

Jakub Čapek
Růžena Dostálová
Lenka Karfíková
Alice Kliková
Zdeněk Mathauser
Jiří Mrázek

Ivana Noble
Aleš Pištorá
Martin Prudký
Jan Roskovec
Josef B. Souček
Hana Šmahelová

Petr Pokorný

VYŠEHRAĐ

Hermeneutika jako teorie porozumění

od základních otázek jazyka k výkladu bible

Petr Pokorný

Hermeneutika

jako teorie porozumění

od základních otázek jazyka k výkladu bible

**Jakub Čapek
Růžena Dostálová
Lenka Karfíková
Alice Kliková
Zdeněk Mathauser
Jiří Mrázek**

**Ivana Noble
Aleš Pištora
Martin Prudký
Jan Roskovec
† Josef B. Souček
Hana Šmahelová**

VYŠEHRA D

Tato publikace je výstupem výzkumného záměru „Kritická reflexe tradic protestantismu“, reg. č. MSM 112 700 001, podporovaného Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy.

Na přebalu:

Karel Malich

Uviděl jsem to, 1985

pastel, papír, 100 x 70 cm

© 2005

část I. prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.

části II. a III.

Jakub Čapek, Ph.D.

prof. PhDr. Růžena Dostálová, CSc.

prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Mgr. Alice Kliková, Ph.D.

prof. PhDr. Zdeněk Mathauser, DrSc.

Jiří Mrázek, Th.D.

Ivana Noble, Ph.D.

Mgr. Aleš Pištora

prof. ThDr. Petr Pokorný, DrSc.

doc. ThDr. Martin Prudký

Jan Roskovec, ThD. (též nositel autorských práv J. B. Součka)

doc. PhDr. Hana Šmahelová, CSc.

ISBN 80-7021-779-0

OBSAH

SLOVO ÚVODEM	13
--------------------	----

První část

Hermeneutika jako teorie porozumění

Petr Pokorný

1	Co je hermeneutika?	17
	LITERATURA	17
	/EXKURS O TEOLOGII A FILOSOFII	19
2	Jazykový svět	22
	LITERATURA	22
2.1	Jazyk jako kódovací systém	24
2.1.1	Slovník	25
	/EXKURS O SÉMIOLOGII	26
	/EXKURS O ZKUŠENOSTI	27
	/EXKURS O FENOMENOLOGII A HERMENEUTICE	30
	LITERATURA	30
2.1.2	Gramatika (syntaktika)	32
2.1.2.1	Věta – základní nositel významu	32
2.1.2.2	Gramatické osoby	36
2.1.2.3	Gramatické časy jako konstrukty skutečnosti	39
	/EXKURS: AUGUSTINOVY ÚVAHY O PAMĚTI	41
2.2	Otázka jazykového světa (Od syntaxe k pragmatice) ..	44
	LITERATURA	44
2.2.1	Od mluvy k jazyku, od vyprávění k struktuře	44
	/EXKURS: STRUKTURY A LIDSKÝ SVĚT	47
	LITERATURA	47
2.2.2	Pragmatika	49
2.2.2.1	Autor a pragmatika textu	51
2.2.2.2	Komunikativní a nekomunikativní texty	52

2.3	Hermeneutika, transformativní gramatika a „budoucnost“ textu	53
2.4	Symbol a metafora	54
	LITERATURA	54
2.4.1	Kognitivní funkce metafory	59
2.4.2	Metafora a mýtus	71
2.4.3	Dvojitá tvář metafory	78
	/EXKURS: UVNITŘ METAFORY	81
3	Text	83
	LITERATURA	83
3.1	Grafický charakter psaného textu	83
3.2	Mlčení textu	84
	LITERATURA	84
3.3	Možnost zneužití textu	86
3.4	Setrvačnost textu	87
3.5	Snížení redundance	89
3.6	Sukcesivní povrch psaného textu	90
3.7	Text mezi tradicí a budoucností	97
	LITERATURA	97
3.7.1	Tradice jako naše podloží	97
	/EXKURS O INTERTEXTUALITĚ	100
3.7.2	Historická kritika (1)	102
	/EXKURS O VZTAHU AUTORA A TEXTU	105
3.7.3	Čtenář a text	106
	LITERATURA	106
	/EXKURS O HERMENEUTICKÉM KRUHU	107
3.7.4	Tradice a nové zkušenosti	111
3.7.5	Tradice a příběh	115
	/EXKURS O HERMENEUTICKÉM ČTYŘÚHELNÍKU ...	118
3.8	Působení textu	120
3.8.1	Kanonizace a biblická teologie	122
	LITERATURA	122
3.8.2	Estetické působení textu	125
	LITERATURA	125
3.9	Žánr	133
	LITERATURA	133

3.9.1	Bible jako inspirace novější literární vědy	136
	LITERATURA	136
	/EXKURS O STYLU KOMENTÁŘE	138
4	Metody interpretace	139
	LITERATURA	139
4.1	Dějinné pozadí exegetických metod a hermeneutických teorií	140
	LITERATURA	140
4.2	Filologie	148
4.2.1	Překlad	149
	LITERATURA	149
4.3	Synchronní interpretace a projekty z ní vycházející	155
	LITERATURA	155
4.3.1	Rétorická kritika	157
4.3.2	Synchronní rozměr textu v úvodních exegetických operacích	170
4.4	Historické metodiky	173
	LITERATURA	173
4.4.1	Rekonstrukce textu	174
4.4.2	Parafráze, remytizace, pragmatika	177
4.4.3	Historická kritika (2)	183
4.4.4	„Příčné metodiky"	187
4.4.4.1	Kritika tradice – Dějiny formy	187
	LITERATURA	187
4.4.4.2	Kritika redakce	190
	LITERATURA	190
5	Výklad	193
	LITERATURA	193
5.1	Cizost a přitažlivost starých textů	193
5.2	Setkání světů	194
5.3	Porozumění textu jako součást sebepochopení	201
5.4	Dějinnost a zjevení	204
5.5	Zjevení a svědectví	205
	LITERATURA	205
5.5.1	Zjevení	205
5.5.2	Svědectví	210

Druhá část

Postavy a problémy

Překlad v antice	
<i>Růžena Dostálová</i>	219
Patristická exegeze: Órigenés a Augustin	
<i>Lenka Karfíková</i>	244
Friedrich Schleiermacher	
<i>Alice Kliková</i>	268
Edmund Husserl	
<i>Zdeněk Mathauser</i>	284
Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky	
<i>Jakub Čapek</i>	306
Hermeneutika Rudolfa Bultmanna	
<i>Aleš Pištora</i>	319
Postmoderní kritika	
<i>Ivana Noble</i>	339

Třetí část

Výklady textů

Úvod	357
Křesťanské zvěstování jako model hermeneutického procesu podle 1K 14,23–35	
<i>Petr Pokorný</i>	359
Interpretace folklorní pohádky	
<i>Hana Šmahelová</i>	367

„Jak poznáme to slovo, co nemluvil je Hospodin?“ – K výkladu a interpretaci starozákonní perikopy Dt 18,15–22 <i>Martin Prudký</i>	381
Vzkříšení dcery Jairovy <i>Jiří Mrázek</i>	415
Od štěněte k dítěti (Mk 7,24–30 / Mt 15,21–28) O některých problémech biblické exegeze <i>Petr Pokorný</i>	424
Ježíšova slova z kříže <i>Josef B. Souček</i>	439
Hymnus o vyvýšení toho, který se ponížil: Fp 2,5–11 <i>Jan Roskovec</i>	456
Tajemství toto veliké jest: Ef 5,31–32 Teologické překlady a hermeneutické důsledky jednoho parennetického výroku, současně příspěvek ke zdůvodnění křesťanské etiky <i>Petr Pokorný</i>	475

Rejstříky

Rejstřík biblických knih	485
Rejstřík jmenný	493
Rejstřík věcný k 1. části	502
Rejstřík věcný k 2. a 3. části	506

SLOVO ÚVODEM

Kniha, kterou tu předkládáme čtenáři, má tři části. *První* je učebnicí hermeneutiky. Nejde v ní o dějiny hermeneutiky, i když hned úvodem upozorňuji čtenáře na texty, v nichž může získat základní informace z této oblasti. Nejde ani o základní teoretické dílo, které by jednotlivými sondami získávalo vhled do některých problémů, jak se s tím setkáváme například u Northropa Frye. Pokusil jsem se podat úvod do hlavních problémů hermeneutiky se zvláštním zaměřením na literární hermeneutiku a s praktickým ohledem na výklad bible a na metodiky, které se při něm používají. Z jednotlivých pozorování, poznatků a analýz je jen několik mým originálním příspěvkem. Svůj přínos vidím spíš v pokusu o vytvoření rámce, do něhož lze z hlediska exegeze zasadit velkou část základní látky. Snažil jsem se inspirovat několika hermeneutickými postupy, ale zřetelně jsem sledoval linii ovlivněnou především dílem Paula Ricoeura. Varuji však ty, kdy by tento text chtěli užít jako úvod do Ricoeurova myšlení. Kromě míst, na nichž výslovně upozorňuji, že reprodukuji něco z Ricoeurovy hermeneutiky, jsem se jeho dílem opravdu jen inspiroval a vlastní výklad je výsledkem mého (profesně omezeného) pochopení problémů a mé kritické reflexe.¹ Jde pochopitelně jen o jedno z možných uspořádání látky. Možností, jak látku hermeneutiky podat, je více. Některé z nich jsem nerozpracovával, i když se o nich zmiňuji a krátce naznačuji důvody, které mne vedou k tomu, že jsem se tímto směrem nevydal (důsledný strukturalismus – konstruktivismus, pozitivistický historismus, hermeneutiku orientovanou především na čtenáře /Kostnická škola/).

1 Pro přesné informace o Ricoeurově přínosu pro hermeneutiku je nejvhodnější seznámit se s monografií Davida Klemma, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Lewisburg, PA 1989, nebo s předmluvou L. S. Mudge, k Ricoeurovým článkům z doby jeho působení v Chicagu: *Paul Ricoeur on Biblical Interpretation*, in: P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, London 1981, 3–45 (včetně odpovědi P. Ricoeura).

Orientace na biblické texty usnadní cestu k základním otázkám hermeneutiky, i když možná při výkladu textů, v nichž otázka horizontu života není tak bezprostředně exponována, budou závěry našich výkladů zdánlivě příliš komplikované. Snažil jsem se proto na některých místech uvádět paralely z textů a výroků vzatých až provokativně z denního života.

Jednotlivé problémy hermeneutiky, o nichž jsem usoudil, že je zapotřebí, aby je vysvětlili odborníci na příslušné problémy nebo etapy hermeneutické reflexe, obsahuje *druhá* část této knihy v historickém sledu. Čtenář tu nalezne studie zabývající se překládáním v antice (Růžena Dostálová), patristickou exegezí (Lenka Karfíková), F. D. Schleiermacherem (Alice Kliková), Edmundem Husserlem (Zdeněk Mathauser), Martinem Heideggerem (Jakub Čapek), Rudolfem Bultmannem (Aleš Pištora) a postmoderní hermeneutikou (Ivana Noble).

Třetí část naší knihy tvoří ukázky exegeze vybraných textů. Analýzou folklorního textu sem přispěla Hana Šmahelová, která cennými radami přispěla i k celkové koncepci díla, a do ukázek biblické exegeze jsem přejal jeden text svého učitele J. B. Součka a příspěvky kolegů Martina Prudkého, Jiřího Mrázka a Jana Roskovce.

Jako lektori mi dali cenné rady Jiří Pechar a Jakub Čapek. Všem právě jmenovaným se omlouvám, že neuvádím jejich akademické hodnosti a tituly.

