blaha, skrytá však zůstává míra, do jaké je „zdraví“ již součástí, a je definované morálními normami liberálního individualismu.²²⁸ Liberální individualismus vyzdvihuje hodnoty jako jsou svoboda, tolerance, lidská práva a důstojnost, a podle tohoto autora tato ideologie vede k morální relativizaci a sociální fragmentaci. Jak naturalismus přírodních věd, tak sekulární liberální individualismus tvoří, přes jejich odlišnost, dominantní ideologii, kterou by bylo dobré si více uvědomovat a kriticky posoudit její vliv.

Od hermeneutické ontologie tento autor očekává, že nám pomůže překonat reprezentační pojetí poznání včetně etických předpokladů, které s sebou přináší. Dále je třeba překonat subjekt-objektovou ontologii, ale zároveň pomoci s „pocitem ztráty“ pramenícím z uvědomění toho, že

²²⁴ Frank C. Richardson: *Philosophical Hermeneutics*. s. 55

²²⁵ Kromě Heideggera, Gadamera a Ricouera cituje též práce Ch. Taylora a Ch. Guignona a dalších.

²²⁶ Tamtéž s. 56n

²²⁷ Tamtéž. s 57, autor hovoří ideologii liberálního individualismu

²²⁸ Tamtéž. s. 58

nemáme bezprostřední přístup ke světu jako takovému. Hermeneutická filosofie nám nabízí realističtější pohled na lidské jednání a společenský život, počínaje tím, že představuje člověka jako sebe-interpretující bytost. Smysl, na který přicházíme v průběhu našich životů do značné míry utváří tím, kým jsme. Toto vymezení je v ostrém protikladu s názorem, že naše jednání je utvářeno genetickými a sociálními vlivy, popisovanými přírodními vědami.²²⁹ Lidské bytí, daleko spíše než stabilní objekt našeho já, vystihuje proces „dění se“ nebo „stávání se“. Jednotlivé životy mají temporální a narativní strukturu, kterou vystihuje lépe pohyb postupného rozevírání se mezi naším narozením a smrtí.²³⁰ Smysl však není zcela nahodilý, hermeneutické myšlení dokládá, že naše rozumění je jednak praktické a dále také dialogické, odehrává se tedy v každodennosti, v médiu řeči a rozhovoru. Dále, naše rozumění událostem, ostatním nebo kulturním artefaktům má vždy a nutně hodnotící nebo etickou složku.²³¹ Ať si to uvědomujeme nebo ne, přisuzujeme věcem nejen význam, ale i kvalitu a hodnotu. Jednotlivci i společnosti staví svůj život kolem toho, co považují za slušné a neslušné, vzácné a běžné, hluboké či povrchní – pojmy, které jsou proměnlivé místem i časem. Jsme tedy, daleko spíše než svrchovanými já, bytostmi tvořenými příběhy, vzájemným ovlivňováním se, složitou směsí vlastního usilování, které je prostoupené druhými.²³²

V závěrečné části textu se Richardson věnuje použití hermeneutiky ve výzkumu v psychologii a ostatních společenských vědách. Upozorňuje nás na to, že v přírodních vědách je odlišný vztah teorie a praxe, než je tomu ve vědách o člověku. V přírodních vědách je praxe aplikací již ověřených teorií a výzkumná praxe zpravidla teorii nemění. Ve společenských vědách je tomu jinak a teorie, se kterou přistupujeme k výzkumným subjektům, často spoluurčuje jejich chování, a tedy i výsledky výzkumu. Vztah teorie a praxe můžeme tedy popsat jako kruhovou kauzalitu. Proto takové výzkumy nejsou tak ambiciózní a výzkumník musí přistupovat ke svému tématu s pokorou. Často se musíme spokojit s tím, že se pokoušíme o prosté porozumění života a světa druhých lidí, o porozumění kulturním a historickým souvislostem, ve kterých tito lidé žijí.²³³

Jako příklad užití interpretativních metod uvádí autor oblast duševních poruch a psychopatologii. Cituje řadu autorů, kteří dokládají přehnanou „patologizaci“ a „medicinalizaci“ současného života v rozvinutých společnostech. Kde je hranice mezi ostychem a introvertním nastavením člověka, a mezi diagnózou sociální fobie? Je člověk, který se projevuje melancholicky, prožívá smutek, nebo dokonce zoufalství nemocným jedincem, a nebo prostě jen přiměřeně reaguje na nemocný svět, ve kterém se nachází? Velké diskuze se v tomto smyslu vedou o posttraumatické

²²⁹ Frank C. Richardson, *Philosophical Hermeneutics*. s. 59

²³⁰ Tamtéž. s 59

²³¹ Zde se autor odvolává na Heideggerovo základní určení pobytu, a sice, že pobytu na jeho bytí záleží.

²³² Tamtéž. s 61

²³³ Tamtéž. s. 62

stresové poruše, podobně se diskutuje o reakci na osobní ztrátu a vyrovnávání se s ní. Diskutuje se, jestli je označení duševní choroby přiměřené a jestli se vůbec o choroby a poruchy jedná, a to zejména pro jejich kulturní a historickou podmíněnost. Zajímavé je pozorovat, jak se člověk jako sebeinterpretující bytost vyrovnává s přisouzením takové diagnózy, a to zejména v sociálním kontextu.²³⁴

Právě hermeneutika, autor též hovoří o historické ontologii, může pomoci porozumět těmto složitým jevům v jejich nejširších a různorodých souvislostech. Jakou roli hrají kulturně podmíněné významy a hodnoty se dobře ukazuje na již zmíněné posttraumatické stresové poruše. Medicínský pohled ji dává do souvislosti s prožitým traumatem, přesto, že je empiricky prokazatelná i kulturní podmíněnost. Jsou zde pochybnosti o bezprostřední etiologické souvislosti mezi současnými příznaky a jednou příčinou v minulosti, a to bez ohledu na úroveň inteligence, vzdělání, politických a náboženských přesvědčení u jedince jako zprostředkujících faktorů. Diskutují se i další faktory jako je zvyšující se individualismus, vyšší důraz na osobní práva a nároky na jedné straně, a na snižující se mezilidskou důvěru, a zvyšující se soutěživost mezi lidmi, na straně druhé. Proměňuje se nejen schopnost odolávat nepříznivým životním událostem, ale také celkový význam a smysl utrpení a traumatických událostí. Podle autora to celé zpochybňuje iluzi našeho sebe-porozumění jako svrchovaných subjektů a zdůrazňuje potřebu rozvíjet schopnosti dialogického porozumění, abychom nahlédli a přehodnotili ideologii liberálního individualismu, která sice posiluje osobní svobodu a vytváří příležitosti, ale za cenu společenské izolace a morálního zmatku.²³⁵ Hermeneutika může přispět vědám o člověku mnohými způsoby, může pomoci odkrýt skrytou ideologii (např. scientismus, individualismus), hermeneutika může pomoci reinterpretovat poznání, zprostředkované jinými metodami, a dopomoci nám tak odhalit smysl jejich zjištění. Může být i hlavní cestou poznání se svým důrazem na spolu-ustavující a dialogický způsob hledání pravdy, hledání praktického, mravního a dobrého života.²³⁶

Dalším autorem, který nás bude nyní zajímat je Richard D. Chessick²³⁷, psychiatr, který se po desítkách let trvající praxe vrátil na univerzitu, aby vedle medicíny vystudoval také filosofii. Jedná se o psychoanalytického autora, kterému je blízká též fenomenologická tradice. V námi předkládaném textu si klade za úkol přiblížit hermeneutiku svým kolegům a pokouší se o aplikaci hermeneutiky v diagnostikování psychických chorob a jejich léčbě pomocí psychoterapie – hovoří o hermeneutické psychiatrii. I Chessick přibližuje svým čtenářům předmět hermeneutiky a její stručnou historii. Tuto část

²³⁴ I člověk neznalý psychiatrie si mohl povšimnout toho, že se termíny, které byly původně neutrálními označeními jako například, imbecil, lunatik či hysterik a hysterka stávají pejorativními označeními v běžné mluvě a medicína je musí následně přeznačit.

