

Günter Figal  
 GEGENSTÄNDLICHKEIT.  
 DAS HERMENEUTISCHE  
 UND DIE PHILOSOPHIE<sup>1</sup>

Tübingen (Mohr Siebeck) 2006, 447 str.

Německý filosof Günter Figal je znám jako interpret antické<sup>2</sup> a moderní filosofie<sup>3</sup>. Středem jeho zájmu se postupně stala filosofie Martina Heideggera a obecněji hermeneutická filosofie. Kromě obsáhlé práce *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit* (1. vydání 1988) vydal i výtečný úvod do Heideggerovy filosofie.<sup>4</sup> Při interpretaci filosofických textů si Figal kladl otázku, co vlastně znamená interpretovat. Dílčí práce věnované tomuto tématu<sup>5</sup> přetavil tento Gadamerův žák do ambiciózního pokusu o vlastní filosofickou koncepci.

Obsáhlá práce *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie* si klade vysoké nároky, a to především ve dvou ohledech. Jednak

má být pokusem o zásadní oživení hermeneutické filosofie, o kritické uchování impulsu, který představují její významná díla (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1929; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960). Dále je práce ambiciózní bohatstvím témat, o nichž pojednává. Z nového zamýšlení nad tím, co je rozumění, chce vyvodit důsledky pro pojednání klasických filosofických témat, jako je jednání a svoboda, řeč, čas, prostor, vztah teorie a praxe a v neposlední řadě život.

Otázka, která je pro Figalovu práci charakteristická, zní: jaké místo přisuzuje hermeneutická filosofie teorii? Jak Heidegger, tak Gadamer pojmají filosofii jako zaujetí takového odstupu od dění (od faktického existování, od dění tradice), který lze vysvětlit z tohoto dění samého. Filosofická hermeneutika je tak „filosofií podřazenou pohybu“ (21). V obou verzích hermeneutiky se setkáme s kritikou teorie a se snahou koncipovat „filosofickou hermeneutiku podle vzoru praktické filosofie“ (21). Podle Figala se tímto krokem hermeneutika prohřešuje jak na „praktické filosofii“

<sup>1</sup> Za cenné připomínky k této recenzi děkuji Mileně Fridmanové. Text vznikl v rámci grantového projektu GAČR 401/06/0668.

<sup>2</sup> Viz např. G. Figal, *Das Untier und die Liebe. Sieben Platonische Essays*, Stuttgart 1994; *Sokrates*, München 1995<sup>2</sup> (česky: *Čas a identita. Systematické úvahy k Aristotelovi a Platónovi*, in: *Filosofický časopis*, 2, 1994, str. 179–195).

<sup>3</sup> Knihy o Adornovi (1977), o frankfurtské škole (1992), o Nietzschevi (1999).

<sup>4</sup> G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 2004<sup>4</sup>.

<sup>5</sup> G. Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996. Viz též esej *O mlčení textů*, in: *Hermeneutická svoboda*, přel. V. Koubová, Praha 1994, str. 5–13; a dále *Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera*, in: *Reflexe*, 21, 2000, přel. I. Chvatík, str. 37–45.

(tím, že na ni klade úkoly, jimiž se tradičně zabývá ontologie), tak na teorii, neboť z teorie se stává „pouze konstatující vědění odloučené od vlastního bytí“ (29), tj. „chladné, nezúčastněné konstatování“ (30). Figal ovšem nepochybuje o tom, že teoretický postoj je nezbytný, neboť „neexistuje rozumění bez odstupe“ (30). Hledá proto takové rozumění, které podobně jako Husserlem líčený fenomenologický postoj již nesdílí pohyb toho, nač se zaměřuje. Při své obhajobě teorie nachází „silnou indicii: tradiční filosofie se sama chápala jako teorie“. (30) Podle Figala je filosofické myšlení „stupeň intenzity hermeneutična“ (58).<sup>6</sup> Jakkoli je toto určení filosofie jako teorie nepřilíši srozumitelné, je z něj patrné přinejmenším to, že teorie jakožto schopnost odstupe nechce být odstupem „chladným“ a „pouze konstatujícím“, nýbrž takovým odstupem, v němž jsou určité vztahy, fungující i v běžném životě, vystupňovány.

