

„PLATO IM DIALOG“
 Platónova dialektika v interpretaci
 Hanse-Georga Gadamera¹

Štěpán Špínka

Die Frage, die sich uns durch die Konfrontation des modernen Denkens mit diesem griechischen Erbe stellt, ist daher, wie weit das antike Erbe eine Wahrheit anbietet, die sich uns unter besonderen Erkenntnisbedingungen der Neuzeit verdeckt hält.²

Skutečně tvůrčí a inspirativní návraty filosofů dvacátého století k počátkům evropského filosofického myšlení nebyly většinou motivovány čistě historickým zájmem jejich autorů, nýbrž snahou lépe porozumět kořenům dějinné identity současné doby. V naději, že zkoumáním samotných kořenů této identity bude možné lépe porozumět také limitům a otevřeným možnostem současné filosofie, neomezovali se mnozí z nejpronikavějších interpretů antické filosofie pouze na rekonstrukci již jednou prošlapaných cest, ale snažili se objevit zapomenutá myšlenková rozcestí a z nich vycházející cesty, jež řecká filosofie naznačila, ale nakonec nechala stranou svého zájmu. Právě ve zkoumání těchto rozcestí a opominutých cest doufali nalézt nejen hlubší porozumění počátkům evropského filosofického myšlení, ale také korektiv jednostrannosti moderní filosofie.

V české filosofii dvacátého století je zřejmě nejznámějším průkopníkem této tvůrčí archeologie dějin evropského myšlení Jan Patočka. Závislost Patočkových pokusů o nové promyšlení antických témat na Hus-

¹ Uveřejňovaný článek je výňatkem z úvodních kapitol rozsáhlejší práce, která je věnována interpretaci Platónovy dialektiky u H.-G. Gadamera a J. Stenzela. Vlastní text byl pro účely časopiseckého vydání upraven pouze v nezbytné míře, vypuštěny byly kapitoly věnované srovnání Gadamerovy interpretace s platónskými interpretacemi J. Patočky o Gadamerově diskusi s J. Derridou a významnou měrou byl omezen poznámkový aparát. Z těch, kdo tím či oním způsobem přispěli k sepsání této práce, by její autor chtěl na tomto místě poděkovat alespoň Dr. Lence Karfíkové a Dr. Filipovi Karfíkovi.

² H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, sv. VI, Tübingen 1985, str. 4.

serlově a zejména Heideggerově filosofii je zřejmá: Patočka podporuje do značné míry Husserlovo fenomenologické východisko, přijímá také Heideggerovy základní ontologické myšlenky a jeho diagnózu dnešní doby, na těchto základech se však návratem k Hérakleitovi, Aristotelovi a především Platónovi pokouší dát odpověď na otázky, které v radikalitě Heideggerova tázání nenašly dostatečné uplatnění. Pasáže, v nichž se takto střetává fenomenologické východisko, heideggerovská inspirace a motivy řecké filosofie, patří zřejmě k nejinspirativnějším v jeho díle. Je to přitom právě Hérakleitos, Platón a Aristotelés, kteří mu pomáhají najít jeho vlastní místo v průmětu silových polí Husserlovy fenomenologie a Heideggerovy ontologie: prohloubení hérakleitovské vize jednoty protikladů, sókratovsko-platónské myšlenky péče o duši a aristotelské koncepce ontologického pohybu mu totiž dovoluje jakýsi krok zpět od Heideggerovy ontologie k fenomenologii tělesnosti a pohybu lidské existence, k otázce dějin a lidské solidarity a k problému přirozeného světa – aniž by se přitom musel vrátit na problematickou půdu transcendentální (inter)subjektivity.

Patočka však není zdaleka jediný Heideggerem výrazně ovlivněný filosof, který se intenzivně zabýval antickou filosofií a především Platónem.³ Většina z takto orientovaných autorů postupuje do jisté míry obdobně jako pražský filosof: neaplikují pouze Heideggerova myšlenková schémata na antickou filosofii a nerozpracovávají myšlenky svého učitele tam, kde zůstaly v neuspokojivém náčrtu, ale snaží se na základě Heideggerovy ontologie o samostatné promyšlení tradičních otázek. Zejména Platón pak hraje v jejich filosofii roli jakési protiváhy vůči Heideggerovu dědictví, z něhož vycházejí a kterému do větší či menší míry zůstávají věrni.

Jedním z nejzajímavějších myslitelů, kteří se takto pokusili spojit radikálnost Heideggerovy ontologie s bohatstvím Platónovy dialektiky, je nepochybně Hans-Georg Gadamer. Zasluhou vydání jeho *Gesammelte Werke* máme před sebou reprezentativní výběr z jeho bohatého díla.⁴ Interpretacím řecké filosofie jsou z tohoto desetisvazkové-

³ Viz například W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt a. M. 1964; E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970; G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt a. M. 1939; G. Picht, *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*, Stuttgart 1990; L. Strauss, *Studies in Platonic Political Thought*, Chicago 1983.

⁴ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (= *GW*), sv. I–X, Tübingen 1985–1995. Gadamer v předmluvě k poslednímu svazku svých *Sebraných prací* upřesňuje

ho souboru věnovány tři svazky,⁵ jež zahrnují práce od *Platos dialektische Ethik* z roku 1931⁶ až po kratší studie ze začátku devadesátých let; rozbor Aristotelových a Platónových děl se však objevují na takřka všech klíčových místech jeho díla.⁷

Jako jakési motto všech Gadamerových interpretací řecké filosofie nám může posloužit podtitul posledního ze tří svazků, které jsou věnovány řecké filosofii: „Plato im Dialog“.⁸ Ve své význačnosti vystihuje nejen hned několik základních důrazů Gadamerovy interpretace řecké filosofie, ale také jejich těsnou provázanost.

I

„Platos ins Offene gestellte Dialektik“⁹

Wenn Sprache erst im Gespräch ihr eigentliches Leben hat, dann wird der platonische Dialog nach wie vor ein lebendiges Gespräch

jejich název takto: „Sammlung meiner Schriften, die keine Gesamtausgabe sein will, enthält nur das, wovon der Verfasser glaubt, es könnte für die Forschung nützlich bleiben.“ Podrobná bibliografie Gadamerových prací do roku 1972 je obsažena ve svazku H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972. Z novějších prací, které nebyly publikovány v *GW*, zmiňme alespoň *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996.

⁵ *GW*, V: *Griechische Philosophie*, I (1985); *GW*, VI: *Griechische Philosophie*, II (1985); *GW*, VII: *Griechische Philosophie*, III, *Plato im Dialog* (1991). Česky vyšla *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem* (= *Idea Dobra*), Praha 1994 (*GW*, VII, str. 128–227).

⁶ Kterou chronologicky předchází kratší studie *Die Aristotelische „Protreptikos“ und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* z roku 1927, některé recenze knih věnovaných řecké metafyzice a důležitý, v jistém smyslu „programový“ článek *Praktisches Wissen* z roku 1930 (vše nyní v *GW*, V).

⁷ Viz například kapitoly *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, *Das Vorbild der platonischen Dialektik* a klíčový význam Platónova pojetí dialektiky a krásy v posledním díle (*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*) Gadamerovy práce, *Wahrheit und Methode* (nyní *GW*, I, str. 317–325, 368–375, 387–494).

⁸ J. Grondin ve své studii k tomu svazku (*Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie*, nyní v autorově knize *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, str. 54–70) říká, že v tomto svazku je skutečně třeba spatřovat onen „größeres Plato-Werk“, o němž Gadamer mluvil již od šedesátých let, a k jehož sepsání byl stále povzbuzován svým učitelem Martinem Heideggerem.

⁹ *GW*, X, str. 146.

*erwecken und die fruchtbare Verschmelzung alle Horizonte leisten, in denen wir uns fragend und suchend in unserer eigenen Welt zurechtzufinden haben.*¹⁰

a) sókratovský dialog

*...die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs.*¹¹

Titul „Plato im Dialog“ je možné pochopit jako výraz Gadameraova přesvědčení o klíčové roli sókratovského dialogu pro Platónovu filosofii.¹² Ta podle Gadamera ze sókratovského dialogu nejen vychází, ale jeho půdu také z podstatných důvodů nikdy neopouští. V tomto smyslu by se snad dalo říci, že se celá Platónova filosofie odehrává „im Dialog“. Vazba celé Platónovy filosofie na formu dialogu přitom není dána ani pietními důvody, ani pouhou snahou dodat filosofickým myšlenkám přitažlivější literární formu. Neboť dialogická forma Platónových děl není pouhou vnější formou, kterou by bylo možné „oddělit“ od toho, co má tato forma vyjádřit.¹³ Obrat k řeči, k *logoi*,¹⁴ je základním rysem celé Platónovy filosofie. Platón si však byl podle Gadamera dobře vědom, že řeč se nejen původně uskutečňuje v rozhovoru, ale že rozhovor je bytostná podoba řeči.¹⁵ V rozhovoru

¹⁰ *GW*, VII, str. 127.

¹¹ *GW*, I, str. 450.

¹² Srv. např. Ch. Griswold, *Gadamer and the Interpretation of Plato*, in: *Ancient Philosophy*, 2, 1981, str. 171–178.

¹³ Gadamer v tomto důrazu na zásadní význam dialogické a dramatické formy Platónových děl navazuje především na svého učitele P. Friedländera (srv. k tomu zejména Friedländerovo dílo *Platon*, Berlin 1964³), oproti němu se však snaží o hlubší filosofický výklad této vazby Platónovy filosofie na dialogickou formu. Z velkého množství novější literatury k tomuto tématu srv. např. Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985; týž, *Gespräche unter Ungleichen*, in: *Antike und Abendland*, 34, 1988, str. 99–116; týž, *Was heißt „dem Logos zu Hilfe kommen“? Zu Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge*, in: L. Rosseti (vyd.), *Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin 1992; H. Gundert, *Dialog und Dialektik*; Ch. Griswold, *Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues*, in: Ch. Griswold (vyd.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, N. Y. 1988; Ch. Gill, M. M. McCabe (vyd.), *Form and Argument in Late Plato*.

¹⁴ „Sókratovské vědění o nevědění Dobra přivodilo v západní filosofii obrat, který budeme v této studii zkoumat se zřetelem k tomu, co je společné Platónovi a Aristotelovi: je to obrat k *logoi*, tedy k filosofii, jež se opírá o *eidos*“ (*Idea Dobra*, str. 10); srv. Platón, *Faidón*, 99e.

a snaze o dorozumění se totiž ukazuje pravá bytnost řeči: otevřenost společnému světu. Platónsky řečeno: v dialogu se uskutečňuje pravá lidská vzájemnost¹⁶ vyrůstající ze společné účasti na božském a dobru.¹⁷

Základní motiv Gadamerových prací, od nejrannějších až po studie z nedávné doby, zůstává stále týž:¹⁸ podat takovou interpretaci Platónových dialogů, která by zřetelně ukázala „vnitřní jednotu platónské dialektiky a kontinuitu jejího vývoje“.¹⁹ Jednota je přitom dána právě vazbou celé Platónovy filosofie na rozhovor, hybnou silou proměny Platónova myšlení je naopak hledání takové podoby rozhovoru, v němž by bylo možno nejlépe odlišit skutečný filosofický rozhovor od jeho pouhé sofistické karikatury. Neboť „dialektika není sofistika“.²⁰ Platónova dialektika je v Gadamerových očích cenná právě proto, že je na ní dobře vidět dvojí základní možnost řeči: řeč je branou, skrze níž se nám otvírá svět, zároveň se však sama vždy do jisté míry staví na místo toho, čeho má být zpřítomněním. Platónova dialektika stojí v dějinách filosofie a filosofické řeči na klíčovém místě, kde dialektika je ještě obojí: jak umění vést rozhovor, tak umění bojovat za pomoci pojmových vymezení proti svodům, jež jsou v každé řeči obsaženy a jejichž vyhocenou podobu představuje sofistika.²¹ Neboť pro sofistiku není řeč otevřenost pravdě, ale nástroj, kterým můžeme „pravdu“ vlastnit a užívat k svým vlastním účelům. Tato sofistická „pravda“ však není nic jiného než polo-pravda, zabsolutizovaná část, jež zabraňuje přístupu k celku, a víra v ní je zaslepenost.

Nepopíratelnou proměnu témat a stylu tzv. pozdních Platónových dialogů a skutečnost, že Sókratova postava v nich ustupuje do pozadí,

¹⁵ Viz výše motto tohoto oddílu.

¹⁶ Srv. *GW*, VIII, str. 416.

¹⁷ Viz např. studii *Freundschaft und Selbsterkenntnis, Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik*, in: *GW*, VII, str. 396–406.

