

Oponentský posudek doktorské práce

Martin Ďurd'ovič

Hermeneutika a fenomenologie.

Studie genetických souvislostí formování pozice hermeneutické fenomenologie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Katedra filozofie, 2010

Obsáhlá disertační práce Martina Ďurd'oviče sleduje vznik hermeneutické fenomenologie v širokém historickém záběru sahajícím od Kanta až po Gadamera, přičemž postavami, jimž se autor věnuje nejsoustavněji, jsou Kant, Husserl a Heidegger. Prvním, historickým záměrem práce je vylíčit vznik a vývoj fenomenologické hermeneutiky. V úvodu vyjadřuje autor ne zcela skromnou domněnku, že srovnatelná práce chybí nejen v české, ale i světové odborné literatuře (7).

Druhým, systematickým záměrem práce je popsat vztah mezi poznáním a jednáním. Autor je přesvědčen, že právě uvedené dva filosofické směry – fenomenologie a hermeneutika – mohou při náležitém propojení objasnit vztah mezi poznáním a jednáním (5). Podle autora je v současnosti teorie poznání a teorie jednání oddělována. Proto je dnes na filosofii samotnou, i na její „výchovnou roli“ nahlíženo negativně (8). S hermeneutickou fenomenologií jsou tedy v práci spojovány nemalé naděje. Autor však naznačuje, že jim nemusí nutně dostát, neboť dodává: „zdar pozice hermeneutické fenomenologie závisí na tom, nakolik jasně a přesvědčivě dokáže ohraničit a obhájit své epistemologické ambice.“ (6)

Pasáž o Kantovi začíná namísto formulace problému dlouhými úvodními a pokračuje výkladem obecně známých věcí (Kantova teorie poznání apod.). Zajímavé postřehy se objevují teprve postupně a čtenář lituje, že jimi autor nezačal rovnou, aby mu na jejich prověření zbylo více energie.

Autor formuluje otázku, „zda by o poznání věci o sobě nebylo možné hovořit i při zachování podmínky smyslovosti“ (52), a tuto otázku pojednává ve velmi zajímavém kontextu sebepoznání a na sebepoznání založeném jednání. V tomto případě jsem „věcí“ já sám. Kým jsem, je navíc neoddělitelné od způsobu, jak si rozumím. Autor zde sebevztah vykládá jako „časový proces“, jako „vnitřní zrání dané osoby“, jež je neoddělitelné od mého sebechápání i mých vlastních iniciativ. Poznání (mne sama) je těsně spjato s (mým) jednáním (53): „Můj sebevztah je spíše už vztahem k mému vlastnímu bytí.“ (54) Tento výklad je zajímavý, ale s Kantem souvisí spíše volně – je mi otázkou, zda jej můžeme nabídnout jako řešení třetí antinomie či dokonce na jeho základě kritizovat Kanta, podle něhož je prý ten, kdo jedná na základě mravního zákona, oproštěn od subjektivity: „pak už to vlastně ani nejsem já sám, kdo jedná, nýbrž z čistého rozumu pocházející názor na to, co je mravně dobré, který je dle Kanta zároveň také jediným zdrojem opravdové svobody.“ (51) Buď s Kantem přistoupíme na to, že pro mravní zákon je určující právě autonomie – a pak bychom museli odlišit autonomii od jiného pojmu svobody, s nímž pracuje autor –, nebo rozvíjíme svou vlastní představu svobody, ovšem pak se klade otázka, proč jsme Kanta vůbec četli.