Petr Pokorný

První část

Hermeneutika
jako teorie porozumění

Petr Pokorný

1 Co je hermeneutika?

LITERATURA:*

- Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost* (přel. J. Nechutová), Praha 2004
- Friedrich D. E. Schleiermacher, *O pojme hermeneutiky* (přel. M. Žitný), in: *Německí romantici*, Bratislava 1989, 298–307
- Peter Szondi, *Úvod do literární hermeneutiky* (originál: *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1975), Brno 2003 (přel. Z. Adamová)
- Northrop Frye, *Veliký kód* (Bible a literatura) (originál: *The Great Code*, 1983), Brno 2000 (přel. S. Ficová a A. Přibáňová)
- Paul Ricoeur, *Úkol hermeneutiky* (*Du texte à l'action*, 1986) (Parva philosophica 14), Praha 2004 (přel. A. Kliková)
- Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, ²1989
- Robert Morgan – John Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988 (reprint 1989)
- Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (originál: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991), Praha 1997 (přel. B. Horyna a P. Kouba)
- W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation*, Peabody, MA 1991
- Jaroslav Hroch, *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno 1998
- Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky* (originál: *Biblische Hermeneutik*, Darmstadt 1998), Praha 2001 (přel. F. Čápek)
- Hans-Ulrich Lessing (ed.), *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg – München 1999 (výběr textů)
- Miroslav Mikulášek, *K evoluci a metodologické intenci rané hermeneutiky*, in: M. Klápetek (ed.), *Evropa mezi vědou a vírou*, Brno 2001, 91–102
- David Jasper, *A Short Introduction to Hermeneutics*, Louisville – London, 2004

Hermeneutika jakožto teorie výkladu, teorie interpretace, se v dnešním pojetí stává teorií rozumění vůbec. V této novověké podobě se začala utvářet od doby reformace spolu s rozvíjejícím se protestantismem zprvu jako výklad jednotlivých pojmů (Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575). Již od poloviny osmnáctého století lze mluvit o moderní tradici hermeneutiky, kterou ve svých průkopnických

* Soupisy literatury jsou v první části knihy řazeny chronologicky, v části druhé a třetí jsou tyto soupisy řazeny podle úsudku autorů, většinou abecedně.

studiích popsal maďarsko-německý literární teoretik Peter Szondi (1929–1971). Je to etapa charakterizovaná jmény Martin Chladenius (1710–1759), Georg F. Meier (1718–1777) a Friedrich Ast, jehož působení spadá již do první čtvrtiny devatenáctého století. Tato velká etapa vrcholí dílem Friedricha D. E. Schleiermachers (1768–1843),¹ s nímž přichází také zlom. Schleiermacher zásadněji než Chladenius zdůraznil kognitivní (poznávací) roli lidského subjektu při formulaci celkového smyslu vykládaného textu nebo proneseného projevu a hermeneutiku umístil na hranici vědy a umění.² Chtěl tím naznačit, že nejde o exaktní vědu, ale o vědu spojenou s dějinami a lidskými subjekty. Tuto roli vyzvedl o více než půlstoletí později Wilhelm Dilthey, který roku 1900 napsal studii *Entstehung der Hermeneutik* (Vznik hermeneutiky).³

Podle Schleiermachers je jednou z hlavních funkcí hermeneutiky výklad starých textů, který předpokládá celý hrozný vědecký postup z oblasti historie, filologie a lingvistiky (historická stránka), ale je nakonec přece jen nejspíše „uměním“ – v němž inspirace, vcítění a osobní rozhodnutí (divinatorická stránka hermeneutiky) prostředkují mezi věděním o obecném a setkáním s tím, co je jedinečné.⁴

Hermeneutika, která se dnes stává disciplínou propojující všechny oblasti vědy i umění, má své kořeny hluboko v řecké filosofii a rétorice a i její novověké dějiny jsou pestřejší, nežli by se dalo soudit z toho, co jsme pověděli o její německé tradici. Je to dáno tím, že v této tradici se začalo soustavně pracovat s pojmem „hermeneutika“, kdežto v tradici moderní, zejména fenomenologické filosofie a lingvistiky byly hermeneutické problémy (kognitivní role subjektu, definice významu, funkce znaku, sebepochopení aj.) řešeny v různých souvislostech a s použitím pojmosloví několikerého druhu. Dobrý přehled těchto předpokladů současné hermeneutiky

1 Viz příspěvek A. Klikové v třetí části této publikace.

2 F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik*, in: týž, (ed. F. Lücke), *Werke in Auswahl* (1927 až 1928), díl IV, přetisk Aalen 1967, 135–206, tam 137n. Ke vzniku hermeneutiky viz M. Mikulášek, *K evoluci a metodologické intenci rané hermeneutiky*, zejm. 94–98.

3 K Diltheyově významu viz P. Ricoeur, *Úkol hermeneutiky*, 9–15.

4 F. Schleiermacher, *O pojme hermeneutiky* 304; Schleiermacherova přínosu jsem se dotkl jen náznakem, protože mohu odkázat na kapitolu od Alice Klikové o Schleiermacherovi v 2. části této publikace.

poskytuje v češtině dostupný úvod od kanadského literárního teoretika (částečně působícího v Německu) Jeana Grondina. Proto jsem se rozhodl odkázat na výše uvedenou literaturu a o dějinách hermeneutiky mluvit jen v rámci některých probíraných otázek.

Termín „hermeneutika“ je odvozen od řeckého slovesa *herméneuein*, které patrně znamenalo „hermovat“, tj. napodobovat boha Herma, v řecké mytologii posla bohů. Hermeneutika tak označovala mimo jiné vyjádření božských věcí řečí lidskou. V podkapitolech o metafoře se budeme obírat funkcemi jazyka, které k něčemu takovému lze přirovnat. Druhý význam, v němž se v antice mluvilo o hermeneutice, je překlad z jednoho jazyka do druhého; o něm budeme mluvit v rámci čtvrté kapitoly. Je jen jednou, i když mimořádně instruktivní částí celého problému. Nejvíce se budeme věnovat tomu, co v antice bylo třetím významem slovesa *herméneuein* – vykládat psaný text.

EXKURS O TEOLOGII A FILOSOFII

V našich výkladech budeme mluvit o filosofii i o teologii, někdy dokonce jako o souřadných pojmech. Z historického hlediska jde o vyjadřování ne zcela přesné, protože teologie a filosofie často stály proti sobě. Hned na začátku je proto třeba vyjasnit terminologii. Jestliže filosofii chápeme v elementárním smyslu jako reflexi konkrétního bytí (pobytu) se všemi jejími důsledky pro orientaci v životním světě, a to především v dějinách a ve společnosti (v lidské dějinnosti), potom je třeba teologii ve smyslu, který nás v souvislosti s hermeneutikou zajímá především, chápat jako myšlení, které testuje základní křesťanská svědectví a na ně navazující texty a projekty a zkoumá, do jaké míry a v jaké podobě lze na jejich základě dospět k pochopení světa, které by bylo kongruentní a za jistých okolností (přijetí křesťanského svědectví) filosoficky závažné pro současného člověka. Z ryze metodického hlediska jde o určitý typ filosofie. Skutečnost, že se teologii dosud věnovali křesťané a židé, pro něž je teologie zároveň reflexí vlastní víry, neznamená, že teologii by se nemohli věnovat i ostatní. Pravda, teologie je do značné míry poznamenána svými historickými podobami a úkoly, kterých

se jí v dějinách dostalo. Je interpretem křesťanské věroučné tradice – velkého dědictví i břemene, které nemůže odhodit, ale i tyto tradice a texty reprezentují závažnou interpretaci lidského života a dějin. Záhadné trojiční učení je svým způsobem geniálním zakreslením zkušenosti víry do mapy dějin. Bůh je subjekt, který dějiny transcenduje, je „nad“ a „před“ nimi, Ježíš je subjektem, který boží vůli jako nepodmíněnou pravdu reprezentuje a prosazuje uvnitř dějin, takže se na něm lze společně orientovat, a Duch svatý vstupuje do samotného lidského nitra, do lidské subjektivity. Bůh v něm zasahuje samotné lidské já. Je člověku nejbližší a je pochopitelně nejhůř identifikovatelný. Proto je třeba „zkoumat duchy“, zda vyznávají Ježíše v těle příšlého (viz výše § 3.7.2) a jsou tak z Boha nebo ne. Trojiční myšlení se tak pohybuje mezi svědectvím a kritickou sebe-reflexí a klasická vyznání jsou zároveň projektem světa – projektem, který dříve prostředkoval mezi mýtem a filosofií a dnes prostředkuje mezi mýtem a analogickou či metaforickou řečí současnosti. Teologie vznikla z programové reflexe základní zkušenosti víry. Žel, některé teologické závěry, které nabyly zvláštní autoritu (dogmata), byly prakticky chápány jako zjevení základní zkušenosti víry, ne jako její reflexe, takže často byly toliko předávány a dnes je potřebí, aby se jejich interpretace vracela ke kořenům zkušenosti, z níž vzešly. Teologie se tedy k dobru širší společnosti i svému musí často vracet zpět, ale náčrt nových projektů, tentokrát vědomě otevřených, nepřestává být jejím posláním. Vzhledem k její vícerozměrnosti se v této souvislosti dnes něco z aktuálních úkolů teologie přiděluje někdy teologii fundamentální,⁵ ale základní úkol teologie jako otevřeného zkoumání možností, které víra nabízí pro orientaci v životním světě, se tím nemění.

Zbývá určit roli křesťanské filosofie. Tu lze definovat jako tu část filosofické reflexe, která se tematicky kryje se základním úkolem

5 Pozor, nejde tu o fundamentalismus, ale naopak o přínos teologie k řešení základních (fundamentálních) problémů filosofie. Je to katolická akademická terminologie, kterou v protestantském prostředí přejal D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 62nn; cf. 183, pozn. 241n. Ve fundamentální teologii se systematická teologie veřejně (tedy ne jen nitrocírkevně) zodpovídá z metodiky svých interpretací klasických textů; srv. W. G. Jeanron, *Text und Interpretation*, 130n; M. Kirwan, *Theological Hermeneutics*, CV 43 (2001) 103–126.

teologických úvah, ale využívá přitom jiné tradice a s nimi spojené texty (dějiny filosofie) tak, že své úvahy předává především na jejich pozadí a s jejich pomocí.

Tato paralelnost teologie a filosofie a jejich jistá konkurence je komplikací v hermeneutické práci, k níž se obě strany hlásí, ale zároveň je i velkou šancí a projevem otevřenosti víry.

2 Jazykový svět

LITERATURA:

Ferdinand de Saussure, *Kurs obecné lingvistiky* (originál: *Cours de linguistique générale*, ³1931), Praha 1989 (přel. F. Čermák)

Jan Patočka, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995

Jaroslav Peregrin, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003

Text je sdělení vyjádřené jazykem a zachycené (fixované) písmem (zápisem). Máme-li rozumět textu, musíme rozumět funkci jazyka. – Budeme-li v této souvislosti mluvit především o biblí, je to proto, že (a) bible je klasickým textem (souborem textů) evropské a americké kultury, který k takovému tázání provokuje již svou kulturní autoritou. Současně musíme mít na mysli, že (b) biblická exegeze je ve svých dlouhých dějinách největší zásobárnou hermeneutických zkušeností a bylo by pošetilé tuto skutečnost ignorovat.

V naší situaci se tato pozorování obracejí jako východisko zkoumání a diskuse na dvě strany: (a) Širokou čtenářskou a zejména studentskou obec bychom rádi upozornili na to, že bible je základním textem, který byl a je interpretován v evropských dějinách. Bez bible neporozumíme základům evropské kultury včetně některých praktických stránek západních tradic, které u nás byly v letech totality potlačovány (například kritický pohled na vlastní minulost, překonávání osudovosti, vědomí osobní odpovědnosti, samozřejmost péče o slabé a nemocné), ale nebyly nikdy překonány. Bible byla mnohokrát užita i k zdůvodnění hrozných činů. Hermeneutická analýza však naznačí, že je to užití kritizovatelné z hlediska vlastní stavby biblických textů a lze obhájit názor, že šlo o jejich zneužití.

(b) Křesťanům musíme zase připomenout, že v zásadě je jen jedna hermeneutika (*hermeneutica generalis*) – hermeneutický rozměr jedné společné univerzální lidské otázky, je to jedna hermeneutika podobně jako je jeden základní systém dorozumění, jímž je jazyk

jako systém, a jako je jeden svět, v němž rozumíme sami sobě. Samozřejmě existuje něco jako „regionální hermeneutiky“, tj. výklady textů spojených společným žánrem, které vyžadují některé specifické metodické postupy, zformované historicky. V tomto smyslu lze mluvit i o biblické hermeneutice. V podstatě však výklad bible není hermeneutickým úkonem, pro nějž by platila zásadně jiná interpretační pravidla než pro jiné texty. Jsou-li biblické texty něčím zvláštním, spočívá jejich zvláštnost v tom, o čem jsme se již zmínili v úvodu: s hermeneutickým problémem se v nich setkáváme v hluboké a extrémní podobě, která může zjevit jeho podstatu lépe než analýza většiny ostatních textů; dějinná, časná existence se vztahuje k porozumění tomu, co ji zásadně přesahuje.¹ Jen tím se *hermeneutica sacra* vyznačuje v rámci obecné hermeneutiky.² A protože interpret musí brát nárok textu vážně, týká se výklad biblických textů obecnějšího a hlubšího okruhu otázek. Ale tuto zvláštnost lze přesvědčivě odhalit právě jen tehdy, když biblický text vykládáme z předpokladů obecné hermeneutiky. Jinak bychom stále museli čelit námitkám, že výsledky dosažené pomocí odlišné, biblicko-hermeneutické strategie nemohou být přesvědčivé.

(Ostatně i z hlediska teologie by byl projekt zvláštní biblické hermeneutiky nebo interpretační tendence, které k němu mohou vést, podezřelým dílem. Podezřelým proto, že přímo či nepřímo relativizují Ježíšovu lidskost, a mají tak doketický /Ježíšovo lidství popírající/ ráz.)

