INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Co měl Laozi v úmyslu říci? Chanova hermeneutická výzva

What did Laozi mean to say? Chan's hermeneutic challenge

Daniel D. NOVOTNÝ

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Kněžská 410/8
370 01 České Budějovice, Czech Republic
e-mail: danieldnovotny@gmail.com

Abstrakt

V tomto článku se zamýšlím nad možností „správné" (objektivní, adekvátní) interpretace Dao De Jingu (DDJ). Zamyšlení nad „komunikační situací" vede k rozlišení několika základních prvků (autor, text, interpret, adresát). K jednotlivým prvkům stručně shrnuji současný stav interpretačního úsilí odborníků na DDJ (opíraje se především o článek A. Chana). Kontroverzní povaha výsledků současného bádání nás nemá vést ke skepticismu „integrativní hermeneutiky", která na adekvátní interpretaci rezignuje. Je možné se i nadále držet principů „rekonstruktivní hermeneutiky", která spatřuje adekvátní interpretaci jakožto svůj cíl.

Klíčová slova: *komparativní filosofie, Laozi, interpretace Dao De Jingu, hermeneutika, Alan Chan, Stanislav Sousedík, realismus*

In this paper I address the possibility of "correct" (objective, adequate) interpretation of Dao De Jing (DDJ). A consideration of „the situation of communication" leads to discernment of several basic elements in it (author, text, interpret, audience). I briefly summarize current interpretative efforts with respect to these elements (drawing especially on the article of Alan Chan). Controversial status of the results of the current research should not lead us to the scepticism of "integrative hermeneutics", which gives up the adequate interpretation. One may still hold on to the principles of "reconstructive hermeneutics", which sees the adequate interpretation as its goal.

Key words: *comparative philosophy, Laozi, interpretations of Dao De Jing, hermeneutic, Alan Chan, Stanislav*

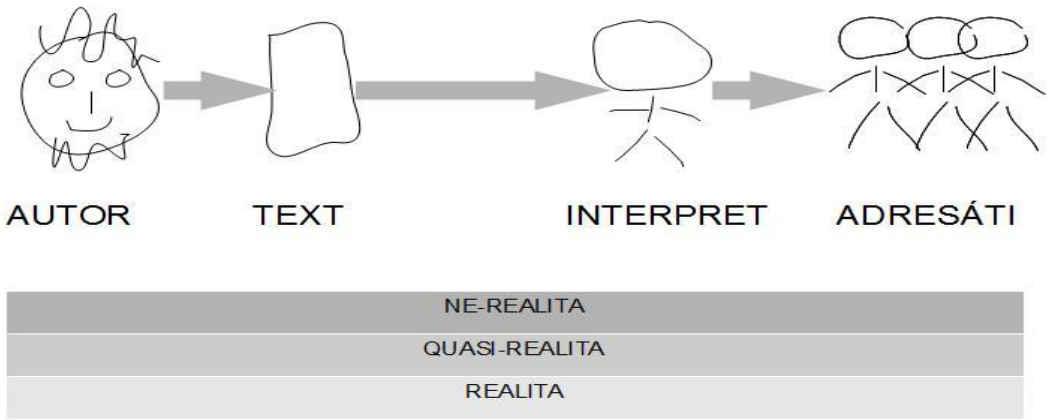
„*Dao De Jing* je nejtajemnější a nejobsažnější text v historii celé čínské literatury," napsal rumunský religionista Mircea Eliade ve svých monumentálních *Dějinách náboženského myšlení* (Eliade 1976/1996, p. 33). Třebaže zájem západních učenců o tento text rostl pomaleji než např. o Konfuciovy *Hovory*, od devatenáctého století fascinace Dao De Jingem (DDJ) prudce stoupá: po Bibli se toto dílo stává jedním z nejpřekládanějších světových děl. DDJ se věnují literární kritici, historici, filozofové, teologové, religionisté i umělci různého zaměření. DDJ byl přeložen do stovek současných jazyků, a to nikoli jednou, ale mnohokrát. V angličtině existuje mnoho desítek kompletních překladů; několik zdařilých překladů z čínštiny již také máme v češtině a slovenštině (pomineme-li několik nezdařilých „převodů" z jiných jazyků).

Proč vzbuzuje DDJ vždy nové a nové překladatelské pokusy? Důvody, zdá se, nevězí ani tak v obtížích literární povahy, které provází překlad každého poetického textu, ale v samotných nejasnostech kolem interpretace tohoto textu. Co vlastně DDJ říká? Co měl Laozi v úmyslu říci skrze text DDJ? V tomto příspěvku se nebudu pokoušet o novou odpověď na tyto otázky. Mé úvahy se budou pohybovat spíše na meta-úrovni: Co a proč se říká o tom, co DDJ říká? Co a proč se říká o záměrech autora či autorů DDJ? Nejprve poukáži na množství problémů, které provází úsilí o interpretaci DDJ – těchto problémů je tolik, že by se mohlo zdát, že je úsilí o správnou interpretaci DDJ nesmyslné. Není každý z nás odsouzen k tomu, aby si do textu DDJ vkládal vždy znovu a znovu své vlastní vize? Pokusím se ukázat, že nikoli: kontroverzní status současného interpretačního úsilí nás nemá vést ke skepticismu tzv. integrativní hermeneutiky, která na správnou interpretaci textů rezignuje, ale je možné se i nadále držet principů tzv. rekonstruktivní hermeneutiky, která se naděje na správnou interpretaci nevzdává.[1]

Položme si nejprve otázku, co je to interpretace? Slovo 'inter-pres' v latině původně znamenalo „dohazovač", později „posel" či „zprostředkovatel"; první složka slova znamená „mezi" a druhá má nejistý původ, snad s významem „šířit". Etymologie slov nejsou sice definice současných významů, pouze náznaky významů minulých, nicméně v tomto případě

[1] Integrativní hermeneutiku je možné brát dvojím způsobem: (1) jako snahu o výklad textu „tak jak se k nám dostal", bez ohledu na „správný smysl", pouze s úmyslem začlenit text do současné zkušenosti interpreta/čtenáře; (2) jako zásadní popření možnosti dobrat se „správného smyslu" textu. Kritiku integrativní hermeneutiky v tomto příspěvku je třeba brát ve smyslu (2). Vyzdvihnutí důležitosti rekonstruktivní hermeneutiky není míněno jako popření legitimity a užitečnosti postupů integrativní hermeneutiky ve smyslu (1). Srv. níže, sekce (D).