²³⁵ Frank C. Richardson: *Philosophical Hermeneutics*, s. 64

²³⁶ Tamtéž s 65

²³⁷ R. D. Chessick, *Hermeneutics for psychotherapy*.

ponecháme stranou. Úvod textu završuje rozdělením tří typů hermeneutiky: hovoří o metodologické, ontologické a kritické hermeneutice. „Metodologická hermeneutika užívá kvalitativní popis, tématu přiměřené rozumění a narativní výklad. Jedná se tedy o utlumení důrazu na tradiční kvantifikující a kontrolované experimentování, netrvá se zde na neutrální a objektivizující terminologii, kterou by byly charakterizovány sociální jevy.“²³⁸ Ontologická hermeneutika se zabývá samotnými základy lidské existence. Zdůrazňuje se to, že neexistuje žádné poznání, které by bylo prosté předpokladů. Veškeré vědění je omezené horizonty, které si většinou neuvědomujeme. Je zde vyslovena skepse nad možností objektivitu, neutrality a nepředsudečnosti poznávajícího subjektu. Konečně je zde podle Chessicka kritická hermeneutika, která má více politické a etické cíle. Snaží se nám ukázat ideologické pozadí naší kultury, skryté pozadí našich intelektuálních aktivit, našich institucí, skryté mechanismy našeho ekonomického a politického systému. Cílem je zde nejen odhalení skrytého, ale i možná emancipace. „Metodologická hermeneutika se tedy pokouší o reformu, rozšíření a humanizaci sociálních věd. Ontologická hermeneutika využívá fenomenologie k hledání pravd, pravd, které jsou základem veškerého dalšího tázání včetně toho vědeckého a kritická hermeneutika se pokouší o odhalení zdrojů metod donucování tím, že odhaluje a kritizuje ideologické podhoubí sociální praxe včetně té politické a vědecké.“²³⁹

Podrobný výklad Heideggerovy a Gadamerovy hermeneutiky zde nebudeme reprodukovat, snad jen několik detailů, které jsou podstatné z hlediska psychoterapie. Téma empatie se objevuje již v romantické hermeneutice. Chessick však na výkladu Gadamerovy hermeneutiky ukazuje, že empatie má zásadní omezení tím, že stále patří do horizontu našeho porozumění, a tak i navzdory přesvědčení mnoha terapeutů, nemůže být univerzálním mostem porozumění. Naopak protnutí horizontů a hledání pravdy prostřednictvím dialogu takovým mostem být může.²⁴⁰ I tento autor si všímá, že hermeneutika je mnohými odmítána jako málo objektivní a rigorózní cesta k poznání, jako něco, co se maximálně přibližuje pravdě, něco, co se nepřibližuje standardům přírodních věd. Podobná kritika se ostatně týká i psychoanalýzy a dalších přístupů k terapii. Obviňování z nedostatku spolehlivého a pravdivého poznání je však spíše neporozuměním, které vychází z toho, že si dostatečně neuvědomujeme, že veškeré naše poznání je kulturně, jazykově a historicky podmíněné. Smířlivější autoři, a zde Chessick cituje například Ricoeura, se spokojí s tím, že se terapie drží své teorie, proměňuje se v čase, dokáže prokázat svou účinnost, a je součástí koherentního a konzistentního narativu.²⁴¹ Psychoterapie je tedy

²³⁸ R. D. Chessick, *Hermeneutics for psychotherapy*. s. 258

²³⁹ Tamtéž s. 259

²⁴⁰ Tamtéž s. 269

²⁴¹ Tamtéž. s. 267, pozn. Ricoeurův výrok se týká psychoanalýzy a my jsme je zobecnili na terapii jako takovou.

kolektivním interpretativním úsilím, které si nemůže klást nárok na absolutní pravdivost, empirickou verifikaci, a přesto se může pravdě postupně přibližovat.

Za jádro Chessickova sdělení můžeme považovat kapitolu nazvanou hermeneutická psychiatrie. Podle tohoto autora, je třeba překonat představu izolovaného vědomého subjektu, který je středem svého zážitkového světa, představu, která je stále velmi populární, a smířit se s tím, že samo vědomí není privátní, ale je podmíněné a formované nadindividuálními společenskými a historickými vlivy. Dokonce i naše vlastní sebe-interpretace, naše sebe-porozumění a sebe-reflexe jsou do značné míry určeny našim sdíleným světem, který nám poskytuje vzory poznání, pomocí kterých pak rozumíme sami sobě v dané kultuře a daném čase. Velkou důležitost zde hraje jazyk jako horizont ontologické hermeneutiky. Svě o tom věděl již Francis Bacon se svou „modlou tržiště“.²⁴²

Vhledy, které přejímáme od Heideggera a Gadamera, a sice že smysl a význam nevznikají v hlavách jednotlivců, ale že smysl je generován v médiu jazyka v dyadickém a dialogickém vztahu má pro psychiatrii překvapivé důsledky. Například rozhovor s pacientem s hraniční poruchou osobnosti a jeho projevy může být tradičně chápán jako projev patologie onoho „pacienta“ nebo jako důsledek vztahu a komunikace mezi „pacientem“ a lékařem. Hermeneutický postoj tak může nabídnout možnost vyhnout se dvěma nežádoucími extrémům. Na jedné straně humanistické glorifikaci subjektivity a individuality, a na druhé straně úplnému popření subjektivity jako iluze a konstruktů vytvořeného kulturou.²⁴³

Psychoanalýza je tedy interpretativním úsilím, kde vedle sebe stojí terapeutický proces, který kombinuje postupný rozvoj porozumění s prvky přenosu a protipřenosu a proces, kterým tyto mohou být pozorovány a zkoumány. Psychoanalýza tak není podle Chessicka ani čistá hermeneutická procedura ani čistá přírodní věda, ale něčím, co setrvává mezi těmito pozicemi, něčím, co kombinuje jak interpretační, tak také vědecké postupy, něco, co můžeme označit za „splnutí horizontů“. Hermeneutika nám tedy v psychoterapii může pomoci překonat některé předsudky: představu neutrálního a nezávislého pozorovatele, stejně jako představu objektivizovatelného pacienta. Naopak, veškeré poznání pochází ze splnutí horizontů terapeuta a pacienta. Toto poznání není neměnná pravda nebo esence, ale je závislé na kontextu a je funkcí „předsudků“, které zkoumající přináší do zkoumaného. Ani diagnóza nemůže být chápána jako konstatování vědeckého „faktu“, ale jako dočasná formulace proměnlivá v čase, a závislá na dobových a kulturních předsudcích a praxi. Konečně, hermeneutika nám může pomoci se vyhnout Sklyle naivního realismu a Charybdě relativismu a