Výklad textu je otázkou aktuální, otázkou, která se týká celé interpretovy existence. Již to, že určitý text čteme a nasloucháme mu, je spojeno s **nepřímou výzvou k tomu, abychom se k jeho výrokům i k jeho celému odlišnému světu vyjádřili** a reagovali na něj.³ „Cizí“ Já, které k nám mluví z textu, rozšiřuje náš obzor a stává se naším protějškem. Ten umožňuje, abychom se sami na sebe začali dívat

1 K nároku na univerzalitu viz A. Mokrejš, *Hermeneutické pojetí zkušenosti* (Parva philosophica 11), Praha 1998, 8. 26n.

2 V tomto smyslu musíme chápat Schleiermacherův výrok, podle něhož neexistuje obecná hermeneutika, ale umění porozumět (*Kunst des Verstehens*) existuje jen v speciálních hermeneutikách (F. D. Schleiermacher, *Hermeneutik* /viz výše pozn. 3/, 137). Chtěl tím jen naznačit, že výklad musí respektovat pragmatiku jednotlivých textů.

3 B. Waldenfels, *Znepokojivá zkušenost cizího* (přel. J. Čapek), Praha 1998, 263nn.

jinýma očima – může přispět k našemu sebepochopení.⁴ A **jakmile začneme „o něčem“ mluvit, je to, co říkáme, výkladem, či přesněji pokusem o výklad.**⁵

2.1 JAZYK JAKO KÓDOVACÍ SYSTÉM

Současnou teorii jazyka nepochopíme bez znalosti díla Ferdinanda de Saussure (1857–1913) *Cours de linguistique générale* (*Kurs obecné lingvistiky*),⁶ které poprvé vyšlo roku 1916. Tímto tvrzením nechceme podcenit to, co bylo objeveno a popsáno již před vydáním tohoto spisu,⁷ ani to, co následovalo. Práce F. de Saussure je však nejsoustavnějším a nejčastěji citovaným vyjádřením toho, co se stalo východiskem pozdější diskuse. Také terminologie, kterou užívá, je v odborných kruzích dobře známa a v překladech jeho hlavního díla jsou zahrnuty přehledy vhodných převodů jednotlivých termínů do ostatních jazyků.⁸ Uvidíme, že jeho názory byly podrobeny kritice a jeho terminologie byla upravována, ale vcelku reprezentuje de Saussure nezvratnou etapu bádání, bez níž bychom si současné modely řešení základních problémů nedovedli představit. A protože teorie jazyka dosud nemá jednotnou terminologii, je pro komunikaci v odborné diskusi vhodné vyjít z terminologie Ferdinanda de Saussure.

Tento významný lingvista promýšlel již dříve známou skutečnost, že jazyk (francouzsky *langue*) jakožto pozadí a nosná struktura mluvy (*parole*) – toho, co říkáme – je skrytou, ale nezbytnou, základní osnovou řeči (*langage* – konkrétního jazyka jako čeština, angličtina

4 G. Figal demonstroval, jak i nepřátelská cizost je skutečností, která spoluutváří lidské sebepochopení (*Fremdheit und Feindschaft*, in: *Wort und Dienst* 18, 1985, 229–255, zvl. 239).

5 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1. kniha II,1, Paris 1965.

6 České vydání vydání z roku 1989 se opírá o 3. vydání originálu z roku 1931, ale je doplněno o poznámky z pozdějších kritických vydání.

7 Viz Saussure, *Kurs...*, 316nn.

8 *Tamtéž* 20–25.

apod.).⁹ Všimněme si: „řeč“ je komplexní pojem pokud jde o obecné znaky mluvy a o funkce jazyka jako systému. Pokud jde o konkrétní slovníky a gramatiky, musíme mluvit o řečech. Jazyk v užším, odborném smyslu tohoto slova je však pro nás do jisté míry neznámým rozměrem řeči. Vyrůstá sice z konkrétních potřeb mluvy, ale je za ní skryt, při mluvení jej přímo nevnímáme a při čtení textu nevidíme. Přesto je konkrétní, lze jej rekonstruovat ve zřetelných gramatických přehledech a jednotlivá slova lze sepsat v slovnících. Jazyk je sice dítětem mluvy, ale můžeme povědět, že je také její osnovou, která se nejlépe osvědčila v praxi, a především, že je vlastním organizátorem naší zkušenosti.



Schéma, kterým de Saussure znázornil vztah mluvy a jazyka v řeči.

2.1.1 Slovník

Ferdinand de Saussure souvisle demonstroval funkci jazyka jako systému. Jde o kódovací systém, v němž se představy, které se vzta-hují k celým skupinám jednotlivých jevů (to, co je označováno, *signi-ficatum*), převádějí na soustavu znaků zahrnutých v určitých vněj-ších projevech lidského individua. Takovým projevem je především široká škála vědomě utvářených odlišných zvuků (fonémů), z nichž lze sestavit slova a věty a zapsat je dohodnutými grafickými znaky. Seskupíme-li fonémy podle určitých pravidel, mohou označovat jednotlivé představy (francouzsky *idée*). V této funkci je nazýváme jako to, „co označuje“ – *significans*. Taková seskupení fonémů větši-nou nijak (zvukově ani graficky) nesouvisejí s tím, co označují. Jsou „dohodnutým“, arbitrárním označením, a proto s označovanými

⁹ Čeština je jedním z mála jazyků, které mohou napodobit jeho francouzskou ter-minologii.

skupinami jevů zásadně souviset nemusí a nepotřebují.¹⁰ Jako takové se prosadily praxí v určitých oblastech (například Česko) nebo prostředích (například česká rodina v cizině), v níž se mluví jednou řečí. Tutéž představu lze proto v různých jazycích nazvat různě (stůl, Tisch, table, trapeza atd.). Již na tom vidíme výhodu jazyka v běžné komunikaci. Umožňuje jednat i o něčem, co není přímo před námi, na co nemůžeme ukázat nebo to přinést, ale co můžeme zpřítomnit dohodnutým kódem. Uvědomíme si to tehdy, když (většinou v cizím jazyce) některý výraz neznáme, náš kódovací rejstřík má mezeru. Potom musíme na příslušný objekt ukázat a ptáme se, jak říkáte tomuhle? Ostatně to můžeme sledovat i u dětí, které se učí svůj mateřský jazyk. Můj (tehdy) tříletý vnuk u nás jednou viděl talíř buchet. Neznal je, ale lákaly ho. Chtěl si vzít, ale nevěděl, jak to povědět. Musel proto v kuchyni vzít celý talíř a opatrně jej donést do pokoje, aby se zeptal: „Babičko, můžu jíst TOTO?“ Znalost slovníku tyto „operace“ (včetně chození) ušetří.

Podmínkou dorozumění pomocí slovníku je tedy, že oba mluvčí musí znát stejné „kódovací tabulky“, mluvit stejnou řečí. To je však jen první část mnohem komplexnějšího lexikálního (slovníkového) rozměru každého jazyka systému, v němž význam jednotlivého znaku závisí na jeho vztahu k znakům jiným.

EXKURS O SÉMIOLOGII

Objev jazyka jakožto systému znamenal rozvinutí sémiologie – vědy o znacích v životě společnosti. V této souvislosti se jazyk ukázal být sice nesrovnatelně nejkomplexnějším, ale přece ne jediným systémem znaků, spjatým s životem na zemi. Všechny takové systémy

10 „Nemusí“ neznamená, že nemohou nebo nesmějí. Zvukomalebná slova mají k tomu, co označují, přímý, i když často již formalizovaný vztah (český pes štěká haf, haf, ruský vau, vau). Některé kódovací systémy (například i znaková řeč hluchoněmých – viz Phyllis Wilcox, *Metaphor in American Sign Language*, Gallaudet University Press 2000) usilují o zdůraznění takových prvků vědomě. V určitém smyslu o to usilují i poetické projevy jednotlivých jazyků. Některé poznatky současné lingvistiky předjímali starověcí myslitelé; o znacích a věcech pojednává Augustinus, *De doctrina christiana* (*Křesťanská vzdělanost*, přel. J. Nechutová), II,1–5; III,34–56a, v předmluvě J. Nechutové, s. 12 a 15.

mají svůj **kódovací rejstřík** (registrující vztah znaků k věcem), svou „**gramatiku**“ a svou **pragmatiku**. Gramatiku (včetně skladby, syntaxe) lze chápat jako strategii, s níž jazyk (systém) užívá slova (znaky, u jazyka lexemy) pragmaticky, tj. tak, aby něco docílil. Sémiologie se tak stává generální sebereflexí: Věda se jejím prostřednictvím zamýšlí nad předpoklady sebe samé a hledá tak svou vlastní teorii. Přitom je tato generální teorie otevřená – je sama procesem, v jehož průběhu se testují pojmy užívané v exaktních vědách jako možní nositelé dalších, komplexnějších významů (viz užití pojmů jako izotopie,¹¹ synchronizace, paleontologie, generativní apod. v literární vědě a ve filosofii).¹² Filosofická hermeneutika je obecnějším oborem v tom smyslu, že reflektuje i tuto funkci sémiotiky.

Jestliže budeme mluvit o slovníku, nesmíme zapomínat, že jde jen o první rozměr jazyka jakožto kódovacího systému. Ukazuje se ale, že ani vytvoření slovníku není tak snadná záležitost, jak jsme předpokládali. Naše běžná zkušenost s používáním slovníků budí dojem, že slovník je sbírkou označení pro jednotlivé jevy, která na ně můžeme nalepit jako štítky označující jednotlivé exponáty třeba v přírodopisném kabinetu.¹³ Ve skutečnosti je vznik slovníku tvůrčivou prací a jazyk se nám tu začíná jevit již nejen jako prostředek komunikace. To je jen vnější dojem. Zjišťujeme, že jazyk organizuje zkušenost, je prostředím (ne jen prostředkem) interakce s lidským životním světem, a tím pracuje na jeho utváření. Nejde jen o komunikaci, jde o aktivní činnost.

EXKURS O ZKUŠENOSTI

Právě jsme narazili na pojem zkušenost. Je to pojem, ke kterému filosofie i teologie měly koncem 20. století nedůvěru. Filosofie pro jeho nevymezitelný rozsah, teologie proto, že jí byl podezřelý ze

11 Souhrn znaků (slov), které se vztahují k určité významové oblasti a v literárním textu vytvářejí opakovaně se vynořující vrstvu; J. Schulte-Sasse – R. Werner, *Einführung in die Literaturwissenschaft* (UTB), München 1991 (7. vyd.), 68n.

12 J. Kristeva, *Sémiologie: kritická věda a/nebo kritika vědy* (1968), in: táž, *Slovo dialog a román* (přel. J. Fulka), Praha 1999, 69–81.

13 Jaroslav Peregrin, *Význam a struktura*, Praha 1999, 47n; týž, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003, 133nn.

subjektivismu. A přece jde o pojem, který v hermeneutické teorii hraje závažnou roli. Podle Hanse-Georga Gadamera má zkušenost sama o sobě hermeneutickou hodnotu. Je něčím, co k nám přichází, něčím zvenku, „cizím“, ale současně je to, co přináší zkušenost, to „jiné“, které se nás osobně týká a nějak je musíme zpracovat.¹⁴ Zkušenost narušuje sklon k individualismu – narcismus¹⁵ postmoderního světa, nutí nás, abychom se snažili orientovat v tom, co na nás jako zkušenost doléhá. Vede nás k tomu, abychom se to snažili sdělit a zhodnotit v dialogu. Ve zkušenosti je tedy již zahrnut sklon k zachycení slovem a textem. Jazyk není tedy něco, co by na skutečnost bylo vloženo zvenčí, není to „vynález“ v běžném smyslu, jazyk vychází ze zkušenosti, ano, lze jej dokonce přirovnat k instinktu, který člověka provází a je jeho vnitřním rozměrem.¹⁶

Před exkursem o zkušenosti jsme mluvili o jazyku jako o organizátoru zkušenosti. Už teď je nám však jasné, že prosté pojmenování zkušenosti by nám nepomohlo. Slovník nemůže samostatnými termíny označit všechny jevy našeho světa. Je jich nekonečné množství. Žádný člověk není stejný jako druhý, žádná květina není stejná jako druhá květina téhož druhu (srovnejte dvě pampeřilky!) a ani dva vlasy na naší hlavě nejsou stejné. Představa, že jazyk umí označit každý jev, je klamná. Řekli jsme již, že jazyk označuje skupiny jevů, s nimiž dovedeme pracovat jako s představami. Kdyby jazyk měl označovat jednotlivé jevy, byl by nám na nic. Každý by musel znát všechno, všechno by musel napřed vidět, aby o tom mohl mluvit. Nikdy by se nemohl naučit to nekonečné množství výrazů. A kdyby se tomu někdo přiblížil, byla by to naprostá výjimka. Nebylo by mu to k ničemu, protože by nebylo druhého člověka, s nímž by se mohl dorozumět. Vedle nekonečného množství zkušeností a jevů by každý musel zvládat ještě nekonečně bohatý jazykový kód. Prakticky by to například znamenalo, že bychom každého museli znát jménem. To by bylo naprosto přesné, ale zároveň zcela nepo-

14 H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* (1983) naposl. in: týž, *Gadamer Lesebuch* (UTB), Tübingen 1997, 141–171, zde 143nn.

