



UNIVERZITA PAVLA JOZÉFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

GADAMER A GRÉCKA FILOZOFIA

Kristína Bosáková

GADAMER

A GRÉCKA FILOZOFIA

Kristína Bosáková

Košice 2013

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

GADAMER A GRÉCKA FILOZOFIA

Kristína Bosáková

Táto monografia vznikla vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA v rámci projektu 1/0678/12 „Dejiny filozofie ako filozofický problém (Heidegger, Patočka, Gadamer a Rorty)“.

Vedecký redaktor:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.

Výkonný redaktor:

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

Technický redaktor:

doc. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Recenzenti:

doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., mim. prof.
PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Jazyková korektúra: Mgr. Ivana Vaľková, PhD.

© 2013 Kristína Bosáková

© 2013 UPJŠ v Košiciach, Filozofická fakulta

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť ne-možno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov autorských práv. Za odbornú a jazykovú stránku publikácie zodpovedá autor. Rukopis neprešiel redakčou úpravou.

ISBN 978-80-8152-079-2 (tlačená verzia publikácie)
ISBN 978-80-8152-110-2 (e-publikácia)

Venujem môjmu dedkovi

Jozefovi Takáčovi

Obsah

Úvod	7
1. Gadamerova filozofická hermeneutika a dejiny filozofie	15
2. Počiatok filozofie ako filozofický problém	31
2. 1. Predsokratovci a Herakleitos	36
2. 2. Parmenides a problém bytia	76
2. 3. Antická atomistika	92
3. Platon	106
3. 1. Platonove dialógy	106
3. 2. Platon a <i>idea Dobra</i>	122
4. Aristoteles	141
4. 1. Gadamerova recepcia Aristotela a Heidegger..	141
4. 2. <i>Idea Dobra</i> v Aristotelovej filozofii	170
Záver	203
Literatúra	205
Summary	216
Zusammenfassung	221
Menný index	226

*„V mojich očiach sú moje štúdie o gréckej filozofii
najsvojbytnejšou časťou mojich filozofických prác.“*

Hans-Georg Gadamer

Úvod

Nemecký filozof *Hans-Georg Gadamer* (1900 – 2002) patrí medzi najvýznamnejšie mysliteľské osobnosti 20. storočia. Jeho filozofické dielo predstavuje neopakovateľnú zakladateľskú iniciatívu *filozofickej hermeneutiky*, ktorá výrazným spôsobom spoluutvárala rozhodujúcu podobu filozovania v 20. storočí. Gadamer je mimoriadnym filozofom 20. storočia najmä preto, že bol teoreticky *aktívny* takmer celé storočie. Nachádzal sa v epicentre filozofického diania v Nemecku od 20. rokov minulého storočia až do jeho konca. Jeho viac ako 70-ročná publikačná aktivita je exemplárnom ukážkou tvorivosti myslenia tohto nemeckého mysliteľa. Na Gadamerovo dielo vari najviac platí myšlienka, ktorú väčšinou spájame s dobrým vínom – čím je staršie, tým je kvalitnejšie.

Mnohí Gadamerovi súčasníci si mohli myslieť, že vrchol jeho tvorby je spätý s fenomenálnym dielom *Pravda a metóda* (*Wahrheit und Methode* 1960), ktoré napísal, keď mal 60 rokov. Ale bol to zjavný omyl. To najlepšie v jeho tvorbe ešte len čakalo na svoj zrod. A určite nepovažujem za anomáliu, že Gadamerova neskorá tvorba je najvýraznejšie zastúpená jeho historicko-filozofickými iniciatívami, ktorých hodnota ešte stále nie je ani zd'aleka filozoficky docenená.

Gadamerove filozofické iniciatívy sa v celosvetovom meradle netešia takému interpretačnému záujmu, aký by si zaslúžili. Navyše filozofi z anglosaského, nemeckého, francúzskeho a talianskeho prostredia venujú omnoho viac pozornosti Gadamerovmu projektu filozofickej hermeneutiky, obsiahnutému v kľúčovom diele *Pravda a metóda*, ako jeho historicko-filozofickým prácам. Jeho štúdie k dejinám filozofie ostávajú často nepovšimnuté alebo sú

posudzované výlučne len ako súčasť jeho hermeneutickej teórie.