### Interpretace

Rozsáhlá kapitola o interpretaci (kap. 2, §§ 7–13) začíná tezí: „interpretace je zprostředkování“ (59). Užití určitého nástroje, porozumění slovům druhého či přenesení (Übertragung) určité metody či myšlenky na novou oblast jsou také postupy, jimiž si něco prostředkujeme, tj. činíme vlastním. Interpretování je takovým zprostředkováním, které se vyznačuje „vyřazením vlastního zájmu“: „Takové zprostředkování věci, jemuž jde ve

vlastním smyslu o tuto věc, je přenesení zvláštního druhu. Je interpretací.“ (67) Figal zde odmítá široké či dokonce vřezahrnující pojetí interpretace (vše je interpretace) stejně jako vztažení interpretace k existenci toho, kdo interpretuje (čímž navazuje na svou kritiku hermeneutiky koncipované podle modelu praktické filosofie, § 3).

Zdůrazňuje-li Figal věčnost (Sachlichkeit) interpretace, musí říci, co je věc, již interpretujeme. Věci interpretace (§ 8 a 9) jsou takové souvislosti (Zusammenhänge), které se vyznačují „uspořádáním a jednotou“, tj. mají charakter textu (68). Interpretace se k těmto textovým souvislostem vztahuje tak, že je objasňuje (Klärung) a vyzdvihuje, uvádí na scénu (Aufführung). Text v tomto širokém smyslu se liší od mluveného slova tím, že není přímou reakcí na vznesený dotaz, nýbrž vyzývá myšlení, aby se samo dotazovalo a hledalo jeho smysl. Figal popisuje toto mlčení textů<sup>7</sup> jako podmínku toho, aby interpretující myšlení vystoupilo vně sebe sama, jako vnějškovost: Texty „myšlení něco předkládají, a tím je vyvádějí směrem ven, vně sebe sama“ (73).

Interpretace je tedy takové konání (Tun), které zajišťuje „zprostředkovanou přítomnost díla či textu“ (78). Věc interpretace je sice „přivedena k platnosti“ (zur Geltung gebracht) právě v tomto konání, ale uchovává si vůči němu svou vnějškovost.

Figal popisuje interpretaci jako představení či předvedení (Darstel-

<sup>6</sup> „Intensitätsgrad des Hermeneutischen“.

<sup>7</sup> G. Figal, *O mlčení textů*.

lung), v němž je něčemu – totiž tomu, co chceme představit – „zajištěna přítomnost“. Představující chování (např. herectví) něco zastupuje, „je mimo sebe sama“: „Je takové, že na sobě samém *ukazuje* něco jiného.“ (82)

Toto „znázorňující poznání“ (darstellendes Erkennen, § 11) je novou podobou hermeneutického kruhu (95). Interpretace – jež je tímto „znázorňujícím poznáním“ – sestává ze dvou doplňujících se postupů: analyzujícího uchopování jednotlivých částí („rozklad“, Auslegung), a ze shrnujícího uchopování jednoty díla („výklad“, Deutung, 99–102). „V komplementaritě rozkladu a výkladu záleží na tom, aby byl vyzvednut celek textu, tedy aby bylo dosaženo středu mezi jednotou a mnohostí textu.“ (102)

Figal to však ještě nepovažuje za dostatečný popis zdařilé interpretace, v níž je přítomné „dílo samo“ (114). Nastihuje sepětí dvojí možnosti a dvojí skutečnosti. Interpretace sama je „určitou skutečností díla a právě tím možností, k níž jsou vždy myslitelné alternativy“ (115). Dílo je pak možné v tom smyslu, že „jeho text je bohatší než jeho aktuální přítomnost“. Dílo je tak „nevyčerpatelnou a neomezenou možností“, „nerozvitou plností možného“ (115), není však bezbřehé, má svou určitost, totiž svůj „text“, své „tkanivo momentů“. Být práv textu znamená předvést text „jakožto jednotné tkanivo, v jeho celkovosti a souladu“ (116).

Pojmá-li Figal interpretaci jako představující činnost, která má svůj vnějšek, je třeba upřesnit, co je tímto vnějším. Figal zde přistupuje k jakési rehabilitaci pojmu „předmět“ (§13),