nám etymologie odhaluje důležitý fakt: komunikační situaci. Interpret je zprostředkovatelem mezi autorem/textem na jedné straně a adresáty na straně druhé. *Autor* vytváří *text*, kterým chce *adresátům* sdělit nějaké poselství. Tento text se dostává k *interpretovi*, který usiluje o správné zprostředkování autorova poselství adresátům. Komunikační situaci si lze tedy schematicky přiblížit takto:



Uvedené schéma je zjednodušením, ve skutečnosti je komunikační situace mnohem komplikovanější: autor sice předává textu zamýšlený smysl, ale nemusí se mu vždy podařit tento smysl do textu vtělit tak, jak by si sám přál (proto texty editujeme a přijímáme připomínky kolegů). Navíc v okamžiku, kdy text opustí mysl a ruce autora a je předán autorově kulturní komunitě, nabývá dalších smyslů. Ne vždy se „správné porozumění textu“ vztahuje k autorskému smyslu; někdy nám jde spíše o interpretaci smyslu kulturního, daného komunitou, která si text přisvojila (např. se chceme dobrat smyslu zákona, tak jak ho chápal parlament v okamžiku hlasování). Další komplikace vzniká tím, že objekty, o kterých mluvíme, nejsou vždy reálné; někdy jsou tyto objekty jen zčásti reálné a někdy jsou zcela nereálné. Tento fakt souvisí se složitou problematikou filosofického realismu. Podle realistů existuje *realita*, tj. jsoucna a jejich vlastnosti, jako např. lidé, zvířata, rostliny či minerály, která je zcela nezávislá na lidské myšlenkové aktivitě; dále *quasi-realita*, tj. kulturní artefakty, jako např. státy, peníze či auta, která závisí na určitém typu společenského myšlení a rozhodování; a *irrealita*, tj. různé fikce, jako např. Aristotelův kosmos či Tolkienova Středozem, které závisí na určitém typu (primárně) individuálního myšlení a představování. Podle realistů je realita (či kvasi-realita a irrealita) poznatelná; anti-realisté toto popírají. Pro

interpreta má rozhodnutí pro realismus či anti-realismus závažné důsledky. Jiným způsobem postupuje interpret, který je přesvědčen, že autor i adresát žijí ve stejné realitě, a jiným interpret, který je přesvědčen, že žádná společná realita není.

V tomto krátkém článku řadu hermeneutických i metafyzických komplikací s komunikační situací neberu v úvahu. Mým cílem je pouze poukázat na nesamozřejmost skepticismu vůči možnosti správné interpretace DDJ, a to navzdory množství problémů, které před nás staví jednotlivé složky komunikační situace (autor, text, interpretace). Informace o kontroverzním stavu současného „taologického" bádání čerpám především z práce Alana Chana (2001) působícího na Nanyang Technological University v Singapuru; tezi o dvojím typu hermeneutiky (integrální a rekonstruktivní) přebírám z knihy Stanislava Sousedíka (2008), emeritního profesora Karlovy Univerzity v Praze.[2]

A. Autor: základní hypotézy

Třebaže k interpretaci leckterého jednoduchého textu není třeba mít o jeho autorovi žádné informace, v případě kryptického textu, kterým DDJ je, se to zdá potřebné. Je jeho autorem jedna osoba, či spíše nějaká komunita? Vzniklo toto dílo během krátkého, či dlouhého časového období, a kdy vlastně vzniklo? Datace autora by pomohla určit historický kontext, z něhož autor či komunita autorů vyrůstala, a tím osvětlit to, co svým textem chtěli říci. Naneštěstí již pro Sima Qiana (司馬遷 *sīmǎ qiān*, 145–86 př. Kr.) byla identita a doba autora či autorů DDJ zahalena v nejistotě. Z externích zdrojů evidence, jako je archeologie či citace v jiných čínských dílech, je zřejmé, že elementy textu DDJ byly v oběhu již přinejmenším od 4. stol. př. Kr. Z interní textové evidence, jako je např. rytmická struktura, badatelé usuzují, že některé pasáže DDJ pochází ze staršího období Jara a podzimu spíše než z mladšího období Válčících států (Chan 2001/2007). Řada badatelů navíc uznává pravděpodobnost existence ještě starší ústní tradice, která vlastní sepsání DDJ předcházela, čímž se ovšem otázka autorství stává mnohem komplikovanější.[3] Předpokládáme-li, že DDJ není čistou antologií různých autorů či projevů lidové slovesnosti, ale že má nějakého historicky reálného primárního autora či editora, nabízí se řada hypotéz, kdo to mohl být – Lao Dan (6.-5 stol. př. Kr.), Li Er (4. stol.), nějaký člen akademie Jixia (3. stol.) a podobně.

[2] Sousedík myšlenkově vychází z práce italského badatele Emilia Bettiho (1890–1968). Poněkud odlišný, byť spřízněný přístup k otázce pravdivého/objektivního/správného porozumnění či interpretace textu zastává Jorge Gracia (1995 a 1996). Graciova teorie textů je mnohem obsáhlejší a subtilnější než Sousedíkova/Bettiho, pro jednoduchost ji ale v tomto elementárním článku ponechávám stranou.

[3] Srv. (Creel 1956/1970), (Lau 1963) a nověji (Moeller 2006). Podle Hans-Georga Moellera je DDJ „hypertext", který nemá identifikovatelného autora, protože byl po staletí vytvářen různými lidmi, kteří „nabalovali" různá přísloví, přirovnání, vysvětlivky apod. na několik ústředních témat. K obecné teorii ústní tradice a její radikální odlišnosti od (psané) literatury viz (Ong 1982/2006).

Lao Dan je doložen v konfuciánské *Knize obřadů* jakožto znalec pohřebních rituálů, kterého Konfucius žádá o radu. Ovšem až někdy ve čtvrtém století u Zhuangziho je Lao Dan dán do souvislosti s Laozim. Jakožto autor DDJ je Laozi identifikován ještě později – až u Han Feiziho (asi 280–233 př. Kr.) a v hanském spisu Huainanzi (asi 180–122 př. Kr.). Shoda mezi badateli je tedy pouze v tom, že vlastní text DDJ je umná kompilace různých starších textových a ústně předávaných elementů a že identita Laoziho jakožto *jediného* autora je pravděpodobně fiktivní (Graham 1986; srv. taktéž Novotný 2010). Někteří badatelé považují za víceméně prokázaný fakt to, že závěrečná redakce je velmi pozdní (Littlejohn 2003/2005), jiní jsou opatrnější (Chan 2001/2007).[4]

V situaci nejasností a sporů ohledně autorství DDJ vzniká otázka: Je vůbec smysluplné mluvit o „správném“ smyslu DDJ? Než přejdeme k této otázce, podívejme se na otázky identity textové, která s identitou autorskou úzce souvisí.