²⁴² R. D. Chessick, *Hermeneutics for psychotherapy*. s. 269

²⁴³ Jedná se o shrnutí a zjednodušení složitějšího argumentu. Viz. Chessick, R. D. *Hermeneutics for psychotherapy*. s. 269

nihilismu. Hermeneutika nám též může pomoci uvědomit si skrytou ideologii našich oborů i světa ve kterém žijeme.²⁴⁴

Nyní se budeme zabývat texty, které vidí v hermeneutice nástroj, který může v psychologii a psychoterapii napravit omyly a přehlédnutí, kterých se tyto disciplíny donedávna dopouštěly, a sice přehlížení významu kultury jako specifické determinovanosti. John Ch. Christopher ve svém článku *Kultura a psychoterapie: rozvíjení hermeneutického přístupu* uvádí, že navzdory stoupajícímu povědomí o kulturních rozdílech a přibývajících zkušenostech s interkulturním poradenstvím se dlouho přehlížel pojem kultury, a to zejména pro jeho neurčitost, a celé téma se přenechávalo antropologům. Postoj a předpoklad, že mezikulturní rozdíly nejsou podstatné, se postupně ukázal jako neudržitelný. Právě hermeneutika se ukazuje jako vhodný nástroj porozumění cizím kulturám, ale i své vlastní kultuře, která je pro nás často „neviditelná“. Jde o to, naučit se myslet kontextuálně a vytvořit si hermeneutický „model“ kultury. Hermeneutika nám může ukázat, že jak terapeut, tak také jeho teorie jsou formované kulturou a i to, do jaké míry je naše praxe formována dominantním náhledem na skutečnost – individualismem.²⁴⁵ Zajímavé je pozorování, že se současná psychoterapie doposud spokojila se vhledy romantické hermeneutiky, a že až na výjimky opomíjí modernější ontologickou hermeneutiku. K napravení tohoto nedostatku se autor pokouší přispět.²⁴⁶ Zajímavý je též rozbor západního individualismu, který autor dále dělí na utilitární a expresivní. Tyto se vzájemně prolínají v každém z nás. Autor poskytuje krátký výklad toho, jak jsme jako lidé k tomuto porozumění sebe a světa historicky dospěli. Fenomén kultury Christopher dává do souvislosti s Heideggerovým termínem vrženosti. Kulturu si nevolíme, kultura si volí nás, s kulturou se postupně obeznamujeme, aniž bychom měli zpočátku jakoukoliv schopnost její reflexe, a přesto jí rozumíme stejně jako většinou rozumíme chování druhých, a stejně jako jsme my většinou srozumitelní druhým. Naopak, plně si uvědomovat a verbalizovat svou kulturu si vyžaduje značné úsilí na naší straně. Kultura je tedy sítí významů a naše rozumění jako existenciál se vztahuje i na ni. Náš individualismus je tedy jednou z mnoha možností bytí-ve-světě, který převládá v našem kulturním prostředí. Žijeme (jako moderní obyvatelé západního světa) ve světě, který byl postupně zbaven své mystiky a magičnosti, ve světě, kde je kladen velký důraz na autonomii, ve světě, kde záleží na našich rozhodnutích, kde je naše ego do značné míry oddělené od světa. Vnímáme ostrý rozdíl mezi vnějšími věcmi a naší vnitřní zkušeností. Tak tomu být však nemusí a není v jiných kulturách. Autor hovoří o naší „skryté ideologii“. Odkrývá Heideggerova vize existence pobytu-ve-světě primordiální základ lidské existence, na který nasedají různé kultury jako možné více méně skryté ideologie?²⁴⁷ Naše kultura je příběh, na kterém se dnes a denně podílíme, a zároveň jej

²⁴⁴ R. D. Chessick, *Hermeneutics for psychotherapy*. s. 271

²⁴⁵ Ch. J. Christopher, *Culture and Psychotherapy: Towards a Hermeneutic Approach*. s. 115nn

²⁴⁶ Tamtéž. s 117

²⁴⁷ Tamtéž s 118

svou participací reinterpretuje. Kulturu dále Christopher charakterizuje jako určitý sdílený světonázor a éthos. Sdílený světonázor (world-view) je implicitní porozumění tomu, co je člověk – naší přirozenosti a porozumění světa, ve kterém žijeme. Proti převážně kognitivnímu světonázoru stojí afektivní, etický a estetický éthos. Již ne to, co je, ale to, co by být mělo. Naše kultura nám „předepisuje“ morální vizi našeho života, o čem by náš život měl být, na čem záleží, ať už si to uvědomujeme nebo ne.²⁴⁸

Tyto úvahy nabývají na praktické užitečnosti v současném světě, kde dochází k intenzivnímu kontaktu kultur a jedinců a skupin s odlišnou, a často neuvědomovanou morální vizí lidského života. Zatímco Heideggerův pojem vrženosti vrhá světlo na naši kulturu jako určující faktor utváření toho, kým jsme, Gadamerovo pojetí hermeneutiky, a zejména jeho pojetí dialogu je bezprostředně použitelné v terapeutické práci s klienty s odlišnou morální vizí. Christopher přibližuje jednak Gadamerův pojem horizontu a prolínání se horizontů. Vysvětluje dále pojem předsudku – jako kulturně a historicky podmíněného porozumění. Náš horizont není nikdy zafixovaný a proměňuje se v okamžiku otevřeného dialogu s druhými osobami. Náš horizont je vždy omezený, a to platí i o našich názorech, vnímání i jednání. Horizont našeho rozumění se rozšiřuje úměrně tomu, jak jsme otevření a tolerantní.²⁴⁹

V poslední části textu nabízí autor kazuistiku ze své praxe, která dobře ilustruje výše prezentované poznatky. Nebudeme ji zde reprodukovat a jen naznačíme, že se jednalo o práci se studentem z asijské země, který studuje ve Spojených státech, a přichází s jednoznačnou zakázkou zvýšení sebedůvěry a asertivity. Tato případová studie ukazuje, jak si postupně oba uvědomují své předsudky, a jak se postupně prohlubuje vzájemné porozumění terapeuta a klienta, a také, jak se postupně proměňuje i samotná zakázka a cíl terapie ve vztahu k novému porozumění na obou stranách.