Výnimku tvoria iba autori ako je napríklad Robert Piercy. Ten venuje obsiahlu štúdiu práve Gadamerovým historicko-filozofickým náhľadom a dôsledkom, ktoré z nich plynú pre hermeneutiku, pre filozofiu vôbec a pre celok humanitných vied. Zároveň je potrebné dodať, že aj štúdie niektorých ďalších významných autorov ako Catherine H. Zuckert, Roberta J. Dostala, Güntera Figala, Jeana Grondina, Georgie Warnke, Rüdigera Bübnera a mnohých iných poskytli pre moju prácu obrovské množstvo zaujímavých a produktívnych podnetov. Tie vedú k širokému spektru myšlienkových súvislostí hermeneutickej filozofie vo väzbe k dejinám filozofie napriek tomu, že sa pri výskume Gadamerovho diela väčšina z nich explicitne nevenujú historicko-filozofickej problematike.

Gadamerove texty sa začínajú intenzívnejšie ako doteraz prekladať a interpretovať aj v krajinách strednej a východnej Európy. V Poľsku okrem mnohých prekladov Gadamerových diel vyšla aj monografia A. Przyłębského a tiež samostatná zborníková edícia pod názvom *Gadameriana*. Na Slovensku Gadamer určite nepatrí medzi často prekladaných predstaviteľov filozofie 20. storočia, napriek tomu si jeho dielo postupne získava svojich priaznivcov. Najviac sa o to zaslúžil V. Leško svojou prácou *Filozofia dejín filozofie*. Okrem neho sú tu aj F. Novosád a O. Sisáková, ktorí venovali vo svojich štúdiách pozornosť hlavnému tvorcovi filozofickej hermeneutiky. Napriek tomu je však výskum Gadamerovho diela na Slovensku stále len v začiatkoch. Nie je to príliš potešujúce zistenie. Z Gadamerovej vlastnej tvorby je doteraz do slovenčiny v úplnej podobe preložená jediná práca *Aktualita krásneho*, o čo sa zaslúžil O. Bakoš. Okrem nej bola publikovaná aj jedna časť Gadamerovej práce *Pravda*

a metóda v časopise *Romboid* v preklade V. Šabíka a jedna samostatná štúdia – *Výtvarné umenie a literatúra na konci 20. storočia*, ktorú pre časopis *Filozofia* preložil L. Sisák.

Neporovnatelne lepšia je situácia v českej prekladovej a interpretačnej literatúre, kde môžeme nájsť preložené viaceré Gadamerove diela a štúdie. Vari najcennejší je preklad jednej z najvýznamnejších Gadamerových prác – podľa môjho názoru ide o vrcholné dielo celej jeho filozofickej tvorby vôbec – *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom* (1978). Dlho pripravovaný český preklad Gadamerovej hlavnej práce *Pravda a metóda* bol vydaný s niekoľkoročným oneskorením, vzhľadom na niektoré terminologické fažkosti, až v roku 2010. Čitateľ sa už však nemusí uspokojiť len s prekladmi kníh *Človek a reč* a *Problém dejinného vedomia*. Z celej Gadamerovej tvorby ide sice o veľmi významné časti, ktoré mnohé naznačujú, no k celostnému obrazu jeho filozofického diela majú stále ešte veľmi ďaleko. Presvedčiť sa o tom môže každý, kto siahne po desaťvázkovom vydaní Gadamerových zoobrancích spisov, ktoré vyšli ešte za jeho života v rokoch 1986 – 1996.