¹⁸ Nepochybně zajímavou otázkou vývoje či proměny Gadamerova myšlení a jeho interpretace řecké filosofie tato studie nesleduje. Rozhodující roli by při takovém pokusu zřejmě musela mít otázka vztahu jeho filosofie k různým obdobím a důrazům filosofie Heideggerovy.

¹⁹ *GW*, VII, str. 339 n.

²⁰ Tak zní název pozdní Gadamerovy studie na toto téma (*GW*, VII, str. 338–369): *Dialektik ist nicht Sophistik*, s podtitulem *Theätet lernt das im „Sophistes“*.

²¹ Srv. *GW*, X, str. 282.

vykládá Gadamer nikoli jako Platónův odvrát od původního sókratovského dialogu, ale jako rozvinutí problémů v něm obsažených. V rámci této vnitřní proměny sókratovského dialogu v Platónovu dialektiku se na původní sókratovské jádro vrství další motivy a myšlenky, všechny však slouží původnímu cíli: vést takovou řeč, která bude schopna v rozhovoru s druhým vydat ze sebe počet, a tak se vymezit vůči svému vlastnímu stínu, sofistické řeči, jež zrazuje společnou otevřenost dialogu pro dobro jako to, co nás vždy přesahuje.²²

Pro krystalisaci pozdní Platónovy dialektiky je zřejmě nejdůležitější ta okolnost, že Platón nachází vhodný nástroj jak tomuto původnímu záměru sókratovské řeči dostát v eleatské dialektice protikladů jednoty a mnohosti. Vzájemnost jednoty a mnohosti však byla přítomna již v raných dialozích, především ve stále se vracejícím problému jediné *areté*, která se uskutečňuje ve „smíšení“ a správném vztahu jejích mnohých podob. Pozdní dialektika neopouští toto zaměření k jedinému dobru, v „metodě“ sjednocování a rozlišování (*synagóge* a *diairesis*) však nachází vyjádření klíčového způsobu uskutečnění tohoto zaměření lidského života: společné směřování k jednomu dobru se totiž odehrává především v řeči dialogu – která je svou povahou mnohostí. „Metoda“ sjednocování a rozlišování tedy není ničím jiným než vystižením „vnitřní logiky dialogu“.²³

Dialektika sjednocování a rozlišování přítom dobře ukazuje, že pravý problém jednoty a mnohosti neleží na úrovni vztahu mnohých jednotlivin k jedné ideji, na níž mají tyto jednotliviny podíl, ale na úrovni společenství idejí. Neboť každá idea je jednotná sama se sebou pouze díky svým vztahům k tomu, co sama není, k mnohosti jiných idejí; tato mnohost je však opět svázána jednotou řádu a krásy. Krok od jednotliviny k ideji je pouze předpokladem dialektiky; pro Platóna předpokladem svým způsobem samozřejmým, neboť je obsažen již v obratu jeho

²² Z četné literatury k Platónově dialektice a k jejímu vývoji jmenujme alespoň několik titulů. Dialektice „raného“ a „středního“ období jsou věnovány dvě monografické publikace: R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford 1953; P. Stemmer, *Platons Dialektik*, Berlin, New York 1992. Ačkoli byla dialektice „pozdního období“ věnována v posledních desetiletích značná pozornost, žádná obdobně monograficky zaměřená práce k tomuto tématu neexistuje, z novější méně známé literatury k této problematice srv. mj. M. Hoffmann, *Die Entstehung von Ordnung. Zur Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln in der späteren Philosophie Platons*, Stuttgart – Leipzig 1996, kde lze najít také odkazy ke starší literatuře.

²³ Srv. *GW*, VII, str. 29.

filosofie k řeči.²⁴ Vlastní dialektika se pak uskutečňuje na půdě umožněné tímto obratem v pohybu naší řeči, který sleduje vzájemné vztahy mezi „jednotlivými“ idejemi. Anamnése, charakteristický rys dialektiky ve *Faidónu* a v dalších dialozích Platónova středního období, se tedy nijak nevyklučuje s postupy dialektiky pozdní, tj. se sjednocováním a rozlišováním. Neboť anamnése se nevyčerpává v rozpomínce na jednotlivou ideu, ale uskutečňuje se v společném zaměření dialektického pohybu naší řeči, jímž sledujeme vzájemnost idejí, k ideji Dobra. Proto také podle Gadamera Platón užívá pro dobro jen výrazu *idea* a nikdy *eidos*:²⁵

*Eidos znamená vždycky jen „předmět“, jak to odpovídá neutru. Femininum idea oproti tomu může sice... rovněž označovat „předmět“, avšak v „náhledu“ nechává silněji spoluzazníť „hledění“ než „vzhled“, takže v idea tou agathú není méně ani tolik „náhled“ Dobra jako spíše výhled směrem k Dobru.*²⁶

Společná půda rozhovoru, není tedy již dosaženou „půdou“, ale spíše výhledem směrem ke společné pravdě, které nasloucháme a jíž chceme v řeči dostát. Tento výhled řídí každou naši konkrétní řeč, zároveň však všechna naše řeč za tím, k čemu tento výhled míří, zastává.²⁷

Také pozdní dialektika sjednocování a rozlišování není tedy podle Gadamerovy interpretace žádná speciální „metoda“, ale „disciplína“ tázání a zkoumání, jejíž pomocí člověk může překonávat stále nebezpečí zaslepenosti sofistické „Rechthaberei“, a tak se „rozpomenout“ na ideu Dobra, otevřít se pravdě.²⁸ Tato formalizovaná dialektika je tedy výsostným příkladem onoho „praktického vědění“, jež řídí lidskou *praxis*, jednání, které neutváří nějaký vnější předmět, ale má svůj cíl samo v sobě, v proměně duše jednajícího a její orientaci k společ-

²⁴ Viz výše, pozn. 14.

²⁵ Viz především *Idea Dobra*.

²⁶ *Idea Dobra*, str. 23.

²⁷ „Man sucht... im Gespräch eine Gesprächsbasis... Es ist vielmehr ein fester Hinblick auf das wahrhaft Gemeinsame, dem man anhört und den wir einzuhalten suchen. Da kann man nicht zweifeln, daß solcher Hinausblick über das wirklich Geäußerte stets hinausliegt.“ (*GW*, VIII, str. 434 n.)

²⁸ Srv. mj. závěrečnou větu Gadamerovy hlavní práce, *Wahrheit und Methode* (*GW*, I, str. 494). K tomuto tématu srv. také F. J. Ambrosio, *Gadamer, Plato and the Discipline of Dialogue*, in: *International Philosophical Quarterly*, 27, 1987, str. 17–32.

němu dobru. Neboť dialektika sjednocování a rozlišování neusiluje na prvním místě o vypracování systému nad- a podřazených rodů a druhů a o poznání světa jeho zachycením do sítě tohoto systému, ale o správné užití řeči a o formaci vlastní duše. Dialektika je ta podoba řeči, jež je schopna nahlédnout svou vlastní konečnost a podle tohoto náhledu sama sebe utvářet. Pamatování na konečnost a nedokonalost každé naší konkrétní řeči je totiž podmínkou a zároveň uskutečněním rozpomínky na ideu Dobra. Jak budeme muset ještě blíže ukázat, Platónova dialektika je tedy pro Gadamera i ve své pozdní podobě uskutečněním aristotelské *frónésis*, vědění, jež se týká správného užití řeči a v této řeči samotné se také uskutečňuje. V dialektikou vedeném dialogu se totiž uskutečňuje ona „dórská harmonie“ *ergon a logos*,²⁹ jednání a řeči, která vydává z tohoto jednání počet, a tak je zaměřuje k dobru.

Ani případná existence tzv. „nepsané nauky“ na této centrální myšlenice celé Gadamerovy interpretace Platónovy dialektiky nic nemění, ba právě naopak, pouze ji potvrzuje. Platónské dialogy mají nepochybně také „protreptickou“ roli: mají čtenáře uvádět do vlastního filosofického myšlení, v Platónově době snad mohly sloužit jako jakási zveřejnitelná podoba filosofických zkoumání, která se odehrávala na půdě platónské Akademie. Ani tato dimenze Platónovy filosofie, k níž by byly dialogy jakousi předehrou, však podle Gadamera půdu dialogu neopouští. To, co jiní nazývají nepsanou naukou,³⁰ vykládá Gadamer jako „nepsanou dialektiku“.³¹ Jejím „předmětem“ není nic jiného než vzájemnost jednoty a mnohosti, části a celku, ústřední problém každé smysluplné řeči, neboť právě na řeči je dobře vidět, že celek a jednota jsou pro nás přístupné pouze v mnohosti vzájemných vztahů částí tohoto celku. Nauka o Jednom a Dvojici jakožto základních principech je tedy jakési zkratkovitě vyjádření podstaty logu a řeči vůbec.³²

²⁹ Viz studii *Logos und Ergon im platonischen ‚Lysis‘*, in: *GW*, VI, str. 171–186, a další opakované odkazy na ni; viz např. *Idea Dobra*, str. 32.

³⁰ Viz především práce reprezentantů tzv. tübingské školy: H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, a *Plato and the Foundation of Metaphysics*, vyd. a překl. John R. Catan (orig. Milano 1982), Albany 1990; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963; T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York 1985; G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons*, Übers. v. L. Hölscher (orig. Milano 1984), Paderborn u. a. 1993.

³¹ Viz studii *Platons ungeschriebene Dialektik* (*GW*, VI, str. 129–153).

Na tomto základě je také možné spojit obrazy *Ústavy*, v nichž se Dobro ukazuje jako to, co sjednocuje mnohé³³ s Jedním jakožto principem nepsaných nauk:

Neboť „Jedno“ jistě není Plátónovo Jedno, které je jediným jsoucnem a „nadsoucnem“, nýbrž je tím, co vždy pomáhá mnohosti stát se stavem jednoty. Idea Dobra se jeví jakožto podmínka všeho uspořádání....: jako jednota mnohého.³⁴

Nepsaná dialektika je tedy především reflexí konečnosti naší řeči a všeho našeho poznání. Smyslem této „nauky“ o vzájemnosti jednoho a mnohého je nakonec ukázat, že veškeré naše „prostředky“ poznání (slovo, řeč, obraz) i samotné toto poznání jsou skutečně „pouze“ prostředky, které nám mohou otevřít přístup k věci samé, zároveň však vždy hrozí, že je za tuto „věc“ samu zaměníme. Každá jednotlivá podoba takového prostředku odkazuje k jiným podobám, a zpřítomnit onu věc samu, k níž všechny tyto prostředky odkazují, je možné pohybem duše po této dialektické struktuře jednoty a mnohosti, vzájemnosti částí, v níž se zpřítomňuje jednota celku. Dialektiku tak Platón popisuje jako umění stálého přecházení „sem a tam“ mezi všemi těmito „prostředky“. Toto přecházení je však zároveň setrváním v zaměření k tomu, co je ve všech těchto prostředcích míněno, a přináší proto podle Gadamera jakousi jeho „blízkost“ – aniž bychom však toto míněné a jeho blízkost mohli uchopit jakožto nutný výsledek našich vlastních myšlenkových kroků.

Také tato „nauka“ o principech Jednoho a neurčené Dvojice, ideálních číslech a na těchto principech vybudované analogické stavbě universa je tedy především „sebekritikou filosofické řeči“³⁵ a nepřestává tak být tím, čím je sókratovský dialog a dialektika psaných dialogů: „praktickým vědění“, jež nesmí, nemá-li ztratit svůj smysl, opustit půdu původního pohybu řeči, rozhovoru. Naopak, oč je „obsah“ této „nauky“ „schematičtější“ a čím více se redukuje na samotné principy jednoty a mnohosti, tím více musí zůstat vázán na živý dialog, a nemůže být svěřen psanému slovu. Bez této živé snahy po dorozumění a bez společné otevřenosti pro zjevující se „věc samu“

³² Srv. *GW*, VIII, str. 435.

³³ Viz *Idea Dobra*, str. 23.

³⁴ Tamt., str. 25.