Neméně zajímavé téma autor rozvíjí v kapitole o Kantovi tam, kde se zabývá možností rozumět jednání druhých a jejich pohnutkám. Dospívá k závěru, že Kantova úvaha zde vykazuje mezery: „Otázka po tom, nakolik se coby pozorovatelé druhých můžeme považovat za způsobitelné jejich počínání morálně posoudit, ... u Kanta nejenže není uspokojivě zodpovězena, nýbrž vlastně ani položena. Také toto zjištění tak poukazuje na opominutí hermeneutické dimenze rozumění v jeho filozofii.“ (63) Snad. Ale k dotážení této kritiky by

autor musel zřetelně rozlišit dvě otázky, které směřuje: 1. Je možné poznat, jakou maximou se řídí jednání druhého?, 2. Je možné posoudit maximu, již se – patrně – řídí jednání druhého? Když autor mluví o maximách druhých, přechází od „aktu poznání“ k „posouzení morální správnosti“ (tamt.). Není vyloučené, že se v případě první otázky – pokud by ji uměl oddělit od druhé – nemýlí. Ale v případě druhé otázky lze Kanta hájit: ať už se druhý řídí jakoukoli maximou, mám jako jeho spoluobčan z říše účelů velmi dobré prostředky pro její posuzování. Autor se tedy mýlí, když praví, že otázka posuzování u Kanta není ani položena. Kromě uvedené systematické souvislosti stačí vzpomenout na proslulé příklady ze *Základů metafyziky mravů*, kde Kant explicitně probírá maximy, které by druzí mohli mít (zejména příklad s účelovým dodržáním slibu jde v tomto smyslu proti autorově interpretaci).

Po Kantovi následuje pasáž o předchůdcích, vzniku a vývoji filosofické hermeneutiky (Schleiermacher, Dilthey, Droysen), u níž se opakovaně klade otázka, čím přesně obohacuje v češtině dostupnou literaturu. Například kapitola „Estetický obrat romantiky“ (80 – 96) zkoumá – podobně jako Gadamer v *Pravdě a metodě* – „vzájemnou vazbu mezi Kantovou estetikou a romantickým myšlením“ (87). Dospívá k závěru, že romantická alternativa k přírodovědnému modelu poznání, totiž „příklon k poetické dimenzi světa“, není „uspokojivá“, přičemž toto neuspokojení vyjadřuje v podstatě stejně, jako Gadamer: „Spolu s odmítnutím přírodovědného pojetí pravdy je totiž romantiky do pozadí odsunuta otázka pravdy jako taková...“ (95).¹ Podobně i kritický výklad o Hegelově dialektice vyústí do Gadamerovské „skutečnosti rozhovoru“ (125 n.). Autor sice chce přikročit soustředěněji než Gadamer „přímo k interpretaci Hegelovy filozofie“ (126), ale, pokud jsem si všimnul, nabízí jen k další referování o Gadamerově výkladu Hegela (kritika monologičnosti, hermeneutický pojem zkušenosti, 128 nn.). Autor se od Gadamera odlišuje tím, že pouze on (totiž Ďurđovič) se soustavně zabývá zajímavou „problematikou vztahu mezi poznáním a jednáním“ (129). V závěru celé pasáže autor skutečně otevírá zajímavé perspektivy: hodlá zdůvodnit „kauzalitu ze svobody“ nikoli poukazem k racionalitě jednajícího, nýbrž k faktu, že své jednání vykládá, přisuzuje mu smysl, a proto tak jedná: „kauzalita ze svobody nezasahuje do kauzality na základě přírody teprve až se vstupem morálně relevantního rozhodnutí... [nýbrž konání] prostupuje všude tam, kde je toto konání natolik určeno smyslem, že je žádným způsobem není možné redukovat na bytí přírody.“ (131) Svobodné jednání se tedy nemusí nutně krýt s morálním jednáním, ani s jednáním racionálním. Zde je proti hermeneutice vznesena blíže nezdůvodněná výtka: „Postulát racionality tu byl stále ještě příliš silný.“ (132)²