Další autorka jejíž myšlenky zde stručně představíme je kanadská psycholožka a psychoterapeutka Bertha Mook, která je pro nás zajímavá zejména proto, protože pracuje s dětmi a rodinami (rodinnými systémy) a ukazuje nám tedy novou aplikační oblast hermeneutiky v psychoterapii²⁵⁰. Tato autorka konstatuje, že současná psychoterapie je převážně ovlivňovaná filosofií empirického naturalismu a i to, že se většina psychoterapeutů nezajímá o filosofické základy svého oboru. Má za to, že pro potřeby zacházení s lidským utrpením je vhodnější postoj humanitních věd, které běžně pracují s pojmy jako je hodnota a smysl, a které jsou lépe vybaveny pro práci s lidskou zkušeností. Připomíná, že v psychoterapii jsou poměrně známé psychoterapie, vycházející z filosofie

²⁴⁸ Ch. J. Christopher, *Culture and Psychotherapy: Towards a Hermeneutic Approach*. s. 120-121

²⁴⁹ Tamtéž s. 123

²⁵⁰ B. Mook, *Hermeneutic Phenomenology and Psychotherapy*.

existence, psychoterapie pracující s myšlenkami Martina Heideggera a dalších myslitelů fenomenologické tradice. Právě myslitelé jako je Gadamer a Ricoeur svými myšlenkami nejen obohacují tuto tradici, ale poskytují nám myšlenky, které jsou bezprostředně upotřebitelné v psychoterapii. Přestože se naturalismus v čase proměňuje, stále v něm přetrvává ostrá hranice mezi poznávajícím subjektem a poznávaným světem, karteziánský dualismus, a přesto, že původní představu jednoduché kauzality postupně nahrazuje kauzalita cirkulární a vztahy víceméně pravděpodobnostního charakteru, v naturalismu nadále není místo pro přisuzování významů, tvořivost, transcendenci, svobodu a vztahovost lidí.²⁵¹ Mooková se však nevymezuje jen vůči naturalismu. Hermeneuticko – fenomenologická psychoterapie nabízí také alternativu vůči sociálnímu konstruktivismu a narativní psychoterapii, které jsou velmi oblíbené u terapeutů, pracujících s rodinami. Sociální konstruktivismus je postmoderní teorie, která zdůrazňuje roli jazyka a komunikace ve společné konstrukci obrazu světa, který pak do značné míry spoluurčuje naše chování a prožívání. Dominuje zde představa, že ke světu samotnému nemáme přístup jinak než společně utvářenými narativy, které jsou výsledkem našich interpretací. Realita je sociálním konstruktem. Společnost tak vytváří „optiku“, kterou zpětně interpretujeme jako realitu. Do značné míry se zde rezignuje na pravdu a objektivní poznání. Terapeutické změny se dosahuje společnou změnou – reinterpetací problematického narativu konkrétního klienta či skupiny klientů. Není zde místo pro absolutní pravdu, jen subjektivně lepší a horší odpovědi na otázky. Sociální konstruktivismus je třeba kritizovat pro jeho jednostrannost a přílišný relativismus. Dovedeno do důsledku, pokud si všichni konstruujeme svou vlastní realitu přehlídíme to, že jsme zároveň touto realitou konstruováni i my sami. Zdá se tedy, že hermeneutická fenomenologie nabízí daleko celistvější a realističtější pohled na skutečnost. Hermeneuticko-fenomenologická filosofie nabízí, ve srovnání s naturalismem a sociálním konstruktivismem, přiměřenější pojetí člověka a jeho vztahu k světu. Člověk je zde tělesným bytím, bytím a spolubytím ve světě. Neneguje se tím ani svět ani jedinečné rysy lidské existence, nýbrž předestírá se jejich neoddělitelnost a časovost takové existence.²⁵² Zajímavé je konstatování, že filosofie a psychoterapie, přes mnohé odlišnosti mají jedno společné, a sice zájem o žitou zkušenost. Případě psychoterapie je to problematická a bolestivá zkušenost.

V dalším textu se Mooková zabývá specificky teoriemi Gadamera a Ricoeura, a sice Gadamerovým pojetím hry, které vidí jako vhodné vodítko pro práci s dětmi při herní terapii a Ricoeurovu narativní teorii, kterou vidí jako upotřebitelnou pro práci s rodinami. Gadamer a řada dalších myslitelů vidí v symbolické hře prapůvod složitých fenoménů jako je řeč, umění a kultura. Důraz je kladen na hru, a ne na toho, kdo si hraje. Hra není v nás, ale mezi námi a světem, který je hrou do

²⁵¹ B. Mook, *Hermeneutic Phenomenology and Psychotherapy*. s. 211-212

²⁵² Tamtéž. s. 213

značné míry proměněn. Hra je do značné míry před-verbální a teprve pomocí hry dovedeme vyřešit problém, porozumět tomu, co prožíváme a vyslovit to, jak tomu rozumíme. Terapeutům se nabízí alternativa nepoužívat hru jako „místo“ kde se ukazují skryté obsahy lidského nevědomí, které je třeba následně interpretovat – dát jim ten pravý význam, ale chápat hru samotnou jako „místo“, kde se rodí porozumění.²⁵³

Zatímco naše zkušenost v sobě vždy již obsahuje temporální strukturu, naše schopnost ji řečově uchopit a sdělit druhému za touto zkušeností zaostává, nacházíme se v pre-narativní fázi vytváření příběhu. Nicméně obě struktury, časová i narativní, jsou vzájemně propletené. Vytvoření narativu si vyžaduje čas a úsilí a nemusí se nám to na první pokus „povést“ k úplné spokojenosti. Příběh se opakovaným vyprávěním upřesňuje a doplňuje. Děje se tak jednak, když vyprávíme o nějaké události osobě, která událost neprožila, například terapeutovi, tak také osobě, která událost spoluprožila a má svou vlastní verzi narativu. Stejně jako výše pojednanou hru, i vznik a terapeutickou práci s narativem autorka ilustruje krátkou případovou studií, kterou zde nebudeme reprodukovat, ale jen naznačíme. Rodina přichází kvůli problematickému chování jednoho z dětí „povrchní narativ“, aby se postupně ukázalo, že v rodině probíhá skrytý konflikt rodičů a krize jejich vztahu „nový narativ“. Posun od jednoho narativu ke druhému facilituje též terapeutickou změnu, která nastává v rodinném systému.²⁵⁴ Paul Ricoeur obohatil psychoterapii též svým pojetím osobní identity a procesu ustanovování jáství, tím, že si všiml, že osobní identita má svou narativní dimenzi. Rozlišil osobní identitu na stejnost (idem) a jáství (ipse) a ukázal, že je mezi nimi dialektický vztah. V této teorii se rozlišuje mezi zápletkou (plot) a postavou (character) a mezi jednáním a jednajícím. Podobně jako u Aristotela, jednání je chápáno jako spojení události a faktu, které reflektuje počáteční konfigurace narativu. Identita osoby i charakter zápletky jsou podrobeny imaginativním variacím a jejich propojení vyústí v událost ustanovenou jejich propletením (emplotment). To nám pak umožní integrovat dialektiku stejnosti a jáství, kde je stejnost reflektována jako trvání v čase a jáství ve své proměnlivosti a samostatnosti.²⁵⁵ Aplikováno na psychoterapii, můžeme uvažovat o klientovi jako o postavě v zápletce jeho osobního narativu, který konstituje jeho osobní identitu. V terapii se často setkáváme s klienty, kteří mají nekoherentní či nedotvořený osobní narativ. Nyní vidíme, že se může jednat i o křehkost, nespojitost či poruchu jejich osobní identity. Terapie může přispět k tomu, že si klient ujasní svůj narativ, reflektuje rysy svého jáství, lépe si uvědomí role, které hraje a stane se tak opět spoluautorem svého života. Myšlenky narativity a osobní identity lze aplikovat i na rodiny.