³⁵ Viz *GW*, VI, str. 95.

hrozí této „nauce“ o principech nutně nepochopení, ba zneužití. Nepřesná dialektika, tento zdánlivý „vyprahlý schematismus“ Jednoho a neurčené Dvojice, je tedy především „naukou“ o dočasnosti a fragmentárnosti každé lidské nauky, výrazem konečnosti vši lidské řeči a vzhledu – a tedy oporou vši dialektické snahy, v jejíž nekonečnosti se zrcadlí pravda jsoucího.³⁶

b) *fronésis*

*Es geht um die Gegenwart der sokratischen Frage in Aristoteles.*³⁷

Titulem „Plato im Dialog“ však Gadamer zřejmě především naznačuje princip své interpretační metody: smyslu Platónovy filosofie se totiž snaží přiblížit tak, že sleduje rozhovor, jenž Platón vede se svými předchůdci – a jeho následovníci zase naopak s ním. „Vnitřní jednotu a kontinuitu vývoje“³⁸ nehledá tedy pouze v Platónově díle, ale v celé řecké filosofii. Tento motiv hledání společné linie znějící mnoha hlasy je jakýsi *cantus firmus* Gadamerových prací, nejvýrazněji se však projevuje v posledním ze tří svazků soustředěných na problematiku řecké filosofie, z něhož jsme si titul „Plato im Dialog“ vypůjčili. Názvy tří hlavních dílů tohoto svazku Gadamerův přístup dobře ilustrují: *Auf dem Wege zu Plato (I); Sokratischer Dialog und Platonische Dialektik (II); Im Zeichen Platos (III)*. Jádrem této Gadamerovy linie, která v náčrtu zahrnuje celé dějiny řecké filosofie od presokratiků k Plótinovi a hroty svých sond dosahuje až do současnosti,³⁹ však zůstává trojice Sókratés-Platón-Aristotelés. V ní jsou jakoby v zárodku obsaženy základní momenty nejen celého pohybu řecké filosofie, ale veškerých dějin filosofické řeči.

V jedné ze svých posledních studií uveřejněných v tomto svazku, *Die Sokratische Frage und Aristoteles* z roku 1990,⁴⁰ se Gadamer znovu vrací ke své již dříve mnohokrát vyslovené myšlence: pravým úkolem, který před nás tato trojice vrcholného období řecké filosofie

³⁶ Srv. k tomu studii *Dialektik und Sophistik im siebten Platonischen Brief*, in: *GW*, VI, str. 90–115.

³⁷ *GW*, VII, str. 374.

³⁸ Viz výše, pozn. 19.

³⁹ Především v první a poslední studii svazku: *Parmenides oder das Diesseits des Seins a Natur und Welt. Die hermeneutische Dimension in Naturerkenntnis und Naturwissenschaft*.

⁴⁰ *GW*, VII, str. 373–380.

staví, je porozumět přítomnosti sókratovské otázky v Aristotelově filosofii. Aristotelova kritika Platónovy ideje Dobra, jež zdůrazňuje, že cílem lidského života není „obecná“ idea Dobra, ale dobro náležející člověku, je ve skutečnosti pokračováním této sókratovské otázky na základech, které vybuodoval Platón svou dialektikou. Odpoutat se od tradiční představy Aristotela jakožto protipólu Platóna a porozumět nejen jejich vzájemnému vztahu, ale celé řecké filosofii jako v jistém smyslu jednotnému vývoji „ideje praktické filosofie“,⁴¹ je však možné teprve tehdy, budeme-li mít na paměti zásadní odlišnost dvou podob textů, v nichž se nám filosofie těchto tří myslitelů dochovala. Tak můžeme uvidět v Aristotelově kritice Platóna nikoli zásadně odlišnou pozici, ale pokus o uchopení téhož, ovšem jiným způsobem, za pomoci jiných „Werkgestalten des Denkens“⁴² a jiné formy řeči:

*V Aristotelově myšlení je platónská intence převedena do opatrně tápající řeči filosofických pojmů.*⁴³

Aristotelés tedy pokračuje v Platónově snaze o „dórskou harmonii *logos a ergon*“, avšak s užitím vytříbenějšího pojmového aparátu. Toto jeho umění rozlišování, ačkoli přináší nové důrazy, navazuje těsně na platónskou dialektiku a její umění diairetického rozlišování, a je vedeno tímž motivem: vydat ze své řeči – jakožto podstatného způsobu našeho života – v samotné této řeči počet.⁴⁴ Aristotelés tedy pokračuje v sókratovsko-platónském pojetí filosofie jakožto „obratu k řeči“.⁴⁵

Tak jako Platónově „nepřesné dialektice“ hrozilo, že jí bude porozuměno proti jejímu původnímu smyslu – totiž jakožto vypracování statického hierarchického systému –, tak se také tento Aristotelův krok nevyhne obdobnému nebezpečí. V tomto bodě našeho textu se přitom dotýkáme nikoli speciálního problému vztahu Platónovy a Aristotelovy filosofie, ale základní figury Gadamerova porozumění celým ději-

⁴¹ Srv. především studii *Die Idee der praktischen Philosophie*, in: *GW*, X, str. 238–246.

⁴² *GW*, VII, str. 373.

⁴³ *Idea Dobra*, str. 113.

⁴⁴ Mimo studie věnované Aristotelovi v V.–VII. svazku *GW* srv. k následujícím odstavcům např. studii *Bürgen zweier Welten* a další práce v oddílu *Hermeneutik und die Praktische Philosophie* (*GW*, X, str. 225–284).

⁴⁵ Viz výše, pozn. 14.

nám filosofické řeči: neboť na vztahu Platón-Aristotelés se dá dobře ukázat, že každá řeč a každý dialog míří ke zpřesňování významu slov, že však zároveň každé takové zpřesňování, jehož vyhraněnou podobou je tvorba filosofických pojmů, přináší vždy nejen zisk, ale také ztrátu. Tuto dvojznačnost každého zpřesnění naší řeči přitom Gadamer neukazuje na náhodném příkladě, ale na pojmu, jímž podle něj Aristotelés vystihuje samotné jádro jednotné linie řecké (v Gadamerových očích povytce „praktické“) filosofie: na pojmu *fronésis*.

Fronésis je totiž pojem, jenž Aristotelovi dovolí vystihnout odlišnost praktického vědění od vědění teoretického a technického, a tak také odlišnost filosofie od všech podobných forem řeči. Praktické vědění není podle Aristotela schopností „aplikace“ teoretického vědění na konkrétní situaci, ale svébytnou formou vědění, které se pozvedá z praxe samé. Neboť *praxis* není jednání podle předem daných pravidel k dosažení vytyčeného cíle, nýbrž původní podobou situovanosti člověka v jeho přírodním a společenském okolí. *Praxis* je naše původní zasazenost do světa, a *fronésis* reflexivní péče o to, abychom této původní situovanosti dostáli. Tato situovanost každého z nás však není žádná čistě soukromá záležitost. *Praxis* a „její vědění“, jehož vrcholnou podobou je *fronésis*, je naopak původním způsobem jak se usku-tečňuje lidská vzájemnost.

Gadamer připomíná Aristotelovo rozlišení mezi praktickým a teoretickým věděním,⁴⁶ základní důraz však klade na odlišení praktického vědění od vědění technického. Samotné rozlišení na praktické a teoretické vědění, které zní jako nová podoba klasického platónského rozlišení mezi bytím a děním, totiž nestačí, ba může naopak zavádět: rozlišení může praktické vědění, jehož úkolem je orientace člověka k dobru, příliš těsně přibližovat vědění technickému. Gadamerova interpretace se snaží ukázat, že hlavní Aristotelovou snahou je právě jasněji odlišit praktické vědění od jeho dvojníka, vědění technického. Tím však Aristotelés říká svým způsobem jenom to, co jinými prostředky – ovšem méně zřetelnými – ukazuje Platón ve svých dialozích. Platón sice mluví o dialektice jako o *techné* a opakovaně používá příklady, jež dialektiku přirovnávají ke skutečně „technickým“ uměním a řemeslům, na druhou stranu je zřejmé, že jeho hlavní snahou je ukázat odlišnost této „*techné*“ od všech těchto „viditelnějších“ a snáže

⁴⁶ K následujícím odstavcům srv. především analýzy v *GW*, VII, na str. 374–378.

postřehnutelných příkladů. Neboť cílem Platónovy dialektiky není zhotovení nějakého předmětu, její účel neleží mimo ni samotnou, jak by řekl Aristotelés, ale je jím proměna člověka, který se jí „vyučí“. Za pomoci této „*techné*“ usilujeme o jediné: stát se dialektičtějšími.⁴⁷ Tato „*techné*“ se tak odlišuje od všech ostatních *techné*: neusiluje o dosažení nějakého člověkem stanoveného cíle, nýbrž naopak zaměřuje člověka a všechno jeho jednání k tomu, co je *arché anhypotheton*,⁴⁸ k ideji Dobra.

Aristotelův přínos tedy Gadamer vidí především v tomto jasnějším odlišení praktického vědění od vědění technického.⁴⁹ Praktická dimenze vědění, závislá na schopnosti sebereflexe, je totiž stále jakoby překrývající na venek působící, a tedy „viditelnější“ a zdánlivě „účinnější“ dimenzí technickou. Tím, že Aristotelés vymezuje *fronésis* jakožto termín, vystihující pravou podobu praktického vědění oproti ostatním slovům, v nichž řečtina mluví o vědění a jeho dokonalé podobě (*techné, epistémé, sofia, nús*), získává možnost zachytit specifiku tohoto vědění, jemuž jinak hrozí zapomenutí či překrytí vědění technickým. Vyzdvihuje tak samé jádro toho, oč za pomoci eleatské dialektiky jednoho a mnohého usilovala již Platónova dialektika: o odlišení filosofické dialektiky od jejích vlastních stínů, sofistiky a s ní spřízněných proudů. Sofistika se totiž od dialektiky liší právě tím, že se nabízí jako technické vědění použitelné k libovolně stanoveným účelům, jehož „majitel“ se nemusí ohlížet na to, co takové vědění znamená pro jeho vlastní duši. Dialektika si je naopak vědoma, že řeč a především dialog není nikdy pouhý nástroj, ale způsob, jak je nám a skrze nás přítomen svět,⁵⁰ že je základním „živlem“, z něhož nemůžeme vystoupit.

Toto pojmové vyjasnění, jež nám má pomoci, abychom nezapomněli na specifčnost praktického vědění, se však nakonec může snadno obrátit proti svému původnímu smyslu. Vyčleníme-li totiž praktické vědění jakožto samostatný „druh“, můžeme tím naopak zakrýt, že

⁴⁷ Srv. Platón, *Politikos*, 287a.

⁴⁸ Srv. Platón, *Ústava*, 510b, 511b.

⁴⁹ Srv. k tomu např. J. Bernstein, *From Hermeneutics to Praxis*, in: B. R. Wachterhauser (vyd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany 1986, str. 87–110; F. Volpi, *Praktische Klugheit im Nihilismus der Technik: Hermeneutik, praktische Philosophie, Neoaristotelismus*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1992, str. 5–23.

⁵⁰ Viz kapitolu *Sprache als Welterfahrung* v posledním dílu *Wahrheit und Methode*, in: *GW*, I, str. 442–460.

praktické vědění není nějaká vydělitelná „část“ vědění, ale podstatný rozměr, který prochází vším věděním. Jako by se tu v případě vědění a jeho různých dimenzí opakovala figura raných Platónových dialogů: jako je *areté* jedna, a přece mnohá, tak je tomu v jistém smyslu i s věděním. Také v případě vědění a jeho různých podob tedy platí platónská dialektika jednoty a mnohosti, celku a části. Proto je podle Gadamera zapotřebí podržet toto Aristotelovo rozlišení, ale zároveň se od něj vrátit zpět k Platónově dialektice a skrze ni k sókratovskému dialogu. Neboť na něm je zřejmé, že všechno naše vědění je sjednoceno společným zaměřením k jedné otázce: otázce po dobru. Rozlišení mezi praktickým a technickým věděním, mezi *frónésis* a *techné* tedy neslouží jejich vzájemnému odtržení, ale včlenění vši *techné* do celkového horizontu našeho života, kterým je *praxis* a její formování praktickým věděním, *frónésis*.

Platónovy dialogy je tedy zapotřebí číst jako jakýsi korektiv aristotelského rozlišování: v nich je za pomoci básnických a dramatických prostředků podržena mnohoznačná jednota naší řeči a vzájemnost všech pojmů, jež vystihují různé dimenze lidského poznání a vědění. Teprve zasadíme-li Aristotelem vyčleněnou *frónésis* za pomoci Platónovy dialektiky zpět do jejich původních kontextů, jak nám je nabízí běžná řeč, pochopíme, že *frónésis* nevyjadřuje pouze dokonalou podobu praktického vědění, ale především vzájemnost *theória*, *techné* a *praxis*. V Gadamerově interpretaci je tedy *frónésis* vposled jakousi jednotou činu a otevřenosti, kterou se Gadamer pokouší vystihnout slovem bdělost. Bdělost je naším výkonem, ovšem výkonem, v němž se otvíráme nazírání.⁵¹ Této bdělosti pak musí být podřízena všechna čistě technická dovednost.