B. Text: základní verze

Starověké texty, jak známo, nejsou nic „fixního“. Tyto texty se opisovaly a existují vždy v mnoha variantách. Texty navíc původně sloužily jako pomoc paměti a nebyly míněny jako náhrada za plnost smyslu předávaného v bezprostřednosti ústního podání. Snaha nějaký text ustálit a „kanonizovat“ se prosazovala postupně a k opravdové fixaci textu až do posledního písmene mohlo dojít teprve až s vynálezem knihtisku. Vzhledem k tomu, že ve starověku při vzniku a opisování každého textu spolupracovala řada lidí, byl kladen daleko menší důraz na „autorská práva“; rozdíl mezi vlastní originální formulací a plagiátem, tj. volných citací bez uvedení zdroje, nebyl považován za nic eticky relevantního. Rozkolísanost textové identity se týká i DDJ. Současná standardní verze DDJ (*textus receptus*) je založena na edicích z první poloviny 20. století a opírá se především o předlohy z období Ming. Textus receptus se k nám dostal ve dvou základních verzích, spojených s komentáři Heshanggonga (河上公 *héshàngōng*; údajně 202–157 př. Kr.) a Wang Biho (王弼 *wángbì*; 226–249). Verze Wang Biho a Heshanggonga nejsou totožné a každá má řadu dalších variant, třebaže na druhou stranu badatelé považují všechny verze za natolik podobné, že je lze považovat za „potomky“ jednoho textu. Nicméně verze DDJ Wang Biho a Heshanggonga doznaly v průběhu času různých změn. Současný textus receptus je např. prokazatelně jiný než ten, který měl k dispozici Wang Bi a Heshanggong. Jinými slovy: text, který je běžně překládán a

[4] Osobně se kloním k hypotéze, že závěrečná redakce DDJ byla provedena velmi pozdě, pravděpodobně ve 3. století př. Kr. Redaktor si byl vědom potenciálu, který skýtá starobylost elementů, z nichž je DDJ utkán, a proto záměrně neuvádí jakékoli narážky na historické události, které by text pomohly datovat. Vyvolává tím zdání, jako by zde byl text DDJ odpradávna.

označován jako „recipovaný text ve verzi Wang Bi a Heshanggong“ není ve skutečnosti text, který tito myslitelé měli k dispozici (Boltz 1985; Wagner 2003).

Kromě těchto základních verzí máme k dispozici verzi od Tangského učence Fu Yi (kolem r. 600) a dále řadu fragmentů z ještě starší doby, např. z jeskyní Mo-gao v provincii Gansu. Asi 20 fragmentů DDJ se nachází na kamenných stélách – ty jsou ovšem až z pozdějšího období dynastií Tang a Song.

Jak známo, nadšení mezi „taology“ vyvolaly nálezy dvou „hedvábných“ textů DDJ v Mawangdui v r. 1973 (datované do období 168 př. Kr.) a jednoho „bambusového“ textu DDJ v Guodianu v r. 1993 (datované do období asi 300 př. Kr.).[5] Tyto nálezy otevřely řadu otázek, protože se oba texty poměrně výrazně liší jak od recipovaného textu, tak od sebe navzájem. Nálezy sice prokázaly to, že DDJ existoval v nějaké podobě již v období 3. či 4. století př. Kr., ale jak se nalezené texty vztahují k recipovanému textu DDJ? Mladší texty z Mawangdui jsou vůči standardní verzí DDJ poměrně kompletní, na rozdíl od staršího textu z Guodianu. Zdálo by se tedy, že text DDJ postupem času „rostl“, přičemž podstatné části byly přidány až ve 3. století př. Kr. Tak tomu ovšem být nemusí – text v Guodianu může být pouhým výtahem z již existujícího kompletnějšího textu.[6]

Otázek je tedy mnoho a prokazatelným faktem zůstává pouze to, že nejen autorství a datace, ale i samotná identita textu DDJ je nejasná a kontroverzní. Znovu a ještě výrazněji před námi vyvstává otázka, zda je vůbec možné v takovéto situaci mluvit o „správné“ interpretaci DDJ.

C. Interpret: aplikovaná hermeneutika

Nejistota ohledně identity autora, příp. samotného textu DDJ, byla a je pociťována jak v průběhu dějin čínského myšlení, tak mezi současnými badateli. Jakým způsobem se s touto nejistotou vyrovnali nejvýznamnější znalci DDJ? Podívejme se nejprve na různá pojetí tradičních komentátorů. Z nejstarších starověkých komentářů se nám jich alespoň zčásti dochovalo pět (Chan 2001/2007):

1. Hanfeizi (韓非 *hán fēi*; 280–233 př. Kr.): jedná se o nejstarší komentář (k části DDJ), vedený z pozic legismu; tento komentář je dokladem významu DDJ pro politické myšlení ve starověké Číně.

[5] Podle Sarah Allan (emailová korespondence) byl archeology nedávno nalezen další text DDJ. Podrobnější informace o tomto nálezu ještě nebyly zveřejněny, ovšem zdá se, že se jedná o text podobný verzi Mawangdui.

[6] A. Chan v tomto sporu o textovou identitu DDJ rozlišuje dvojí přístup: (1) lineárně-evoluční (původní jednoduchý text DDJ byl rozšiřován); a (2) fúzní (různé sbírky moudrých čtení z různých období byly spojeny dohromady, tj. není žádný „pravý původní text“).

2. Heshanggong: tento komentář vychází z kosmologického názoru, že svět je prostoupen oživující „duchovní látkovou silou“ (氣 *qì*), kterou je třeba rozvíjet a kultivovat; DDJ otvírá tajemství původu vesmíru a naplněného života v osobní i politické rovině.
3. Yan Zun (嚴遵 *yán zūn*; 83 př. Kr. – 10 po Kr.): tento komentář zdůrazňuje především principy „nezasahování“ (無爲 *wú wéi*) a „spontánnosti“ (自然 *zìrán*); v komentáři jsou popsány různé projevy Dao ve světě; mudrc je ten, kdo vyprazdňuje sebe a žije v souladu s Dao; obyčejní lidé vkládají svou důvěru v mudrce a svěřují mu správu země.
4. Xianger (想爾 *xiǎngěr*; asi 2. stol po Kr.): tento komentář (pouze ke kap. 3 až 37) je spojen s raným náboženským taoismem Nebeských Mistrů; ústřední tezí je oddanost Dao v sebe-kultivaci, vedoucí k požehnanému životu; Laozi je považován za božskou bytost; zatímco předchozí komentáře se obracely především k politicky vlivným osobám, tento komentář oslovuje širší „věřejnost“ – každý může pomocí duchovní a morální disciplíny dosáhnout „zduchovnělého života“.
5. Wang Bi: podle tohoto komentáře je základní pointou DDJ radikální jinakost/nebytí (無) Dao, které přesto – či právě proto – je zdroj veškerenstva; kdo žije v souladu s Dao (pomocí nezasahování 無爲 a spontánnosti 自然), žije v souladu s tímto během veškerenstva.[7]