kteřá zároveň objasňuje název celé knihy. „Předmětem“ nerozumí jakoukoli věc, nýbrž to, co stojí proti (vůči) mně („etwas im Gegen-Stand“, 126). Upozorňuje na odmítavé postoje moderní filosofie k myšlence předmětu a zpředmětnění, díky nimž je moderní filosofie „velkolepým podnikem od předmětnování“ (126). Kromě marxistické kritiky zvěcnění člověka v produktech sem spadá i kritika vědeckého (objektivizujícího) chápání člověka, která zdůrazňuje, že člověk se vyznačuje vědomím (Husserl), že vede svou existenci (Heidegger), přičemž ani vědomí ani existence není předmětné povahy. Figal namítá, že vědomí se musí zaměřit na něco *mimo sebe*, že „starost“ se může odehrávat jen v tom, co je vůči ní *vnější*, přičemž uvedené koncepce nejsou schopny uchopit, co je to, co je *mimo* výkon vědomí, *vně* starosti vztažené k vlastní existenci (132 n.). To, co je předmětné povahy, nelze podle Figala odvodit ze životních výkonů. Je to co-si, co se najednou zjeví, stojí proti nám (*entgegentritt*): „... *něco* vystoupí vůči nám a zůstává. Jeho trvání se podobá čekání, a zároveň je příslibem. Dává něco na srozuměnou, a tím otevírá možnost, že mu budeme chtít porozumět.“ (135) Rozumět tomu, co se před námi náhle ukáže, znamená „představit je“ (darstellen), počínat si jako malíř setrvávající před motivem, který se mu ukázal, v úsilí prezentovat jej. Vůči předmětnému (proti-stojícímu) se tak můžeme chovat s „respektem“ a „jsme mu právi jen tehdy, když se mu podrobíme jako měřítku pro jeho předvedení“ (136).

Předmět není pro Figala pevná ontologická kategorie, ale spíše způsob

naskýtání se. „Vše se může stát předmětným“ (136): věci, chování druhého člověka, vyjádření, které padlo v rozhovoru. To vše je předmětné tehdy, když je v jistém smyslu „věcné“, totiž „stojí samo o sobě. Stalo se něčím vnějším vůči životním výkonům“ (137). Například výraz, který byl součástí hovoru, se stane předmětným tehdy, když už na zpětný dotaz („Co to znamená?“) není žádná odpověď.

Snaha vyzvednout předmětné, uchopit je – tedy předvedení –, je určitým, zájmu prostým popisem struktur světa. Takovým předvedením je náboženský text, filosofický spis, ovšem modelovou roli zde hraje, jak jsme viděli, umělecké dílo.

### Svět jako „hermeneutický prostor“

Co je svět, v jakém smyslu je „prostorem hermeneutična“, totiž prostorem, do něhož patří představování jako „jedna z podstatných možností tohoto světa“? (141)

Figal zde kriticky navazuje na Husserlovu fenomenologii a vyzvedá jako její základ myšlenku korelace, vzájemného vztahu mezi vědomím a tím, na co je zaměřeno (149). Poté se obrací k Heideggerovým úvahám o prostorovosti pobytu, podle nichž je pobyt „od-dalující“ jsooucnem, tedy takové, které chápe určitou vzdálenost z konkrétního „zde“, začleňuje vzdálené věci do světa svého okolí. Figal Heideggerovi vytýká, že v jeho koncepci nemají dálka (Ferne), a tedy ani odstup žádné samostatné místo. Věci jakožto „příruční jsooucnem“ jsou v podstatě vždy nablízku: „Co je odstup a dálka, nelze vysvětlit z od-dalujícího charakteru pobytu“ (163).

Chceme-li vyložit odstup a dálku jako konstitutivní rysy prostoru, musíme se podle autora obrátit ke „struktuře předvedení“ (Darstellungsgefüge, 143): předmět, který určitá interpretace předvádí, se vyznačuje vzdáleností. Je však rozestup mezi věcí a jejím „předvedením“ totéž co prostorová vzdálenost? Figal konstatuje: „na této dálce [předmětu interpretace] lze spatřit všechny zkoumané momenty prostorovosti“ (163 n.). Interpretace je přibližováním, které nikdy nezruší vzdálenost, není „integrací či osvojením“, ať už se jedná o pozorování obrazu či poslech hudební skladby (164). Zde může mít čtenář snadno pocit, že se o dálece a blízkosti mluví v různém smyslu, přičemž ne vždy je tento smysl prostorový. Figal se tak nedomnívá. Velmi obecně stanoví, že „podstata dálky tkví v napětí mezi spojováním a oddělováním“ (166), aby dodal: „na základě dálky lze pochopit vztah mezi předvedením a předmětem, ale stejně tak i vztah mezi vnímáním a vnímaným jako takový“ (165). A uzavírá: „dálka sama je prostor“ (165, či „dálka, k jejíž podstatě patří vnějškovost, je podstatou prostoru“, 167).

Autor své přesvědčení, že „dimenze prostoru vycházejí zvlášť zřetelně najevno ve struktuře předvedení“, shrnuje pojetím světa jako „hermeneutického prostoru“. Vyznačuje se třemi rysy: 1. proto, že je prostorem, který nabízí otevřené alternativy, je „určen svobodou“; 2. proto, že přivádí k řeči určitý text, je určen řečí; 3. proto, že interpretování je určité dění, vyznačuje se trváním, časem. V podstatě hermeneutické dimenze tedy tkví „trias svobody, řeči a času“, přičemž se jedná o tři dimenze

prostoru, neboť „ve svobodě, řeči i čase hraje roli dálka“ (171).