Výklad Husserla (181 – 232) vychází z autorovy velmi dobré znalosti primárních textů, nicméně opět přináší dlouhá opakování vcelku známých věcí. Až postupně, spíše v závěru otevře zajímavé pohledy. Při výkladu samotného Husserla se autor navíc dopouští drobných chyb a protimluvů. Domnívám se, že pojem „transcendence v imanenci“ není dobře vyložen (str. 193 – 199). Autor vychází z jediného pojmu imanence: „Pojem imanence odkazuje k vědomí jakožto do sebe uzavřené souvislosti bytí.“ (194). Poté prohlašuje, že myšlenka transcendence v imanenci vyvádí fenomenologa „z okrsku imanence vědomí“ (195). Celému výkladu scházejí přinejmenším dva momenty: 1. jiný, pro Husserla důležitější pojem imanence jako samodanosti (rozlišení obou imanencí najdeme v *Ideji fenomenologie*, samodanost je pak v *Idejích I* pozvednuta na princip všech principů); 2. autor ani jednou neukáže, v jakém kontextu Husserl pojem „transcendence v imanenci“ používá; celou dobu předpokládá, že jde o vztah k transcendentní věci. Přitom např. v *Idejích I* je tento pojem

¹ Viz H.-G. Gadamer, *Pravda a metoda*, přel. V. Mik, Praha 2010, str. 67-76, str. 100.

² Snad je zdůvodněním této námitky stručný výklad o sporu mezi hermeneutikou a kritikou ideologií (330 n.). Ovšem tam se autor postaví spíše na stranu hermeneutiky. Podobně hájí „optimistický předpoklad hermeneutiky“, podle něhož se rozhovor „nějak musí protínat s pravým smyslem věcí“ (136).

použit v souvislosti s „čistým já“ (§58). V souvislosti s problémem transcendence věci si autor navíc sám protirečí: na jednom místě tvrdí, že vědomí je u Husserla podmíněno svým předmětem (což mimochodem připomíná spíše Sartra: „vědomí se rodí tak, že *je neseno* nějakým bytím, jímž samo není“),³ aby o pár stránek dál Husserlovi vytknul „převahu idealistického momentu“, díky níž by „pro samotné bytí vědomí zničení světa vlastně nemělo žádné bezprostřední důsledky“ (198).

Autor v průběhu výkladu o Husserlovi ukazuje, jaké možnosti fenomenologie zejména díky pozdnímu Husserlovi nabízí. Činí tak v souvislosti s výkladem o motivaci, horizontu a typologizaci zkušenosti. Dospívá zde k jistému zpochybnění primátu teoretického postoje u Husserla (209) a k pohledu na fenomenologii jako otevřené bádání, které ví o ne-definitivní povaze vlastních zjištění (232).

V úvodu třetí části, která je věnovaná Heideggerovi, autor připomene systematický záměr své práce: „Pokud si následující text vůbec může dělat nějaký nárok na původnost, pak snad právě tím, že teoretické výkony rozumění chceme chápat v jejich začlenění do praktickými motivy strukturované sféry žitého světa.“ (233) Především, že Heideggerovo pojetí vztahu mezi rozuměním a jednáním je „neúplné a nepostačující“ (234 n.). Tato výtka postupně získává různé podoby, přičemž dvě z nich jsou základní: 1. Heidegger není s to vyložit vztah mezi rozuměním a jednáním;⁴ 2. u Heideggera hrozí „nebezpečí eliminace epistemologična“ (245).