Pro pochopení *původního* smyslu DDJ je svědectví těchto komentářů diskutabilní. Wang Biho komentář je sice nejvlivnější pro současné západní povědomí o DDJ, ovšem jedná se o pozdní dílo, které do DDJ vkládá vize hanské kosmologie a metafyziky. Ještě více a prokazatelněji tendenční je komentář Xianger, který vychází z představ tehdy se rodícího náboženského taoismu. Spolehlivější vodítko by snad mohly poskytovat komentáře Heshanggonga a Yan Zuna, alespoň co do svého důrazu na sebe-kultivaci, ovšem i tyto komentáře jsou od původního kontextu vzniku DDJ odděleny závojem zapomnění. Nejvýznamnějším svědectvím je komentář Han Feiziův – ne snad co do vlastního výkladu, jako co do svědectví, že DDJ byl již od nejstarších dob čten jako politický text.

Uvedené komentáře nejsou samozřejmě jediné, které v Číně vznikly. Počet komentářů postupně rostl, v období Tang lze doložit první snahy o jejich klasifikaci a uchování. V 8.

[7] Wang Bi se sice hlásil ke konfuciánství, ovšem tíhnul spíše k tomu, co si běžně spojujeme s taoismem. Je jednou z hlavních postav hnutí „Tajemného učení“ (玄學 *xuánxué*), které svým pojetím taoismu dominovalo na čínské intelektuální scéně od 3. do 6. stol. po Kr. Toto hnutí, někdy také označované za neo-taoistické, neodmítalo konfuciánské klasiky, ovšem hlavní inspiraci hledalo v knihách Yijing, DDJ a Zhuangzi. Srv. (Cheng 2003/2006, 314–315).

století kolovalo třicet významnějších komentářů, v 9. stol. jich Du Guangting (杜光庭 *Dù Guāngtíng*, 850–933) zmiňuje již více než šedesát. Du rozděluje komentáře na politické a sebe-kultivační, podle toho, na co kladou důraz. Komentáře k DDJ psali dokonce i buddhisté. Postupem času jejich počet dosáhl takového množství, že Du Daojian (1237–1318) ve 13. století ironicky poznamenal, že Dao pokaždé (v každém interpretovi) na sebe bere jakoby jinou podobu (Chan 2001/2007).

DDJ přes svou obtížnost, či možná právě pro ni, přitahoval komentátory nejen ve starověké a středověké Číně, ale v posledních sto padesáti letech i na Západě. Je na tom současné západní úsilí o interpretaci DDJ lépe?[8] Začněme citátem A. Chana:

> Je Laozi manuálem sebe-kultivace a vlády? Je to metafyzické pojednání, anebo v sobě skrývá hluboké mystické vhledy? … Laozi je obtížný text. Jazyk je často kryptický a smysl a význam mnoha symbolů, které se v něm užívají, zůstává nejasný; zdá se, že text je místy pojmově nekonzistentní. … Je lepší mluvit o „světonázorech“ *Daodejingu* spíše než o jednotné vizi? Pokud by text *Laozi* byl jen „antologií“, kterou různí kompilátoři dali náhodně a v různých dobách dohromady, koherence nám nemusí působit starost. Tradičně vzato ovšem tato možnost nikdy nebyla brána vážně. Většina moderních studií zrovna tak usiluje o nalezení „hlubší“ jednoty a významu tohoto klasického díla.[9]

Názory na tuto „hlubší“ jednotu se ovšem mezi moderními interprety liší zrovna tak, jako mezi interprety čínskými. A. Chan rozlišuje několik základních interpretačních přístupů:

Mytický: podle tohoto pojetí je v jádru DDJ mýtus o „chaosu“ projevující se feminními prvky, např. „tajemné samice“, která označuje Matku Zemi (Girardot 1983); podle jiných badatelů jsou starobylé nábožensko-mytické představy v DDJ „povýšeny“ do vyšší mystické roviny (Ching 1997).

[8] Přesněji řečeno, nejedná se již jen o západní bádání jako takové, ale o bádání, jehož se účastní západní i východní badatelé společně.

[9] „Is the Laozi a manual of self-cultivation and government? Is it a metaphysical treatise, or does it harbor deep mystical insights? … The Laozi is a difficult text. Its language is often cryptic; the sense or reference of the many symbols it employs remains unclear, and there seems to be conceptual inconsistencies. … Is it more meaningful to speak of the “worldviews” of the *Daodejing*, instead of a unified vision? If the *Laozi* were an “anthology” put together at random by different compilers over a long period of time, coherence need not be an issue. Traditionally, however, this was never a serious option. Most modern studies are equally concerned to disclose the “deeper” unity and meaning of the classic.“ (Chan 2001/2007)

Mystický: podle tohoto pojetí je DDJ především výrazem mysticismu; podle některých je to mysticismus indický (Waley 1958; Mair 1990), podle jiných se jedná o *sui generis* mysticismus, zcela odlišný od mysticismu indického (Schwartz 1985); někteří také hájí tezi, že taoistická „vnitřní kultivace“ a indická jóga jsou si podobné, že se ovšem jedná o paralelní vývoj (Roth 1999).

Metafyzický: podle tohoto pojetí je DDJ primárně filosofickým textem poskytujícím náhled do nejzažší reality (Bondy 1977/1992; Michael 2005),[10] případně týkajícím se fundamentálního „myšlení o myšlení“ (Hansen 1992, 2003)[11]; pro metafyzické pojetí DDJ je charakteristické, že vlastní taoistická sebe-kultivace a vláda je až důsledkem hlubšího metafyzického zakotvení.