Zde autor náhle a bez podrobnějšího zdůvodnění oznamuje témata následujících tří kapitol, a zároveň je prohlašuje za tři dimenze prostoru.<sup>8</sup> To jsou velmi rychlé přechody, které čtenáře zarazí tím více, že smysl, v němž se mluví o prostoru (vzdálenosti, blízkosti, odstupu), není ani zdaleka jednoznačný. Pro přiblížení Figalova postupu nastíním alespoň první z těchto „dimenzí“.

### Svoboda a teorie

První podobou svobody, jíž se Figal zabývá, je svoboda jednání (§17). Jednání je činností, jež se vyznačuje „explicitní znalostí cíle“, při níž je důraz kladen nikoli na vytvořenou věc či způsobený stav, nýbrž na skutečnost, že se děje „skrze někoho, je muž může být výsledek přičten“ (185). Právě skrze vztah k cíli „patří k podstatě jednání oddálení“ (187): jednání je pak otevřené nejen proto, že já sám mohu v jeho průběhu změnit svůj postup, ale i proto, že výsledek mého úsilí je vystaven nejistotě. Svoboda jednání spočívá podle Figala právě v této otevřenosti: „Svoboda jednání je jeho otevřenost, jež se ukázala v podobě napětí mezi výkonem a vztahem k cíli“ (188). Jednání je „od-dalující ... v každém případě jde

o to, převést cíl z možnosti, jíž je, do skutečnosti“ (189).

Rozmýšlení (§18), v němž rozvažujeme jak jednat, „započíná v oddálení od cíle, a toto oddálení vnímá jako svobodu“ (190). Při rozmýšlení se zaměřením na určitý cíl stane průzračnějším a svobodnějším. Přitom je rozmýšlení náznakem předvedení, interpretace ve vlastním (Figalově) smyslu. Cíl se sice nevyznačuje předmětností (neboť je mou vlastní možností, „vrženou do dálky“) a rozmýšlení nemá napodobující charakter („mimetickou podstatu“), ale „rozmýšlení patří takřkajíc k prehistorii předvádění; může se zintenzivnit a stát se předvedením“ (193).<sup>9</sup>

Figal pak upozorňuje na skutečnost, že lidskou svobodu spoluutvářejí věci. V § 19 proto mluví o „svobodě“ či „volnosti věcí“ (Freiheit der Dinge). Věci mají svou samostatnost, nezávislost na jednání, a proto se záměr jednajících musí teprve „osvědčit na věcech“ (197). Bez jejich samostatnosti by ani nemělo smysl mluvit o chtění, a proto „ke svobodě jednání patří podstatná vzdálenost věcí“ (198). Figal upozorňuje na skutečnost, že „zásah [do věcí] je možný jen tehdy, když jde ruku v ruce s ponecháváním (Lassen)“ (199). Figal zde odkazuje na Heideggerovy spisy z doby po *Bytí a času*, v nichž je kladen stále

<sup>8</sup> Viz též začátek § 35: „Wir sind dreidimensional; in allem Verhalten und Erfahren, in allem, was wir tun, und was uns widerfährt, sind wir in Freiheit, Sprache und Zeit. Sofern im Handeln ein Überlegen spielt, hat es mit Sprache zu tun, und der Vollzug des Handelns ist zugleich ein Verlauf in der Zeit.“ (357)

<sup>9</sup> Figal upozorňuje na skutečnost, že o *frónésis*, praktické rozumnosti, Aristotelés na jednom místě mluví jako o pozorování (*theorein*, *Eth. Nic.* VI,5,1140b9–10). V této podobě praktické rozumnosti se předznačuje možnost zaujmout nazíravý odstup („Abstand der Betrachtung“) (194).

větší důraz na „ponechání“ (Seinlassen), které je základem skutečné svobody, v níž člověk upouští od „puzení přiblížit si věci za každou cenu“ (204). Taková otevřenost vůči věcem může být zajištěna „pouze omezeným uchováním možností jednání uprostřed věcí“ (205).