Vo svojej monografii sa pokúsim preskúmať niektoré základné problémy Gadamerovo chápania filozofickej hermeneutiky a z nich vyplývajúce konzékvencie pre dejiny filozofie, ktoré ani v zahraničnej literatúre nie sú predmetom výraznejších teoretických aktivít Chcem nadviazať najmä na to, čo v našich domácoch podmienkach predstavil doteraz V. Leško vo svojom chápaniu *filozofie dejín filozofie* ako *filozofovania o dejinách filozofie* v práci *Filozofia dejín filozofie* (2004). Rozlíšenie silných a slabých modelov filozofie dejín filozofie, ktoré v plnej miere akceptujem, sa pokúsim prezentovať na skúmaní počiatkov západnej filozofie s dôrazom na Herakleita, Parmenida, Platona a Aristotela. V prvej časti svojej

práce naznačím niektoré významné problémy Gadamerovej filozofickej hermeneutiky a ich vzťah k dejinám filozofie v kontexte vyššie spomínaných súvislostí. Prečo zostávajú Gadamerove historicko-filozofické iniciatívy dodnes nedocenené, je nielen vážna, ale najmä zložitá otázka. Vo svojej práci sa nebudem pokúšať o jej celostné rozširovanie, to je nad sily jedného autora a priestoru tejto monografie, čo-to však bude potrebné predsa len naznačiť.

Po prvýkrát budem v našich podmienkach skúmať jeden z najzaujímavejších a zároveň najdôležitejších problémov, ktorý vo filozofii 19. a 20. storočia nastolili viacerí velikáni západného filozofického myslenia – Hegel, Nietzsche a Heidegger. Týmto problémom je *grécka filozofia ako kolíska západného filozofického myslenia*. Takéto chápanie gréckej filozofie je aj východiskovým bodom Gadamerovej neustále aktuálnej interpretácie gréckej filozofie ako celku s dôrazom na *počiatok filozofie* ako *filozofický a zároveň historicko-filozofický problém*. Je to celkom pochopiteľné, keďže uvedomiť si, čím je filozofia dnes, nevyhnutne predpokladá teoreticky uchopiť a potom aj vysvetliť problém jej *počiatku*.

V prvej časti predkladanej práce sa preto zaoberám Gadamerovým vzťahom k dejinám filozofie, ktorý sa postupne formuje v rámci jeho filozofickej hermeneutiky. Ako už bolo vyššie naznačené, Gadamerov model dejín filozofie je *slabým modelom*. Vychádza z jedného z najvýznamnejších predpokladov hermeneuticky chápanej *dejinnosti, z pôsobiaceho dejinného vedomia (Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)*, ktoré je výsledkom dvoch dejinných zlomov v západnom myslení. Prvým je latinizácia gréckeho pojmoslovia v čase rímskej kolonizácie a druhým odklon novovekého myslenia od vlastnej jazykovej tradície, ktorý nakoniec vyúsťuje do zostavenia univerzálneho

pojmového aparátu moderných prírodných vied. Vyvstáva teda neľahká úloha – pozorovať a dôkladne analyzovať Gadamerove pokusy o nadviazanie plodného filozofického dialógu s najväčšími postavami antiky.

Hlavným cieľom mojej monografie nebude len snaha predstaviť skúmanie problému *počiatku filozofie*, ale aj Gadamerovu interpretáciu Herakleitovej, Parmenidovej, Platonovej a Aristotelovej filozofie. Pôjde mi o to, aby som ukázala, že Gadamerova *filozofická recepcia* dejín gréckej filozofie od Herakleita až k Aristotelovi je jednou z najoriginálnejších a najvyváženejších, aké do dnešných dní máme, a to v kritickej konfrontácii s Hegelovou, ale najmä Heideggerovou interpretáciou.

Druhá časť práce je venovaná tým postavám predsokratovskej filozofie, ktoré sám Gadamer pokladá za najvýraznejšie, a teda im vyčleňuje najväčší bádateľský priestor. Prvou z nich je Herakleitos z Efezu, mysliteľ, ktorého učenie malo obrovský vplyv na také osobnosti nemeckej filozofie, akými nepochybne boli aj ďalší dvaja účastníci permanentného Gadamerovho *rozhovoru* s dejinami filozofie – Hegel a Heidegger.

