

myslitelů, kteří se Machiavellim a renesancí zabývali: P. Burkeho, M. Horkheimera, L. Sabinea, M. Whitea a stanoví si dva základní problémy: 1. Zda se komunikativní aspekt renesanční kultury projevuje i v Machiavelliho politických úvahách a 2. prozkoumat sociálně-etický moment jeho učení s propojením na problematiku občanství (s. 71 a 72). První z nich řeší především s ohledem na zásadní rozdíl mezi Machiavelliho a naší dobou: za renesance neexistovaly masové komunikační prostředky. K zodpovězení druhého z nich musel Machiavelliho občanskou etiku rekonstruovat z jeho Vladaře. Machiavelli uvádí občanské ctnosti (skromnost, slušnost, štedrost, soucit, oddanost, čestnost, lidskost, nábožnost). Ty podle jeho názoru omezují a eliminují rozkladnou vlastnost člověka, jíž je přecházení od jedné ctižádostivosti k druhé. Vysoce hodnotí ty městské státy, ve kterých obchodní kapitál nerozrušil původní rovnost občanů. Pokusil se také institucionalizovat omezený konflikt frakcí jako prostředek revitalizace občanských ctností – formu odvrácení korupce.

V souvislosti s úvahou o občanských ctnostech je nutné přesunout se od Machiavelliho Vladaře k jeho Úvahám o vládě, kde se uvažuje o roli napodobování v občanském a politickém životě. Machiavelli dramatik zde doporučuje vladaři, aby se stal do jisté míry hercem, který žádoucí ctnosti předvádí.

V Závěru se Belás zamýšlí nad významem Machiavelliho díla a perspektivami jeho dalšího zkoumání.

Útlá kniha Lubomíra Beláse znamená bezesporu přínos pro slovenskou i českou literaturu o Machiavellim. Seznamuje především s řadou názorů na Machiavelliho v cizojazyčné – zejména německé a anglické – literatuře. Možná, že však právě v tom je jistá slabina jeho knihy: jeho vlastní rozbor jako by se v záplavě citátů ztrácel. Jeho kniha tak určitým způsobem dokumentuje problém, s nímž dnešní dějiny filozofie zápasí: Kde najít prostor pro vlastní interpretaci studovaného problému? A jestliže se k ní rozhodneme, jak si být jisti, že neopakujeme něco dávno vyřčeného? Ale bez ohledu na tyto problémy, které si musí řešit každý autor sám, je Belásova kniha hodnotným příspěvkem k problematice poznání Machiavelliho myšlení – i literatury o něm.

Ivana Holzbachová

Magdalena Konečná: *Řeč a porozumění. Poznámky k filosofické a teologické hermeneutice H.-G. Gadamera, G. Ebelinga a E. Fuchse*, Brno: M. Konečný 2007, 118 s.

V úvodním slově ke čtenářům (s. 7–12) autorka doufá, že jim její knížka bude „inspirací k dalšímu poznávání hermeneutiky“, tj. „filosofického směru“, který jí samé je „velmi sympatický svou otevřeností, snahou naslouchat ostatním, touhou rozumět a porozumět lidem, světu kolem sebe i sobě samému“. Jak k tomu chce přispět, naznačuje titulem práce a rozvržením tématu do kapitol Řeč a hermeneutika, Řeč a dorozumění, Řeč a rozumění, Řeč a rozum (a mýtus) a Řeč a umění. Tato dílčí témata pak vykládá se stálým zřetelem především k názorům Gadamerovým, Ebelingovým a Fuchsovým. Konečná řadí tyto myslitele k představitelům „nové hermeneutiky“, počínaje Gadamerovou knihou *Wahrheit und Methode. Grudzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960); „nová“ je zejména překonáním „téměř absolutní závislosti dřívější hermeneutiky a její metody na řeči a promluvě větším zřetelem na člověka a situaci, v níž se [účastník řečového dorozumívání] právě nachází“; stále je ovšem „výzvou k otevřenosti, chtění a připravenosti naslouchat dané řeči – textu, rozhovoru nebo okolí, ale také sobě samému“. Rozlišení hermeneutiky na filosofickou (Gadamer) a teologickou (Ebeling, Fuchs) je při tomto výběru pěstitelů hermeneutiky však dost nezřetelné. V Závěru knihy (s. 107–108) Konečná „pouze malý rozdíl v jejich metodikách“ spatřuje v jejich „odlišném zaměření na praxi rozumění“: v teologické hermeneutice jde o „aplikaci poznatků filosofické hermeneutiky do teologie, v rámci srozumitelného zvěstování evangelia a výkladu biblických textů“. V jejím podání se však i Gadamer čtenáři jeví spíše jako stoupenec teologické hermeneutiky. Také Gadamer řeč (s odpovídající fyziologickou vybaveností lidí k řeči) považuje za „Boží dar“ a „živou spojnicí mezi člověkem a Bohem“ (a za zmínku by stály i jeho vlastní pokusy o adekvátnější porozumění „evangelické zvěsti“); „zásadní důraz“, který (na rozdíl od Ebelinga) klade „na dialektickou podstatu řeči“, si čtenář může vyložit rozdílem mezi (čistě) lidskou řečovou komunikací a nábožensky motivovaným rozhovorem člověka s Bohem. Nepřesvědčivě v práci vy-