15 O. Bayer, *Hermeneutical Theology*, in: P. Pokorný – J. Roskovec (ed.), *Philosophical Hermeneutic and Biblical Exegesis* (WUNT 143), Tübingen 2002, 103–120, zde 104.

16 Jaroslav Peregrin, *Filosofie a jazyk*, Praha 2003.

třebné kódování. Byla by to jen práce navíc. A nadto by to bylo zcela neuskutečnitelné. Slovník tedy musí zahrnovat dosti radikální zobecnění, které umožňuje, abychom se v nekonečném poli zkušeností orientovali pomocí omezeného počtu různých slov. Běžně náš slovník nepřesahuje více než čtyři tisíce slov, aktivní slovník – slova, která sami používáme – je ještě podstatně omezenější. To proto, že slovník vytváří kategorie, představy, jak jsme pověděli, takže pod výraz „pes“ se vejde bernardýn (kterého krátkozraký pozorovatel může zaměnit za tele) i jezevčík, kterého lze zdálky zaměnit za kočku. Jejich společným znakem je, že se projevují („fungují“) podobně: štěkají, druží se s člověkem, hlídají atd., nemluvě o tom, že spolu mohou mít životaschopné (i když ne vždy příliš nádherné) potomky. U bernardýna s teletem to nejde. Tendence k zobecnění je tedy skutečně velice silná, mohli bychom ji také nazvat tendencí k nejvyšší možné redukci počtu slovníkových výrazů při zachování co nejvyšší praktické rozlišovací schopnosti. Slovník samozřejmě nezahrnuje jen označení zásadně rovnocenných skupin jevů, mezi některými výrazy jsou vztahy hierarchické – to, co označují jsou jevy, které jsou si vzájemně podřazené a nadřazené. Jsou v něm pojmy, které kryjí celou naši zkušenost (jsou s ní koextenzivní), jako například pojem „svět“ nebo „zkušenost“, a na druhé straně hierarchicky nejpodřazenější, jimiž jsou jen úzkým skupinám mluvčích známé odborné výrazy. Zvláštní skupinu pak tvoří vlastní jména (*propria*), u nichž v zásadě k žádnému zobecnění nedošlo. Slovník tedy vzniká tak, že mluva hledá rovnováhu mezi co nejnižším počtem výrazů a co nejdokonalejším pokrytím zkušenosti.

Jazyk tak vytváří síť s různě velkými oky, nebo jinak: systém souřadnic. To jsou jednotlivé slovníkové výrazy. Takovou síť nebo systém souřadnic klademe na naši zkušenost, na celý náš životní svět, abychom se v něm mohli vůbec orientovat. Protože jazykové kódy vznikají dohodou, mají takové sítě v každém jazyku jinou strukturu. Prostor vymezený jejich oky se nekryje. S nejznámějším projevem tohoto rozdílu mezi jednotlivými lexikálními sítěmi se setkáváme při používání slovníků, kde pro jeden výraz vysílajícího jazyka najdeme zpravidla několik výrazů v jazyku přijímajícím. Například anglické „seal“ můžeme přeložit jako 1) pečeť, 2) úřední razítko, 3) cejch nebo 4) těsný závěr.

LITERATURA:

- Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen 1964 (4. vyd.), 317–320. 331–338 (citováno podle Hans-Ulrich Lessing /ed./ *Philosophische Hermeneutik – Texte*, Freiburg – München, Karl Alber 1999, 33–48)
- Eugen Fink, *Bytí, pravda, svět* (1958), Praha 1996 (přel. J. Čapek)
- Jean Grondin, *Úvod do hermeneutiky* (přeložili B. Horyna a P. Kouba), Praha 1977, zejm. 112–119
- Dietmar Koch, *Zur hermeneutischen Phänomenologie* (Phainomena 1), Tübingen 1992
- Jan Patočka, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha 1993
- Zdeněk Mathauser, *Husserl*, zde v části II.

Jestliže jsme v předchozím odstavci mluvili o tom, že se něco „jeví“, a jinde užili výrazy „cesta“ a „dopředu“, opustili jsme vlastně myšlení příznačné pro exaktní vědy, zejména v té podobě, v jaké se jejich teorie utvářela v 19. století. Soudobá klasifikace věd se postupně ustalovala tak, že jednotlivé obory vědy si nalézaly své metodologie, vymezovaly si své okruhy platnosti a vyčleňovaly se z filosofie. Ještě v polovině 19. století spadaly na univerzitách přírodní vědy do působnosti filosofických fakult. Fakticky se však z oblasti filosofie vymaňovaly již od začátku novověku. A tím, jak se emancipovaly, zaváděly každá své exaktně (přesně) ověřitelné postupy zkoumání. Rozumí se, že byly především ověřitelné opakováním v malém měřítku – experimentem. Tato nezbytná přesnost přírodních věd, bez níž by se nemohly rozvíjet, byla vykoupena jejich oddělením od filosofie, a tím i od zkoumání lidské zkušenosti v širších souvislostech. Dějiny nelze ověřovat experimentem. Bitvu na Bílé hoře nelze ověřit experimentem v malém, například s dvaceti až padesáti lidmi na každé straně. Císařští by třeba mohli prohrát. Dějiny jsou příliš komplexním jevem na to, aby se daly opakovat. A hlavně jsme jejich součástí, nemůžeme z nich vystoupit a zkoumat je skutečně nezájatě. Musíme si s vlastní zaujatostí nějak poradit.

Krizi teorie vědy, která předcházela tomuto poznání, charakterizoval v roce 1936 rakouský filosof a moravský rodák Edmund Hus-

serl (1859–1938) ve svém pojednání *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie).¹⁷ Roztříštění věd s jejich exaktními metodami vedlo k tomu, že pro zkušenost širšího celku nebyly vhodné kategorie. „Svět“ ve své pestrosti a komplexnosti, tak jak se nám jeví, když se rozhlédneme kolem sebe, je prostředky exaktních věd neuchopitelný, i když se s ním stále setkáváme a v jistém smyslu je nám důvěrně známý. Proto Husserl vyšel ve své filosofii právě od toho, co se nám „jeví“. Jako „jev“ chápaný svět (německy *Lebenswelt*) je to, s čím se setkáváme v bezprostředním kontaktu a v přirozené souvislosti. Proto se také mluví o přirozeném světě. Takový svět je komplexním jevem a pro fenomenologickou filosofii je její rozhodující rovinou (jejím „hermeneutickým roubem“) analýza lidského „pobytu“ (*Dasein*), tedy vnímání vlastní existence uprostřed tohoto životního světa. Výsledky takového zkoumání lze sdílet jazykem a lze srovnávat, jaké nápadné shody se jeví ve funkci jeho dílčích jevů pozorovaných v různé době a za různých podmínek různými pozorovateli. Tak lze dojít k odhalení ideje (*eidos*) určité představy. Tato zjištění lze navíc uchovat v paměti a sdílet i v pozdější době. Husserl chtěl položit základ vědecké, skoro empirické filosofie. Nepřímo tím však otevřel cestu i ke zkoumání jazyka jako jevu zvláštního druhu. Později fenomenologie inspirovala i teorii literárního textu.¹⁸ Toto poznání skutečnosti, jejíž nedílnou součástí je i poznávající subjekt, odhaluje víc, než se zdá na první pohled: svébytnost obou stran, které do procesu poznání vstupují – poznávajícího subjektu i poznávaného jevu. Navíc umožnila fenomenologie zkoumat jako jev i celek světa („životní svět“ /*Lebenswelt*/), o němž jsme mluvili.

Pro nás je fenomenologie důležitá mimo jiné i jako přístup, který umožňuje chápat text nejen jako historický pramen nebo jen jako různě působící estetický objekt, ale i jako celek, na který se lze zaměřit (intencí) a pochopit jeho smysl, i když jde o text, který

17 Naposl. in: týž, *Husserliana* VI (ed. W. Biemel), Haag 1954.

18 Výchozím dílem tohoto druhu je monografie polského filosofa Romana Ingardena (1893–1970) *Umělecké dílo literární* (německý originál 1931, přeložil A. Mokrejš), Praha 1989.

nemůžeme mít celý v paměti. Fenomenologie historický přístup neodmítá a nevylučuje, ale tvoří jeho rámec tím, že text chápe jako jev, jehož celkový smysl není jeho ostatními funkcemi (viz §§ 3.6 a 5.3 o referenci) relativizován. Teorie jazyka by bez znalosti některých poznatků fenomenologie byla těžko srozumitelná.

Slovník je tedy základním prostředkem organizace životního světa. Jde o nepřímou organizaci bez přímého zásahu do toho, co nás obklopuje. **Mluvení není přímým sdělováním myšlenek, ale je to proces vybírání výrazů z rejstříku znaků, tj. ze světa významů, který je zakódován ve slovníku příslušného jazyka.**¹⁹ **Výklad fixovaného textu bude v principu pokusem o vyjádření toho, oč v textu jde, pomocí odlišných znaků a struktur.** Tak by mohla znít předběžná definice výkladu.²⁰

2.1.2 Gramatika (syntaktika)

Gramatika je druhou a základní částí organizace zkušenosti, zkušenosti redukované již na konečné množství pojmů reprezentovaných jednotlivými slovy.

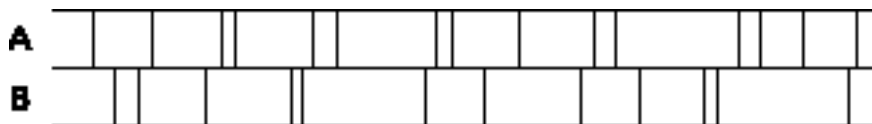
2.1.2.1 *Věta – základní nositel významu*

Nejen zvuková stránka jazykových kódů, ale i rozsah jejich pole je větší, která nevyplývá přímo z označovaných jevů. Pole významů, která kryjí jednotlivá slova, je v každém jazyce jiné, jsou vytvářena na základě různých plánů, takže při překladu dochází ke stálým

19 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), angl. překl. *Phenomenology of Perception*, London 1965, 193. – Merleau-Ponty upozorňuje na to, že význam není skryt v slovu, ale je dán s intencí lidského subjektu, který se zaměří na vyjádření jisté myšlenky a její primární (zvukový) nebo sekundární (grafický) kód vytváří nebo hledá.

20 P. Ricoeur, *The Canon between the Text and the Community*, in: P. Pokorný – J. Roskovec (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (WUNT 153), Tübingen 2002, 7–26, zde s. 13.

přesahům. Podcenění těchto přesahů je velkým nebezpečím při výkladu textu, který čtenáři znají jen v překladu. Mluvili jsme již o stavbě slovníků, v nichž určitý termín vysílajícího jazyka má obvykle obdobu ve více termínech jazyka přijímacího, i když jeho pole jen zřídka bývá s některým z nich zcela totožné. Přesně to popsal už Jan Blahoslav ve své „Gramatice české“²¹ z roku 1571, v oddíle „de verborum et phraseon proprietate“: Najdeme tam schéma, které připomíná dvě paralelní řady různě velkých kvádríků v kamenné zídce. Znázorňuje větu obsahující totéž sdělení ve dvou různých jazycích: „slova jednoho jazyku“ /A/ a „slova druhého jazyku“ /B/.



Autor je komentuje: „Jakožto ti kvadrátové, totiž kamenové, dvěma těmi řady spojení, nejsou jednostejní, ale jedni širší, jiní užší, tak že některý kvadrát položený v svrchním řadu jest tak veliký, že v druhém řadu muselo k vyplnění místa toho několik kvadrátů býti položeno, a však přece jest jeden i druhý řad vyplněn. Podobně tak bude, když jednu stránku řeči jazyku jednoho postavíš a podlé něho druhou, jak řecky a česky nebo latině.“²² Základní nositel významu není tedy slovo samo, ale musí to být přinejmenším věta. Ne-li kontext širší. Již věta však může být nositelem sdělení, které dává smysl.

Jako příklad můžeme uvést větu z novozákonního prvního listu Timoteovi (6,6):

Μεγαλὴ εὐσεβεία μετὰ αὐτάρκειας ἔστιν ἐκ πορισμῶν
megas hé eusebeia meta autarkeias. – estin de porismos

Zbožnost, která se spokojí s tím, co má, je sama již velké bohatství.

21 Jana Blahoslava *Gramatika Česká* (1571), vydali I. Hradil a J. Jireček, Vídeň 1857, 219.

22 *Gramatika Česká*, 219n.

Jestliž pak zisk veliký pobožnost s takovou myslí, kteráž na tom, což má, přestati umí.

Est autem quaestus magnus pietas cum sufficientia.

Die Frömmigkeit aber ist ein großer Gewinn für den, der sich genügen läßt.

Srovnání: Řecký originál 8 slov, český překlad (Český ekumenický překlad – ČEP) 13 slov, Kralická bible 15 slov, latinsky (Vulgáta) 7 slov, německy (Luther, revize 1984) 13 slov, ve všech případech jsou slova v odlišném pořadí.