Obaja ovplyvnili Gadamerovo myslenie v nemalej miere. Napriek tomu však treba uviesť, že vo svojich štúdiách on sám hľadá a tak nachádza *vlastnú cestu* k temnému Herakleitovi, ako aj ďalším gréckym filozofom. V tejto súvislosti chcem oceniť hlavne jeho snahu o skutočne objektívne čítanie a vysvetľovanie Herakleitových zlomkov. Zatiaľ čo Hegel a Heidegger vidia Herakleitove výroky vo svetle svojich vlastných filozofických koncepcíí, Gadamer sa usiluje v súlade so základnými princípmi filozofickej hermeneutiky o preklenutie priepasti *pôsobiaceho dejinného vedomia* – chce porozumieť

Herakleitovým myšlienkam bez snahy o ich *násilné* včelenenie do svojej vlastnej filozofie.

Gadamer sa z predsokratovskej filozofie najintenzívnejšie zaoberá Herakleitovou filozofiou, ale rozhodne nezabúda ani na jeho údajný *protipól*, na Parmenida z Eley. V nadväznosti na Heideggera sa pokúša o prekonanie zažitej predstavy o protikladnosti Herakleitovho a Parmenidovho filozofického učenia, poukazujúc pritom na skutočnosť, že obaja myslitelia hovoria o tom istom, teda o nehybnom bytí a dianí vo vnútri tejto navonok *sférickej gule* jestvujúcna, resp. bytia, keďže tieto dva pojmy v Parmenidovej filozofii ešte zdáleka nie sú zjavne rozlíšené. Gadamer vidí v Parmenidovej predstave bytia, ktorá popiera jestvovanie ničoho, presne to, čo Herakleitos vyjadruje prostredníctvom *jedného*, spoločného všetkému, čo sa navonok javí ako protikladné. Kapitola o gréckej atomistike kriticky reflekтуje Gadamerove odmiatavé postoje voči atomistom ako predchodcom moderných prírodných vied.

Tretia časť mojej práce si kladie za cieľ objasnenie Gadamerových filozofických pozícíí voči Platonovi ako jednému z najvýznamnejších mysliteľov klasického obdobia gréckej filozofie. Gadamerove práce, tematicky zamerané na Platona, tvoria samostatný celok, nemenej dôležitý ako texty vysvetlujúce základné princípy hermeneutickej filozofie. Vo všeobecnosti sú Gadamerove postoje k Platonovmu dielu naozaj pozitívne, miestami by sa dali dokonca považovať až za nekritické.

Časť týchto skúmaní je venovaná Gadamerovým charakteristikám Platonových dialógov vo všeobecnosti. Z nej je zrejmé, že Gadamer neprijíma klasické delenie dialógov podľa obdobia vzniku na rané a neskoré. Všetky dialógy sa však podľa Gadamera vzťahujú na jedno

spoločné, na *ideu Dobra*, ktorá predstavuje východiskový bod a konečný cieľ Platonovho celoživotného úsilia na poli filozofie. A práve *idei Dobra*, recepcii jej pozície v Platonovom učení, v jeho etike aj v celku Platonovej filozofie z Gadamerovho pohľadu je venovaná ďalšia časť predkladanej práce. Tu sa reflektujú hlavne Gadamerove odpovede na otázku záhadného postavenia *idey Dobra* v rámci učenia o ideách. Platon jej tu sice prisudzuje výsadné postavenie na vrchole hierarchie ideí, ale predsa ju pokladá iba za jednu z mnohých ideí. Rovnako dôležitý je aj problém definície *individuálneho dobra* pre jednotlivca, pre spoločnosť a najvyššieho *Dobra*, ktorý tvorí základné kritérium na odlišenie skutočného dialektika od jeho sofistickej napodobeniny.