1. Vztah mezi rozuměním a jednáním je u Heideggera vyložen nedostatečně proto, že není vyjasněn přechod mezi „rozumějícím obstaráváním a úmyslným jednáním“ (293). Autor zmiňuje interpretační návrh, podle něhož se úmyslné jednání rodí z narušeného rozumění (H. Dreyfus), ale rovněž s ním není zcela spokojen, schází mu v něm „příklon k výslovné reflexi o možnostech vlastní existence“. S ním se setkává u Figala, který rozlišuje mezi „rozvrhem“ a „projektem“ (297). Podle M. Ďurďoviče u Heideggera rozvrh „zůstává příliš těsně vázán spjat s konkrétní souvislostí rozumějícího obstarávání. Pro proces uvažování o jednání tak v tomto pojmu rozvrhu nezbyvá takřka žádné místo. ... Pobyt jako by si zpravidla ani neuvědomoval, co přesně dělá.“ (298) Ve skutečnosti však „existuje ještě rozumění, které vstupuje do procesu rozhodování a uvažování o jednání.“ (298). Na této kritice jsou zajímavé dva rysy: (1.) obraz Heideggera je jí do jisté míry přizpůsoben, (2.) autor sám se ve snaze nabídnout teorii explicitního rozhodování a jednání dostává velmi blízko k Sartrově pozici. Když (1.) například autor tvrdí, že „tím, co je klíčové, je spíše soustředěná otevřenost pro situaci“ (302), klade se otázka, zda velmi podobné úvahy nenajdeme u Heideggera.⁵ Ale zejména je zajímavé sledovat (2.), jakými slovy autor vyjadřuje svou představu o rozumění, které vstupuje do procesu rozhodování: mezi myšlenky, které „přesahují horizont Heideggerova tázání“ patří například, „že by ... tento způsob existence mohl nabýt formu kladení úmyslu, že by ve svém celku mohl být úmyslným jednáním, které... neztratí otevřenost pro konkrétní okamžik situace jednání“ (302). Nejenže jedinec „klade úmysl“, přičemž vůbec není vyloženo, jak to dělá, ale co více: o existenci vcelku se tu mluví jako o „úmyslném jednání“. To je velmi blízko vypjatým podobám existencialismu, jakkoli by si to autor patrně nepřál (uvádí, že jednání ovlivňují nečekané okolnosti, druzí lidé a způsob, jak mu oni rozumí atd.). Svým přáním však nedává žádnou zřetelnou podobu, a tak jediným, co nabídne namísto Dreyfusova návrhu, je

³ Autor praví: „Vědomí je ve svém výkonu vždy podmíněno tím, k čemu se vztahuje. Jeho skutečnost implikuje otevřenost vůči jinému... noema... předpokládá smyslovou zkušenost a tím pádem nakonec reálnou věc“ (194).

⁴ Z této výtky jsou pak opakovaně vyvozovány konsekvence pro etiku: Heidegger není s to „vysvětlit vlastní mravní fenomén“ (245).

⁵ Například když tvrdí, že hlas svědomí předvolává pobyt do situace.

představa existence, která klade úmysly a která je ve svém celku jedním úmyslným jednáním.⁶

2. Doklad, že se z Heideggerova myšlení vytrácí „epistemologický zřetel“ (303 nn.), autor uvozuje tím, že upozorní na Heideggerovo odmítnutí ontologie založené na „výskytovosti“ i teorie řeči vycházející z výroku. Příliš rychle však Heideggerovi přičte něco, co myslím nezastává: totiž že jeho pojetí pravdy vychází ze „služebního charakteru nepobytového jsoucna“ (308), tedy že je to pragmatické pojetí pravdy (308, 312 n.). Tato výtku po mém soudu velmi zužuje Heideggerovo pojetí pravdy: to jistě předpokládá představu o existenci, která se vztahuje ke svým *možnostem*. Ale jednou z nich je také možnost ukázat v určité promluvě jsoucno takové, jaké je (a nevztahovat je – jako například v prosbě – k tomu, co potřebujeme; Heidegger to explicitně rozlišuje již v *Bytí a čase*, § 7 B). Námitka z pragmatismu se v autorově výkladu prolíná s Tugendhatovou výtkou: je-li pravda odemčena a je-li pobyt odemčen vždy, pak pojem pravdy ztratil zřetelné rysy, díky nimž nám mohl pomoci odlišovat pravdu a nepravdu (např. 313 nahoře, 315). Autor sám se pak pohybuje velmi blízko konsenzuálního pojetí pravdy (317). V dalším výkladu vychází z předpokladu, že pravdivost poznání a správnost jednání spolu jistě souvisejí (319 n.), aby Heideggerovi vytknul, že pro způsob, jak má každý jedinec vést svůj život, nenabídl žádný „obsahový moment“, a tedy každý jedinec svůj život „vyplňuje teprve svým vlastním porozuměním“ (321, 335). Zde je opět Heideggerovi, po mém soudu neprávem, podsouváno, že je hájí libovůli v sebevýkladu každého jedince.⁷ A opět není úplně jasné, co autor sám nabízí jako „obsahový prvek“.