Vyjasnění, jež přináší aristotelská vytříbená pojmovost, není v dějinách řeči něčím naprosto novým, nýbrž představuje jakési vyhocení tendence přítomné již v běžné řeči. Také běžná řeč totiž postupuje obdobně jako Aristotelova snaha o rozlišení jednotlivých pojmů a různých významů jednoho slova: každé použití slova v konkrétní situaci modifikuje jeho význam, a řeč žije pouze v těchto stálých modifikacích, nalézání nových významů, v stálém pohybu mezi zpřesňováním významu slov a návratem k jejich původnímu bohatství a mnohoznačnosti.⁵² Gadamer se ve svých interpretacích řeckého myšlení snaží

⁵¹ Srv. *GW*, X, str. 43.

⁵² Viz *GW*, VIII, str. 430.

vystihnout právě ono „fruchtbares Zwischen von Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit“,⁵³ tuto „dialektiku“ určitosti a otevřenosti, která je vlastní vši řeči, jež se však s přesvědčivou jasností vyjevuje především na řeči filosofie a jejích dějinách.

Filosofie a dějiny její řeči vyostřují problém skrytý v každé řeči: vzájemnost jedno- a mnoho-značnosti, kladu a záporu, zjevnosti a skrytosti. Na základě tohoto v jistém smyslu umělého vyostření pak filosofie dokáže hlouběji reflektovat povahu vši řeči – ovšem za předpokladu, že bude schopna vevázat svoji umělou řeč zpět do původních kontextů živé řeči a dialogu. Právě díky snaze o přísné vymezení pojmů se ukazuje, že veškerá vymezenost je pouze jednou stranou mince, jejíž druhou stranou je poukaz k jinému, otevřenost. Na filosofické řeči se tak ukazuje paradoxní povaha vši lidské konečnosti: v reflexi a přijetí své konečnosti člověk již konečnost překračuje, otvírá se tomu, čím není. To je také pravý smysl sókratovské zbožnosti pojaté jako vědění nevědění,⁵⁴ která podle Gadamera minimálně do dob neoplatonismu zůstane pravou podobou filosofické zbožnosti.⁵⁵

c) *Wirkungsgeschichte*

*Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken.*⁵⁶

„Plato im Dialog“ však pro Gadamera neznamena pouze, že celá Platónova filosofie se z podstatných úvodů odehrává na půdě rozhovoru, ani pouze to, že Platónovi můžeme nejlépe porozumět, když budeme sledovat jeho vlastní dialog s jeho předchůdci a následovníky. Neboť Gadamer nepochybně usiluje také o svůj vlastní dialog s Platónem. Platón nemá být pro Gadamera pouze předmětem zkoumání, ale především partnerem rozhovoru. Gadamer nezaujímá „nezajímavou“ pozici historika filosofie, nýbrž hledá právě v rozhovoru s Platónem takový způsob vlastní řeči, který by po více než dvou tisíciletích neztratil jednu vydobytou přesnost, zároveň však

⁵³ Srv. *GW*, VI, str. 112.

⁵⁴ Srv. Gadamerovu studii *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, in: *GW*, VII, str. 83–117.

⁵⁵ Srv. studii *Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin*, in: *GW*, VII, str. 407–417.

⁵⁶ Srv. *GW*, I, str. 305.

dovedl být obdobně jako Platónova dialektika otevřen pro vždy nově se zjevující pravdu.

Na způsobu, jakým Gadamer vede svůj rozhovor s Platónem, je však dobře vidět vzájemnou provázanost tří významů titulu „Plato im Dialog“, které jsme naznačili. Gadamer totiž vede svůj vlastní dialog s Platónem tím způsobem, že sleduje jeho „rozhovor“ s ostatními řeckými filosofy – a tomuto rozhovoru opět rozumí na základě vzájemné („dialektické“) odkázanosti sókratovského dialogu, Platónovy filosofické dialektiky a Aristotelových pojmových distinkcí. Tento Gadamerův přístup je tedy jakousi příkladnou ukázkou jednoho z ústředních pojmů celé jeho hermeneutiky: Gadamer rozmlouvá s Platónem tak, že sleduje a snaží se rozluštit hlavní zápletky sókratovsko-platónsko-aristoteléské „Wirkungsgeschichte“,⁵⁷ na jejímž konci sám stojí. Neboť každé historické zkoumání si musí být vědomo své vlastní dějinnosti a z její perspektivy rozumět historii.

Gadamer se tak svým pokusem vést dialog s „Platónem v dialogu s ostatními řeckými filosofy“ snaží porozumět pohybu dějin filosofie a vystihnout jakési jejich základní „principy“. Na jeho interpretaci vztahu Platón-Aristotelés je dobře vidět, že tímto základním „principem“ je především dialektika dějin, která je zřejmě jakousi analogickou obdobou oné „dialektiky“ vlastní každé řeči, jejíž propracovanou podobou a zároveň reflexí je Platónova dialektika: dialektiky části a celku – jednoty přítomné ve vzájemnosti mnohých částí. Neboť řeč je vždy „odsouzena“ k tomu, aby hledala preciznější vyjádření toho, co se každé precizaci vzpírá a co každé řeči nakonec musí unikat, vůči čemu je však právě díky svému úsilí o preciznost otevřena.

Eleatská dialektika v té podobě, jak ji představuje druhá část Platónova dialogu *Parmenidés*, toto zkoumání důsledků „teze“ i „antiteze“, tak pomáhá uskutečnit to, oč usilovalo již sókratovské umění dialogu: pomocí této dialektiky totiž můžeme překonávat vlastní jednostrannost či přesněji: uskutečňovat vlastní konečnost tak, aby se proměnila v otevřenost. Je to však v jistém smyslu teprve Aristotelovo rozlišení praktického a technického vědění, které nám podle Gadamera pomáhá pochopit smysl těchto dialektických cvičení a celé dialektické *techné*.

To však neznamená, že bychom mohli nahradit dialog dialektikou nebo vytříbenou pojmovou stavbou. Neboť dialektický pohyb „sem

⁵⁷ K tomuto pojmu viz např. v jistém smyslu klíčovou kapitolu knihy *Wahrheit und Methode, Das Prinzip der Wirkungsgeschichte*, in: *GW*, I, str. 305–312.

a tam“, „hin und her“,⁵⁸ není pouze pohyb mezi protiklady a zkoumání jejich důsledků a souvislostí, jak to ukazuje výše jmenovaná část dialogu *Parmenidés*. Tento pohyb na půdě jednoty a mnohosti protikladů je totiž součástí pohybu zásadnějšího: pohybu „sem a tam“ mezi dialogem, dialektikou a pojmovostí; pohybu na půdě onoho „fruchtbares Zwischen von Eindeutigkeit und Vieldeutigkeit“.⁵⁹ Je to právě tento pohyb „od sókratovského dialogu přes Platónovu dialektiku k Aristotelově pojmovosti – a zpět“, který se snaží Gadamer ve své „dialektice“ dějin řecké filosofie následovat. Tento dialektický pohyb je uskutečněním jeho představy o „produktivním“ pokračování dialogu s Platónem a Aristotelem – a to znamená pro Gadamera také: mezi Platónem a Aristotelem –, který vidí jako svůj hlavní úkol.⁶⁰ Je přitom zřejmé, že Gadamer zdůrazňuje především onen pohyb „zpátky“, pohyb „destruktivní interpretace“ Aristotelovy pojmovosti k sókratovské otázce po dobru, z níž se každý skutečně „sókratovský“ dialog odvíjí.

Z tohoto Gadamerova zájmu o dvojznačný pohyb celé řecké filosofie vyplývá, že Platón sice skutečně stojí ve středu jeho interpretačního zájmu jako jakási osa, kolem níž se celý tento pohyb otáčí, na druhé straně je však v Gadamerově pohledu Platón „pouze“ přechodovým článkem od Sókrata k Aristotelovi. Toto zasazení Platóna mezi Sókrata a Aristotela a napnutí oblouku Platónovy dialektiky mezi sókratovskou otázkou po dobru a aristoteléskou pojmovostí není bez nebezpečí. Hrozí v něm totiž, že Platóna nebudeme vykládat na základě samotného jeho díla, ale z mimoplatónských motivů. Není tedy divu, že dvě studie věnované Gadamerově interpretaci Platóna z poslední doby buďto vykládají Gadamerovu snahu jakožto „sókratovskou destrukci řecké filosofie“,⁶¹ nebo ji kritizují za přílišnou poplatnost Aristotelově modelu rozlišení mezi praktickým a teoretickým věděním.⁶²

⁵⁸ Tak Gadamer obrazně vyjadřuje povahu pohybu nejen eleatské, ale vši filosofické dialektiky. Srv. *GW*, VI, str. 114.

⁵⁹ *GW*, VI, str. 112.

⁶⁰ Srv. *GW*, VII, str. 380.

⁶¹ Tak J. Grondin ve svém článku; viz výše, pozn. 8.

⁶² Tak G. Figal ve svém článku *Die praktische Vernunft des guten Lebens und die Freiheit des Verstehens*, in: *Antike und Abendland*, 38, 1992, str. 67–81, kde mj. čteme: „Doch wengleich Gadamer das Gute des platonischen Sokrates ebenso zur Geltung bringt wie das des Aristoteles, es ist das aristotelische Modell, an dem er sich letztlich orientiert.“ (80)

Toto nebezpečí vnášení neplatónských motivů do Platónovy filosofie vysvitne přitom ještě zřetelněji, když překročíme rámeček vztahu Sókratés-Platón-Aristotelés. Neboť Platón je pro Gadamerovo pojetí dějin řecké filosofie – a dějin filosofie vůbec – důležitý ještě v jiném smyslu než jen jako svorník Sókratovy otázky a Aristotelova pojmu. V Platónově spojení sókratovského dialogu a eleatské dialektiky jsou v sobě zaklíněny dvě základní otázky řecké filosofie: sókratovská otázka po Dobru a Parmenidova otázka po bytí.

Platón totiž nepřejímá z Parmenidova dědictví pouze výzbroj dialektiky kladu a záporu, ale také otázku po bytí či přesněji: vzájemnost bytí a řeči. Platón ve své dialektice neusiluje pouze o zpřítomnění Dobra v uspořádané krásné řeči, ale pokouší se myslet bytí či přesněji, pokouší se myslet: „Diesseits des Seins“.⁶³ Řeč je podle Gadamera „bytí, jež se dává k porozumění“.⁶⁴

Orientace na dobro v lidském životě je nyní jistě pro otázku „Dobra“ přirozeným východiskem. Tak je tomu v programu Faidóna, tak je tomu v Ústavě, když je otázka Dobra uváděna, a tak ji později opět klade Filébos. Ale ve všech těchto případech překračuje výklad tuto užší oblast a vede k universální ontologické formulaci otázky.⁶⁵

Dialektický pohyb sledující dějiny řecké filosofie musí tedy sestoupit ještě hlouběji než k sókratovskému dialogu jakožto zpřítomnění otázky po Dobru: chceme-li správně porozumět Platónovi, musíme se ve svém interpretačním pohybu vrátit zpět až k presokratikům a především Parmenidovi.⁶⁶ Právě v tomto svém posledním kroku se však tento zpětný pohyb projevuje jako pohyb mířící zároveň do blízkosti a současnosti: k Heideggerovu pokusu vrátit se k původní presokratovské otázce po bytí, a tím také k myšlence potřeby destrukce dějin metafyziky a její pojmové řeči. Teprve tento krok zřejmě svazuje počátek dějin filosofie s naší vlastní otázkou po bytí, a tak i nás samé vtahuje do této dialektiky dějin řeči.

⁶³ Viz stejnojmennou studii *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, in: *GW*, VII, str. 3–31.

⁶⁴ Srv. poslední kapitolu knihy *Wahrheit und Methode: Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie* a poněkud tajemný obrat: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (*GW*, I, str. 478).

⁶⁵ *Idea Dobra*, str. 62.

⁶⁶ Srv. především studii *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, in: *GW*, VII, str. 3–31 a přednášky *Der Anfang der Philosophie*.