Záverečná časť mojej práce je venovaná Gadamerovej recepcii Aristotelovej filozofie. Najprv si kladiem úlohu znázorniť Gadamerovu filozofickú *cestu* k Aristotelovi, cestu, ktorá rozhodne nie je priamočiara. Začína vo Freiburgu na prednáškach vtedy mladého docenta Martina Heideggera, ktorý sa pokúsil o fenomenologickú interpretáciu Aristotela a vedie k vymedzeniu vlastných filozofických pozícií, ktoré sa mnohokrát veľmi líšia od tých heideggerovských. Už vo Freiburgu je zjavné, že Gadamer sa omnoho viac orientuje na etický aspekt Aristotelovej filozofie, keď sa obracia smerom k *fronésis*, zatiaľ čo Heidegger dáva už v tom čase jednoznačnú prednosť problému *bytia*.

Gadamer vidí fažisko Aristotelovho učenia práve v oblasti jeho *praktickej filozofie – etiky*, na základe čoho ho prestáva považovať za odporcú Platonovho učenia a začína ho vnímať ako *kritickeho platonika*. Gadamerovmu úsiliu o zmierenie dvoch zdanlivo nezmieriteľných filozofických koncepcíi – platońskiej a aristotelovskej – na pôde praktickej filozofie je venovaná záverečná časť prá-

ce. Najsilnejší zjednocujúci prvok oboch mysliteľov predstavuje *idea Dobra*, pretože je zárukou rovnováhy v živote človeka, v *polis* a v celku univerza. Dokonca ani vtedy, keď Aristoteles kritizuje Platonovo učenie o ideách, nemá podľa Gadamera na mysli *ideu Dobra*.

Celé Gadamerovo úsilie na pôde gréckej filozofie napokon ústi do projektu *filozofickej etiky*, v ktorej je (podľa vzoru Platona a Aristotela) vzťah k *najvyššiemu Dobru* základným kritériom pri uplatňovaní *fronésis – praktickej rozumnosti* v etickej praxi každodenného života. Práve tam sa dennodenne cítime byť postavení pred požiadavku voľby takých postojov, ktoré by čo najmenej odporovali požiadavkám nie konvenčnej, ale skutočnej morálky, navyše bez možnosti predvídať všetky dôsledky našich rozhodnutí. Táto možnosť, ba dokonca nutnosť voľby nie je pre Gadamera iba charakteristickým znakom slobodného a samostatného myslenia, ale predstavuje samotný ľudský údel.

Pokus o konfrontáciu Gadamerovho učenia nielen s velikánmi gréckej filozofie, ale aj s Hegelom a Heideggerom nie je jednoduchá úloha. Celá Gadamerova historicko-filozofická tvorba je však najvýraznejšie spojená s týmito antickými mysliteľmi a s dvoma géniami nemeckého filozofického myslenia. Preto niet vyhnutia. Bez tejto konfrontácie by bolo celé moje úsilie v istom zmysle zbytočné. To, či a ako sa mi to podarí, je už iná otázka. Každý čitateľ si určite vytvorí svoj vlastný úsudok.

1. GADAMEROVA FILOZOFICKÁ HERMENEUTIKA A DEJINY FILOZOFIE

Gadamerova recepcia dejín filozofie ako dominantnej dimenzie projektu *filozofickej hermeneutiky* je skvelou filozofickou ukážkou syntézy dejinných, filozofických a životných determinantov v jeho teoretickej tvorbe. Zdá sa, že to rozhodujúce v procese utvárania tejto syntézy je späť už so začiatkom Gadamerovej filozofickej kariéry. Motívy a dôsledky daného fenoménu sú potom prítomné v celej jeho filozofickej tvorbe. Považujem preto za nevyhnutné vysvetliť aspoň tie najdôležitejšie vplyvy, ktoré by nám mohli pomôcť odhaliť dôvody Gadamerových historicko-filozofických reflexií.

V prvom rade je potrebné venovať pozornosť *dejinným faktorom*, ktoré umožnili vznik Gadamerovej filozofickej hermeneutiky v podobe, v akej ju dnes poznáme, a mysleniu doby, ktoré v rámci hermeneutiky napomohlo pozdvihnúť dejiny filozofie do podoby jedinečného *filozofického výkonu*.