Další část kapitoly o svobodě se obrací ke „sdílené svobodě“ (§ 20), totiž k vzájemné závislosti jednajících jedinců jakožto k tomu, co svobodu ve sféře společnosti činí možnou. Čtenáře nijak nepřekvapí, že se zde opět setká s tématem vzdálenosti, které je navíc přetaveno do normativní polohy: „svobodný vztah k druhému je vztahem odstupu, který je středem mezi lhosejností a zasahováním; tím, na čem záleží, je správná vzdálenost“ (209). V omezení vlastního jednání necháváme být druhé tím, čím jsou. Druhý není „mimo bytí“ – zde Figal naráží na Lévinasovo „autrement qu'etre“ –, nýbrž „mimo jednání“ (211). Vzdálení, díky němuž je teprve myslitelná blízkost, je vzájemné, je – jak se Figal paradoxně vyjadřuje – „žíté jako vzdálení k sobě navzájem“ (als Entfernung zueinander gelebt, 212).

Závěr pojednání o svobodě se obrací ke „svobodnému nazírání“ (freie Betrachtung). Celá kapitola o svobodě je koncipována jako přehled různých forem svobody, který ústí do pojednání o teorii jakožto vrcholné formě svobody. Teorie jako jedna z podob svobody (eine Ausprägung der Freiheit) je svobodou vzhledem ke světu. Opustíme-li stanovisko jednání a přejdeme k nazírání, „odpadá zaměření k cíli, které je pro jednání zásadní. Už nechceme ničeho dosáhnout, nýbrž prostě hledíme“

(218). Teoretický, nazíravý pohled je svobodný právě od zaměření k cíli, a proto může být nezaujatý. Figal zde krátce komentuje podobenství o jeskyni (*Ústava*, 514a-517a) a X. knihu *Etiky Nikomachovy*, aby na těchto klasických textech o teorii upřesnil, v jakém smyslu je nazíravý (tedy nikoli jednající) pohled svobodný. Důvodem, proč je od cílů oproštěné zření nezaujaté, tkívá v jeho nezávislosti, samostatnosti (*Eth. Nic. X,7*). Nazírání je svobodné nejen od životních potřeb, ale je svobodné zejména – a zde se Figal vrací k ústřednímu tématu své knihy – i vůči věci, kterou pozoruje: „Nechceme ji změnit či utvářet, nýbrž ponechat ji takovou, jaká je. V souladu s tím jsme nezávislí i na tom, zda věci zapadají do našich záměrů, či nikoli. Pro nazírání není svoboda věcí ohrožením“ (221). Tato nezávislost však není nezávazností, naopak: nazírání jakožto „pohled zvnějšku“ se vyznačuje specifickým zaujetím, totiž „intenzivním zájmem, aby se něco neskrytě ukázalo. Pro pozorování má vše svobodu být předmětným způsobem, a tedy ve svobodě *závazným*. ... nazírání a předvedení patří dohromady. Nejzřetelněji to vidíme na činnosti malíře či kreslíře: pohlížení a realizování zde stojí ve vzájemném vztahu... Malování a kreslení je činností vykonávanou kvůli nazírání; je činností, v níž se nazírání zintenzivňuje, a zároveň udílí viditelnému vystupňovanou viditelnost, zintenzivňuje to, co je zde, do podoby vyzvednutého, zvýrazněného jevu. To je možné v každém předvedení, i v popisu a filosofické práci pojmu“ (222).

### Život a sebevztah

V závěrečné, šesté kapitole, jež následuje po kapitolách „Řeč“ (§§ 22–28) a „Čas“ (§§ 29–34), se Figal ohlíží za dosavadním výkladem. Významné postavení v něm měla myšlenka korelace, „korelativní pojetí vztahu mezi ‚námi‘ a věcmi“ (359). První podoba, kterou myšlenka korelace ve Figalově knize získala, je „struktura interpretace a předmětu, tedy struktura předvedení“ (361). V šesté kapitole, nazvané „Život“, si Figal klade otázku, co to přesně znamená stát v korelaci. Upozorňuje na různá rozvedení myšlenky korelace (H. Plessner, M. Merleau-Ponty, § 36), přičemž nejbližší je mu Merleau-Pontyho představa *chiasmu*, chiastického spřažení vnímajícího a vnímaného, v souladu s nímž „je sice totéž vnímající i vnímatelné, ale nikdy obojí zároveň“ (367). Nicméně má své výhrady: „Merleau-Ponty chce tedy záhadu korelace vyřešit tím, že rozpustí koreláty v elementární indiferenci“ (368). Figal však spatřuje zásadní rozdíl mezi tím, co „se vztahuje“ (vnímající), a tím, „co pouze stojí ve vztahu“ (vnímané, 368). Dodává: „vztahovat se – to je projev života... Vztahování se (das Sichbeziehen) je původní“ (369).