Z tohoto pozorování je třeba již nyní vyvodit závěr, který je nezvratným přínosem strukturální jazykovědy (lingvistiky) a přitom závažným exegetickým pravidlem: Základním **nositelem významu není samotné slovo, ale je to věta**, někdy dokonce širší část textu, jejíž smysl lze vyčíst z ní samé, bez přihlížení ke kontextu. Když překládáme, překládáme přinejmenším větu, když text vykládáme, vycházíme opět od věty. Z postavení ve větě určujeme význam jednotlivého slova, protože jazyk není jen rejstřík kódů, ale je to systém, struktura.²³ Jen v takových souvislostech má své samostatné místo sémantika, která se obírá změnami významu slov. I stejně znějící slova různého významu (homonyma) dovede větný kontext přesně odlišit a téměř neprůchodně oddělit. Když řekneme „Kohoutek netěsní“ a „Kohoutek nám vyrostl“, hned poznáme, o jaký kohoutek (o jakého kohoutka) se jedná. Můžeme si také připomenout příklad, kterým jsme ilustrovali různost lexikálních sítí v jednotlivých řečech: anglické „seal“ může znamenat nejen pečeť nebo těsný uzávěr. Může znamenat také tuleně. To je však homonymum, které do kategorie vzájemně se přesahujících výrazů nespadá! Ale kontext tyto dva významy spolehlivě odliší. Umělé proražení této hranice vytvářené kontextem zakládá princip jednoho druhu vtípů. Například v jednom Jiránkově kresleném vtípu říká slepice: „Snáším vejce, nesnáším poměry.“

Zastavili jsme se u tohoto jevu a s ním spojené funkce jazyka proto, že ve filologicky orientované exegezi i v některých formalis-

23 Vilém Mathesius, *Řeč a sloh* (1942) (Otázky a názory 61), neoznačené vydání Praha 1966, 50nn.

tických literárních teoriích 20. století byla terminologie někdy chápána jako autonomní jev (např. otázka metafory se řešila jen v rámci sémantiky)²⁴ a role kontextu byla podceněna. Význam jednotlivých výrazů se odvozoval od jejich významu na jiném místě (podle konkordance) a většinou i v jiné souvislosti, tedy ne podle kontextu. Úskalí takového postupu lze v bibli (Novém zákoně) ilustrovat různými významy slova *kyrios* (pán). Může zastupovat slovo Bůh, být Ježíšovým výsostným titulem i zdvořilým oslovením (pane!).

Jsou jistě také slova, která se stala termíny, a mohou sama o sobě fungovat jako věta. I ta však musíme rozpoznat podle souvislosti (kontextu). „Pane, smiluj se nad mým synem“ slyšíme jako prosbu otce nemocného dítěte v Matoušově evangeliu (17,15) a „získávejte mi učedníky, křtíte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého“ slyšíme v závěru téhož evangelia (28,19). I když tato slova třeba jen slyšíme a nejsme vedeni poměrně pozdní pomůckou, již je rozlišení velkého a malého písmene, pochopíme, že v prvním případě je „syn“ označením dítěte mužského rodu, v druhém je výsostným titulem Ježíšovým, který vyjadřuje jeho jedinečný vztah k Bohu, či boží vztah k němu, jak o něm mluví křesťanské vyznání. Zato oslovení „Pane“ v Mt 17,15 je záměrně víceznačné. V původním vyprávění šlo o zdvořilé oslovení, ale v rámci Matoušova evangelia je pisatel může a má vnímat i jako Ježíšův výsostný titul, jehož vyslovení je zároveň odvoláním k moci, které otcovo přání není lhotejné. Ježíš je podle toho reprezentantem boží vůle, podobně jako syn mohl plnomocně zastupovat svého otce ve věcech práva.

Smysl věty je tedy to, co musí být zachováno při jakékoli transformaci textu, přičemž základní transformací je překlad, složitější transformací výklad. Často užívané termíny, které nemají přímou obdobu v přijímajícím jazyku a jejichž význam lze postupně vysledovat z kontextu, netřeba vykládat a někdy mohou zůstat nepřeloženy. Jsou to odborné výrazy, kterým se při delším naslouchání nebo čtení mohou naučit rozumět všichni čtenáři nebo posluchači příslušného textu. V Novém zákoně je to třeba hebrejské „amen“ („Tak jest“, „staň se“), v jeho překladech řecké „evangelium“ (ř. — I —

24 Viz níže § 2.4.

euangelion) pro velikonoční výroky o Ježíšově vyvýšení. Dnes je to třeba kombinovaný výraz „know how“ v ekonomickém nebo termín „dialog“ v politickém a kulturním kontextu.

V uvedeném příkladu z Nového zákona z 1Tim 6,6 je užít také jeden takový termín, řecké slovo *autarkeia*, jehož běžný překlad „soběstačnost“ nekryje plně jeho běžně známý filosofický význam v rámci stoicismu. V české literatuře 16. století to nebyl termín běžně známý, neměl stálý terminologický ekvivalent, a proto jej překladatelé museli alespoň náznakem vyložit. Kraličtí se odvážili nejpresnější parafráze, jaká snad byla možná: „...taková mysl, kteráž na tom, což má, přestati umí.“ Na tomto místě nejmarkantněji překročili jedno ze základních překladatelských pravidel, které zní, že věta v přijímajícím jazyku může, ba musí být transformována, ale v zásadě by neměla být podstatně delší nežli předloha v jazyku vysílajícím. Kralický překlad shora uvedené věty z první epištoly Timoteovi tuto hranici překročil. Jedno řecké slovo překládá devíti českými. Ale protože v celku Kralické bible jde o výjimku, nepůsobí to rušivě. Je dobré tento příklad znát a užít v případech, kdy někteří lidé vytýkají novým překladům, že ve srovnání s kralickým nejsou dost přesné.

Po tom, co jsme právě pověděli, není již třeba rozsáhleji komentovat zjištění, že věta je minimálním základním prvkem plánu celého širšího textu (makrotextu), jeho vnitřní strategie i jeho literárního žánru.

K problému mluvnice nás tedy přivedla již lexikologická pozorování sama.

2.1.2.2 *Gramatické osoby*

V mluvnici již nejde jen o zmapování zkušenosti, ale o transformaci jevů na strukturu, která je upravena tak, aby vyhovovala člověku, je ušita na lidskou míru. Jazyk zná v osobních zájmenech i v časování sloves „osoby“, při čemž každý mluvčí je relativním středem svého světa. To odpovídá jeho elementární zkušenosti: Jeho tělesná existence spojuje 1. osobu („Já“) s přítomným časem (teď). Člověk z hlediska své osobní zkušenosti stále stojí uprostřed světa a stále žije v přítomnosti. „Já“ je základní gramatickou kategorií a je to

zcela pochopitelné. Mluvili jsme o fenomenologickém pohledu na svět. Já, ty, on – ona – ono, my, vy, oni – ony – ona; to jsou zájmena, která vyjadřují základní vztahy oproštěné od všech nahodilostí. To je to, co tvoří souřadnice mapy našeho života. Nejde o to, že by se některý konkrétní člověk měl prohlásit za střed světa. Jde o to, že každý člověk vnímá sebe sama jako střed světa a nemůže hledět na svět jinak, protože jej vidí svými očima a je tak jeho relativním středem jako každý tvor, který vidí. Pochopitelně, je-li duševně zdrav, ví, že jde jen o střed relativní, ale pochopí také, že s tímto charakterem svého poznávání musí počítat.

Nadto je člověk tvorem, který skutečnost, že sebe sama vnímá jako relativní střed světa, umí vyjádřit, spojit s nezaměnitelnými osobními zkušenostmi a stávat se tak individuem. A protože skutečný společenský organismus, společnost v pravém smyslu slova, lze vytvořit jen z neopakovatelných jedinců (podobně jako stroj z různých součástek),²⁵ je člověk jako individuum zároveň základem společenství, základním článkem socializace života. „Vnímat předměty a síly, rozložené ‚dokola‘ kolem sebe, pro to ještě není třeba být člověkem. Všechna zvířata to dokáží jako my. Člověku je však vlastní právě to, že zaujímá v přírodě postavení, v němž zmíněná konvergence linií není jen něčím vizuálním, ale je dána také strukturálně.“²⁶ Jinak řečeno: Člověk vnímá skutečnost ze svého zorného úhlu a jazyk mu umožňuje, aby tento obraz skutečnosti hodnotil a uvažoval o něm. Uvažoval o něm dokonce s takovými důsledky, že se naučí rozlišovat mezi egocentrismem osobní zkušenosti a gramatické struktury na jedné straně a egoismem osobních ambicí na straně druhé.

Totožnost lidské osoby je dána jednotou subjektu reprezentovaného 1. osobou a sbírajícího zkušenosti (P. Ricoeur: *ipseité*), a to i tam, kde se vzhled i smýšlení osoby mění.²⁷ I změna postojů je součástí jeho vnitřní totožnosti ve smyslu bytí sebou samým – setrvačnosti jeho subjektivity. Hodnotit však musí každý i to, jak se druhým

25 Skupina stejných součástek nemůže být základem stroje, vznikne jen masa, opakování jednoho orgánu nedá organismus.

26 P. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo* (franc. originál *Le phénomène humain*; přel. Jan Sokol), Praha 1990, 29; srv. celý prolog „Vidět“ (Voir).

27 K problému viz P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 140nn.

a nepřímou také sobě jeví zvnějšku, v roli 3. osoby, k níž patří věcnost, jejíž totožnost je měřena setrvačností projevů (*mêmeté*).

Člověk může a měl by sám za sebe poznat a prostřednictvím svého vědomého „Já“ pochopit, že jeho „Já“ není zdaleka poslední instancí. Nedopracuje se k tomu však jinak než ze svého hlediska. Okliku k poznání sebe sama v zrcadle vztahů navenek musí podniknout jako subjekt a mluvit o tom musí v první osobě. Je to jiný svět, než ten, který nám překládá přírodní věda. Svět přírodní vědy, vlastně světy přírodních věd, jsou jen jedním z jevů tohoto jazykového světa, v němž reálně žijeme. Veliký význam přírodních věd s jejich teoretickými i přímo užitkovatelnými poznatky, je jen potvrzen tím, že se samy vymezily jako oblast bádání, které pracuje přesně, ale z principu neaspiruje na poznání skutečnosti jako celku.²⁸ Životní perspektivy se utvářejí v oblasti společnosti a dějin. „Já“ se může setkat s jiným Já, které k němu přistupuje se slibem, s očekáváním i s nárokem. To je například funkce Ježíšova „Já jsem“ v janovských textech (např. J 10,7.10.11). Na jedné straně jeho autoritativní oslovení relativizuje posluchačův (čtenářův) egocentrický sklon řeči, ale na druhé straně nabízí pevný opěrný bod. Na jedné straně osobně oslovuje, ale současně dává pokyny spojující skutečné lidství s určitými objektivními mravními hledisky.

Tyto naše úvahy nejsou motivovány nějakou morálkou, která chce vědu humanizovat. Je to jen úvaha o funkcích jazyka, která se stýká s přesnou fenomenologickou analýzou. Taková analýza zkoumá slova v jejich různých vztazích a tvarech a zjišťuje tak jejich povahu a působení jako lexemů.

(Lexém /v základním smyslu, v němž je tento termín užíván/ je slovo ve všech svých gramatických tvarech /morfologii/ a syntaktických /mluvnických a slohových/ vazbách, slovo jako jev.)

Už na tomto místě můžeme znovu zdůraznit aktivní funkci jazyka: Neumožňuje jen komunikaci, ale zároveň spoluutváří svět. Tvoří analogický svět jazyka, který mluvčím umožňuje, aby se ve světě orientovali a zasahovali do něho jako subjekty.

28 Srv. Zd. Neubauer, *Smysl a svět* (Vize 97–3), Praha 2001, 21nn.

2.1.2.3 *Gramatické časy jako konstrukty skutečnosti*

Vlastnost jazyka jako struktury umožňující aktivní orientaci ve světě, který člověk nemá ve své moci, protože v něm žije (je uvnitř tohoto světa), vynikne nejlépe na funkci gramatických časů: Zdá se nám, že pojmy minulost, přítomnost a budoucnost jsou pojmenováním obecné zkušenosti, ale to je klam. Přímo dosažitelná je jen přítomnost. Není to „chronologická“ přítomnost, která vlastně neexistuje, protože se stále a bez časové prodlevy noří do minulosti, a to dříve, než si ji umíme uvědomit. Vědomí v tomto časovém smyslu silně pokulhává za realitou. V praxi lze za přítomnost považovat to, co po určitou dobu bezprostředně vnímáme a udržíme ve vědomí. Počítáme tedy s jistou omezenou setrvačností přítomnosti. Lze mluvit o přítomnosti, k níž patří i její „retence“ (podržení) a „pro-tence“ (předjímka).²⁹ To je přítomnost jako jev. Přítomnost viděná fenomenologicky.