Gadamer situuje počiatky *filozofického chápania* dejín filozofie do éry nemeckého klasického idealizmu. Hegeľovský koncept dejín filozofie bol podľa jeho názoru *špeciálnou časťou v rámci filozofie dejín* a jeho úlohou bolo dokázať prítomnosť univerzálneho rozumu v *dejinách myslenia*. Iný prístup potom znamenala aplikácia vedeckých kritérií posudzovania podriadenosti dejín filozofie jednej všeobecne platnej zákonitosti (podľa vzoru fungovania prírodných zákonov), teda len „výkon subsumácie konkrétneho prípadu pod všeobecné pravidlo“.¹ Nedostatočnosť oboch prístupov, ktoré v konečnom dôsledku

¹ BÜBNER, R.: Rückblick auf Gadamers Hermeneutik. In: *Zbliżenia Polska – Niemcy. Annäherungen Polen-Deutschland 2/3*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2004, s. 88.

viedli k nie celkom opodstatnenej viere v neustály pokrok poznania, si Gadamer rovnako ako jeho súčasníci uvedomuje už v 20. rokoch minulého storočia, keď z filozofického hľadiska charakterizuje obdobie po I. svetovej vojne ako „koniec jednej epochy... neobmedzenej viery v pokrok a nesporného vedúceho postavenia vedy v kultúrnom živote, ktoré stroskotalo na materiálnych bitkách prvej svetovej vojny“.¹

Pre túto všeobecnú krízu nemeckého filozofického myslenia bola podľa Gadamera v akademických kruhoch príznačná strata vierohodnosti vládnucej novokantovskej filozofie, vrátane marburského novokantovstva², ktoré tak významne ovplyvnilo Gadamerovo rané obdobie a ktorého filozofické dedičstvo si aj napriek významnému Heideggerovmu vplyvu prináša do svojho prístupu k dejinám filozofie. Odklon od novokantovstva znamenal pre vtedajšiu mladú generáciu nemeckých filozofov predovšetkým príklon ku Kierkegaardovi, veľkému kritikovi Hegela. „Kierkegaard v kritike Hegelovho ideálu absolútneho vedenia vyhlásil, že *absolútny profesor v Berlíne* zabudol na existovanie. Táto kritika sa neskôr začala obracať proti novokantovstvu a spájala sa so základným zmýšľaním kritiky kultúry, ktorej sa nadýchlo (durchatmen) zúbožené Nemecko.“³

Týmto náladám v istom zmysle zodpovedá aj vznik Husserlovej fenomenológie. *Späť k veciam samým* sa stane tým *kriticko-revolučným heslom*, ktoré postupne bude čo-

¹ GADAMER, H.-G.: *Platos dialektische Ethik beim Wort genommen*. In: Gadamer, H-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s.122.

² Pozri NORAS, A. J.: *Kant a novokantovstvo – bádenská a marburská škola*. Prel. E. Andreanský, V. Leško, P. Tholt. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2011, s. 202 a n.

³ GADAMER, H.-G.: *Platos dialektische Ethik beim Wort genommen*, s.122.

raz viac udávať hlavný smer nemeckého filozofovania. Avšak po Heideggerovom vystúpení vo Freiburgu a počas jeho neskoršieho pôsobenia v Marburgu znamená spolu s kritickým postojom voči „akademickej filozofii, problémovým dejinám novokantovstva a Husserlovej transendentálnej fenomenológii...“¹ definitívnu rozlúčku s tradičným pojmovým jazykom transendentálnej filozofie.

Hermeneutický pohľad dodáva jednotlivým medzníkom dejín filozofie charakter jednorázovosti a neopakovateľnosti, teda to, čo Gadamer označuje ako *pôsobiace dejinné vedomie (Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)*: „.... jednotlivé udalosti sú celkom nezameniteľne uložené v ich práve platných kontextoch. Jedna epocha sa odlišuje od druhej zlomom.“² Tie isté dejinné okolnosti a konštelácie sa viac nezopakujú, preto nie je možné ich generalizovať alebo summarizovať ako časti širšieho dejinného mechanizmu, ktorý na ceste neustáleho pokroku a vlastného vývoja pohltí všetko jednotlivé.