Výsostným projevem „vztahování se“ je pohyb, přesněji řečeno takový pohyb, který vychází z toho, co se pohybuje. A tento pohyb je zároveň znakem všeho, co žije: „hýbe se“. Figal zde komentuje Aristotelovo pojednání o *fysis* (*Phys.* II,1). Dospívá přitom k závěru, že živé se jako takové vymyká vší ontologii (376). Svě Ari-

stotelem inspirované pojetí života shrnuje slovy: „Život není bytí. Při pozorování živých tvorů se ukazuje, že život je původnost pohybu a klidu, která průběžně určuje danou živou bytost, a tím je život zároveň počátkem pro soupatříčnost bytí s děním“ (378). Jednotlivé typy života mají svou formu. Opět je to pro Figala Aristotelés, kdo při zkoumání této životní formy postoupil nejdále, a sice ve svém spise *O duši*. *Psyché* je pro Figala „souborem možností [těla], jak se pohybovat a být v klidu“, tedy „formou života“ (*Lebensform*, 379). Figal podrobně vykládá Aristotelovu větu: duše je první skutečností přirozeného těla, které má co do možnosti život (*De anima*, II,1,412a27–28), přičemž klade důraz právě na pohybový charakter, na „živost“, v níž tělo dochází své první skutečnosti. Zvláště důkladnou analýzu věnuje vnímání (383–391). Obohacuje výše uvedené poznámky o chiastickém spřažení vnímajícího a vnímaného o aristotelickou perspektivu, v níž se do centra analýzy vnímání dostává pojem života. Vnímání je určitým způsobem, jak se živá bytost chová (sich verhalten). Figal chce svým pojednáním o životě vyzvednout právě svébytnost chování živé bytosti, která může v souladu se svou *fysis* začít určitý postup „od sebe“, a je tedy – v tomto smyslu – původní.<sup>10</sup>

Figalův popis vztahu k sobě (§ 41) se chce vyhnout takovému pojetí „já“, v němž by toto „já“ bylo setrvalým substrátem, substancí. Proto vychází od fenoménu chování se (sich Verhal-

<sup>10</sup> Viz též str. 388: „Tím, že se živočich pohybuje a přijímá pohyb, dává najevo svou původnost, totiž *fysis*, jež je pro jeho podstatu určující.“

ten), jímž se vyznačuje každá živá bytost. Vztah k sobě je pak určen jako vztah k tomuto chování se (405). V takovém vztahování se k vlastnímu chování se život ukazuje jako struktura rozličných životních možností, „život jako určitá mnohost“ (407). Figal nachází rozhodující pojednání o životě jako „určité mnohosti“ v Platónově *Ústavě* (436b-440e). Sókratés zde rozlišuje mezi dvěma základními životními silami: přitakáváním (pod něž spadají žádosti, chtění a touha) a odmítáním (opak žádosti, chtění a touhy, 437b-c). V Platónově koncepci životi však existuje ještě „cosi třetího mezi pudící životní silou a silou odmítající“. Tímto třetím je *thymoeidés* (440e), totiž „*pozdržující* životní síla, jejíž vznětlivost stojí ve službě zastavení, zdržující moment, který má a může zajistit, aby zjištění, k nimž dospěla rozvaha, byla uplatněna“ (410). Vztahování k sobě je myslitelné na základě takového sepětí životních sil. Živá bytost může být „uskutečněným řádem“: „V touze a chtění se vztahujeme k uspořádání vlastního života, a v tomto smyslu se vztahujeme k sobě“ (411). „Vztahování k sobě je tak vázáno na konflikt ve struktuře života. Dokud je životní řád nenarušen či nepoškozen, nemusíme se vztahovat k sobě. Obrat ‚sobě‘ (das Sich) zde čerpá svůj význam pouze z narušení; vystupuje do popředí pouze tehdy, když se životní strukturou táhne trhlinka. Ze vztahování k sobě promlouvá nedostatek.“ (412)

V samém závěru knihy (§ 42) čeká na čtenáře překvapivý krok, který uvedený popis sebevztahu vykazuje do pevně stanovených mezí. Nedosta-