znívá i označení hermeneutiky za filosofický „směr“, s odkazem na to, že se v ní jedná „o postižení komunikativních, poznávacích a ontických procesů v řeči“. V rámci hermeneutiky lze zkoumat úlohu (a spolu s tím i podstatu) řeči při poznávání skutečnosti (vztah jazyk, řeč – myšlení), i to, jak se v jazyku samém (spjatém s myšlením) odrážejí podstatné stránky skutečnosti (např. co je „za“ jednotlivými gramatickými „druhy slov“, atp.) – stačí to však k tomu, abychom ji považovali za filosofický směr? V rámci filosofie bývá pěstována i „filosofie jazyka“, a to v souvislosti jak s různými filosofickými směry, tak vědními obory zkoumajícími jazyk a řeč. Konkrétní výsledky získané aplikováním hermeneutické metody na náboženské texty pak nepatří do hermeneutiky, ale do religionistiky či teologie, resp. církevních věrouk. Představa, že řeč jako „Boží dar“ v sobě obsahuje (ukrývá) vědění o všem, co tak či onak existuje, a že je tudíž možné vědění z řeči samé nějak vykutat, se může objevit nanejvýš v hermeneutice čistě teologické, zobecňující své „zkušenosti“ s hermeneutickými výklady např. evangelické zvěsti.

První kapitola knihy Magdaleny Konečné Řeč a hermeneutika (s. 13–25) je zaměřena historicky. Podněty k soustavnějšímu zkoumání řeči se nacházejí jak v potřebě vykládat texty mytologické, filosofické a náboženské, tak i v každodenní přirozené řečové praxi. (Na jiném místě, v souvislosti s Bultmannovým programem demytologizace křesťanské zvěsti, autorka připomíná Gadamerův názor, že text Písma je demytologizován už interpretací zapisovatelů jeho původně ústně předávané verze.) Z fáze „starší“ hermeneutiky věnuje Konečná více místa zejména F. D. E. Schleiermacherovi, který vycházel z předpokladu, že to, čemu se člověk pokouší rozumět, je smysl řeči, že všechno, co se má v hermeneutice předpokládat, je pouze řeč, a že důraz na chtění rozumět je základní podmínkou dorozumění.

V následující kapitole Řeč a dorozumění (s. 26–43) je ústředním termínem (a otázkou) „dorozumění“. Pro Gadamera (i Ebelinga) je lidská společnost především „řečovým společenstvím“ a řečové dorozumění“ je chápáno široce jako „životní proces, který se vytváří v každém životním společenství, pospolitosti“. Společenská role řeči se (podle Gadamera) odráží i v jejích „třech základních charakteristikách“: 1. v „bytošném sebezapomnění“ (v „jakési její staženosti sama sebou“, kdy mluví „po vstupu do ní jsou jakoby unášeni jejím proudem a nejsou schopni sami určovat pravidla, podle kterých se toto [řečové] dění bude řídit); 2. v „nepřipoutanosti k já“ (řeč patří do sféry „my“); 3. v její „univerzálnosti“ (řečové se vždy vztahuje k celku naší mysli). Konečná s těmito charakteristikami v jádře souhlasí, jen přisuzovat řeči „schopnost být na svém uživateli nezávislá“ považuje „přinejmenším za přehnané“; zdůrazňuje, že [řeč] v procesu dorozumění či porozumění je člověku partnerem a pomocníkem, ale nikoli „vládcem“. Pokud jde o Ebelinga, nazývajícího řeč tělem našeho ducha, Konečná konstatuje, že až na některé odlišnosti chápe řeč podobně jako Gadamer. S ním se Ebeling shoduje také v názoru, že řeč je něco jiného než pouhý systém znaků k označení předmětného celku: „Ve vztahu k označovanému by mohla být spíše kopii (*Abbild*). S odkazem na autonomnost řeči pak také můžeme pochopit, že řečové slovo není znakem, který uživatel uchopuje, ani znakem, který se dělá nebo dává, věc, která se vezme a naplní ideální významu, aby se tím zviditelnilo jiné jsoucí, nýbrž ideálita slova spočívá ve slově samém“. Kapitole uzavírají pasáže věnované „řeči mezi člověkem a Bohem“ a „Bohu jako partnerovi člověka v rozhovoru“.