²⁵³ B. Mook, *Hermeneutic Phenomenology and Psychotherapy*. s. 214-6.

²⁵⁴ Tamtéž. s 217, autorka zde využívá Ricoeurovy studie *Time and Narrative* (Čas a vyprávění).

²⁵⁵ Tamtéž s. 217-8, zde se Mooková opírá o Ricoerovu studii *Oneself and Another*.

Cílem předešlého textu bylo ukázat, že psychoterapie je ze své podstaty bližší humanitním nežli přírodním vědám. Dále to, že hermeneutická fenomenologie nabízí perspektivu, která může sloužit pro psychoterapii jako filosofický základ, a nabízí prostředky porozumění tomu, co to znamená být člověkem ve světě prostoupeném jazykem, historií a tradicí za pomoci pojmů jako je hra, narativ a interpretace.

Jako poslední a svým rozsahem největší práci, kterou se zde budeme zabývat je text *Hermeneutický přístup ke kultuře a psychoterapie* z roku 2007 od autorů Christophera, Fostera a Jamesové²⁵⁶ Jelikož se text částečně překrývá s ostatními texty uvedenými v této práci, budeme v naší reprodukci výběroví. V úvodu autoři poukazují na významný rys západního myšlení, a sice na určitou inherentní dichotomizaci, tedy naši polarizující tendenci vidět svět v protichůdných polaritách. Protiklady jako tělo-mysl, fakt-hodnota, dobrý-špatný, subjekt-objekt, já-ostatní a jednotlivec-společnost jsou takřka všudypřítomné. Například psychologie viděla dlouho sebe samu jako objektivní, neutrální a na kultuře nezávislé úsilí směřující k objeovávání univerzálních a ahistorických faktů a zákonů. Pod vlivem pozitivismu a obecněji empiricismu se dlouho věřilo v ostré metafysické oddělení faktů a hodnot, přičemž hodnoty se týkaly pouze subjektivního prožitku, který do vědy nepatří. Podobná přesvědčení převažovala i v psychoterapii, přesto, že se vždy našli jedinci, kteří poukazovali na to, že psychoterapie je silně určovaná našimi přesvědčeními a hodnotami. Na konci minulého století se začal prosazovat názor, že i věda je produktem společnosti a doby ve které vznikla. Začali jsme si daleko více uvědomovat svou vlastní ideologii individualismu, kterou jsme dříve neviděli. Přesto do značné míry přetrvává předsudek bez-hodnotové a na kultuře nezávislé psychoterapie. Proti tomuto předsudku staví někteří požadavek myslet kontextuálně a s ohledem na kulturu. Zde autoři vyzývají ke hledání alternativy ke karteziánské ontologii, něco, o co se pokoušejí ve svém textu.²⁵⁷

I tato práce poskytuje stručné pojednání o vzestupu individualismu, z něhož budeme reprodukovat jen několik detailů, které jsme neuvedli dříve. Podle autorů žije v individualistických kulturách asi 30% světové populace a jejich vzestup počal počátkem novověku. Jednotlivec je chápán jako základní jednotka společnosti, očekává se od něj, že bude jedinečný, samostatný, autentický a racionální. Jedinci v individualistických kulturách se považují za autonomní a svobodné bytosti, cení se kontrola nad sebou a prostředím, časté jsou pocity odcizení.²⁵⁸ Kultura je chápána jako síť sdílených významů, které umožňují mezilidské interakce na základě sdílených předpokladů a hodnot. Jako příklad norem, založených na sdílených předpokladech, autoři uvádějí souvislost tělesné čistoty a osobní zbožnosti, přesvědčení, které převážilo v anglosaské kultuře, a které dobře dokládají velké sumy, které

²⁵⁶ Christopher, J. Ch., Foster, G., James, S. *A Hermeneutic Approach to Culture and Psychotherapy*. s. 1

²⁵⁷ Tamtéž s. 4

²⁵⁸ Tamtéž. s. 4 a 5

jedinci utrácejí za produkty osobní hygieny.²⁵⁹ Jak již víme, právě při setkávání různých kultur se ukázalo, že původní přesvědčení psychologie o univerzálnosti jejich teorií má své meze, a že jedinci pocházející z různých kultur se podstatně liší. Právě hermeneutika se jeví jako dobrý postoj, který je citlivý ke kulturním rozdílům. Jako užitečné se autorům jeví následující koncepty pocházející z hermeneutiky: hermeneutický kruh, historické vědomí, hermeneutický rozhovor a *fronésis*.

Aplikace hermeneutického kruhu je velmi přímočará, je třeba si být neustále vědom, že jedinec je vždy součástí vyššího celku a přehlížení tohoto faktu působí dekontextualizaci, a tedy zkreslení významu našeho porozumění. Kruhový pohyb je pohybem porozumění částem jednotlivého příběhu z celkového kontextu života dotyčné osoby. Pokud bychom uvízli a nesetrali v pohybu mezi částí, celkem a opět částí, hrozila by nám možnost vytvořit si stereotyp, který by působil jako rigidní překážka dalšího porozumění.²⁶⁰ Význam toho, co Gadamer označoval za historické vědomí pro terapii, je méně zřejmý. Nicméně, v okamžiku, kdy si uvědomíme, že naše rozumění minulosti tvaruje naše porozumění současnosti, a naše rozumění současnosti rámcuje naše rozumění minulosti, musíme uznat nutnou provázanost těchto časových horizontů. Naše individuální i kolektivní minulost do značné míry formují náš náhled na to, s čím se setkáváme.

Pojem tradice je tak vedle kultury dalším dynamickým vlivem, který si často plně neuvědomujeme a zaslouží si reflexi, a tato reflexe může být užitečná i v psychoterapii.²⁶¹ Autoři tedy představují hermeneutický dialog jako optimální prostředek terapeutické interakce zejména s klienty, kteří jsou od nás zásadně odlišní například proto, že s námi nesdílejí kulturní pozadí. Podle našich autorů, každá kultura implicitně nabízí odpověď na dvě otázky: „Co znamená být člověkem?“ a „Co je to dobrý život?“. Odpovědi na tyto otázky jsou kulturně relativní, a přesto že si odpovědi, které naše kultura na tyto otázky nabízí většinou plně neuvědomujeme, považujeme je za naprosto objektivně dané. Podobné známe z etiky, přesto, že morální přesvědčení nevyplývá ani z logiky, ani není empiricky ověřitelné, jsme často málo ochotní o nich pochybovat a diskutovat. Proto je pro hermeneutický rozhovor naprosto klíčový postoj otevřenosti, připustit si, že to, co považujeme za absolutně pravdivé a správné, by mohlo být kulturně a historicky podmíněné vyžaduje, nejen otevřenost, ale možná i odvahu. Na tomto místě autoři zmiňují Gadamerovy známé pojmy předsudek jako před-úsudek, horizont našeho individuálního i kolektivního vědomí a protínání se horizontů při setkání se s cizím.²⁶² Dalším konceptem přejatým z filosofie je Aristotelův termín *fronésis*, tak jak jej nacházíme u moderních

²⁵⁹ Tamtéž. s 8, autoři dále pojednávají o užitečnosti světonázoru a étosu pro porozumění kultuře, témata, kterými jsme se zabývali již dříve.