tek a jeho vždy jen částečné naplnění – a tedy trvalý konflikt – je podle Figala ústředním motivem moderní filosofie. Ta jej však často povyšuje na ontologickou tezi, když považuje vůli za princip bytí. Figal řadí mezi autory této metafyziky vůle nejen Nietzscheho a Schopenhauera, ale i Schellinga, Kierkegaarda či Heideggera. Autorem, který nás může vyvést z metafyzického uhranutí vůlí, je podle Figala Platón, který si stejně jako Aristotelés uvědomil, že chtění se nikdy nevyčerpá (415): „Touha a chtění jsou určeny nedostatkem a setrvalost chtění není nic jiného než setrvalost nedostatku. ... Čím více chceme, tím více se svět stává obsáhlým stavem našeho okolí; dostává se do imanence universálního vztahování se k sobě“ (416). Proti této vše pohlcující dynamice chtění a nedostatku staví Figal svou ideu poznání, jež nás uvádí do světa věcí, neboť „potvrzuje plnost věcí. A této plnosti odpovídá jejich předvedení. V něm zůstávají věci tím, čím jsou; setrvávají v odstupu; a právě tím od nich nejsme odděleni.“ V pozadí Figalových úvah o interpretaci jako předvedení tedy stojí odmítnutí metafyziky vůle: při takovém vztahu k věcem, jímž je předvedení, ponecháváme věci být předměty. „Předměty jsou korektivem proti imanenci, která ze své podstaty ohrožuje věci. Člověk není mírou všech věcí. Právě proto, že samy předměty odpírají každou odpověď a hlavně poslední odpověď, udávají míru, na níž si člověk může uvědomit svou vnějškovost.“ (416)

Jak Figalova práce obtočí tvář v tvář nárokům, které na sebe klade? Začně-



me druhým, v úvodu recenze uvede- ným nárokem. Práce hodlá předvést dopad hermeneutického východiska v pestré škále zvolených témat. Dílčí témata (kap. 4: „Svoboda“, kap. 5: „Řeč“, kap. 6: „Čas“) jsou pojednána s pozoruhodným přehledem a intenzi- tou. Otázka však je, zda by nebylo lepší, kdyby jim autor věnoval samo- statné monografie. Provázání je totiž poněkud volné, neboť systematická jednota knihy není úplně jasná. Vý- kladu této jednoty je paradoxně věno- váno poměrně málo místa. Důsled- kem jsou jednak náhlé přechody (zejm. § 16 – přechod od tématu „pro- stor“ k „hermeneutickému prostoru“ jako dimenzemi svoboda, řeč a čas; § 35 – nastolení tématu „život“ jako domýšlení ideje „hermeneutického prostoru“), a jednak četné víceznač- nosti. Například výraz „dálka“ („od- stup“) má pouze ve čtvrté kapitole ty- to významy: rozestup jednání – cíl; nazíravý odstup od jednání (při roz- myšlení); samostatnost věcí vůči jed- nání („vzdálenost věcí“); odstup jed- najících vůči sobě navzájem („správ- ná vzdálenost“); a nakonec teoretický odstup. V dalších kapitolách k těmto významům přibudou další, jako by autor s potěšením rozhajšoval význa- my svého oblíbeného výrazu, jímž pro něj „dálka“ (a „odstup“) nepo- chybně je.

Prvním a hlavním nárokem knihy je však obnovit hermeneuticky za- měřenou filosofii. Tím, že Figal odmítá pojímat hermeneutiku podle

vzoru praktické filosofie, odmítá po- jmout rozumění jako *moci být*. Od této ideje (rozumění je vztahem k možností *vlastní* existence) se obrací k jiné, starší tradici: podobně jako Schleiermacher chápe rozumění jako poznávací vztah k něčemu *cizí- mu* a interpretaci jako zprostředko- vání, které překonává určité výchozí neporozumění. Otázka přiměřenosti interpretace tak nabývá podoby otáz- ky po vztahu mezi představovanou věcí a konkrétním aktem představe- ní. Dokonce se zdá, že vztah věci a předvedení je vztahem zobrazení, nápodoby.<sup>11</sup> Zde si můžeme klást otázky: 1. Je-li činnost interpretová- ní odpoutána od zájmů interpreta a je-li pojata jako poznání, nestává se interpretace čistě reproduktivním postupem? 2. Je věrnost, přiměre- nost interpretace (totiž „předvede- ní“)<sup>12</sup> dostatečně vystižena kritériem koherence? 3. Lze povýšit určitý typ interpretace (obraz, divadelní hra) na paradigma interpretace?

Skutečnost, že se podobné otázky vůbec kladou, je důsledkem zásadní- ho rozhodnutí, které Figal učinil. Pro- jevuje se trváním na protikladech vlastní zájem – věčná nezaujatost, za- ujaté vztahování k vlastní existenci – nezaujaté zaujímání odstupů. Jádrem těchto protikladů, které se opakovaně objevují v různých variacích, je Figa- lovo rozhodnutí považovat zájem a věčnost za vzájemně se vylučující opozita.<sup>13</sup> Toto v podstatě radikální oddělení má významné důsledky jak

<sup>11</sup> Např. na str. 193 mluví Figal o tom, že vztah převedení má „mimetickou podstatu“.