Na konci své studie *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, která jako první v celém svazku nesoucím podtitul „Plato im Dialog“ předjímá celou jeho stavbu, shrnuje Gadamer tuto svoji koncepci „dialektiky dějin filosofické řeči“: počátek filosofického tázání u iónských myslitelů, Parmenidovo odvážné setrvávání na tom, co jediné bezesporu vpravdě jest, Platónova dialektika a Aristotelova pečlivá práce s pojmy stojí podle Gadamera v jedné „Wirkungsgeschichte“ společně s Plótinovým novoplatonismem a křesťanským platonismem Augustinovým, který uvozuje éru křesťanského myšlení a zároveň zaznívá ještě v Hegelově spekulativní syntéze. Vše toto je předznamenáno v eleatském učení o pravdě bytí a pravdě zjevování, stejně tak jako v ontologické diferenci mezi bytím a jsoucнем, do níž je naše konečné myšlení vždy již zasazeno. „Jenseits des Seins“, jež u Platóna charakterizovalo ideu Dobra a z kterého se v novoplatónském přijetí Platónových myšlenek vyvinul pojem transcendence, je totiž podle našeho interpreta pouze druhou stránku onoho „Diesseits des Seins“, které se Platón a Aristotelés pokoušeli promýšlet.⁶⁷

Lze však v tomto velkolepém rozvrhu dějin filosofie ještě vůbec rozeznat Platónovu tvář, abychom s ním mohli vést skutečný dialog? Neustí nakonec Gadamerův pokus o dialog s Platónem a ostatními antickými filozofy v jakousi hegelovskou dialektiku dějin? Nebo je tato dialektika pouze prvním krokem Gadamerova návratu k Platónovi? Potom by ovšem Gadamer vůči ní musel uplatnit její vlastní metodu, onen pohyb „zpět“, jímž sám dospívá od Platónovy dialektiky k sókratovskému dialogu. Daří se tedy Gadamerovi překonat mocné sevření své vlastní dialektiky dějin filosofie a otevřít se rozhovoru s Platónem? A je nakonec vůbec rozhovor s Platónem skutečný Gadamerův cíl?

d) Hegel

Hegel... bot mir... die Brücke zu einem nichthistorischen, sondern wahrhaft spekulativen Verständnis des platonischen und aristotelischen Denkens.⁶⁸

Hegel je skutečně pro Gadamera hluboce inspirujícím myslitelem a v jistém smyslu i vzorem – byť vzorem vůči němuž se stále vyme-

⁶⁷ Srv. *GW*, VII, str. 30 n.

⁶⁸ *GW*, II, str. 485.

zujе.⁶⁹ Dokazují to nejenom četné studie věnované přímo Hegelovi,⁷⁰ ale především opakované návraty k Hegelově dialektice na klíčových místech Gadamerových interpretací antické filosofie. Ve svazku „Plato im Dialog“ je tento význam Hegelovy dialektiky patrný nejen na studii, která nese Hegelovo jméno, *Hegel und Heraklit*,⁷¹ ale také na způsobu, jakým tento díl sebraných děl začíná: první studie, *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, která končí výše uvedeným rozvrhem „dějin filosofie“, a tak v jistém smyslu předznamenává celou další strukturu svazku, začíná úvahou o významu Hegela pro studium presokratiků. Podle Gadamera je pro dnešní porozumění presokratovské filosofii Hegel stále autorem, jenž zasluhuje prvořadou pozornost. Hegel však pro Gadamera není vzorem pouze v případě samotných počátků evropského myšlení. Když Gadamer na závěr studie *Die sokratische Frage und Aristoteles*⁷² vytyčuje jako přetrvávající úkol filosofie pokračování rozhovoru s Platónem a Aristotelem,⁷³ nepamene dodat, že dosud nepřekonaným vzorem takového rozhovoru je právě Hegelova interpretace.⁷⁴

Jsou to zřejmě především tři okolnosti, které Gadamera v jeho vlastních očích sblíží s Hegelem:⁷⁵

1) V Hegelovi Gadamer vidí první úspěšný pokus vymanit novověkou filosofii ze strnulých schémat řeči tradiční metafyziky a otevřít tak přístup k novému pochopení presokratiků, Platónovy dialektiky a Aristotelovy etiky, fyziky a metafyziky.

2) S Hegelem spojuje Gadamera také „spekulativní“ pojetí řeči a na základě takto pojaté řeči také svůj vlastní přístup k řecké filoso-

⁶⁹ Srv. *GW*, X, str. 143.

⁷⁰ Viz například první část třetího svazku Gadamerových sebraných děl, jenž nese podtitul *Hegel, Husserl, Heidegger*, in: *GW*, III, str. 3–104. Pro naše téma je důležitá především studie *Hegel und die antike Dialektik*, tamt., str. 3–28.

⁷¹ Srv. *GW*, VII, str. 32–42.

⁷² Tato studie stojí na začátku třetího dílu tohoto svazku (III: *Im Zeichen Platos*), in: *GW*, VII, str. 373–380; viz výše, pozn. 40.

⁷³ Viz výše, pozn. 59.

⁷⁴ Srv. *GW*, VII, str. 380.

⁷⁵ Následující stručné poznámky si pochopitelně nekladou za cíl prozkoumat do hloubky vztah Hegelovy a Gadamerovy filosofie. To by znamenalo především podrobné srovnání Gadamerovy interpretace Hegelovy filosofie se samotnými Hegelovými texty. Níže uvedené body se přidržují pouze vlastní Gadamerovy interpretace jeho vztahu k Hegelovi.

fii.⁷⁶ Řeč není původně naším nástrojem, ale způsobem naší otevřenosti světu. Když se Gadamer pokouší vystihnout tuto povahu řeči, říká, že nejvhodnější model pro pochopení pravé povahy řeči je hra.⁷⁷ Vůči řeči jsme totiž stále v obdobném postavení jako děti, které se jí učí tím, že se do řeči – často za pomoci vlastní vynalézavé hravosti, nad níž dospělý člověk žasne – „vpravují“: pokouší se hrát svoji pravou roli v ní. Naše řeč není v tomto pojetí nakonec naším vlastním výkonem, ale podílem na této „hře“ „hermeneutického universa“⁷⁸ řeči. Jak se pokoušejí (ne vždy ovšem zcela průhledným způsobem) ukázat poslední tři kapitoly Gadamerova díla *Wahrheit und Methode: Sprache als Welterfahrung, Die Mitte der Sprache und ihre spekulative Struktur a Der universale Aspekt der Hermeneutik*,⁷⁹ právě toto pojetí řeči jako hry, jíž se účastníme, je nejvhodnějším východiskem k pokusu porozumět spekulativní povaze řeči. Již samotné slovo „Mitte“ upozorňuje na Gadamerovu snahu „vysunout“ těžiště jeho úvah z fenomenologie lidské existence k řeči jakožto původní sounáležitosti člověka a světa.⁸⁰ Důraz na spekulativní charakter řeči nás však má vést ještě dále než k tomuto „středu“ vzájemnosti světa a člověka: k pohledu na řeč z „druhé strany, ze strany ‚předmětu‘“,⁸¹ v němž se ukáže, že „řeč je hermeneutické dění, které je ‚činem‘ věci samé“.⁸² Řeč má „spekulativní“ povahu proto, že v pohybu řeči se „zrcadlí“ cosi, co není řeč sama a její pohyb. Řeč je zrcadlením „věci samé“.⁸³

3) Třetím společným, pro interpretaci antické filosofie důležitým motivem je zdůraznění dějinnosti a hledání základu pro porozumění této dějinnosti v „dějinnosti“ řeči. Dějiny jsou pro nás přítomné přede-

⁷⁶ Viz motto této kapitoly. Srv. k tomu příspěvek K. Wrighta, *Gadamer: The Speculative Structure of Language*, in: B. R. Wachterhauser (vyd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany 1986, str. 87–110.

⁷⁷ Motiv hry je jedním z klíčových motivů Gadamerova ústředního díla *Wahrheit und Methode*, ale také dalších prací, především studií věnovaných estetice a ontologii uměleckého díla zahrnutých především do osmého a devátého svazku jeho *Gesammelte Schriften: GW*, VIII, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 1993; *GW*, IX, *Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, 1993.

⁷⁸ Viz *GW*, I, str. 4.

⁷⁹ Srv. *GW*, I, str. 442–494.

⁸⁰ Srv. *GW*, I, str. 478.

⁸¹ Srv. *GW*, I, str. 466.

⁸² „...das Tun der Sache selbst...“, srv. *GW*, I, str. 467.

⁸³ Srv. *GW*, I, str. 469 n.

vším jako dějiny myšlení a řeči. Dějiny řeči jsou hermeneutickým pohybem, snahou o výklad naší zkušenosti na straně jedné a snahou o kompenzaci a korektiv jednostrannosti každého takového našeho výkladu na straně druhé.⁸⁴ „Dialektika“ dějin a dialektika řeči jsou vposled pouze dvě stránky téhož pohybu a dialektika řeči je paradigmatem pro pochopení dialektiky dějin.

Gadamer se však zároveň vůči Hegelovi, jeho pojetí řeči, dialektiky a dějin zásadním způsobem vymezuje:

i. Gadamera odlišuje od Hegela především důraz na konečnost našeho způsobu bytí a veškeré naší řeči. Jeho hermeneutika je na rozdíl od Hegelovy dialektiky hermeneutikou lidské fakticity, konečnosti a situovanosti.⁸⁵ Tomu odpovídá Gadamerovo zaměření na živou řeč dialogu, neboť základním rozdílem mezi hermeneutickou a Hegelovou dialektikou je podle Gadamera radikální konečnost člověka a jeho řeči, v níž se hermeneutická dialektika uskutečňuje. Řeč – a především dialog – je „stopou konečnosti“,⁸⁶ tedy tím, na čem můžeme svoji konečnost zhlédnout. Viděli jsme, že také Platónovu dialektiku Gadamer interpretuje jako dialektiku konečnosti lidské řeči. Je to přitom právě dialektika jakožto péče o lidskou konečnost, která ukazuje, že konečnost není naším prokletím, ale šancí. Druhou stranou naší konečnosti, jež se nám zjevuje v řeči, je totiž otevřenost pravdě jako tomu, co nás přesahuje. Proto také není pro Gadamera pojem tím, k čemu celá dialektika dějin míří, ale součástí nekonečného dialektického pohybu řeči. Smysl pojmu je možné pochopit pouze tehdy, když ho zasadíme do jeho původních souvislostí, jak je nabízí běžná živá řeč rozhovoru, vyprávění a rituálu – když ho otevřeme původnímu bohatství „hermeneutického universa řeči“. „Spekulativnost“ řeči není přítomná jinak než prostřednictvím překročení každého konečného výrazu naší řeči – k jinému konečnému výrazu.

ii. Gadamer klade také větší důraz než Hegel na naši otevřenost vůči jinakosti jakožto jinakosti. Setkání s jinakostí není podle Gadamera především způsob, jak se setkat sám se sebou, ale příležitost k tomu, otevřít se společnému. Ani svoji vlastní filosofii tedy nesmíme chápat jako vyvrcholení dějin filosofie, ale jako způsob, jak navázat rozhovor s ostatními mysliteli, a jako pokus o setkání a prolnutí různorodých

⁸⁴ Srv. *GW*, I, str. 475.

⁸⁵ Srv. *GW*, X, str. 65.

⁸⁶ „Die Sprache ist die Spur der Endlichkeit...“ (*GW*, I, str. 461).

horizontů. V takovém rozhovoru se nám nabízí šance vevázat svůj způsob porozumění do společného horizontu „universa řeči“, jehož pravou povahou není jednotný hlas, ale dialog, v němž je neoddělitelně spojeno zaměření k společnému smyslu s jinakostí pohledu druhého člověka. Účastí na tomto horizontu se můžeme podílet na pravdě, kterou si nikdo z nás nemůže přivlastnit, které však právě skrze dialog a jinakost druhého můžeme naslouchat. Pravou „metodou“, která je „*Tun der Sache selbst*“,⁸⁷ je rozhovor.

iii. Gadamerova interpretace „dialektiky“ dějin tedy směřuje opačným směrem než Hegelova dialektika Ducha: nikoli „vpřed“ k spekulativnímu pojmu, jímž vrcholí dějiny lidstva, ale skrze toto pojmové vyjasnění „zpět“ k počátkům myšlení a k zasazení veškeré pojmovosti do živé řeči rozhovoru, této společné otevřenosti pravdě. Platónova dialektika se tak může stát jakýmsi korektivem novověké dialektiky, jež ústí do „idealismu absolutna“.⁸⁸ Hegel ve svém návratu k řecké filosofii činí do jisté míry cosi velmi obdobného, nakonec však podle Gadamera není jasné, k čemu je v jeho filosofii tento návrat zapotřebí, když jsou celé dějiny filosofie zahrnuty do horizontu jeho logiky a představují pouze jakýsi komentář k jeho vlastním myšlenkám.⁸⁹

e) Heidegger

„...*die Abdeckung der Verdeckungen*...“⁹⁰

Na místo Hegelovy pozitivní teleologie dějin Ducha tak musí podle Gadamera nastoupit pokus o sestup k původním kořenům filosofické řeči. Učitelem na této cestě sestupu k počátkům evropského myšlení však Gadamerovi není Hegel, ale Martin Heidegger⁹¹ a vůdčí ideou

⁸⁷ Viz výše, pozn. 82.

⁸⁸ Srv. *GW*, II, str. 332.

⁸⁹ Srv. především studii *Hegel und die antike Dialektik* (*GW*, III, str. 3–28).

⁹⁰ Srv. *GW*, VIII, str. 428.