Slovník spisovné češtiny vymezuje „dorozumění“ jako „dosažení dohody, jednoty“; v hermeneutice (považující jazyk, řeč za nástroj dorozumění) jde zřejmě o dorozumění jazykové, jež pak ovšem může vést i k dorozumění názorovému (k tomu obvykle bývá třeba zvolit ještě jiné nástroje, především „věcné“ argumenty). Přihlédneme-li k tomu, že „dorozumění“ (v knize M. Konečné termín i pro celý proces vedoucí k dorozumění) je z gramatického hlediska výraz dokonavý, pak pro pojmenování procesu je lépe užít (nedokonavé) „dorozumívání“; ve snaze dorozumět se, v procesu dorozumívání, můžeme ovšem postupně dospívat k řadě dílčích dorozumění. Bylo už řečeno, že nadpis třetí kapitoly zní Řeč a porozumění (s. 44–60). Porozumění je nepochybně předpokladem dorozumění, a to až už jde o porozumění jazykové (řečové: postihnout smysl, význam jazykových-řečových útvarů, např. význam slova – pojem, který vyjadřuje), tak porozumění věcné: vědět, chápat, znát to, o čem se mluví, co se má „uchopit“ pomocí logických a jazykových prostředků. V kapitole autorka líčí, co k této problematice říká zejména Martin Heidegger, jenž měl na „nové“ hermeneutiky nemalý vliv (podle Gadamera objevil dokonce samu „hermeneutickou dimenzi řeči“), a tedy jak také rozumět tomu, když Gadamer píše, že „řeč sama má pobyt (*Dasein*)

v tom, že se v ní zobrazuje svět“, o „původní řečovosti lidského bytí-ve-světě (*In-der-Welt-Sein*)“ atp. Zmiňuje se rovněž o vlivu Kantově a Husserlově na Gadamera a Ebelinga; více pozornosti se dostává (zatím trochu opomíjenému) Fuchsovi. Ten může upoutat mj. svým zjištěním (které podle Konečné obvykle vyplývá až na konci ontologických úvah), že totiž „pro člověka při pohledu na přítomnost není ani tak důležitá skutečnost jako taková, jako spíše to, jak se (k ní) chováme“. Na závěr kapitoly přidává podkapitolku Řeč v čase a čas v řeči. Sama úvodní teze, že „řeč patří mezi bytí, která mají časový charakter“, zřejmě nikoho nepřekvapí, nicméně i tu čtenář najde řadu myšlenek, jež ho mohou iniciovat k vlastnímu přemýšlení.

Rozdíl mezi „porozumět“ a „rozumět“ je v podstatě rozdíl mezi tvarem dokonavým a nedokonavým. Ve čtvrté kapitole Řeč a rozumění (s. 61–80) mají podkapitolky názvy Řeč a interpretace, Interpretace řeči jako psaného textu, Interpretace Písma, Řečová událost a existenciální interpretace Písma a Překlad (v pojednání o hermeneutice nemůže chybět upozornění, že nejednou „k rozumění textu a jeho správnému výkladu patří také překlad“). V obecnější úvaze o interpretaci Písma dostává v knize větší prostor Gadamer: jeho poznámky k Lutherově metodě výkladu (*sola skriptura*), k pietistickému učení (rozlišujícím problém rozumění, výkladu a aplikace), k hermeneutice sv. Augustina a k Bultmannově koncepci demytologizace evangelia jako „svatého poselství“. K Bultmannově „demytologizaci“ měl Gadamer řadu výhrad, vycházejících především z názoru, že Písmo svaté nemá být považováno za historický dokument, ale za text, jehož síla tkví v jeho „spásném působení“, zasahujícím každého čtenáře (posluchače) „jako blesk“. Ebeling a Fuchs (Bultmannovi žáci) demytologizaci Písma („hermeneutický postup, který se mytologických výpovědí dotazuje na jejich skutečný obsah“) neodmítají, zdůrazňují však nezávislost Božího slova a jeho významu na světě: zdůrazňují (jak píše Konečná), že Písmo nemá být interpretováno, nýbrž samo interpretuje – člověka a situace, v nichž se člověk nachází. Čtenář si vzápětí může vyzkoušet, jak porozuměl Fuchsově rozlišování interpretace existenciální a existenciální.