Antropologický: podle tohoto pojetí jedná DDJ především o tom, jak žít; jedná se o text, který pomáhá „učinit tento život smysluplným“ (Ames & Hall 2003); do této skupiny interpretací lze zařadit i rodící se pojetí DDJ jakožto péče o „trvale udržitelnou vizi“ (Fellner 2010).[12]

Politický: podle tohoto, patrně nejrozšířenějšího pojetí je primárním tématem DDJ sociopolitický řád; adresáti DDJ jsou příslušníci vládnoucí třídy, kterým chce Laozi pomoci ve zmatcích pozdní zhouské říše (jedná se tedy o esoterický text); sebe-kultivace je důležitá, ovšem vposledku ukazuje DDJ na rovinu společenskou (Lau 1963; LaFargue 1992; Moeller 2006).

Všechny tyto přístupy lze samozřejmě různým způsobem „míchat“; jejich neslučitelnost vyplývá až z různých důrazů a primárních vztažných bodů, které daní autoři hájí ve svých interpretacích.[13] Konsensus sice mezi interprety existuje ohledně důležitosti některých příměrů, které DDJ uvádí (neotesané dřevo, dvojí Dao, voda, novorozeně, apod.), případně principů, které hájí (primát slabšího, cykličnost), ovšem v podrobnostech se jejich názory liší. Tváří v tvář tolika různým interpretacím jsme opět vystaveni pokušení rezignovat na naději, že nalezneme nějakou všeobecně přijatelnou správnou interpretaci. Nejedná se o

[10] Thomas Michael se věnuje rekonstrukci raného taoismu jako takového (Laozi je pouhou částí jeho projektu); své úvahy orientuje Michael přehledným způsobem kolem taoistické kosmogonie, kosmologie, ontologie a soteriologie.

[11] Chad Hansen upozorňuje na to, že metafyzikou chápe něco jiného než hledání „nejzazší reality“. Metafyzikou rozumí spíše hledání něčeho, co řídí či vede lidské jednání: „Rather than asking, ‘What is, such that we may know it?’ the Daoist asks, ‘What is, such that humans can act in it?’“ (Hansen 2003). V souladu s tímto pojetím rozvinul Hansen svéráznou filosofii jazyka, podle níž je primární funkcí čínštiny vyjadřovat pragmatické formy, které *vedou* lidské jednání, spíše než sémanticko-korespondenční formy, které *popisují* svět. Hansenovo pojetí lze tedy klasifikovat i jako antropologické pojetí. Termín „metafyzika“ je, jak vidíme, mnohoznačný a není snadné stanovit jeho standardní smysl (srv. Novotný 2011b).

[12] Trvale udržitelná vize 道 ovšem nemusí být podle Fellnera (2010, p. 292) uskutečnitelná – je to něco nerealizovatelného, jakési *ens rationis*, které v latinské pozdně středověké tradici označovalo jsoucno existující čistě intra-mentálně, jakožto myšlené a ve vnější realitě neuskutečnitelné (srv. Novotný 2011).

[13] Např. Creel (1956/1970) a Graham (1989) kombinují mystické pojetí s politickým; podobně i ostatní výše uvedení autoři uznávají různé roviny, v nichž lze DDJ uchopit.

záměrně víceznačný text, který si každý interpret musí vyložit po svém, ať už vědomě či díky své dějinné situovanosti? Nejsou různé přístupy k interpretaci DDJ výrazem vlastního interpretova nitra či dobového kontextu (srv. Lomová 2010)? Zamysleme se nyní nad tím, zda je tato skepse vůči správné interpretaci DDJ dobře zdůvodněná.

D. Interpret: teoretická hermeneutika

Skepse ohledně správné interpretace DDJ může být dvojího druhu. Buď se jedná o skepsi vůči tomuto konkrétnímu textu – nemáme k dispozici dostatečné množství informací, abychom byli schopni najít jeho správnou interpretaci. V této situaci bychom měli zaujmout postoj stejný jako vůči jakémukoli jinému vědeckému problému: zatím řešení nemáme, to ale neznamená, že je řešení principiálně nedosažitelné. Je třeba hledat dál.[14] Je ovšem možné zaujmout i jiný druh skepse, vycházející z hlubších zdrojů, totiž z přesvědčení, že správná interpretace *jakéhokoli* textu není *nikdy* dosažitelná. Toto pojetí někteří autoři označují jako *integrativní*, protože interpretace je v tomto pojetí začleňováním (integrací) textu do vlastního chápání či „horizontu“.

Odkud se vzala integrativní hermeneutika a jaké důvody vedly k jejímu vzniku?[15] Slovo ‘hermeneutika’ ve smyslu nauky o interpretaci pochází z názvu díla německého luteránského teologa Johanna Heinricha Dannhauera (1603–1666) – *Hermeneutica sacra, sive Methodus exponendarum S. literarum proposita et vindicata* z r. 1654. Slovo je odvozeno od jména boha Herma, posla bohů. Jedná se sice o slovo poměrně nové, ovšem samotné úsilí o interpretaci textů je pravděpodobně stejně staré jako písmo samo. Potřeba systematicky interpretovat texty, především v oblasti práva, krásné literatury a náboženství, se projevila již ve starověku, a to jak na Západě, tak v Číně. Cílem tradiční hermeneutiky bylo nalézt *správnou* interpretaci, tzv. vystihnout, co chtěl autor říci. K tomuto cíli bylo např. žádoucí identifikovat literární druh daného textu (příběh, vtip, odborný výklad atd.), způsob užití slov v nich obsažených (metonymie, synekdocha atd.) a podobně. Úsilí o vystižení správné interpretace samozřejmě neimplikovalo přesvědčení o „jednovrstevnosti“ smyslu textu – u řady textů, obzvláště biblických, panovalo naopak přesvědčení, že mají *vždy* více úrovní smyslu.[16] Tradiční hermeneutika byla nauka praktická, bez vyšších teoretických aspirací. S nástupem romantismu v 19. století se ovšem situace mění – rodí se hermeneutika

[14] Někdo by mohl namítnout, že ani v případě, že „správnou“ interpretaci DDJ nalezneme, si nemůžeme být zcela jisti, že je správná. Odpovědět můžeme opět s pomocí analogie: ani v případě empiricko-vědeckých problémů neočekáváme, že získáme naprostou *jistotu* o správnosti řešení – postačí nám dobrá *odůvodněnost/pravděpodobnost*.

[15] Následující výklad přebírám z knihy Sousedík a Betti (2008); srv. též Cajthaml (2010).