⁹¹ Srv. především M. Heidegger, *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe*, sv. XIX; *Bytí a čas*, Praha 1996; *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, *Gesamtausgabe*, sv. XXXIV, Frankfurt a. M. 1988; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: *Gesamtausgabe*, sv. LXV, Frankfurt a. M. 1989; *Co je metafyzika?*, Praha 1993; *Konec myšlení a úkol filosofie*, Praha 1993; *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. Ze sekundární literatury, týkající se vztahu Heideggera a Platóna srv. dvě

Heideggerova myšlenka destrukce či destruktivní interpretace dějin filosofie.⁹² Gadamerově „hegelovské“ dialektice dějin filosofie a spekulativní povaze řeči je tedy zapotřebí porozumět na pozadí Heideggerova myšlení bytí. Onou „věcí“, jež se zpřítomňuje a „zrcadlí“ v naší řeči, není totiž Duch, ale bytí: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“⁹³ V tomto smyslu můžeme také pochopit závěr výše uvedeného Gadamerova rozvrhu jakési dialektiky dějin filosofie: Parmenidova báseň, Hérakleitovy temně hutné fragmenty, sókratovská otázka, Platónova dialektika i Aristotelova „preparace“ pojmů jsou v tomto pohledu pouze různé podoby řeči jakožto „Diesseits des Seins“.⁹⁴ Je však potom skutečným Platónovým partnerem v rozhovoru, o který Gadamer usiluje, Gadamer sám, nebo Heidegger? Máme tedy rozumět podtitulu „Plato im Dialog“ ve smyslu: Plato im Dialog – mit Martin Heidegger? Jde nakonec Gadamerovi o zprostředkování „dialogu“ mezi Platónovou dialektikou a Heideggerovým bytím?

Gadamer skutečně opakovaně říká, že svůj vlastní úkol viděl v jakémisi zprostředkování mezi radikalitou Heideggerova tázání a řečí, kterou si evropská filosofie vypracovala v průběhu svých dějin.

Svoji vlastní filosofii Gadamer interpretuje jako pokus, jenž navazuje na Heideggerův pokus o destrukci pojmového aparátu metafyziky. Základem této destrukce je Heideggerova myšlenka ontologické difference mezi jsoucnem a bytím a z ní vyplývající úkol pokusit se myslet bytí nikoli pouze jakožto bytí jsoucna, ale „z něho samotného“. Klíčovou otázkou myšlení je podle Heideggera otázka po bytí, odpovědi evropské filosofie však zaměňují bytí za jsoucno: za jsoucno v celku, či za jsoucno nejvyšší. Především proti takto pochopené metafyzice, jež ústí v „onto-theologii“ a nakonec v moderní „vědotechni-

novější práce: W. Patt, *Formen des Anti-Platonismus bei Kant, Nietzsche und Heidegger*, Frankfurt a. M. 1997, kap. III.: *Seinsgeschichtliche Wendung gegen Platon: Heidegger*, str. 189–302; a ranějším fázím Heideggerova myšlení věnovaná práce M. J. Brach, *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existenziellen Interpretation des „Sophistes“*, Würzburg 1996.

⁹² Srv. např. studii *Destruktion und Rekonstruktion* (GW, II, str. 361–372); dále pak oddíl *Heidegger* (GW, III, str. 175–430) a *Heidegger im Rückblick* (GW, X, str. 3–83).

⁹³ Srv. GW, I, str. 478; viz výše, pozn. 64.

⁹⁴ Viz výše, pozn. 90. Srv. k tomu také analogický a přece odlišný výrok Heideggerův: „Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache.“ (*Brief über den „Humanismus“*, cit. vyd., str. 45).

ku“⁹⁵ zaměřuje Heidegger kritický osten své filosofie. Základem, z něhož tato metafyzika vyrůstá, je přítom řecké pojetí bytí. Bytí je pro Řeky především bytí zjevujícího se jsoucna, tedy zjevnost, přítomnost. Evropská metafyzika je „metafyzikou přítomnosti“. Takové pojetí bytí však zakrývá původní vzájemnost skrytosti a zjevnosti. Vše zjevné totiž předpokládá skrytost jako svůj původní „horizont“, „základ“ či spíše „Ab-Grund“. Úkolem myšlení je tedy podle Heideggera pokusit se zpřítomňovat tuto vzájemnost neskrytosti jsoucna a skrývání bytí, ba v jistém smyslu vyzdvihnout přednost skrytosti před vší ne-skrytostí. Zjednodušeně řečeno: zápořem není skrytost, ale zjevnost jakožto ne-skrytost, *a-létheia*, jak zní Heideggerův etymologický výklad řeckého slova pro pravdu. Úkolem filosofie je nezapomínat na tuto původnost skrytosti a pokoušet se ji myslet.

Heideggerova destrukce dějin metafyziky je tedy pokusem o sestup ke skrytosti jakožto původu. Heidegger se v této destrukci pokoušel především za pomoci sestupu od aristotelského pojmu *fysis* k presokratikům překonat (überwinden) – či jak později říkával „přestát“ (verwinden) – metafyzické myšlení, které myslí bytí pouze jakožto bytí jsoucna a tedy jakožto přítomnost, zjevnost. Tímto překonáním metafyzického myšlení a metafyzické řeči se chtěl Heidegger přiblížit onomu původnímu myšlení, které ještě nezapomnělo na vzájemnost zjevování a skrývání. Ovšem ani texty presokratiků mu nakonec nedávají dostatečnou oporu pro to, aby v nich našel původní „hlas bytí“.⁹⁶ Pokus myslet skrytost bytí a opustit v tomto ohledu zavádějící „řeč metafyziky“ nakonec vedou Heideggera do míst, kde filosofická řeč selhává, a je to nakonec spíše básnická řeč, především Hölderlinova, která ho má z této „tísň řeči“ vyvést. Či možná přesněji: je to zřejmě právě básnická řeč, v níž může vysvitnout, že tato tíseň řeči je znamením nejzazšího vzdálení „posledního boha“⁹⁷ – a tím také jeho jedinečnou blízkostí. Heidegger totiž zřejmě alespoň v některých fázích svého „myšlení dějin bytí“ chápal tuto destrukci dějin metafyziky či ontologie především jakožto jakousi přípravu půdy pro příchod, či přesněji řečeno pro „Vorbeigang“, „posledního Boha“.⁹⁸

⁹⁵ Srv. GW, III, str. 300.

⁹⁶ Srv. GW, X, str. 27.

⁹⁷ Srv. k tomu především oddíl VII: *Der letzte Gott*, in: M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit. vyd., str. 405–417.

⁹⁸ Srv. tamt., str. 412.

Na tomto základě pak Gadamer interpretuje svoji vlastní úlohu jako hledání cesty, na níž by Heideggerovo myšlení bytí a pravdy jakožto ne-skrýlosti bylo vykazatelné v řeči filosofie. Chápe sám sebe tedy do značné míry jako toho, kdo se snaží „přeložit“ Heideggerovo myšlení do řeči dosavadní evropské filosofie, a umožnit tak rozhovor Heideggera s ostatními filozofy. Gadamer přitom přiznává svou zakořeněnost v tradici německé filosofie a vrací se v jistém ohledu k řeči metafyziky. Domnívá se však, že aniž by opustil původní motiv produktivní destrukce metafyziky a jejího pojmového aparátu, může se mu podařit takový rozhovor Heideggera s evropskou filosofickou tradicí zprostředkovat. Půdou pro tento rozhovor je přitom právě původní podoba vši řeči: rozhovor jako společná otevřenost pravdě.⁹⁹

Hlavním bodem, v němž se Gadamer se svým učitelem rozchází, je Heideggerovo jednotné pojetí dějin evropské filosofie jakožto vlády metafyziky a její řeči. Viděli jsme již, že Gadamerův pokus o zprostředkování rozhovoru mezi Heideggerem a evropskou filosofickou tradicí předpokládá jakýsi zpětný pohyb dějinami filosofie: novověkou metafyziku subjektu je zapotřebí zasadit do její původní půdy, aristotelské metafyziky substance; latinskou pojmovost navrátit k jejím řeckým kořenům; řecké pojmové řeči, jejímž hlavním představitelem je pro Gadamera Aristotelés, zase vykázat její místo v platónské dialektice, jejímž původním smyslem je sókratovský dialog jakožto společná otevřenost dobru a Parmenidova otázka po bytí. Takto uplatněná „destrukce dějin filosofie“ není negativní počín, ale rozvinutí původní fenomenologické zásady „k věcem samým“;¹⁰⁰ tato destrukce je „Abdeckung der Verdeckungen“,¹⁰¹ znovuoobjevením původní plnosti. Destrukce má pomoci pojmové řeči, aby znovu promluvila.

To však zároveň pro Gadamera znamená, že celé dějiny tzv. „metafyzické řeči“ nejsou slepou uličkou, ale možností paradoxní cesty k původní plnosti. Gadamer upozorňuje, že Heideggerovo pojetí metafyziky jako „jednotného“ protivníka, vůči kterému může Heidegger vymezovat svou vlastní pozici, nebylo v jeho díle přítomno hned od počátku, ale postupně krystalizovalo.¹⁰² Ještě přednáška *Was ist Meta-*

⁹⁹ Srv. úvod studie *Text und Interpretation* (GW, II, str. 331 nn.).

¹⁰⁰ Srv. GW, X, str. 350.

¹⁰¹ Srv. GW, VIII, str. 428. Srv. k tomuto Gadamerovu pojetí destrukce mj. studie *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus a Dekonstruktion und Hermeutik* (GW, X, str. 125–147).

¹⁰² Srv. především studii *Die Geschichte der Philosophie*, in: GW, III,

physik? je v tomto smyslu dvojznačná: pojem „metafyzika“ v ní stále ještě slouží jako ukazatel k otázce po bytí. Teprve později se z „metafyziky“ stává heslo označující tendenci protichůdnou vlastnímu Heideggerovu myšlenkovému úsilí, které Heideggerovi slouží především k tomu, aby na jeho pozadí vyjádřil vlastní myšlenkové intence.

Heideggerův přístup k řecké filosofii se tak vystavuje obdobnému nebezpečí, kterým trpěla Hegelova spekulativně dialektická koncepce dějin.¹⁰³ Chápe-li Heidegger evropské dějiny jako víceméně jednotnou událost zapomnění na bytí, a to narůstajícího zapomnění, má také jeho dějinný rámec porozumění řecké filosofii podobně nutně-logický charakter jako rámec Hegelův. Je to právě toto sevření jednotného dějinného schématu, z něhož se Gadamer snaží vymanit zaměřením své filosofie na živou řeč dialogu a na jinakost, které je právě v dialogu dopřáno slova.¹⁰⁴

Žádná pojmová řeč, ani tzv. řeč metafyziky, nepředstavuje pro myšlení podle Gadamera fatální klatbu. Ovšem pouze za předpokladu, že se při novém promyšlení vyprázdněných pojmů budeme ochotni světit samotné řeči – což znamená že, pokud budeme ochotni vstoupit do dialogu s ostatními mysliteli, a především s těmi, kteří myslí jinak. Pro Gadamera nakonec žádná „řeč metafyziky“ v Heideggerově smyslu neexistuje,¹⁰⁵ pokud je řeč evropské filosofie stále ještě řečí, je v ní vždy přítomna, byť možná skrytě, cesta k pravdě, „Weg ins Freie“.¹⁰⁶

Řeč, kterou užívá evropská metafyzika, je v tomto smyslu pouze pokračováním tendence patrné již v Aristotelově pojmovosti, a tak jako ona skrývá v sobě šance i nebezpečí. Každý její pohled je jednostranný – tak jako je jednostranná každá lidská řeč –, nicméně právě na její vyhocené jednostrannosti můžeme porozumět lidské konečnosti

str. 297–307.

¹⁰³ Srv. k tomu G. Figal, *Verstehen als geschichtliche Phronesis. Eine Erörterung der philosophischen Hermeneutik*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 1992, str. 24–37, kde např. na str. 25 autor píše: „Gadamer's Hermeneutik hingegen [tj. oproti Hegelově a Heideggerově pojetí] ist weder mit den Hypothesen eines absoluten noch mit denen eines anfänglichen Denkens belastet.“

¹⁰⁴ Srv. především GW, III, str. 300 nn.

¹⁰⁵ Srv. Gadamerovy opakované výroky v tomto smyslu: GW, II, str. 332; GW, X, str. 132; GW, II, str. 366; GW, X, 144.

¹⁰⁶ V tomto mnohoznačném obratu Gadamer spatřuje nejenom jádro své vlastní hermeneutiky, nýbrž také původní motiv Husserlovy fenomenologie (viz GW, X, str. 71), Heideggerovy „jedné cesty“ uskutečňující se v mnohých cestách (viz studii *Der eine Weg Martin Heideggers*, in: GW, III, str. 417–430), ale také Derridovy dekonstrukce.

a pochopit řeč jako plodné rozhraní horizontu, jehož jednou stranou je naše konečnost, druhou otevřenost.