Závěrečná pasáž o Heideggerovi, založená především na *Dopise o humanismu* (ale např. i textu *Vom Wesen der Wahrheit*), je autorovi příležitostí k dalším projevům nesouhlasu: „mimořádně úzké sepětí mezi pravdou a svobodou v Heideggerově pozdním myšlení posouvá do nepřijatelné polohy *pojem jednání*“ (324). Autor se opět dopouští jistých interpretačních nedbalostí – například vůbec nebere v potaz, že ve spise *Vom Wesen der Wahrheit* je pojem svobody vyložen velmi neobvykle (jako „*Sein-lassen*“) a jen jako takový může být těsně spojován s pravdou. Originalita Heideggerova myšlení se vytrácí, jako by se o ni autor ani nezajímal. Svá zamítnutí pak formuluje ve jménu *common sense* (Heidegger nevyloží „jednání, jak mu běžně rozumíme“) či ve jménu toho, co je psáno a dáno v tradici praktické filosofie a sociálních věd (325). Cožpak nelze uvést nějaké lepší argumenty?

Samotný závěr práce je podobně deklarativní jako úvod: „Fenomény poznání a jednání je nezbytné analyzovat pospolu.“ (328) Autor zde ještě stručně zmíní diskusi mezi Habermasem a Gadamerem, přičemž stojí na straně Gadamera: hermeneutika dokáže být kritikou (i kritikou ideologií), ovšem kritikou relativní (331). Stránky, na nichž autor tuto kritičnost „fenomenologicky se emancipujícího subjektu“ líčí, jsou čistě programového a nikoli argumentačního charakteru (333).

Domnívám se, že cíle, které si disertační práce stanovila, splnila jen zčásti. Dlouhé přehledy Kanta, Husserla atd. obsahují řadu opakování, místy i chyb. Autor se k zajímavým problémům dostává často až v závěrech kapitol, aby je zanechal pouze v podobě náznaku.

⁶ V podobném smyslu čteme na str. 300 o „výslovném rozvrhu smyslu světa“, který je vztažen „vposled ke mně samotnému jakožto jedinečné individualitě osoby.“

⁷ Tato námitka decisionismu byla samozřejmě bohatě diskutována. Autor zde až na drobné zmínky se sekundární literaturou nepracuje. Totéž schází například při pojednání o Tugendhatově kritice, která byla rovněž podrobně podrobněmu přezkoumání, viz jen např. Gethmann, C. F., *Zu Heideggers Wahrheitsbegriff*. In: týž, *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin, de Gruyter 1993, str. 115-136; Dahlstrom, D., *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge, Cambridge University Press 2001, zde str. 403-407.

Podobně i systematická otázka zůstala v závěru otázkou. Extenzivní pojetí práce, jež nepovažuji za šťastné, autora k soustředěnější filosofické práci nepustilo. Disertační práce Martina Ďurďoviče však svědčí o mimořádné sečtělosti autora, o jeho schopnosti orientovat se v řadě klíčových nauk novověké a moderní filosofie a v neposlední řadě o systematickém způsobu kladení otázek. Z těchto důvodů ji doporučuji k obhajobě.

V Berlíně, 1. dubna 2011

Jakub Čapek