²⁶⁰ Christopher, J. Ch., Foster, G., James, S. *A Hermeneutic Approach to Culture and Psychotherapy*. s 14 a dále

²⁶¹ Tamtéž s. 16

²⁶² Tamtéž s. 17

hermeneutických filosofů. Jedná se o praktické poznání aplikovatelné v každodenních konkrétních situacích. Tato praktická moudrost není pouhým převedením teoretické znalosti do praktické situace, ze shora dolů. Spíše si ji můžeme opět představit jako hermeneutický kruh, dvoj-směrnou reflexi, která zvažuje celek situace, a hledá správné pravidlo jednání odpovídající této situaci. Hledáme tedy dobré rozhodnutí s ohledem na obecné a univerzální principy, ale vždy s ohledem na konkrétní situaci. Opět, tento způsob myšlení souzní s dialogickou podstatou terapeutického setkání.²⁶³

Vidíme tedy, že byt by si psychoterapie přála být objektivní a nadčasovou vědou, jejíž poznání a praxe platí na každého a vždy, stává se tento postoj postupně neudržitelný. To, co se ukazuje na práci s klienty z jiných kultur nebo z jiných socio-ekonomických sfér naší společnosti ukazuje, že naše terapie jsou dítětem své kultury a doby. Vidíme, že naše západní psychoterapie je individualistická a racionalistická, není morálně a hodnotově neutrální a je inherentně etická. Setkání s lidmi jiných kultur je obohacující, ale je třeba se vyhnout dvěma nežádoucím extrémům, kterými jsou podle našich autorů přílišný objektivismus a přílišný relativismus. Na jednu stranu je třeba vzdát se představy o nezávislém, objektivním, bezpředsudečném a ahistorickém poznání. Veškeré poznání je motivované a je výsledkem interpretace. Na druhou stranu je dobré se vyhnout tomu, že bychom si mysleli, že poznání není možné, a že všechna tvrzení jsou si rovna. Právě hermeneutický postoj a praktické myšlení nabízejí podle těchto autorů schůdnou alternativu.²⁶⁴

Možná jako zvláštnost na závěr této části textu, můžeme uvést doporučení využívat některé Gadamerem rozvinuté hermeneutické pojmy a hermeneutický postoj jako nástroj k rozvoji schopností psychoterapeutů, během jejich profesní přípravy.²⁶⁵

²⁶³ Tamtéž s. 18-9

²⁶⁴ Tamtéž s. 20-28

²⁶⁵ M. R. McWhorter, Gadamer's philosophical hermeneutics and the formation of mental health professionals.

Závěr

V této práci jsme sledovali souběžně dvě témata. Vývoj a rozvoj moderní fenomenologické hermeneutiky, a to na příkladu tří významných filosofů Martina Heideggera, Hans-Georga Gadamera a Paula Ricoeura. Sledovali jsme také vznik a rozvoj moderní psychoterapie, která se rodila též na přelomu 19. a 20. století, a která se od svého počátku považuje za hermeneutickou disciplínu, protože považuje duševní jevy a chování za nositele smysluplných, byť často zakrytých významů, které je třeba přivést prostřednictvím řeči a rozhovoru do našeho vědomí a odhalit jejich význam. Psychoterapie vzniká spontánně, a jelikož je úzce vázána na medicínu, které není hermeneutická metoda vlastní, je vlastně tato vazba mezi psychoterapií a hermeneutikou na první pohled překvapující. Přestože se v počátcích psychoanalýzy po terapeutech požadovalo výhradně lékařské, a ne humanitní vzdělání, vznikla psychoterapie jako léčba rozhovorem a vztahem, a v tomto vymezení setrvává do současnosti. Psychoterapie se postupně rozvíjí a propojuje více s psychologií a dalšími disciplínami o člověku. Přestože považujeme psychoterapii za univerzálně hermeneutickou léčebnou metodu a doložili jsme to na stránkách této práce, zůstává povědomí o hermeneutice mezi terapeuty, a v běžných textech o psychoterapii, okrajovým tématem. Psychoterapie je tak hermeneutickým úsilím s omezenou znalostí hermeneutiky.

Toto tvrzení však neplatí úplně. V této práci jsme doložili reprezentativní výběr prací terapeutů, kteří si uvědomují mezeru mezi psychoterapií a hermeneutikou, rozšiřují si své vzdělání o oblast filosofické hermeneutiky a tyto poznatky aplikují ve své terapeutické a výzkumné praxi. K tomuto úsilí jsme se pokusili přispět i my. Všimli jsme si také toho, že psychoterapie si většinou vystačí s romantickým pojetím hermeneutiky, a tak je znalost pokroku, který tato disciplína v uplynulém století dosáhla, známá pouze menšině terapeutů. To je škoda a bylo by dobré novější poznatky o hermeneutice zpřístupnit většímu počtu psychoterapeutů.

Co jsou tedy základní teze a vhledy, které si může psychoterapeut osvojit studiem filosofické hermeneutiky? Především si můžeme zásadně obohatit to, jak běžně chápeme a užíváme slovo rozumění. To, že si rozumíme, a to že rozumíme tomu, co se kolem nás děje je pouze povrchový jevem, a brzy si uvědomíme, že rozumění a smyslu vlastně nerozumíme. V hermeneutice jsme objevili rozsáhlý zdroj poznání o umožňujících předpokladech, které běžné rozumění vysvětlují. Tyto předpoklady označují různí autoři různě a předpona *před* dobře shrnuje situaci. Předporozumění je obecným předpokladem vyšších forem porozumění a souvisí daleko spíše s naším chováním než s našimi teoretickými znalostmi. Smysl je univerzálním médiem našeho bytí a je vždy již vždy přítomnou součástí našeho zde bytí. Teprve na pozadí tohoto faktu zvýznamňujeme jednotlivosti, se kterými se setkáváme. Naprosto univerzálním předpokladem naší existence a rozumění v běžném smyslu je řeč.

Bez řeči by nebylo člověka. Dalším univerzálním zjištěním bylo, že rozhovor je naprosto zásadní a neredukovatelnou skutečností lidské existence. Soliterní myšlení, četba textů, estetický zážitek a mnoho dalšího mají svůj základ v rozhovoru a rozhovor je nejlepším modelem veškerého rozumění. To je bodem přiblížení se psychoterapii. Dalším bodem souznění mezi psychoterapií a hermeneutikou je skutečnost, že jakékoliv porozumění něčemu, co nejsme my sami je intimně spojeno s porozuměním nás samotných. Zatímco sami sobě jsme si jen obtížně přístupní, setkáním se s jiným nebo cizím poznáváme sami sebe.