V kapitole Řeč a rozum (s. 81–92) autorka chce vymezit vztah řeči a rozumu (a mýtu), ovšem zase především odkazy na Gadamera. Gadamerova koncepce racionality je – jak ukazuje Konečná – ovlivněna tím, že si „ve své koncepci hermeneutiky uvědomuje omezené možnosti lidského poznání skutečnosti na základě tradičního pojmu racionality“: že se s ním dostáváme i k řadě „rozumově nepopsatelných a nevysvětlitelných jevů“. Probíraje se filosofickými koncepcemi rozumu a racionality, dochází Gadamer k závěru, že „racionalita moderního civilizačního aparátu je ... vposledku racionálním nerozumem (*rationale Unvernunft*)“. Konečná čtenáři předkládá několik Gadamerových názorů – že sepětí jazyka a racionality můžeme neadekvátněji postihnout v hermeneutickém rozhovoru, který je založen na dialektice otázky a odpovědi, že řeč „je řeči samotného rozumu“ atp. – ty však ještě neobjasňují (alespoň v podání M. Konečné) podobu Gadamerovy vize „nového typu racionality“. Závěr kapitoly je věnován Gadamerovu pojetí mýtu. Konečná v něm především sděluje, že Gadamer „ostře vystupuje proti názoru, že mýtus lze vysvětlit rozumem“; i když, jak čteme dále, mýtus (mytické myšlení) a mytické je „něco přirozeného, co dotváří uchopení skutečnosti kolem nás“ (a tak doplňuje „rozumové uchopení skutečnosti“, které je natolik omezené, že nedokáže zařadit a zpracovat některé jevy“). Gadamer vyzdvihuje u mýtu „schopnost proměny, jeho otevřenost novým interpretacím, jeho aktuálnost“. Představitelé novodobé mytologie (ve smyslu výkladů mýtů) se snaží o odborné, vědecko-racionální studium zrodu, vývoje a povahy mýtů, spatřující v nich (historicky prvotní) pokusy našich předků o pochopení některých jevů. Konečná věnuje pozornost i protichůdným argumentům o postavení mytického a racionálního v řeči, jež zazněly v polemice mezi kritickým racionalistou Hansem Albertem a Gerhardem Ebelingem, otázkou mýtu v křesťanství a v neposlední řadě i vztahem mýtu a víry.

Poslední kapitola Řeč a umění (s. 93–105) je kapitolou povýtce Gadamerovskou, neboť Ebeling s Fuchsem se k této problematice nijak zásadně nevyjadřují. Podle Gadamera spočívá rozdíl mezi hermeneutikou a estetikou v odlišném přístupu ke „sdělování“, „promlouvání“ a „oslovování“ uměleckého díla a tím také v různosti pojetí rozumění uměleckému dílu. Mluví-li se o řeči hudby a obrazů, není to již řeč „na základě jazyka“. Gadamer se kriticky vyjadřuje k současné estetice, která je v zajetí „estetického vědomí“, chápe umění pouze jako „umění“ a není schopna odhalit podstatu a smysl uměleckého díla. Protikladem pojmu „estetického vědomí“ (spjatého s estetickým soudem, který umělecké dílo buď přijímá, nebo odmítá) je u něho pojem „pravdy uměleckého díla“.

„Estetické rozlišování“, Gadamerův pojem pro abstrakci s estetickou kvalitou, spočívá v určení uměleckého díla na základě estetického prožitku, jenž odlišuje od účelu, funkce a obsažného významu. Umělecké dílo nechápe Gadamer jako pouhý estetický objekt; původní, pravá estetická zkušenost musí vycházet „z náboženské podstaty uměleckého díla, ...aby mohla adekvátně postihnout pravdu jeho bytí“. Vyzdvihuje schopnost hermeneutiky reflektovat komplexní sdělení uměleckého díla, naslouchat jeho řeči, vnímat je a chápat. Na rozdíl od estetiky nehodnotí a nezkoumá umělecké dílo pouze z hlediska výtvarných, literárních či hudebních kvalit, naopak, „odhaluje“ a „odkrývá“ v něm skryté významy. Hermeneutika dokáže podle Gadamera pracovat s faktem, že každé umělecké dílo má svoji řeč a svůj způsob sdělování, „ať už je jazykové povahy, nebo není“. Důrazem na výpověď a na pravdu uměleckého díla nesnižuje Gadamer důležitost krásy, ale považuje ji za součást skutečnosti: „ontologická funkce krásného ...dokazuje propast mezi ideálním a skutečným“, každé nové umělecké dílo je jakýmsi „přirůstkem na bytí“, „svébytnou ontologickou skutečností“, jež svou nadčasovostí a univerzálností přispívá ke kvalitativní proměně postojů ke světu i k sobě samému a má „pro člověka význam jakéhosi etického momentu či výzvy“.