Na zřetelný problém však narazíme, když se ptáme, co je to minulost. Víme, že minulost tu byla. Ale co to znamená, že „byla“? „Byla“ a „bude“ jsou jazykové kategorie. Zůstaňme nejdříve u minulosti. To, že něco bylo, nelze definovat přímým ověřením. Ze zkušenosti víme, že některé obsahy naší mysli jsou již smysly neověřitelné. Nedají se zpřítomnit, i když si je ještě umíme představit. V přítomnosti zachycujeme minulost i budoucnost v představě, v obraze vzpomínky.³⁰ Náš dům i svůj pokoj dovedu přesně popsat, vím, jak vypadal dnes ráno, ale jako takový je smysly nedosažitelný, žije již jen ve vzpomínce. Je tu jen takový, jaký je teď. Minulost je minulost toho, co nějak zasahuje do přítomnosti, co se nás týká a bez tohoto svého přesahu do přítomnosti mizí v temnotách.

Pokud představu minulosti, která v jakési těžko definovatelné podobě patří k lidskému vědomí, vyjadřujeme slovy, vytváří proto jazyk příslušné gramatické kategorie. Gramatické časy umožňují třídit i to, co se objevuje v naší mysli a není již přítomností. I minulost lze zachytit, pokud jsou její stopy (předměty vzniklé v minulosti,

29 Viz kapitulu o E. Husserlovi od Z. Mathausera v druhé části této publikace.

30 W. Benjamin, *Agesilaus Santander. Výbor z textů* (přel. J. Brynda), Praha 1998, 14–17.

vzpomínky, zápisy) uchovány v přítomnosti. Jsou uchovány jednak v přímo dosažitelné podobě (budovy nebo příroda jsou poměrně setrvačnými součástmi minulosti, která přesahuje do dneška), jednak „zabaleny“ v paměti, z níž mohou být zpřítomněny vědomým upomenutím (to se týká i nahlédnutí do archivů, vyhledání starých textů /dopisů/ apod.). Jenže to, jak tyto údaje a vjemy třídíme, to, že mluvíme o minulosti nebo budoucnosti, je prakticky věcí intencionality a jazyka. Rozdělení na gramatickou minulost („bylo“) a budoucnost („bude“) je utříděním, rastrem, kterým jazyk vyjadřuje určitou závažnou na něm samém nezávislou zkušenost s orientací ve světě. Když mluvíme o minulosti, víme, že jde o něco reálného, co není jen iluzí, ale co není již dosažitelné. Víme také, že to, s čím počítáme jako s budoucností, má mnohé rysy odvozené z naší zkušenosti, že se to „může“ stát přítomností. Obojí se však vymyká předmětné evidenci. Z hlediska naší přítomné zkušenosti je to něco, co (již či ještě) není, ale co lze uchopit vzpomínkou či co lze „očekávat“.³¹

„Včerejšek je toliko paměť dneška
a zítřek je jeho snem“

(Maronitský básník Chalíl Džibrán, 1883–1931)

Zařazení do minulosti nebo do přítomnosti, toto gramatické utřídění, utváří pracovní obraz světa, do něhož můžeme to, co se nám vybavuje, umístit na různá místa – tam, kde to v paměti můžeme zase najít. Je to nezbytná opora našeho života a máme pro ni i jasné představy. Čas si představujeme jako ubíhající dozadu, budoucnost je před námi. V některých kulturách se setkáváme i s jinými představami, ale prostorové představy, které jsou jazykem inspirovány (mluví se o kvazispaciálních³² obrazech), mohly vzniknout jen v prostředí, kde je přítomna jistá elementární jazyková kultura.³³ Quintilianus, římský rétor a současník apoštola Pavla, do-

31 Analýzu vztahu přítomnosti a minulosti podle W. Benjamina podává J. Ebach, *Ver-gangene Zeit und Jetztzeit*, EvTh 52 (1992) 288–309.

32 Tj. „jakoby prostorových“ (quasi = lat. jako; spatium = prostor).

33 Rozpoznání funkce těchto představ je jedním z přínosů filosofie Henri Bergsona; viz J. Fulka, *Bergson a problém paměti*, in: J. Čapek (ed.), *Filosofie Henri Bergsona*, Praha 2003, 11–39.

poručuje, aby lidé jako pomůcku k zapamatování užívali obraz domu, do jehož místností umisťují jednotlivé události a data (*Orat.* 11,2, 18–22).

EXKURS: AUGUSTINOVY ÚVAHY O PAMĚTI³⁴

Zmocnit se času, který ubíhá do minulosti, kde není přímo dosažitelný – to je otázka, kterou se obíral již velký teolog Augustinus Aurelius (svatý Augustin) (354–430) ve svých *Vyznáních* (*Confessiones*). Všechny pozdější sentence o čase, včetně té od Chalíla Džibrána, kterou jsme právě ocitovali, jsou jím přímo nebo nepřímo ovlivněny. Augustinus ve svém uvažování tematizoval skutečnost, že dělení času na minulost, přítomnost a budoucnost, které se nám zdá samozřejmé, se stává problémem, jakmile je máme vyjádřit a vysvětlit někomu druhému. Budoucnost tu ještě není (je jen v našem očekávání) a minulost z našeho hlediska směřuje k nebytí (je jen v paměti, ve vzpomínce), „propadá“ se do minulosti (latinsky *tendit non esse*). Jako by celá skutečnost vycházela z tajemného úkrytu a hned zase v něm mizela. To je pozorování, které je nejnápadnější obdobou fenomenologie 20. století.

A přece se i minulost a budoucnost uchovávají v mysli, musí tedy něčím být (*quae si nulla essent, cerni omnino non possent* = kdyby ničím nebyly, nebylo by je vůbec možno rozeznat – *Conf.* 11,17). Pro nás z toho plyne: Jazyk se „děje“ (mluví se) nyní, ale zároveň lze jeho prostřednictvím nyní vnímat svět i vlastní život jako směřující z minulosti do budoucnosti. Toto jazykové rozpětí, extenze přítomnosti, umožňuje rozeznat i hranice života a žít s nimi. Člověk žije s vědomím své smrtelnosti a může s tímto vědomím plánovat svůj život. Vědomí ohrožení prožívá i zvíře, ale jen tehdy, když se setká s něčím, s čím má již zkušenost jako s ohrožením života (s šelmou, s lovcem, s živly), eventuálně, když se mu to vybaví ve snu. Je málo pravděpodobné, že třeba pes Brok, který se vyhřívá na sluníčku

34 V úvahách o jazyku se XI. kapitola *Vyznání* částečně překrývá s pojednáním o hermeneutice v Augustinově spisu *De doctrina christiana* (čes. *Křesťanská vzdělanost*, Praha 2004), o němž píše L. Karfíková v II. části této publikace ve studii o patristické exegezi.

před svou boudou, uvažuje o tom, kolik mu ještě zbývá dní či let pozemského života.

Augustin rozvíjí to, co bychom dnes nazvali fenomenologické pozorování, když zkoumá, jak je v lidské mysli uchována minulost a jak je lidská mysl napřena k budoucnosti. Demonstruje to na tom, jak člověk může zpívat píseň, kterou zná: Má ji v mysli jako celek, jako jev, my bychom řekli „jakoby zabalenou“, ale její reprodukce (rozbalení) se promění v očekávání. Víme, že píseň, kterou začínáme zpívat máme „před sebou“. Přítomností se stává jen na okamžik a potom se stále větší část písně, kterou zpíváme, noří zase do minulosti (*Conf.* 11,28).

První část řešení tohoto problému je pozorování, že čas měří člověk v duchu, ve svém duchu, a tak vlastně měří dojem (*affectio*), který na něj to, co měří, učinilo (11,27). Duch je tedy přítom pasivní (vnímající), ale i aktivní (uchovávací) a jeho záměr (*intentio*) zahrnuje různé části (různou míru) skutečnosti. Minulost se tak v jeho záměru stává přítomností. Jakmile se však na ni již nezaměřuje pozornost, noří se opět do tmy minulosti, jak tomu je při zpěvu písně. To je problém. Je skutečnost toho, co není přítomností, závislá jen na nás? Augustinovo myšlení se tak „na chvíli“ a „jakoby“ blíží některým proudům moderní filosofie existence nebo důsledného konstruktivismu. Nakonec však Augustin položenou otázku přece jen zodpovídá, i když jen oklikou, tj. modlitebním závěrem, v němž opouští žánr kritické úvahy o čase, aby v modlitebním vztahu k Bohu mohl celý problém reflektovat se zásadnějším odstupem. Tento zásadnější odstup má výhodu i nevýhodu v tom, že autor může nový pohled reprodukovat jen ve formě osobního svědectví, ne jako logicky dosažitelný závěr:

„Co je člověk, že na něho /Bože – P. P./ pamatuješ?“ (Ž 8,5, citováno v Žd 2,6) Věčnost boží je jeho nadějí, jeho budoucností, k níž směřuje život: ...*donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui* = dokud se s Tebou nespojím očistěný a proměněný ohněm Tvé lásky – *Conf.* 11,29). – Uvědomme si, co to znamená: Duch se obrací k Bohu jako k tomu, v jehož mysli („vzpomínce“ – metafora!) žije minulost, přítomnost i eschatologická (krajní, cílová) budoucnost. Náš čas je tak rozvinutím věčnosti. Z božího hlediska lze spatřit i to, co je za naším obzorem. Boží slovo (Slovo) tyto skutečnosti nejen

zpřítomňuje v paměti (tj. v „paměti“ boží), ale také tvoří a garantuje jejich existenci (§ 4.3). Jen boží přítomnost je tak „roztažena“, že zahrnuje celý rozměr času, je věčná.

Reálnost časového konstruktu je tedy pro Augustina zakotvena v Bohu. Zkušenost s vlastní pamětí jej k takovým úvahám povzbudila, i když ji nechápe jako analogii. Bůh jistě nepoznává tak jako lidé, protože je tvůrce (11,32). Vlastní lidské uchopení toho, k čemu se časový konstrukt vztahuje a co mu dává vnitřní oprávnění, je záležitostí osobního, existenciálního vztahu směřujícího k tomu, co zahrnuje překonání dosud roztržštěných perspektiv (*dokud se ... nesetkám*). A protože jde o osobní vztah, je možné a nutné mluvit o tomto vztahu jako o důvěře (víře) a o jeho protějšku jako o osobě – jako o tom, který přesahuje dosud roztržštěné perspektivy, tedy jako o Bohu (*dokud se s Tebou nesetkám*). Jazykový egocentrismus zůstává autentický, pisatel mluví v „já“ 1. osoby, ale touží být proměněn (přetaven) v boží přítomnosti: jeho lidská vzpomínka a očekávání tak dojdou naplnění v tom, co není, ne proto, že by šlo o iluzi, ale proto, že to „ještě není“ naší přítomností. Víra se tu představuje jako heuristické (hledající) zaujetí, které počítá i s pochybností a rizikem. Bůh není jen zdrojem osobní naděje, ale je i pravdou – garantem smyslu bytí vůbec (Stvořitelem).

Poukaz na Augustinovo řešení je v jistém smyslu předčasnou nabídkou řešení. Uvidíme, že jiné projekty se k otázce reálnosti minulého a budoucího času nevyjadřují a soustřeďují se na rozvrh lidského pobytu v čase omezeném dohledným horizontem smrti. V naší souvislosti však Augustinovo pojednání o paměti naznačilo dosah problému, který jde dál, než to připouští například filosofie existence. Otázka porozumění, k níž jakýkoli výklad starých textů nezbytně směřuje, sahá až k základním otázkám filosofie a teologie samým. Tímto základním problémem hermeneutiky se budeme obírat ve čtvrté kapitole tohoto našeho pojednání.

Vyšli jsme od jazyka, protože jazykové prostředí, ve kterém žijeme, je širším rámcem psaného a tištěného textu, u něhož se v další kapitole budeme z pochopitelných důvodů muset chvíli zdržet. A protože jazyk je obecnější jev než svět textu, je nutné začít alespoň stručným výkladem o jeho stavbě a o základních možnostech jeho pochopení (§ 4).

Ještě nežli se do těchto úvah pustíme, je třeba důrazně připomenout to, co je sice obecně známou skutečností, ale prakticky bývá často opomíjeno. Jde o to, že jazyk není jen prostředkem komunikace, ale je také prostředkem myšlení.³⁵ Myslicí subjekt se stává vědoucím teprve tehdy, když si svou myšlenku v duchu poví.³⁶ Všechno to, co jsme pověděli o jeho aktivní funkci při pořádání lidské skutečnosti, vede nutně k zásadnímu závěru, že jazyk je prostředkem nejen vnější komunikace, ale i vnitřního, nevysloveného monologu a tedy i lidského uvažování, myšlení, reflexe.