Můžeme si představit jednoduchý model, kde se protíná naše zkušenost s našim řečově zprostředkovaným rozuměním a našim chováním. Díky tomu, co jsme se naučili, především rušíme hranici mezi vnější a vnitřní zkušeností, protože je iluzorní. Naš tělesný a emocionální prožitek a zkušenost něčeho, s čím se setkáváme, jsou od sebe neoddělitelné. Existuje tedy jedna zkušenost, která je jednotou zakoušeného a zakoušejícího. Dále musíme zrušit hranici mezi naší zkušeností a našim rozuměním této zkušenosti. Neexistuje čistá zkušenost, která by nebyla spoluutvářena našim rozuměním, smyslem a jazykem. Neexistuje ani hranice mezi námi jako subjektem, a světem jako množinou jsoucna. Jsme již vždy součástí tohoto světa a tento svět je součástí nás a vše je pro nás vždy již smysluplné. I nedorozumění či dezorientace jsou důkazem tohoto apriorního smyslu. Lidské chování a jednání je vedené smyslem věcí, a ne věcmi samotnými. Změna chování je tedy možná jenom tak, že začneme sobě a tomu, s čím se setkáváme, rozumět jinak než doposud. Jsou nám dány různé možnosti rozumění, ale není jich nekonečně mnoho. Právě rozhovor a setkání se s druhým člověkem je místem, kde můžeme rozšířit možnosti našeho bytí a možnosti nových způsobů rozumění. Toto setkání se s jiným může mít i podobu četby textu, nebo setkání se s nějakým lidským výtvozem. Musíme však mít postoj otevřenosti, který se často pojí s úzkostí a znejistěním. V tomto smyslu můžeme chápat psychoterapii a hermeneutiku jako spřízněné disciplíny, které si mají mnoho co říci a mají stejný cíl.

Viděli jsme dále, že jak psychoterapie, tak také hermeneutika kladou velký důraz na rozhovor. Rozhovor je místem možného překonání přílišné subjektivity, v rozhovoru jde o něco více než jsme my sami, přes toto „zapomenutí“ na sebe se paradoxně v rozhovoru můžeme o sobě mnohé dozvědět, například můžeme reflektovat věci, které jinak považujeme za dané a nevnímáme je. Rozhovor je místem změny, místem přisvojování si toho, co nám bylo cizí. Rozhovor je místem osvojování si cností a tvrdé práce.

Objevili jsme také místo sporu mezi psychoterapií a hermeneutikou. V psychoterapii je velmi vlivný koncept empatie jako schopnosti, která nám umožňuje bezprostřední přístup do prožívání druhé osoby. Jedná se o romantické dědictví moderní psychoterapie. Takto pojímanou empatii hermeneutika

do značné míry zpochybňuje. To, co je nám přístupné na prožívání druhého je daleko spíše naše vlastní prožívání a zkušenost zakoušení druhého člověka nežli jeho vlastní prožívání.

Viděli jsme dále, že hermeneutické úsilí nevede jen k reflexi vlastního bytí a porozumění druhému, ale že psychoterapeuti vynalezli velké množství využití hermeneutické metody: od velkých abstraktních a teoretických otázek až po řešení dílčích a praktických problémů, se kterými se terapeuti setkávají v jejich každodenní praxi.

Na teoretičtější rovině je hermeneutika přizvaná do diskuze o identitě psychoterapie. Diskutuje se o tom, jestli psychoterapie má být formovaná po vzoru přírodních, nebo humanitních věd. Hermeneutika se ukazuje jako dobrý nástroj na odkrývání skrytých ideologií v pozadí psychoterapie. Diskutovali jsme o nadměrném scientismu a individualismu, které jsou pro nás v běžném každodenním životě takřka neviditelné. Hermeneutický postoj se zdá být vhodným kompromisem mezi postojem přírodních věd a sociálním konstruktivismem a je tak dobrým základem narativních přístupů v psychoterapii, které jsou v současné době populární. Viděli jsme, že hermeneutický postoj je vhodný v situacích, kdy se setkáváme s odlišnostmi, například v práci s pacienty pocházejícími z odlišného kulturního prostředí. Můžeme tak uzavřít tuto práci konstatováním, že hermeneutika je ideálním místem a příkladem, kde filosofie obohacuje psychoterapii a můžeme tak doporučit každému psychoterapeutovi, aby se s hermeneutikou alespoň rámcově obeznámil a obohatil tak získanými znalostmi a dovednostmi svou praxi.

Seznam literatury

ARENDR, Hannah, překl. LUSK, Jan. *Život ducha. 1. díl, Myšlení*. Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-7299-041-1.

BARCLAY, Michael W. *The Utility of Hermeneutic Interpretation in Psychotherapy*. Theoretical & Philosophical Psychology. Vol. 12, No. 2, 1992. s. 103-118

BARTOŠ, Hynek a FISCHEROVÁ, Sylva. *Vybrané spisy. II*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-506-7.

BELANGIA, W. S. *Rules for Socratic dialectic*. Dostupné z: <https://woodybelangia.com/2014/03/19/rules-for-socratic-dialectic/> [cit. 2024-06-13].

BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-040-6.

BLECHA, Ivan; HORYNA, Břetislav; ŠTĚPÁN, Jan a ŠARADÍN, Pavel. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4.

BORECKÝ, Felix. *Hermeneutický kruh a symbol. Paul Ricoeur in Koncepce a priori Mikela Dufrenna*. Malvern 2019. ISSN 978-80-7530-212-0.

BOUCHARD, Mark-Andre a GUERETTE, Louis. *PSYCHOTHERAPY AS A HERMENEUTICAL EXPERIENCE*. Psychotherapy, Volume 28/Fall 1991/Number 3, s. 385-394

BURNS, Tom. *Psychiatry: a Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2006. ISBN 0-19-280727-7

BURNS, Tom a BURNS-LUNDGREN, Eva. *Psychotherapy: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-968936-1

ČAPEK, Jakub. *Hans-Georg Gadamer Pravda a metoda, I. Nárys filosofické hermeneutiky*. REFLEXE 39/2010, s. 115-121 Dostupné z: https://www.reflexe.cz/File/39_Capek_Gadamer.pdf [cit. 2024-02-13].

CHESSICK, R. David. *Hermeneutics for psychotherapy*. American Journal of Psychotherapy, Vol. XLIV, No. 2, April 1990

CHRISTOPHER, Ch. John. *Culture and Psychotherapy: Towards a Hermeneutic Approach*. Psychotherapy Volume 38/Summer 2001/Number 2, s. 115 a dále

CHRISTOPHER, Ch. John a FOSTER, Gary a JAMES, Susan. *A Hermeneutic Approach to Culture and Psychotherapy*. In Advances in Psychology Research, Volume 48, Ed. A. M. Columbus, pp. 1-37, 2007, Nova Science Publishers

DREYFUS, L. Hubert. 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Massachusetts: MIT Press, 1991. ISBN 0-262-54056-8, ISBN 978-0-262-54056-8