Gadamer v tomto ohledu následuje Platóna v jeho „úteku do řeči“ a hledá u něj oporu ve svém pokusu vymanit se z příliš těsného rámce Heideggerova radikálního, ale jednostranného myšlení. Útek do řeči – či spíše do „řeči“, tj. dialogu – přitom neznamená naivní důvěru v řeč; spíše se v něm přiznáváme k tomu, že jinou cestu než tuto namáhavou plavbu na vratkém voru lidské řeči nemáme. Každá řeč je ohrožena tím, že se uzavře do svých schémat, v každé řeči je však zároveň možnost, jak lidskou konečnost proměnit v podíl na pravdě. Každá řeč totiž poukazuje za sebe a je to právě rozhovor a jeho snaha o dorozumění, v němž se navzájem prostupují společný smysl a jinakost druhého, zjevený smysl a skrytost ustupující do pozadí. V rozhovoru se vždy otvírá možnost nahlédnout, že věc se má jinak, než jak jsme mysleli, a proto se nám rozhovor nabízí jako „původní metoda“, jak vždy znovu spatřit a překročit svoji vlastní zaujatost a zaslepenost. Zaujatost, jež patří k naší konečnosti, činí každý skutečný rozhovor tak těžký, a přece tak nepostradatelný, neboť setkání s druhým člověkem v rozhovoru je jedinečnou šancí, jak tuto svoji zaslepenost zahlédnout a překonávat. S jistou licencí by se dalo říci, že pro Gadamera je „původní myšlení“, které hledal Heidegger, to myšlení, které se nechává vést řečí a především dialogem. Neboť řeč odkrývá a zároveň chrání tajemství zjevného – a dialog je péčí o tuto otevřenost zjevnosti vůči jejímu vlastnímu skrytému tajemství.

V tomto Gadamerově pokusu o tlumočení mezi evropskou filosofickou tradicí a Heideggerovým nárokem, myslet bytí nikoli pouze jako bytí jsoucna, má Platón skutečně klíčové postavení. Neboť Gadamer na rozdíl od Heideggera nenachází v Platónově filosofii rozhodující bod v dějinách „zapomenutí na bytí“,¹⁰⁷ ale naopak stále se nabízející cestu, jak se na bytí jakožto skrývající se základ všeho jsoucna rozpomenout. Platónova dialektika totiž není pouhým předstupněm k aristotelské ontotheologii. Toto Heideggerovo mylné porozumění Platónovu myšlení se zakládá na jeho domněnce, že ústředním bodem Platónovy filosofie je přijetí idejí, v němž Heidegger spatřuje vyhocení a petrifikaci řeckého pojetí bytí jakožto přítomnosti, zřejmosti.¹⁰⁸ Pokud však budeme s Gada-

¹⁰⁷ K tomuto Heideggerovu pojetí Platóna srv. například M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit. vyd., §§ 109 (*idea*) a 110 (*Die idea, der Platonismus und der Idealismus*).

¹⁰⁸ Srv. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit. vyd., str. 216.

merem vidět pravý smysl Platónovy filosofie v jeho dialektice jakožto pohybu, jenž sleduje vzájemnost idejí, bude nám zřejmé, že posledním slovem není u Platóna jas jednotlivé ideje, ale její odkázanost na to, čím sama není.¹⁰⁹ Heidegger má však podle Gadamera pravdu v tom, že v Platónově díle samotném je tato cesta v jistém smyslu zasuta, neboť Platón skutečně s ostatními řeckými filozofy rozumí bytí především jako přítomnosti, zjevnosti. Gadamer tak vidí svůj úkol zejména v pokusu vynést na povrch tuto „vlastní dimenzi a poslední konsekvenci platónské dialektiky“, která míří proti metafyzickému výkladu bytí – a tedy svým způsobem opačným směrem než Platónovo vlastní pojetí bytí.¹¹⁰

V tomto pokusu o zprostředkování dialogu mezi starší filosofickou tradicí a Heideggerem je mu přitom Platón nepochybně větším vzorem než Heidegger. Neboť Platón je pro Gadamera ten filosof, který dokázal na druhých myslitelích vyzdvihnout nikoli jejich slabiny, ale jejich silné stránky a tyto jejich přednosti tvůrčím způsobem dále rozvinout.¹¹¹

Zároveň je však zřejmé, že si Gadamer neosobuje postavení nestranného soudce. Jeho výchozím bodem, k němuž se přiznává a jenž určuje jeho pohled, je nepochybně Heideggerova filosofie. Horizontem vší dialektiky a dialogu je pro Gadamera „dialektika“ zjevujícího bytí, jež se v tomto zjevování samo skrývá. Na tomto „pozadí“ se Gadamer obrací k Platónovi. Daří se mu však dostat úkolu, pro jehož řešení je mu sám Platón vzorem, totiž porozumět Platónovi v jeho nejsilnějších stránkách? Viděli jsme, že se Gadamer snaží odpoutat od každého příliš schematického a jednotícího pojetí dějin filosofie – ať už od Hegelovy teleologie Ducha či Heideggerovy negativní „teleologie“ zapomenutí na bytí – právě proto, aby mohl vstoupit do dialogu s ostatními filozofy. Avšak určujícím pozadím, na němž se tato jeho snaha o dialog odvíjí, zůstává pro Gadamera stále Heideggerova ontologie nesená myšlenkou ontologické diference.¹¹²

Je však Heideggerova, byť Gadamerem oslabená, „negativní teleologie zapomenutí na bytí“¹¹³ vhodným rámcem pro skutečný dialog

¹⁰⁹ „Es gibt keine einzelne Idee. Eine Idee definieren, heißt sie abgrenzen, und darin ist eingeschlossen, daß mit ihrem Sein ein schier unendliches Nichtsein ist, alles was sie nicht ist.“ (*GW*, III, str. 410)

¹¹⁰ Srv. *GW*, II, str. 502.

¹¹¹ Srv. *GW*, VII, str. 380.

¹¹² Srv. *GW*, X, str. 69.

¹¹³ Srv. *GW*, III, str. 304.

s Platónem, a nejen s ním? Gadamer by snad dovolil, abychom na tomto místě parafrázovali jeho vlastní výrok, který stojí v záhlaví tohoto textu: *Konfrontace moderního myšlení s řeckým dědictvím nás staví před otázku, do jaké míry toto řecké dědictví nabízí cosi, co pro nás vzhledem k specifickému charakteru Heideggerovy filosofie zůstalo skryto.*¹¹⁴ Gadamer sám uznává, že klíčový problém veškeré jeho hermeneutiky je, zda při vši snaze uzнат jinakost nakonec hermeneutika neústí v přizpůsobení pozice druhého vlastnímu porozumění a v „domestikaci“ jinakosti jednotou.¹¹⁵ Vynáší skutečně Gadamer ve své interpretaci Platónovy dialektiky jakožto „destrukce platónsko-aristoteléské ontologie“ na povrch její „vlastní dimenzi“, nebo je tato její „poslední konsekvence“¹¹⁶ spíše „gadamerovsko-heideggerovskou konstrukcí“? Nebylo by potom ovšem náležité pokusit se také o jakousi „destrukci Heideggerovy ontologie“ – možná právě na základě té moci řeči, jejímž svědectvím je Platónova dialektika? A nebo alespoň položit Gadamerově interpretaci Aristotelovy *Fyziky*: promyšlet řecké myslitele „řečtější“ – nezaplétá se takový požadavek do nikdy nekončících hermeneutických obtíží?¹¹⁷

II

„Mit der Sprache denken“¹¹⁸

*Ovšem že by Platón nebyl Platónem, kdyby v něm nebylo i více než Platón.*¹¹⁹

Pokusme se na závěr alespoň v krátkosti zmínit o dvou oblastech, v nichž se napětí mezi heideggerovskými východisky Gadamerovy interpretace a Platónovým myšlením projevuje zvláště výrazně.

¹¹⁴ Viz výše úvodní motto.

¹¹⁵ Srv. *GW*, X, str. 142.

¹¹⁶ Viz výše pozn. 110.

¹¹⁷ Srv. *GW*, III, str. 290.

¹¹⁸ *Mit der Sprache denken*, in: *GW*, X, str. 345–353. Studie napsaná H.-G. Gadamerem v roce 1990 jako doplněk dvou starších reflexí vlastní filosofie: *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer's a Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (obojí v *GW*, II).

¹¹⁹ J. Patočka, *Negativní platonismus*, Praha 1990, str. 20.

a) „Weg ins Freie“¹²⁰

Gadamer opakovaně zdůrazňuje, že v pohybu řeči se neodehrává pouze řeč sama. Řeč je zrcadlením, „Tun der Sache selbst“,¹²¹ a v tomto smyslu je jí vlastní jakási „spekulativní“ či „meditativní“ dimenze. Smysl sókratovského dialogu a Platónovy psané i nepsané filosofie, stát se dialektičtějšími, znamená podle Gadamera vytříbit svůj pohled pro věc samu.

Co však je tato tajemná „věc“, na níž Gadamer klade takový důraz? V odpovědi na tuto otázku se Gadamerova filosofie vyhybí určitějším formulacím. A zřejmě úmyslně: je to přece otevřenost, která Gadamerovi tolik leží na srdci, a není proto divu, že ji nechce v tomto posledním kroku zradit a obětovat nějaké jasnější představě, čemu se v naší řeči a dialogu otvíráme. Otevřenost je pro Gadamera především otevřeností řeči a věcnost věcností řeči. Ovšem řeči pochopené nikoli jako nástroj, ale jako „hra“,¹²² do níž se vpravujeme a již jsme součástí. „Věcnost“ takové řeči znamená její zaměření na něco, co sama řeč nikdy nemůže plně uchopit, co se v ní však přece uskutečňuje, byť vždy částečným způsobem. „Věcná“ je ta řeč, která není našim nástrojem, ale jež se podřizuje vládě toho, co se v ní pokaždé znovu vyjevuje. Máme tedy této „věci“ rozumět jako zkratce vši otevřenosti tomu, co vždy znovu otvírá náš život „ins Freie“?

Viděli jsme nicméně, že Gadamer pracuje s dvojím modelem toho, co je v této věcnosti naší řeči vždy „při díle“. Jednak je to Platónova „idea Dobra... jakožto podmínka všeho uspořádání, jako jednota jednotného, to však znamená: jako jednota mnohého.“¹²³ Za druhé je to Heideggerovo bytí, jež se – umožňujíc zjevnost veškerého jsoucná – v tomto zjevování jsoucná samo skrývá: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“¹²⁴ Otázka po dobru a ontologický horizont této otázky jsou do sebe v Gadamerově filosofii vklíněny obdobně jako v Platónově dialektice Sókratovo a Parmenidovo dědictví.

Do jaké míry je však možno provést takové splynutí Platónova a Heideggerova horizontu a pokusit se spojit Platónovu světelnou me-

¹²⁰ Viz výše pozn. 106.

¹²¹ Viz výše, pozn. 82.

¹²² Viz výše, pozn. 77.

¹²³ *Idea Dobra*, str. 25. „Neboť ‚Jedno‘ jistě není Plátinovo Jedno, které je jediným jsoucнем a ‚nadjsoucнем‘, nýbrž je tím, co vždy pomáhá mnohosti stát se stavem jednoty.“ (Tamt.)

¹²⁴ Srv. *GW*, I, str. 478; viz též výše, pozn. 64 a 80.

taforiku s Heideggerovou metaforikou skrytosti bytí? Nakolik můžeme Platónův výrok o „Dobru, které se uteklo do krásy,“ číst: „Bytí, které se uteklo do řeči“? Nebo snad dokonce říci, že to, o čem má pohyb řeči a dialektiky svědčit, není Dobro a Jedno, ale skrývající se Bytí?¹²⁵ Můžeme podle Gadamerova vzoru mluvit takřka jedním dechem o ideji Dobra, která je v *Ústavě* symbolizována sluncem, a Heideggerově skrývající se bytí? Míří Gadamerův pokus zprostředkovat dialog mezi Platónem a Heideggerem k pokusu uskutečnit tuto *coincidentia oppositorum*? A jsou to vposled právě tyto dva odlišné „horizonty“ Platónova a Heideggerova myšlení, k jejichž „Verschmelzung“ by chtěl Gadamer přispět?