[16] Odtud středověké dvojverší: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.“(„Smysl doslovný učí, co se stalo, alegorický, v co máš věřit, morální, jak jednat, a anagogický, kam směřovat.“)

filosofická, která aspiruje nejen na poskytnutí pravidel, jak správně interpretovat text, ale i na reflektování hlubších otázek, jako např. co je to interpretace a v čem vlastně spočívá správné porozumění textu. Za zakladatele filosofické hermeneutiky je považován německý myslitel Friedrich Schleiermacher (1768–1834), který ve svém díle rozvinul podněty Johanna Gottfrieda von Herdera (1744–1803).[17] Hlavní představitelé německé tradice filosofické hermeneutiky, jako např. Hans Georg Gadamer (1900–2001) nakonec dospěli k přesvědčení, že z důvodů své dějinnosti interpret (subjekt) nikdy nemůže vystihnout to, co autor v textu mínil. Každý má své oči a ty nemohou vidět věci stejným způsobem jako oči druhého. Interpretaci nelze hodnotit z hlediska správnosti: zda odpovídajícím způsobem – pravdivě – vystihuje smysl autorova textu. Vše, co interpretovi zbývá na práci, je integrace (začlenění) smyslu textu do horizontu svého porozumění.

V opozici vůči skepticismu integrativní hermeneutiky se profiluje hermeneutika *rekonstruktivní.* Podle ní má primát objekt (text), nikoli subjekt (interpret); interpret může alespoň někdy (byť je to obtížné) vystihnout smysl textu, který mu předal autor. Zastánci rekonstruktivní hermeneutiky tuto možnost uznávají nejen vzhledem k naučným textům (kde není třeba brát v potaz subjektivitu autora), ale dokonce i k textům „subjektivním“ (kde je se subjetivitou autora nutno počítat). Je zřejmé, že rekonstruktivní hermeneutika předpokládá epistemický a ontický realismus (objekt poznání je alespoň zčásti poznatelný tak, jak existuje nezávisle na našem poznání), jehož teoretické rozpracování není triviální záležitostí. Přijmeme-li rekonstruktivní hermeneutiku a její přesvědčení, že je možné nalézt správnou interpretaci nějakého daného textu, vzniká přirozeně otázka, jak tuto interpretaci nalézt. Odpověď na tuto otázku je snadná i obtížná. Odpověď totiž *intuitivně* vzato znají všichni, kteří se interpretací nějakého konkrétního díla zabývají – ti všichni vědí, že ke správné interpretaci je třeba dokonale znát jazyk textu a nejrůznější reálie a že k ní dospíváme pomocí úvah a empatie v kritické diskusi mezi kompetentními znalci díla. Řadu z těchto postupů lze kodifikovat pod nálepkou nějaké metody, např. historicko-kritické (studium archeologie, antropologie atd.), logicko-analytické (vyjasňování pojmů, tezí, argumentů), empatické (vcítění se do podobné osobní zkušenosti) atd. Na druhou stranu ovšem odpověď na to, jak nalézt správnou interpretaci, není snadné vyjádřit nějak *explicitně*, bez zřetele ke konkrétnímu interpretovi a textu. Na obecnější úrovni lze přinejmenším formulovat následující čtyři principy (Sousedík/Betti 2008):

[17] K přehlednému shrnutí Schleiemacherovy hermeneutiky viz (Forster 2002/2008). Řada principů, které níže uvádím v souvislosti s rekonstruktivní hermeneutikou (např. celkovost či aktualizace), jsou zastávána i Schleiermacherem, třebaže vposledku je Schleiemacher vůči porozumění mezi lidmi (v mluvené řeči i v psaném projevu) poměrně skeptický.

1. autonomie objektu: nechat promlouvat text, vyprazdňovat své vlastní sklony a předsudky;
2. celkovost objektu: vzít v úvahu celý kontext textu (jazyk dané doby, nejrůznější reálie);
3. aktualizace v subjektu: usilovat o zpřítomnění díla ve vlastní duši (obsah díla jakoby projít či prožít);
4. adekvátnost subjektu: vrůst do duchovní velikosti autora díla (stěží např. silně podprůměrný matematik může uchopit genialitu velkého matematického díla).

Samy tyto principy nejsou samozřejmě dostatečnou zárukou, že správná interpretace bude nalezena. Jedná se pouze o nutná minimální vodítka, která je třeba při hledání správné interpretace následovat.

Pro kterou z dvojího pojetí hermeneutiky se rozhodneme? [18] Tak jako u každé filosofické teze, je třeba zvážit důvody pro a proti. K nějaké hlubší reflexi těchto důvodů zde není prostor, na obhajobu rekonstruktivní hermeneutiky bych nicméně uvedl alespoň toto: pokud není možné najít správnou interpretaci, odpadá pro mnoho z nás motivace k tomu, abychom se zabývali interpretací tradičních textů. Samozřejmě ani pak není zcela neužitečné snažit se „včleňovat“ do vlastního horizontu některé z významných textů tradice, ovšem jedná se vposledku jen o jakési setkávání se sebou samým – setkání s tím, co jsem vytvořil, setkání s vlastní fikcí. Integrativní hermeneutika nás odsuzuje do tragické izolace, v níž se nikdy nemohu skrze text setkat s někým jiným, totiž s autorem. Vždy se setkávám jen s interpretem, který si text nějak integroval do svého života. Vposledku se skepse vůči komunikaci obrací i proti vztahu interpreta a adresáta – pokud není možné, aby interpret správně pochopil autora, není ani možné, aby adresát správně porozuměl interpretovi. Tím se uzavírá komunikace do jakéhosi „hermeneutického solipsismu“ (Sousedík/Betti 2008). Nejde ovšem jen o zničující následky, které má integrativní hermeneutika pro interpretaci textů. Jedná se navíc o názor, který svou přesvědčivost čerpá pouze z komplikovaných příkladů, jako je např. interpretace textu DDJ. V jednoduchých situacích, např. vidíme-li na stěně nápis 别说话了! (*Bié shuōhuà le*), nelze dost dobře pochybovat o tom, že jím autor chtěl vyjádřit výzvu k mlčení. Pokud interpret/adresát tuto výzvu pochopí jako výzvu k mlčení, pochopil ji správně. Jinak ji

[18] Sám A. Chan jakoby váhá, zda se přiklonit na stranu integrativní či rekonstruktivní hermeneutiky: „Is it fair to say that the Laozi is inherently “polysemic” … open to diverse interpretations? This concerns not only the difficulty of the Laozi but also the interplay between reader and text in any act of interpretation. Polysemy challenges the assertion that the “intended” meaning of the Laozi can be recovered fully. But, it is important to emphasize, it does not follow that context is unimportant, that parameters do not exist, or that there are no checks against particular interpretations. While hermeneutic reconstruction remains an open process, it cannot disregard the rules of evidence. Questions of provenance, textual variants, as well as the entire tradition of commentaries and modern scholarship are important for this reason.“ (Chan 2001/2007)

pochopil nesprávně. Pokud je (s velkou pravděpodobností) v dané situaci možné pochopit autentické „duševní rozpoložení“ autora stručného textu, proč by to nebylo alespoň v principu možné pro komplexní texty? Skepse ohledně nemožnosti správně interpretovat DDJ tedy není na místě. Možná se nám takovou interpretaci najít nepodaří – není ale nutné vzdávat se naděje. K práci dobrého interpreta je možná dokonce nutné, aby se jí nevzdal.[19]

Poděkovaní: Dr. Rostislavu Fellnerovi děkuji za pozvání na sympozium „Laozi a udržitelný život“, účastníkům za podnětnou diskusi, doc. Janu Slavíkovi, dr. Vítu Erbanovi a Evě Fuchsové za cenné připomínky k textu.