2.2 OTÁZKA JAZYKOVÉHO SVĚTA (OD SYNTAXE K PRAGMATICE)

LITERATURA:

Erhardt Güttgemanns, *Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler* 1, Bonn 1978

David Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text*, Berlin – New York – Amsterdam 1985

Daniel Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Valley Forge, PA 1990

Hans-Georg Gadamer, *Člověk a řeč. Výběr textů*, Praha 1999 (přel. J. Sokol a J. Čapek)

2.2.1 Od mluvy k jazyku, od vyprávění ke struktuře

V naší souvislosti je otázka gramatických časů důležitá proto, že rozdělení zkušenosti na přítomnost, minulost a budoucnost je také základním předpokladem pro vyprávění (naraci, z lat. *narratio*),³⁷

35 Již v úvodních větách své *Hermeneutiky* (viz výše §1, pozn. 2, s. 137) charakterizuje Schleiermacher mluvení jako vnější stránku myšlení – jako sdílení jeho společenského charakteru.

36 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London 1965 (překlad), 177. Srv. J. H. Charlesworth, *Polányi, Merleau-Ponty, Arendt, and the Foundations of Biblical Hermeneutic*, in: *Interpretation of the Bible*, Ljubljana – Sheffield 1998, 1531–1556, zde 1542.

37 Latinsky *narrare* – vyprávět.

které je žánrovým rysem mnoha závažných textů a pro stavbu biblického kánonu je, jak uvidíme, zcela rozhodující.

Víme již, že konstrukce gramatických časů a literárních forem je skryta za slyšitelným nebo viditelným „povrchem“ textu.³⁸ Patří k jazyku, který je skrytou částí řeči a nelze jej přímo vyčíst z mluvy. Jazykové struktury, které nám umožňují pořádat události, vyprávěné děje a obrazy objevující se v lidské mysli (paměť a projekce), jsou na lidskou zkušenost vkládány zvnitřku lidské mysli, z dějinné tradice, nejsou imanentní součástí skutečnosti. Jsou to brýle, jimiž ji vnímáme. Jinak lze povědět, že jazyková struktura je rastr, který lze přiložit na jakoukoli zkušenost, abychom se v ní mohli orientovat. Není tomu naopak, tj. například tak, že by vyprávěný příběh byl ilustrací časové osy. Ta je až zpětnou reflexí funkce jazyka, pokusem o odhalení „nevědomé logiky řeči“, která jazyk vytvořila. Její analýzou poznáváme jeden elementární, intersubjektivní (lidmi sdílený) a přitom komplexní rozměr zkušenosti, který nás může spojit se světem textu. Paul Ricoeur upozornil na zásadní obdobu mezi rolí Sigmundem Freudem popsaneho nevědomí a touto skrytou dimenzí jazyka.³⁹

Odhalení nevědomé logiky řeči začíná už jejím frázováním a členěním písemného textu na odstavce, věty a slova. To všechno sami konáme podvědomě. Jak hluboce je toto frázování zakotveno v lidské zkušenosti s jazykem, vidíme například na kritických edicích starověkých textů. Starověké rukopisy nedělily slova a věty. Přesto jejich rekonstrukce většinou nepůsobí velké problémy a v kritickém aparátu se setkáváme jen s malým počtem závažných variant interpunkce. Situace se mění až tam, kde jde o celkovou literární strategii a o smysl celého díla – o struktury utvářené vědomě a příznačně toliko pro konkrétní text. To, čemu říkáme smysl díla, nemůžeme zkoumat bez pokusu o rekonstrukci pragmatiky textu (viz níže § 2.2.2), kterou lze odhalit jen souvislou interpretací.

Řekli-li jsme na začátku, že jazyk je skryt za mluvou, jejíž je vnitřní organizací, musíme teď povědět (vlastně jen znovu připomenout), že je to mluva, zejména dialog a vyprávění, tedy vědomě

38 David Greenwood, *Structuralism and the Biblical Text*, Berlin – New York – Amsterdam 1985, 6.

39 P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 3. kniha, kap. I, 3.

utvářené rozměry textu, které jazyk zpětně ovlivňují.⁴⁰ Z toho plyne i jedno důležité pravidlo interpretace: **Při výkladu jakéhokoli textu je třeba mít především na mysli jeho obsahovou analýzu, tj. uvažovat o tom, o čem se v textu mluví. Závažnou částí a většinou i východiskem výkladu je proto parafráze jeho vyprávění (u narativního textu) nebo jeho argumentace (u diskursivního textu).**

Z toho, co jsme právě naznačili jako základní funkce jazyka, vyplývají i pozorování, která relativizují některá pojetí jazyka a zejména literatury, především tzv. konstruktivismus jakožto důsledný strukturalismus. Konstruktivismus vychází z jazyka jakožto souboru obecně platných struktur. Daly by se popsat jako jistá obdoba formalizovaných platónských idejí. Taková teorie, která byla ve 20. století nazvána teorií univerzální gramatiky, má své obdoby již u sofisty Protagory (485–416 př. Kr.) a ve středověké scholastice.⁴¹ Konstruktivismus zasazuje celou oblast lidské zkušenosti do rámce systémů, které konstruuji struktury našeho vnímání. Vedle jazykového konstrukt, o němž jsme mluvili, je to především konstrukt smyslový. Naše smysly nejsou přímým zrcadlem skutečnosti, ale transformují ji prostřednictvím centrální nervové soustavy podobně jako digitální záznam skutečnost, ke které se vztahuje. Známe jsou obrázky, které rekonstruuji to, jak vidí určitý smysly dostupný jev na rozdíl od člověka kuň nebo mravenec.

Nelze tedy popřít, že naše vnímání je nepřímé a konstruované stejně jako naše komunikace. Skoro se zdá, že konstrukt může být skutečnější, nežli svět, kterého se týká. Postmoderní konstruktivismus má pravdu v tom, že při výkladu textu se otázka syntaktického „jak“ často stává částí odpovědi na otázku „co“: Gramatika směřuje k základním vztahům a rozměrům lidského života, tzv. antropologickým univerzáliím. Rozhodující není to, jak právě tuto základní jazykovou schopnost uplatňujeme (její „performance“), ale to, že ji máme, ŽE žijeme v jazykovém světě a jsme schopni v něm komunikovat s druhými (tzv. jazyková „kompetence“). Takový pohled na systém má jistý sklon hledat i ve výrocích textu to, co je nejobecnější,

40 F. de Saussure, *Kurs...*, 54.

41 E. Güttgemanns, *Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer Neutestamentlichen Theologie*, LB 13–14 (1972) 1–18, zde § XLVI.

spíš odvěkou moudrost než příběh. K tomu vede důsledně strukturní pojetí jazyka (tzv. C-paradigma).⁴²

Naznačili jsme už, že jazyk je nejen prostředím našeho života jakožto života lidí, ale dovede také odkázat mimo sebe, mluvit „o něčem“ (viz § 2.2.2; § 3.7.2; § 4.4; § 5.4 – o referenci) a tak sám svoji autonomii relativizovat a odhalit funkčnost, služebnost své struktury ve vztahu ke skutečnosti. To je argument, který odkazuje do nové souvislosti i teorii systémů. Z toho, co jsme pověděli, nemůžeme vyvodit, že při výkladu textu v něm musíme hledat jen gramatickou nebo rétorickou strukturu. Zásadně již víme, že taková struktura existuje, a víme také, že má své logické „velké rozměry“ ve skladbě (syntaxi) a do jisté míry i v literárním žánru každého textu. Budeme se však muset obírat i další stránkou textu – tím, zda a do jaké míry má text referenční (k určitým událostem odkazující) funkci a jak je tato jeho funkce spojena s jeho funkcí reflexivní – zpětně zvažující.

EXKURS: STRUKTURY A LIDSKÝ SVĚT

LITERATURA:

Maurice Corvez, *Les structuralistes*, Paris 1969 (kritické pojednání o strukturalismu)

Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington IND 1979 (překlad)

Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982

Algirdas J. Greimas, *Sémantique structurale* (1986), Paris 1995

Mluvili jsme o tom, že jazyk není jediným kódovacím systémem (Exkurs o sémiotice). Ale ani kódovací systémy nejsou jedinou strukturou, kterou člověk umí definovat, spoluutvářet a využít. Není to samozřejmé a teprve analýza jazyka jako systému dala

42 Bývá spojováno s dílem N. Chomského (Chomsky) – otce generativní gramatiky. U nás na jeho dílo navazuje E. Hajičová (viz např. *Studie z transformační gramatiky I–II*, Praha 1975 a 1976). Přehled diskuse podává G. Helbig, *Vývoj jazykovědy po roce 1970*, Praha 1991, 76nn. 130 /mírně zideologizované v marxistickém smyslu/).

rozhodující impuls a inspiraci pro zkoumání struktury a jejího fungování u jiných jevů. U tohoto jevu, který reprezentuje strukturu v jistém ohledu kódovacím systémům nadřazenou, se musíme na chvíli zastavit. Jisté analogické rysy objevila věda 20. století v různých, od sebe často velice vzdálených oblastech:

V naší literární souvislosti můžeme například upozornit na dílo ruského folkloristy Vladimíra Jakovleviče Proppa, který definoval pohádky jako systémy kombinující omezený počet funkcí (vypočítává jich jednatřicet; viz jeho spis *Morfologie pohádky: Morfologie pohádky a jiné studie* /1928/, česky Praha 1999 /překlad z ruštiny/, 31–100, tabulace pohádek – 101–107). V § 2.4.2 budeme mluvit o podobném zkoumání funkce mýtu.

Rakouský lékař a psycholog Sigmund Freud (1856–1939) uvažoval o struktuře lidského nevědomí, které hraje roli prostředníka mezi základními archetypy spjatými s počátkem života a tušeným dobrodružstvím konkrétních životních situací. Jeho dílo ovlivnilo evropské myšlení 20. století a Paul Ricoeur mu věnoval kritickou pozornost, a to právě v souvislosti s gramatikou a s problémy interpretace.⁴³

Francouzský sociolog Claude Lévi-Strauss (1908–1990) vytvořil pod vlivem lingvistického strukturalismu teorii myšlení přírodních národů a s ním souvisejících sociálních vztahů, chilský biolog a filosof Humberto R. Maturana (1928) vytvořil analogicky teorii systému přírodních řetězců, do nichž patří i Já pozorovatele, a německý sociolog Niklas Luhmann (1927–2000) formuloval teorii systémů již jako obecnou hypotézu o povaze skutečnosti, která se systémy brání proti chaosu a entropii. Soustředil se na živý svět a zejména na sociální systémy. Ty vznikají „dohodou“ nejméně dvou členů, například manželů, spojenců, výrobce a zákazníka. Jejich vztahy se rozrůstají v řetězce a sítě vztahů tvořících systémy a subsystémy, které se vzájemně prolínají. Každý z nich slouží svému okolí, tak jako třeba systém komunikací slouží vozidlům nebo lodím, které na silnicích, železnici nebo na řekách jezdí či plují. Systém reaguje na

43 P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris 1965, 3. kniha, IV,1. Freudovu teorii aplikoval na jazyk již F. de Saussure, viz E. Güttgemanns, *Der redende Mensch als unbewußter Schachspieler*, *Linguistica Biblica* č. 48 (1980) 93–130.

podněty ze svého okolí a vstřebává je jako systém, jako řetězec, kde nelze jednoznačně pracovat s pojmy „příčina“ a „následek“.

Jazyk je v této souvislosti třeba definovat jako specifický systém, který umožňuje komunikaci mezi společnostmi a systémy duševního života.

Při bližším ohledání komplexnosti takového systému, jakým zejména jazyk bezesporu je, vidíme, že struktura je v takovém případě opravdu systémem cest v širokém prostoru našeho vědomí, cest, které se svou úpravou podobají jedna druhé, a na nichž tím nejzajímavějším je jejich neopakovatelné okolí. Se strukturalismem proto není možno spojovat naděje na vytvoření exaktní metody v humanitních vědách.

Když strukturalista Noam Chomsky popisuje tvořivost jazyka – to, že každý mluvčí určitého jazyka může utvořit větu, která ještě nikdy nebyla utvořena, a přesto je jako určitý signál srozumitelná dalším mluvčím téhož jazyka, kteří ji předtím nikdy neslyšeli,⁴⁴ formuluje tím zároveň funkci jazykových struktur: jde o zásadně otevřený systém, schopný naznačit nové zkušenosti.⁴⁵ Jazyk má v jistém smyslu náskok před přímým vnímáním předmětně zachytitelné skutečnosti, ale je tu kvůli ní a vrací se k ní. To je zřejmé a logické, ale jako významná funkce jazyka to dosud nebylo dostatečně zhodnoceno. V myšlení janovských spisů Nového zákona je to již jakoby naznačeno. Pamatujme si tyto dva výroky z první kapitoly Janova evangelia: „Na počátku bylo Slovo... A Slovo se stalo tělem...“ (J 1,1.14)

2.2.2 Pragmatika

V elementární podobě výroku můžeme vedle jeho lexikální a gramatické stránky rozeznat jeho pragmatiku. Jako pragmatika se v některých odborných textech označuje záměr, s nímž byl určitý výrok pronesen nebo dokonce zapsán. Při analýze struktur mluvíme spíše

44 N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, Mouton, 1964, 212; podobný výrok čteme již u Ernsta Fuchse, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954, 129.