- DREYFUS, L. Hubert a KELLY, D. Sean. *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*. Free Press, 2011. ISBN 101416596151
- DURECOVÁ, Kateřina. Behaviorální terapie in VYMĚTAL, Jan. *Úvod do psychoterapie*. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-6989-9.
- FRANK, D. Jerome. *PSYCHOTHERAPY, RHETORIC, AND HERMENEUTICS: IMPLICATIONS FOR PRACTICE AND RESEARCH*. Psychotherapy. Volume 24/Fall 1987/Number 3, s. 293-302
- GADAMER, Hans-Georg, překl. MIK, David. *Pravda a metoda. I, Nárys filosofické hermeneutiky*. Vydání druhé, revidované. Praha: Triáda, 2020-. ISBN 978-80-87256-62-6.
- GADAMER, Hans-Georg, překl. MIK, David. *Pravda a metoda. II, Dodatky, rejstříky*. Praha: Triáda, 2011. ISBN 978-80-87256-44-2.
- GADAMER, Hans-Georg; překl. ČAPEK, Jakub a SOKOL, Jan. *Člověk a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-76-3.
- GADAMER, Hans-Georg, překl. NĚMEC, Jiří a SOKOL, Jan. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-062-5.
- GADAMER, Hans-Georg, překl. CHVATÍK, Ivan *Text a interpretace*. REFLEXE 21/2000
- GINDI, Shahaar a PILPEL, Avital. *Bridging the Gap between Philosophy and Psychotherapy: An Outline for the Integration of Philosophical Counselling into Therapeutic Practice*. Journal of Humanities Therapy Vol. 6, No. 2 (2015)
- GRONDIN, Jean, překl. HORYNA, Břetislav a KOUBA, Pavel. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-43-7.
- HANUŠOVÁ, Ingrid. in VYMĚTAL, Jan. *Úvod do psychoterapie*. Grada, 2010. ISBN 978-80-247-6989-9.
- HEIDEGGER, Martin, překl. CHVATÍK, Ivan; KOUBA, Pavel; PETŘÍČEK, Miroslav a NĚMEC, Jiří. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8.
- HEIDEGGER, Martin. Translated by SCHMIDT, Dennis J. a STAMBAUGH, Joan. *Being and time*. Albany: State University of New York Press, 2010. ISBN 9781438432755.
- HEIDEGGER, Martin, překl. CHVATÍK, Ivan; *Nástin hermeneutické situace in Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 978-80-7298-305-6
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, Translated by Kenneth Maly. *Hermeneutics and Reflection. Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*. University of Toronto Press, 2000. ISBN 978-1-4426-4009-2
- HEYES, M. Cecilia. *Reflections on self-recognition in primates*, Animal Behaviour, Volume 47, Issue 4, 1994, s. 909-919, ISSN 0003-3472, Dostupné z: <https://doi.org/10.1006/anbe.1994.1123> [cit. 2024-01-27].
- HERGENHAHN, B. R. a HENLEY, Tracy B. *An introduction to the history of psychology*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2014. ISBN 9781133958093.

HOLCEM, Wm. Curtis; HILL, Matthew, Nelson. "Gadamer's Hermeneutic of Trust—Ontological and Reflective." In *Spirit and in Truth: Philosophical Reflections on Liturgy and Worship*, edited by Wm. Curtis Holtzen and Matthew Nelson Hill, vol. 1, Claremont Press, 2016, pp. 87–108. *JSTOR*, Dostupné z: <https://doi.org/10.2307/j.ctvbcd2kx.11>. [cit. 2024-02-13].

HOLUB, David. in VYBÍRAL, Zbyněk a ROUBAL, Jan. *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-682-7.

HROCH, Jaroslav; KONEČNÁ, Magdalena a HLOUCH, Lukáš. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury CDK, 2010. ISBN 978-80-7325-231-1.

KRATOCHVÍL, Stanislav. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 1998. ISBN 80-7178-280-7.

MARTIN, Jack a SLANEY, L. Kathleen a SUGARMAN, Jeff. *The Wiley Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology: Methods, Approaches, and New Directions for Social Sciences*, John Wiley and Sons, 2015. ISBN: 978-1-118-74833-6

McWHORTER, R. Matthew. Gadamer's philosophical hermeneutics and the formation of mental health professionals. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 2021, 41(3), 187–207.

MRKVIČKA, Jiří. *Předpoklady psychoterapie*. Pardubice: Theo, 2005. ISBN 9788023954517

MOOK, Bertha. *Hermeutic Phenomenology and Psychotherapy*. Les Collectifs du Cirp. Volume1 (edition spéciale) 2010 (Circle iterdisciplinaire de recherches phénoménologiques)

NOVOTNÝ, Jaroslav. *Krajina, řeč a otevřenost bytí: studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha: UK-FHS, 2006. ISBN 80-239-8972-3.

PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006. ISBN 80-247-0871-X.

POKORNÝ, Petr; LUKEŠ, Jiří; ČAPEK, Jakub; DOSTÁLOVÁ, Růžena; KARFÍKOVÁ, Lenka et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-779-0.

PRAŠKO, Ján. a MOŽNÝ, Ivo. in VYBÍRAL, Zbyněk a ROUBAL, Jan. *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-682-7.

PRETORIUS, Gertie & SEGAL, A.M. *Phenomenology, Hermeneutics and Psychotherapy*. Health SA Gesondheid : Journal of Interdisciplinary Health Sciences. 5. 10.4102/hsag.v5i4.46. 2000

PROCHASKA, James O. a NORCROSS, John C. *Systems of psychotherapy: a transtheoretical analysis*. 4th ed. Pacific Grove: Brooks/Cole, cop. 1999. ISBN 0-534-35704-0.

PROCHASKA, James O.; NORCROSS, John C., překl. ŠTĚPO, Jiří. *Psychoterapeutické systémy: průřez teoriemi*. Praha: Grada, 1999. ISBN 80-7169-766-4.

RICHARDSON, C. Frank. *Philosophical Hermeneutics* in MARTIN, Jack a SLANEY, L. Kathleen a SUGARMAN, Jeff. *The Wiley Handbook of Theoretical and Philosophical Psychology: Methods, Approaches, and New Directions for Social Sciences*, John Wiley and Sons, 2015. ISBN: 978-1-118-74833-6

RICŒUR, Paul; překl. REJCHRT, Miloš a SOKOL, Jan. *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-32-3.

RICŒUR, Paul, Translated by SAVAGE, Denis. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970. ISBN 0-300-02189-5.

RICŒUR, Paul. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976. ISBN 0-912646-59-4.

RICŒUR, Paul; překl. KALNICKÁ, Zdeňka a KLEIN, Ted. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa, 1997. ISBN 80-7115-101-7.

RICŒUR, Paul, Translated by SAVAGE, Denis. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2008. ISBN 978-81-208-3305-0.

SKORUNKA, David in VYBÍRAL, Zbyněk a ROUBAL, Jan. *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-682-7.

SMITH, L. David. *Psychotherapy and Narration: The Contribution of Paul Ricoeur*. The Humanistic Psychologist, Vol. 16, No. 2, Autumn 1988, s. 323-330

SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-884-6.

THOMPSON, John B (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0-521-28002-8.

TORREY, E. Fuller. *The Mind Game. Witchdoctors and Psychiatrists*. Emerson Hall Pub, 1972. ISBN 0-87829-002-8

VYBÍRAL, Zbyněk a ROUBAL, Jan. *Současná psychoterapie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-682-7.

VYMĚTAL, Jan. *Úvod do psychoterapie*. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-6989-9.

WALROND-SKINNER, Sue. *Dictionary of Psychotherapy*. Routledge, 1986. ISBN-10 0710099789

YALOM, Irvin D. překl. HARTLOVÁ, Helena. *Léčba Schopenhauerem*. Praha: Portál, 2014. ISBN 978-80-262-0684-2.

ZAHAVI, Dan. *Phenomenology: The Basics*. Boca Raton, FL: Routledge, 2018. ISBN 1-315-44159-4.

ZIMMERMANN, Jens. *Hermeneutics: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-968535-6.