Literatura

Ames, Roger T., and David L. Hall, trans. 2003. *Daodejing—Making This Life Significant—A Philosophical Translation.* New York: Ballantine Books.

Boltz, William G. “The Laozi Text that Wang Pi and Ho-shang Kung Never Saw.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48: 493–501.

Bondy, Egon. (1977/1992). *Čínská filosofie.* Praha: Vokno

Cajthaml, Martin. 2010. „Recenze knihy *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*“, *Studia Neoaristotelica* VII (2): 211–216.

Chan, Alan. 2001/2007. „Laozi“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/laozi/>.

Cheng, Anne. 2003/2006. *Dějiny čínského myšlení.* Praha: DharmaGaia.

Ching, Julia. 1997. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom.* Cambridge: Cambridge University Press.

Creel, Herlee. 1956/1970. *What is Taoism and Other Studies in Chinese Cultural History.* Chicago: University of Chicago Press. [Článek “What is Taoism” byl poprvé publikován v r. 1956]

Eliade, Mircea. 1976/1996. *Dějiny náboženského myšlení II: Od Gautamy Buddhy k triumfu křesťanství.* Oikúmené: Praha.

Fellner, Rostislav. 2008. „Nový překlad Starého mistra: Tao te ťing – kapitola 2“, *Fragmenta Ioannea Collecta* VIII: 131–167.

[19] Postscriptum: Tento příspěvěk vyvolal zajímavou diskusi na sympoziu i následně. Ve světle této diskuse bych rád zdůraznil, že cílem tohoto příspěvku nebyla obhajoba rekonstruktivní hermeneutiky, ani pokus o výklad DDJ ve světle jejích principů (k těmto ambicióznějším projektům viz citovaná literatura). Cílem tohoto příspěvku bylo něco mnohem skromnějšího: zpochybnit poměrně rozšířené přesvědčení, že DDJ nelze vykládat jinak než v rámci intergrativní hermeneutiky. Jedná se o cíl skromný, nicméně přesto důležitý, protože zcela jinak postupuje interpret, který usiluje o historicky co nejvýstižnější pochopení textu, a interpret, který usiluje o svůj vlastní „zážitek“ s textem, bez ohledu na reálný a doložitelný kulturně-historický kontext.

_____. 2010. „Sémantická interpretace konstitutivních složek čínských znaků v kontextu hermeneutického rozkrývání obsahu Tao te ťingu. Témata otevřená v kapitolách 1 – 3.“ *Fragmenta Ioannea Collecta Suppl* 2010/3: 261–308.

Forster, Michael. 2002/2008. „Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher“ v: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/schleiermacher/>.

Fung Yu-lan. 1983. *A History of Chinese Philosophy.* Translated by Derk Bodde. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.

Graham, A. C. 1986. „The Origins of the Legend of Lao Tan,“ reprinted in: Graham, A. C. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature.* Albany, NY: SUNY, 1990: 111–24.

_____. 1989. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China.* La Salle, IL: Open Court.

Girardot, Norman J. 1983. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos,* Berkeley: University of California Press.

Gracia, Jorge. 1995. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology.* Albany, NY: SUNY.

_____. 1996. *Texts: Ontological Status, Identity, Author, Audience.* Albany, NY: SUNY

Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought.* New York: Oxford University Press.

_____. 2003. „The Metaphysics of Dao“ v: Mou, Bo, ed. 2003. *Comparative Approches to Chinese Philosophy.* Burlington, VT: Ashgate, s. 205–224

LaFargue, Michael 1994. *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Tao Te Ching.* Albany: State University of New York Press.

Lau, D. C. 1963. *Lao Tzu Tao Te Ching.* Harmondsworth: Penguin Books.

Lomová, Olga. 2010. „Tao-te-ťing v proměnách času (1878–1971)“, *Fragmenta Ioannea Collecta* Suppl 2010/3: 203–216.

Littlejohn, Ronnie. 2003/2005. „Laozi (Lao-tzu)“, URL =<http://www.iep.utm.edu/laozi/>

Mair, Victor. 1990. Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way. New York: Bantam Books.

Michael, Thomas. 2005. *The Pristine Dao: Metaphysics in Early Daoist Discourse.* Albany, NY: SUNY Press.

Moeller, Hans-Georg. 2006. *The Philosophy of the Daodejing.* New York: Columbia University Press.

Novotný, Daniel D. 2010. „Byl Lao-c’ taoistou? Kirklandova výzva“, *Fragmenta Ioannea Collecta Suppl.* 2010/3: 231–242.

_____. 2011a. „Suarezova teorie pomyslných jsoucen a její recepce“, *Filozofia (Bratislava)* 66 (1): 35–48.

_____. 2011b „Metafyzika mezi Aristotelem a Analytikou: Zpráva s otazníkem“, *Aithér* 3 (5): 301–325. URL=<http://www.aither.cz/casopis/pdf/Aither5.pdf >

Ong, Walter J. 1982/2006. *Technologizace slova.* Praha: Karolinum.

Robinet, Isabelle. 1977. *Les commentaires du Tao to king jusqu'au VIIe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

Roth, Harold D. 1999. *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia University Press.

Schwartz, Benjamin. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sousedík, Stanislav, a Emilio Betti. 2008. *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*. Praha: Triton.

Wagner, Rudolf G. 2003. *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*. Albany: State University of New York Press.

Waley, Arthur. 1958. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Grove Press.