45 Srv. P. Ricoeur, *Struktura, slovo, událost*, česky in: *týž, Život, pravda, symbol* (přel. M. Rejchrt), Praha 1993, 203–219, zde 212.

o funkci, o tom, jak určité texty působí. Záměr totiž nemůžeme ověřit a strukturální analýza, která se chce co nejvíce přiblížit exaktním vědám, se této kategorii zásadně vyhýbá. Tak tedy: Každý jazykový projev má funkci. Mluvili jsme o tom již v souvislosti s větou, ale i rozsáhlý text (makrotext) lze definovat podle jeho žánru, podle toho, zda jde o text, který má pobavit nebo poučit, varovat nebo potěšit. Často je však potřeba zařadit text také do určitého prostředí a zjistit i jeho funkci v konkrétní situaci. V každém případě si musíme uvědomit, že každý výrok a zejména každý písemný projev má konkrétní důvod vzniku. Chce něco sdělit (má komunikativní funkci) a také chce něco změnit. Mluví se jen o tom, co „stojí za řeč“. To platí o tak banálních slovech jako „Jdu koupit housky“ stejně jako o závažných výročí, jako je třeba text ústavy nebo vyznání víry. Pojetí jazyka, která se především zajímají o pragmatiku textu, se někdy souhrnně zařazují do skupiny P-paradigma (matice P).

Jednu skutečnost je však třeba mít na mysli: Texty musí ke splnění své základní pragmatiky přinést určité informace. Ty lze využít i v jiné souvislosti, takže je v nich obsažen jistý „nadbytek“ smyslu. Interpret musí vědět, že takový nadbytek existuje, i když nezná všechny jeho rozměry. Může je využít, protože textu lze klást otázky, které jeho autor nechtěl řešit a jsou jen nevědomým okrajem jeho pragmatiky. Interpret však nesmí zapomenout, co je pragmatikou textu a v jaké souvislosti se text k dalším jevům dostal. Například z evangelijního příběhu o utrpení Ježíšově můžeme vyčíst i některé informace o topografii tehdejšího Jeruzaléma nebo o exekuci ukřižováním, ale stále musíme mít na vědomí, že se je dovídáme v určitém kontextu, který tyto informace mohl poznamenat a jehož význam v konkrétním textu tyto vedlejší informace zastihuje. O topografii Jeruzaléma se dozvídáme jen to, co tehdejšímu čtenáři stačilo k lokalizaci vyprávěného děje. Navíc jde o vyprávění podle představy vypravěče, která je především jeho představou o tom, kde děj musel probíhat. Líčení Ježíšovy smrti na kříži je zase do jisté míry ovlivněno zájmem o to, aby čtenář v něm poznal naplnění některých tehdejších očekávání spojených s příchodem Mesiáše. V nejstarší vrstvě Ježíš při výslechu mlčí jako obětní beránek podle Iz 53,7 (Mk 14,61), na ceduli nad křížem je jako paradoxně pravdivé označení uvedeno „král židů“ (Mk 15,26parr) a podle Janova

evangelia mu nebyly zlámány kosti, jak se to dělávalo, aby odsouzení dříve zemřeli. Ježíš totiž byl mrtev brzy. Čtenář tak má pochopit, že Ježíš umřel jako pravý velikonoční beránek, kterému neměly být zlámány kosti (Ex 12,46). Zato mrtvému Ježíšovi visícímu na kříži probodne voják bok, z něhož vyjde voda a krev – zřetelný symbol obou hlavních svátostí, křtu a Stolu Páně, založených na Kristově oběti (J 19,33–34).

Rozhodující role pragmatiky textu tak neruší zcela jeho další funkce, které interpret může odhalit, i když většinou nepřímo stojí opět ve službě pragmatiky.

2.2.2.1 *Autor a pragmatika textu*

Řekli jsme již, že není snadné ověřit to, co si autor myslel, „co chtěl autor říci“, ⁴⁶ podle důsledného strukturalismu je to nemožné, jde o tzv. intencionální klam (*intentional fallacy*), ale je téměř vždy možné povědět, jak text působil na své okolí. Obojí sice nelze oddělovat, jak k tomu nabádají některé lingvistické teorie, ale je třeba záměr autora a pragmatiku textu rozlišovat. Záměr autora, který lze jen nepřímo rekonstruovat, je pragmatice textu obvykle blízký, ale zásadně jde o pojem širší. „Jdu koupit housky“ může znamenat jen, že mluvčí chce ukojit hlad, ale možná je pro něj důležitější, že chce někoho pohostit. Jisté je jen to, že jde koupit housky. Stejně tak zásadně jako můžeme povědět, že záměr autora je pragmatice textu blízký, musíme tedy povědět také, že jej analýzou textu nemůžeme nikdy plně odhalit. Čtenář si jej může dotvořit natolik, nakolik neodporuje ostatním poznatkům o vykládaném textu, ale nikdy nemůže vyloučit jinou rekonstrukci, která toto kritérium splňuje také.

Jestliže jsme na konci minulého oddílu mluvili o významu vnitřní analýzy, můžeme teď udělat další krok a povědět, že **základním cílem obsahové analýzy je rozeznání pragmatiky textu**. Pragmatika, vlastně „věcný záměr“, je impuls, který text (v menším měřítku

46 Nemohu zde neodkázat na slavnou pasáž z knížky *Študáci a kantoři* od J. Žáka: „Pan profesor nutí dítku, aby slovy prostými a nehledanými vysvětlila, co vlastně chtěl básník říci, ačkoli je veřejným tajemstvím, že básník to obyčejně sám neví. Básník si prostě jen tak prozpěvuje...“ Praha 1968 (19. vyd.), 58–59.

samozřejmě i jeho jednotlivé části) vnáší do lidské zkušenosti. Zkoumáme-li pragmatiku, ptáme se, jakým směrem, jakým způsobem a v jaké intenzitě chce (chtěl) daný text intervenovat ve svém světě a měnit jej. Nějak jej mění vždycky. Ne vždy však jeho působení odpovídá jeho pragmatice. Může být zneužit nebo nechtěně zasazen do souvislosti, která mu není vlastní. Proto je důležité hledat jeho původní, vlastní, pragmatiku. Její základ je dán už v elementárních jednotkách argumentace: Již třeba pozvání a jeho přijetí vyjádřené jednoduchými frázemi (výměna) zahrnují dobře znatelný posun ve vztazích.⁴⁷

Abychom mohli pragmatiku textu pochopit, je třeba znát dobu a prostředí jeho vzniku. Jinak nezjistíme, jak vlastně tehdy působil.

2.2.2.2 *Komunikativní a nekomunikativní texty*

Ve světle těchto pozorování se jako nepodstatné jeví dělení textů na komunikativní a nekomunikativní, psané pro vlastní potřebu, jako jsou například soukromé poznámky nebo poetická či filosofická sebereflexe. Autor a čtenář sice v takovém případě splývají, což by podporovalo tezi o nekomunikativnosti tohoto druhu textů, ale protože myslíme v řeči, je stejně třeba vlastní myšlenku nejdříve v textu zpředmětnit, abychom ji vůbec vytvořili a mohli uchovat v paměti. Psaný text je zásadně dostupný i ostatním lidem. Jinak by otázka nekomunikativních textů vůbec nevystála. Předpokládá, že s takovými texty často nabývá zkušenost i někdo jiný, ne toliko autor.

V úvahách o vlastním hermeneutickém procesu (§ 3.8–5.5.2) poznáme, že každý text může nějak sloužit našemu sebepochopení, a proto má i interpretace ryze soukromých textů smysl.

47 B. Krylová, *Latinské partikule a jejich úloha ve výstavbě diskursu*. I. *Model komunikační struktury diskursu*, AVRIGA – ZJKF 43 (2001) 1–2, 23–37.

2.3 HERMENEUTIKA, TRANSFORMATIVNÍ GRAMATIKA A „BUDOUCNOST“ TEXTU

LITERATURA: Viz literaturu k §§ 2.2 a 3

Na začátku tohoto odstavce můžeme definovat další poznatky, které nám umožní, abychom se přiblížili k vlastnímu problému hermeneutiky, k problému výkladu, interpretace, k její teorii. Z hermeneutického hlediska je zřejmé, že výklad textu je především vysvětlením jeho funkcí. Z hlediska pozitivismu, který poznamenal v 19. a částečně i ve 20. století naše myšlení, bylo hlavním problémem výkladu zodpovězení otázky „jak to ve skutečnosti bylo“. To ale není samo o sobě výkladem. Nejen, že jde o úkol, který je často nespílitelný (Jak to vlastně bylo s Červenou Karkulkou?), ale především tím ještě není pověděno, proč se to tak stalo, v jaké souvislosti se to stalo. I tak přesný záznam, jakým je v optické komunikaci fotografie, je třeba vybrat a interpretovat.

Jestliže stále upozorňujeme na to, že při interpretaci textu nelze opustit oblast jazyka, nejde o to, že bychom interpretovali výroky a texty jen jakožto jazykové konstrukty, ale o to, že jazyk je nutně také prostředkem interpretace. Závěr, který plyne z rozpoznání jazyka jako konstruktu, vyústí na jedné straně nutně ve zjištění, ke kterému jsme dospěli již dříve, totiž že na výklad můžeme hledět mimo jiné jako na jazykovou transformaci makrotextu (souvislého textového celku, části, segmentu), který vykládáme (§ 2.1.2). Současně si nelze nevšimnout jedné závažné skutečnosti: **Jazyk sám dovede naznačit, že svět struktur, v němž žijeme, není zcela autonomní, má svoji exteritorialitu.** Je schopen mluvit „o něčem“, otevřít se skutečnosti, která je „okolím“ jeho struktury.

Poznali jsme tedy, že text zahrnuje konkrétní příběhy a výroky a současně struktury – obecné a nenáhodné.⁴⁸ **Jaký je vzájemný vztah těchto dvou stránek každého textu?** Tuto otázku lze zodpovědět až v kapitole o textu, po analýze některých dalších jevů jazykové komunikace.

48 Starší diskusi o této základní otázce hermeneutiky reprodukuje W. Wimsatt, *The Verbal Icon*, Lexington 1954, KT 1967 (2. vyd.) 69–83. Sám se kloní spíše k názoru W. Blakea, podle něhož generalizovat je nevěcné (73n). Česky: M. Zeman a kol., *Průvodce po světové literární teorii*, Praha 1988, 567n.

2.4 SYMBOL A METAFORA

LITERATURA:

- Roland Barthes, *Mytologie* (přel. J. Fulka), Praha 2004
- Paul Ricoeur, *Symbol a mýtus* (1963), in: týž, *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, 162–167 (přel. M. Rejchrt)
- týž, *La métaphore vive*, Paris 1975; rozsáhlá česká recenze: Filip Karfík, *Pravda metafor*, in: Kritický sborník (k dílu Ricoeurovu) 1993/2, 47–54
- Jurij M. Lotman, *Trudy po znakovym sistemam I*, Tartu 1964
- Pavel Otter, *Ricoeurova hermeneutika symbolu a její výzva teologii*, KR (1984) 104–10
- Jiří Pavelka, *Anatomie metafor*, Bratislava 1982
- Jaroslav Hroch, *K problematice symbolu a metafor* u H.-G. Gadamera a P. Ricoeura, in: *Symbol v lidském vnímání, myšlení a vyjadřování* (Sborník příspěvků), Praha 1992, 136–143
- Tibor Fabiny, *The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature*, Handmills – London 1992
- Jacques Derrida, *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993 (přel. M. Petříček, jr.), kap. 5
- Josef Stern, *Metaphor in Context*, Cambridge MA 2000
- Vít Hušek, *Ricoeurovo pojetí symbolu a jeho aplikace v liturgii*, *Studia theologica* 12 (roč. 5, č. 2/2003) 15–29
- Dalibor Antalík, *Jak srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace*, Praha 2005

Zvláštním jazykovým jevem je symbol – „výraz o dvojitým smyslu, kde smysl doslovný, bezprostřední, fyzický odkazuje na smysl skrytý, obrazný, existenciální, ontologický atd.“⁴⁹ Symbol tak „shrnuje“ (řecky shrnuji = $\sigma\upsilon\mu\lambda\lambda\acute{o}$ – *syballó*) informaci o určitém jevu nebo ideji a vyjádření o jeho (jejím) významu či smyslu. Například vlajka a státní znak – graficky utvářené a opticky vnímatelné jevy – se stávají stručným vyjádřením reálnosti a sebepochopení určitého státu. Obecně se symboly počítají mezi stylistické prostředky spočívající v záměně významu slov a užívané v poetice, v rétorice i v mnoha komplexních literárních žánrech. Jde o analogické prostředky vyjadřování, které vycházejí z podobnosti mezi viditelně vyjádřeným nebo pověděným na jedné straně a mezi myšlenkou (u Platóna

⁴⁹ P. Ricoeur, *Symbol a mýtus* (1963), in: týž: *Život, pravda, symbol* (přel. M. Rejchrt), Praha 1993, 161–167, zde 161.