<sup>12</sup> Viz str. 222: „das Darzustellende möglichst angemessen zur Geltung zu bringen“.

pro pojetí interpretace, tak pro pojetí zájmu. Figal na jedné straně vymezuje interpretaci jako vyřazení vlastního zájmu ve prospěch věci. Interpretace pak nemá vztah k existenci toho, kdo interpretuje: není to „možnost vždy mého jednání“ (193), ale možnost věci samé (díla). Znamená to, že chceme-li interpretovat „věc“, nesmí nás nijak zajímat? Figal přispěchá s tvrzením, že „nezaujatost“ („nezávislost“) interpretace není totéž, co nezávanost (222). Když nám však vysvětluje, v čem tkví nezaujaté zaujetí interpreta, nepředloží skutečný argument, nýbrž jen líčení určitého postoje (v němž máme „intenzivní zájem, aby se něco neskrýtě ukázalo...“, 222). Na druhé straně má oddělení zájmu a věcnosti důsledky pro popis vždy zaujatého vztahu k vlastní existenci. Z existence (Dasein) se stává vše stravující imanence, ze životního sebevztahu se stává vše pohlcující vůle. Celá opozice pak ústí do kuriózních závěrů (§42): člověk, který se vztahuje k sobě (žije v nekonečném napětí mezi naplněním a vyprázdněním), stravuje veškeré jsoucno, zatímco člověk, který interpretuje, nechává věci být tím, čím jsou. Jako by výhodou interpretace nakonec bylo, že nikomu a ničemu neškodí.

Tyto důsledky nás vedou k otázce po důvodech Figalova rozhodnutí. Autor toto rozhodnutí samo nijak explicitně neobhajuje. Víme, že chová sympatie vůči filosofii pojeté jako teorie, ale to není žádný důvod. Lze jeho výrok: teorii se nelze vyhnout, neboť „neexistuje rozumění bez odstu- pu“ (30) považovat za takové zdůvodnění? Vždyť můžeme dodat: *neexistuje odstup bez zájmu*. Zájem a odstup jsou navzájem spjaté momenty. Dokonale nezávislá, nezaujatá věcnost je stejně prázdná jako dokonale zaujaté, nevěcné sledování zájmů. Snad by bylo na místě myslet životní pohyb a nezaujatý odstup nikoli jako opozita, nýbrž jako komplementární, a přece proti sobě jdoucí síly. V jejich souběhu pak může jedna propůjčovat závažnost druhé. Snad právě pokus o takové propojení dodává filosofický náboj hermeneutice M. Heideggera a H.-G. Gadamera.<sup>14</sup> Zrušením tohoto propojení se Figal vzdaluje od jádra filosofické hermeneutiky.

K nejsilnějším stránkám práce patří soustředěná pojednání dílčích témat, schopnost orientace v soudobé filosofické situaci (přinejmenším v rámci hermeneutické filosofie) a velmi jasné dílčí výklady klasických filosofických textů. K problema-

<sup>13</sup> Viz např. str. 67: „etwas so klar wie möglich zu fassen, damit es selbst als das, was es ist, zur Geltung komme. Das erst ist die wahre Sachlichkeit, kein je-weils gebundenes Sachinteresse mehr“. Lze namítnout, že autor sám chce teorii považovat za vystupňování určitých životních vztahů, nikoli za jejich protiklad. Nicméně v explicitních pasážích o teorii ji určuje právě protikladem k zaujatému životu. Domnívám se, že slibné určení teorie jako zintenzivnění životních vztahů autor ve vlastním výkladu v podstatě opustí.

<sup>14</sup> Pokusil jsem se nabídnout stručný výklad tohoto motivu v J. Čapek, *Martin Heidegger a nárok filosofické hermeneutiky*, in: P. Pokorný (vyd.), *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha 2005, str. 306–318.

tickým stránkám patří po mém soudu kompozice knihy. Hlavní je ovšem samo Figalovo pojetí interpretace a její „věci“. V tomto ohledu se Figal, jak se domnívám, základnímu impulsu filosofické hermeneutiky vzdálil právě striktním oddělením zájmu a věcnosti. Zde předložená teorie interpretace je spíše popisem určité interpretující otevřenosti, určité trpělivé vstřícnosti, než teorií interpretace vůbec. Figal líčí interpretaci jako určitý *postoj*. Nezaměnil však tento postoj za interpretaci samu? Novátorským uchováním impulsu filosofické hermeneutiky tato kniha sama není, ale třeba se jí díky reakcím svých čtenářů ještě stane.

*Jakub Čapek*