English summary:

What did Laozi mean to say? Chan's hermeneutic challenge

Daniel D. NOVOTNÝ

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Kněžská 410/8

370 01 České Budějovice, Czech Republic

e-mail: danieldnovotny@gmail.com

Since the nineteenth century there have been many attempts to translate and interpret Dao De Jing (DDJ). In this paper I address the possibility of the correct (objective, adequate) interpretation of DDJ. I do not propose any novel interpretation of it but rather pursue meta-theoretical issues of what scholars say about it and what follows from that. A consideration of "the situation of communication" leads to the discernment of several basic elements in any interpretation of a text – author, text, interpreter, and audience. With three of these elements (author, text, and interpreter) I deal explicitly in the first three sections of the paper (A-C); audience is dealt with only implicitly there. In these sections I show that there is a great number of problems involved in current interpretative efforts

concerning DDJ and that it is not surprising then, that many scholars get an impression that efforts to look for *the* correct interpretation of DDJ is meaningless. In the fourth section (D) I discuss this skepticism toward the correct interpretation. One may either take it in the weaker sense of "we don't have the correct interpretation yet" or in the stronger sense of "it is *never* possible to find out the correct interpretation". The latter sense is based on the currently fashionable views of so-called integrative hermeneutics. Against this view I briefly expose and defend so-called reconstructive hermeneutics, which takes the correct interpretation as its goal. My summary of the current effort to interpret DDJ draws primarily on the work of Alan Chan (Singapore), the distinction of the two types of hermeneutics and its discussion is taken from the work of Stanislav Sousedík (Prague). Here is a fuller precisé of the paper:

A. Author: Basic Hypotheses

For the correct interpretation of many simple texts one does not usually need to know anything about the author. DDJ, however, is a cryptic text and in this case it seems impossible to understand it properly without some knowledge of the identity of its author. Was there one single author of this text or were they many? Was the work being written during a short period of time or not? When was it written? The knowledge of the identity of the author of DDJ would help us to determine the historical context of it and hence to illuminate the meaning that the author or authors wanted to convey by this text. Unfortunately, already for Sima Qian the identity of the author of DDJ was unclear and contemporary scholars are not in a much better position either. There seems to be a consensus that DDJ is a clever composition of various older textual and oral elements and that the identity of Laozi as the single author is most likely fictitious. Some authors claim that the final editorial redaction of DDJ is relatively late (3rd century BC), others place it much earlier (as far as 5th century BC). Various hypotheses concerning the emergence of DDJ are proposed. Is it meaningful to speak of the correct interpretation of DDJ in this situation?

B. Text: Basic Versions

It is a well-known fact that the ancient texts were nothing „fixed". The texts were transcribed and freely edited and hence they always existed in many versions. They served as a mere support for the memory and were not intended as replacements for the immediacy of oral communication. It is not surprising then, that we have many versions of DDJ. Our standard text is based on versions attributed to Heshanggong and Wang Bi. Besides these we have a version of the Tang scholar Fu Yi (cca 600 AD), some steles inscriptions and fragments from the Mo-gao cave in Gansu. In 1973 two texts on the silk were discovered in Mawangdui, dated to 168 BC, and in 1993 the text on the bamboo in Guodian, dated to 300 BC. These new discoveries open more questions than they answer because the versions of the DDJ text from these findings significantly differ both from the standard text and from each other. Is it possible to speak of *the* correct interpretation of DDJ in this situation?

C. Interpreter: Applied Hermeneutics

Uncertainty with respect to the identity of the author and the text of DDJ has been felt throughout the history of Chinese thought but also by contemporary scholars. In this section I first briefly look at interpretations of DDJ presented by the five traditional commentators, namely Hanfeizi, Heshanggong, Yan Zun, Xianger, and Wang Bi. None of these interpretations seem particularly relevant for the understanding of the original meaning of DDJ, although it it is interesting to note that the earliest of the commentators (Hanfeizi) reads DDJ as a political text. Many more commentaries emerged in the history of Chinese thought, but the interpretations proposed in them, however valuable in themselves, seem to be quite irrelevant for the interpretation of the original meaning of DDJ. Is the contemporary effort to interpret DDJ in a better position? There are several types of interpretations proposed by contemporary scholars. I briefly deal with the following: mythical, mystical, metaphysical, anthropological, and political. It is, of course, possible to combine these interpretations in various ways, nevertheless there remains some irreducible differences between them. Facing so many diverse interpretations of DDJ we again face the question: Does it make sense to speak of *the* correct interpretation of DDJ in this situation?

D. Interpreter: Theoretical Hermeneutics

Our discussion so far seems to result in skepticism about the correct interpretation of DDJ. Perhaps one cannot find such interpretation and all one can do is to impose his or her own vision onto the malleable text of DDJ? It is important to distinguish carefully between two kinds of skepticism. First, one may be "weakly" skeptical – it is not possible to find out the correct interpretation of DDJ because of our current lack of information about its author, context, etc. This may very well be the case; in such situation one should hope that either more evidence will come up at some point in the future or a better account of the available evidence will be proposed. Second, however, one may be "strongly" sceptical – it is not possible to find out the correct interpretation of DDJ because it is never meaningful to speak of the correct interpretation of *any* text. The letter kind of skepticism seems to be widespread among Czech and German practitioners of hermeneutics. It will useful, however, to distinguish between two kinds of hermeneutics, namely integrative and reconstructive. According to the former all that an interpreter can do is to integrate the text into one's own "horizon"; according to the latter an interpreter should strive to reconstruct the original meaning of the text (the one intended by the author).

Reconstructive hermeneutics, according to its proponents, follows four basic principles: (1) Autonomy of the Object (to let the text speak for itself); (2) Integrity of the Object (to take into account broader context of the text, such as the language of the time and various historical data); (3) Actualization in the Subject (to make the work present in our souls, to re-live it); (4) Adequacy of the Subject (to be up to the greatness of the author). These principles, of course, do not warrant the

discovery of the correct interpretation; they are only meant to be minimal necessary guidelines. Which of the two hermeneutics shall we choose? At this occasion in the paper I do not go into any deeper discussion of the matter but only present two simple reasons for choosing reconstructive hermeneutics: First, if it is not possible to find out the correct interpretation we are condemned to a sort of "hermeneutic solipsism". For if it is not possible for the interpreter to understand correctly the author then by the same token it is not possible for the audience to understand the interpreter. Each of us is closed it his or her own horizon. Second, there are simple counterexamples against the claim that the correct interpretation of a text is impossible. For in case of a simple text, such as the inscription '别说话了!', it is hard to avoid the fact that interpreter can either interpret it correctly (as an exhortation for silence) or incorrectly (as something else); and if the correct interpretation can be found in case of a simple text, why would that be impossible in case of complex texts? Integrative hermeneutics does not need to be adopted with respect to texts such as DDJ. We may never be able to find out the correct interpretation of DDJ due to the lack of contextual data but it is not necessary to give up hope.