Kniha Magdaleny Konečné je doplněna pečlivě zpracovaným poznámkovým aparátom a seznamem literatury. Ve svém celku představuje významný příspěvek k původní české produkci z oblasti filosofické a teologické hermeneutiky.

*Helena Pavlincová*

Teodor Műnz: *Hľadanie skutočnosti*, Bratislava: Kalligram 2008, 168 s.

Teodor Műnz, jeden z nejvýznamnějších slovenských historiků filozofie, vynikající znalec německého klasického idealismu, ale také B. Spinozy a osvícenství, překladatel Kanta a Hegela, dlouholetý vědecký pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislavě, přidal v roce 2008 po krátkém čase ke své předchozí knížce *Listy filozofom* (Kalligram 2002) další práci určenou i širší veřejnosti se zájmem o filozofii, *Hľadanie skutočnosti*.

Už název ukazuje, že tématem je problém výsostně filozofický, problém skutečnosti, dějin jejího poznání a poznávání a s tím související základní epistemologický problém pravdy. Text je (kromě úvodu a závěru) rozčleněn do několika kapitol – Klikaté jsou cesty ke skutečnosti, Člověk je jen poloviční tvor, Subjektivita, Pravda, Omyl (Dewey a Heidegger o pravdě a omylu), Skutečnost a neskutečnost. Műnzovými partnery v diskusi jsou Platón, Aristoteles, Heidegger, Popper, Dewey, Rorty, Descartes, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel a další filozofové.

Műnz vychází z toho, že „skutečnost je alfou a omegou“ našich otázek a odpovědí. „Kdo zná skutečnost, může se orientovat, vidět cestu, východisko z labyrintu.“ I když říkáme, že hledáme pravdu, hledáme vlastně skutečnost. Přitom se ale nezdá, že by hlavním problémem poznání bylo hledání skutečnosti. Vždyť daleko spíše hledáme „příčinu, podstatu, zákonitost, smysl, normu, význam, cíl, souvislost, spravedlnost, krásu, štěstí, Boha“, ale to všechno pokládá Műnz pouze za „zástupné termíny pro bohatě diferencovanou, a proto různě pojmenovanou skutečnost“. Každá filozofie hledá skutečnost, neexistuje filozofie, „která by něco netvrdila, neupřednostňovala to před jinými tvrzeními, nezdůvodňovala to a nevyvracela opačná tvrzení, tedy cosi nehledala a nechtěla mít pravdu, zase v jakékoliv podobě. Vždyť i filozof se za něco zasazuje, tedy stojí na nějakém stanovisku, kterým vyjadřuje aspoň svoji pravdu a skutečnost.“ Skutečnost ovšem chápe Műnz specifickým způsobem, mluví o závislé a nezávislé skutečnosti: „Primární skutečnost, na které jsme závislí, není jen vnější, chápána jako nezávislá existence vnějšího světa, ale je i v nás, neboť i my jsme její částí.“ Műnz nazývá tuto základní skutečnost „předskutečností, lepší termín by byl předpoznaná skutečnost“, a domnívá se, „že se od ní odvíjejí všechny naše skutečnosti“. Skutečnost se podle Műnze vrství, a to horizontálně a vertikálně. V horizontálním, historickém vrstvení následující vrstva ruší nebo aspoň koriguje vrstvu přecházející. Za noeticky důležité pokládá i vertikální vrstvení skutečnosti, při kterém jsou kladeny skutečnosti na sebe jako geologické vrstvy. Zcela nahore je vrstva denního života, například skutečnost růže, která voní, je červená atd. „Pod touto její rovinou je víc dalších rovin: fyziologická, chemická, fyzikální botanická, každá se vyjadřuje o růži svým způsobem a můžeme mezi nimi přepínat jako mezi televizními kanály. Všechny však