Jak spolu Platónovo uskutečňování dobra v kráse a Heideggerovo vyzývání skrytosti bytí souvisejí, zůstává u Gadamera značně nejasné. Náš interpret však nakonec tíhne k tomu, dát přednost Heideggerově pohledu a vyložit Platónovo Dobro z pozice Heideggerova Bytí. Odlišnosti mezi těmito posledními úběžníky Platónovy a Heideggerovy filosofie vykládá nakonec tak, že zasazuje Platónovu dialektiku do širšího horizontu Heideggerova dějinného schématu „údělu“ bytí, i když se zřejmě nikdy nevzdává naděje zprostředkovat mezi nimi dialog rovnocenných partnerů, do něhož každý z nich přináší cosi jedinečného.

Platónovi je tak v Gadamerových očích třeba především „pomoci“ k hlubšímu, otevřenějšímu chápání bytí. Od dialektiky je třeba sestoupit k pravé anamnézi, rozpomínce na skrytost bytí, a tak nalézt „Weg ins Freie“ z „ontologického sebezkracení“ dialektiky. Bytí je totiž pro Platóna, tak jako pro všechny řecké filosofy, podle Gadamera především dokonalá zjevnost, přítomnost, „Anwesenheit“. Z této fascinace světlo a světelnou stránku zjevujícího bytí se řecká filosofie nejen podle Heideggera, ale ani podle našeho interpreta nevymanila. V Platónově dialektice je však podle Gadamera na druhé straně zároveň obsažen poukaz za toto zúžení – a je na nás, abychom tento poukaz následovali. Také v Platónově dialektice je při díle ona otevřenost řeči, která se nakonec nedá žádným zužujícím pojetím bytí zkrotit, ale vede – pokud se jí dáme vést a budeme „myslet s ní“ – „ins Freie“. Tedy k skrytosti bytí?

¹²⁵ Specifickým problémem by pak bylo, pokusit se takový výklad skloubit s Platónovým přesvědčením o dvojí, zásadně odlišné „skrytosti“ filosofa a sofistů, jak jí líčí v dialogu *Sofisté*s (254a).

U Platóna vidí Gadamer, že tento důraz na stálou otevřenost a nehotovost vši řeči a lidského porozumění je přítomen především v druhém principu jeho „nepřepsané dialektiky“: neurčené Dvojici. Je tedy ona pravým úběžníkem a cílem vši snahy „stát se dialektičtějšími“? Takto vyrocená formulace je na první pohled neplatónská a Gadamer ji také nepoužívá. Mluví spíše o tom, že principy dialektiky jsou dva, Jedno a neurčená Dvojice, a že právě tuto dvojitost lépe vystihuje druhý princip. Jednota je totiž pro Gadamera vždy podezřelá z toho, že je jednotou falešnou: pouze námi dogmaticky a zaslepeně vyňatou částí, pouhou přechodnou etapou, v níž jsme zdomácněli a zapomněli na „celek“. Nefalšovaná jednota má pro Gadamera vposled povahu pouze vždy znovu sjednocované mnohosti, v níž má mnohost poslední slovo. Nefalšovaná jednota je „otevřená“.

b) *theória*

Přednost, kterou v posledním kroku Gadamerových interpretací dostane Heideggerova ontologie před Platónovou dialektikou, souvisí zřejmě s jeho pojetím řeči jako universálního horizontu našeho života. Toto klíčové postavení řeči je navíc zdůrazněno Gadamerovou nedůvěrou k tradiční metaforice zraku a náhledu: modelem otevřenosti a výrazem snahy opustit půdu novověkého subjektu je Gadamerovi naslouchání, vzorem vzájemnosti společná řeč. Zrak je mu naopak symbolem takového vztahu ke světu, který čím ostřeji vidí, tím více je ohrožen zaslepeností.

Universalita řeči a její přednost před všemi ostatními přístupy k věcem a světu jsou založeny v tom, že řeč (jakožto sjednocená mnohost a jednota otevřená mnohosti) je výrazem konečnosti a situovanosti našeho života, který je schopen svoji vlastní konečnost reflektovat, a tak se otevřít i tomu, co lidskou konečnost přesahuje. Řeč je tím horizontem, na němž se setkávají lidská konečnost a otevřenost:

*Řeč je stopou konečnosti...*¹²⁶

*Tajemstvím řeči je její otevřenost.*¹²⁷

Proto je také oním horizontem, díky němuž může docházet k setkání a k „Verschmelzung“ všech ostatních horizontů. „Spekulativní“ di-

¹²⁶ *GW*, I, str. 461.

¹²⁷ *GW*, X, str. 28.

menze řeči je „odvrácenou stranou“ „praktické“ povahy naší řeči, této nejryzejší podoby lidské konečnosti. Řeč je jednota *logos* a *ergon*.¹²⁸

Platónova dialektika je pak v tomto rámci pochopena jako povýtce „praktická“ záležitost, jejíž „teoretická“ dimenze slouží projasnění tohoto praktického zaměření veškeré lidské řeči k Dobru. Gadamer má jistě pravdu, když říká, že Platón jednotlivé dimenze vědění (a tedy také teorii a praxi) nevyděluje z jejich vzájemnosti, ale pokouší se myslet jejich jednotu. Jakou však má tato jednota povahu? Platón skutečně nevypracovává nějaký přesněji vymezený pojem teorie; vidění jako model myšlení a připodobnění tomu, co člověka přesahuje – tedy božskému –, má však pro něj nepochybně klíčovou roli. Dochází tato, vposled nábožensky pojatá Platónova *theória* – jejímž prostřednictvím mohou duše „vyhlížet“ mimo pohyblivý kosmos, a tak se ve svém pohybu podílet na neproměnné kráse „pravých jsoucen“ – v Gadamerově interpretaci dostatečného docenění?

Gadamer si sám na závěr své studie s názvem *Lob der Theorie*¹²⁹ klade otázku, zda se z jeho „chvály teorie“ nestala nakonec „chvála praxe“.¹³⁰ A doznává, že tomu tak v jistém smyslu skutečně je – ovšem z dobrých důvodů. Život je totiž jednota teorie a praxe,¹³¹ tato jednota má však nakonec „praktickou“ povahu:

*Praxe sama je všeobjímající charakteristikou lidské bytosti. A tak musíme ještě i teoretickou činnost chápat jako nejvyšší praxi.*¹³²

O Gadamerově pojednání o povaze jednoty *praxis* a *theória* však nakonec platí totéž, co Gadamer sám říká o Aristotelově pojednání: jeho poslední výsledek je nejasný a uznání dvojího nejvyššího vědění je třeba chápat jako „deskriptivní pečlivost“ a „opatrnou formuli analogického myšlení“.¹³³ Přes tuto opatrnost je však zřejmé, že Gadamer klade důraz především na praktickou dimenzi všeho našeho vědění. Především této dimenzi totiž hrozí zapomenutí. Teorie je součástí „praxe“ našeho života a její nejvyšší formou, která však právě proto nesmí na tento svůj poslední horizont zapomínat – přesto, že je k tomu ze své podstaty stále náchylná.

¹²⁸ Viz výše, pozn. 29.

¹²⁹ H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, in: *GW*, IV, str. 37–51.

¹³⁰ Viz motto této kapitoly.

¹³¹ „So ist das Leben die Einheit von Theorie und Praxis“ (*GW*, IV, str. 51).

¹³² *Idea Dobra*, str. 112.

¹³³ Tamt.

Je to právě filosofie, která má na tuto praktickou situovanost všeho lidského vědění včetně *theória* pamatovat. V tomto smyslu interpretuje Gadamer jak Platónovu dialektiku, tak Aristotelovu filosofii. Nejenže v Aristotelovi vidí především autora tří *Etik* a myslitele, který vyzdvihl specifickou povahu praktického vědění, ale také tradiční problém vztahu praktického a teoretického vědění, jenž je hybnou silou *Etiky Nikomachovy*, řeší v tomto smyslu: závěr *Etiky Nikomachovy* podle Gadamera neupřednostňuje teorii jako pravé poslání lidského života, ale naopak ukazuje, že teoretická forma života je životem bohů, zatímco člověku je vlastní život založený na praxi. Teoretický život je pro člověka možný pouze jako dočasné pozdvižení, a nikoli jako překročení této základní roviny.¹³⁴

Teorie je tedy „výkonem“, byť výkonem velmi specifickým, totiž výkonem odhlížení od sebe.¹³⁵ Právě díky tomuto odhlížení od sebe – a tedy také od vlastní konečnosti – však teorii hrozí, že na svoji vlastní „činnou“ povahu, a tím také na svou vlastní situovanost a konečnost zapomene. Pokud se teoretická dimenze vědění vydělí ze svého původního praktického rámce, stává se svou vlastní karikaturou: libovolně využitelným a zneužitelným technickým vědění.

Otevřenost teorie je tedy pouze druhou stranou mince naší konečnosti a praktické vědění je reflexivní pamatování na naši konečnost. Ač Gadamer na jedné straně zdůrazňuje, že řecká *theória* je něco jiného než „teoretičnost“ novověkých věd, vykládá nakonec novověkou vědu a techniku jako dědice „teoretického vědění“, jež se nebezpečně vydělilo z vědění praktického a zapomnělo tak na svou vlastní konečnost – a které je tedy zapotřebí znovuvčlenit do „praktického vědění života“.

Gadamer nepřejímá tedy od Heideggera pouze ontologický rámec své filosofické interpretace Platóna, ale také postavu hlavního protivníka, kterému se má filosofické myšlení postavit. Tímto nepřitelem je „kalkulující myšlení“ a „technika“: vědění vyčleněné ze svých původních souvislostí lidské konečnosti. Heideggerovský je také způsob, jak se tomuto nebezpečí můžeme bránit: reflexí vlastní konečnosti, hermeneutikou dbající lidské „fakticity“ a vystavením se neuchopitelnému tajemství, jehož nejsme vládci, ale podílníky.

Gadamerův důraz na *praxis* jako podobu lidské situovanosti a poslední horizont našeho života, který nic nesmí překročit, nás má nepo-

¹³⁴ Srv. *GW*, X, str. 39.

¹³⁵ Srv. *GW*, IV, str. 51.

chybně vést k vědomí naší konečnosti a v tomto smyslu k pokoře našeho myšlení a filosofie a k sókratovskému vědění nevědění jakožto pravé podobě filosofické zbožnosti. V této filosofické zbožnosti je také možné hledat

*poslední substantiální spojitost mezi platónskou filosofií a aristotelickou praktickou filosofií. Tato spojitost spočívá na vztahu k božskému, pod jehož zorným úhlem nazírají obě konečnou, podmíněnou, omezenou přirozenost člověka.*¹³⁶

Také nábožensky pochopená *theória* je tedy *praxis*: nejvyšší formou praxe, jež má podobu „Sich-Halten des Menschen im ‚Da‘ des Seins“.¹³⁷

Nehrozí však, že se takto vyhocený patos pokory a lidské konečnosti nakonec obrátí proti svému původnímu smyslu a vše strhne do víru pohybu naší *praxis*? Že vyhocený důraz na *praxis*, jenž měl být výrazem starosti o pravou filosofickou zbožnost, se nakonec paradoxně stane výrazem „titánské“ snahy člověka vtisknout všemu svá vlastní měřítko? Vyčerpává se skutečně Platónská zbožnost a *theória* v pamatování na lidskou konečnost a v „praktické filosofii“?

Jaké důsledky má tento interpretační přístup například pro Platónovo rozlišení mezi *kinésis* a *stasis*? Lidským osudem je podle Gadamera pohyb: nekonečný pohyb na hraně konečnosti a otevřenosti „hermeneutického universa řeči“. Nemá však také to, co se zrcadlí v této nekonečné hře pohybu řeči, dialogu a dialektiky, nakonec podle Gadamera nutně podobu „pohybu“, ovšem zásadně odlišné povahy: totiž „pohybu“ zjevování a skrývání bytí, této „Bewegtheit“ jakožto „Sein des Bewegt“, jež sjednocuje pohyb a klid, *kinésis* a *stasis*?¹³⁸ Je toto – ať již Platónem zamýšlená či nezamýšlená – pointa Platónovy dialektiky a jejího dětsky prostého přání, které chce podržet obojí: nehybné i pohybované, *akinéta kai kekinéména*¹³⁹ – aniž bychom však přitom přestali „rozdlišovat podle rodů“ a pokládali „tutéž ideu za jinou a jinou za tutéž“?¹⁴⁰

¹³⁶ *Idea Dobra*, str. 112. Český překlad však bohužel není zcela přesný; závěr uvedeného citátu v originále zní: „...von dem aus beide die endliche, bedingte, eingeschränkte Natur des Menschen denken.“ (*GW*, VII, str. 226)

¹³⁷ Srv. *GW*, X, str. 257 n.

¹³⁸ Srv. *GW*, X, str. 43.

¹³⁹ Platón, *Sofisté*s, 249d.

¹⁴⁰ *Tamt.*, 253d.