Zároveň sa však aj to jednotlivé a konkrétnie práve kvôli svojej jednorázovosti dá popísť len približne, pretože svoj pôvod odvodzuje od najväčšieho tvorca, ktorým nie je nič menšie ako sám život v celej svojej neuchopiteľnosti, lebo „práve život, tá pôvodná jednota života, je nepostihnuteľný“.³ Filozofická hermeneutika a hermeneuticky poňatá problematika dejín filozofie sa potom utvára ako snaha o primeranú artikuláciu vzťahu medzi životom (*Leben*) a poznávaním (*Erkennen*) s jasným zreteľom na nemožnosť absoľútneho rozumového pochopenia (*ergründen*) života ako celku. Pokúša sa teda aspoň popísť jeho jednotlivé kategórie,

¹ Tamže, s.123.

² BÜBNER, R.: *Rückblick auf Gadamers Hermeneutik*, s. 88.

³ GADAMER, H.-G.: Dilthey und Ortega. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie II, Probleme – Gestalten*. GW. Bd. 4. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 445.

nie však v zmysle aristotelovskom alebo kantovskom, ale ako mnohé aspekty jedného fenoménu, ktoré sa *vytvárajú v toku života* a vo svojej premenlivosti sú definovateľné iba prostredníctvom svojho vzťahu k jednote celku.

Gadamer preto oprávnenie avizuje, že „naživo vystupujúce poznanie je teda vystavené dejinnosti života... len bádateľ sa vidí nevyhnutne odkázaný na cestu do dejín... Tak sú všetky stvárnenia života, ktoré s pomocou týchto kategórií zo života vyplývajú, náboženstvo a filozofia, a predovšetkým umenie do určitej miery vždy prekonávaním tragiky, ktorá je uložená na chcenie poznávať vzhľadom na nepostihnutelnosť života.“¹ Situovanosť každej individuálnej existencie v konkrétnom dejinnom kontexte spôsobuje podľa neho dejinnú podmienenosť akéhokoľvek porozumenia a „znamená, že filozofii ako takej určuje jej pozíciu v kritickom vzťahu k dejinám filozofie. Gadamerovo vlastné myslenie nevyhnutne implikuje hermeneutický záväzok voči obom, voči filozofickému dialógu a zviazanosti s dejinami.“²

Prostredníctvom dialógu s veľkými filozofickými osobnosťami sa Gadamer snaží odhaliť význam tradície v modernej a postmodernej dobe a nájsť najvhodnejší spôsob, akým je možné interpretovať predchádzajúcu tradíciu. Vedie ho k tomu potreba poznania dejín vlastného myslenia a následného kritického vyrovnania sa s nimi. Dialóg, vedený formou morfo-syntaktickej analýzy najmä starších filozofických textov, predstavuje preňho adekvátnu metódu filozofickej konfrontácie s jeho predchodcami, preto si kladie za cieľ „znovu oživiť a udržiavať pri živote kultúru rozhovoru“.³

¹ Tamže, s. 446.

² *Stanford Encyclopedia of Philosophie*. Dostupné na <http://plato.stanford.edu/>

³ REALE, G.: *Platón*. Prel. M. Cajthaml. Praha: Oikúmené 2005, s. 605.

Formovanie Gadamerovej filozofickej hermeneutiky ako *etiky diskurzu* alebo inak: ako *umenia nemať pravdu* a následné vytváranie *filozofického chápania* dejín filozofie v jej intenciách významne ovplyvnili viaceré životné okolnosti. Čo však možno rozumieť pod pojmom *etika diskurzu*? Návod na správne pochopenie filozofického smerovania hermeneutiky ako etiky diskurzu ponúka Gadamer v nasledujúcom vyjadrení: „Ako sa môže pri Platonom prebratej sokratovskej otázke a jeho dialektike hovoriť o nejakej etike, to bola otázka, ktorú som si sám položil. Pokúsil som sa ju vyjasniť prostredníctvom fenomenologického spôsobu práce. To v prvom rade znamenalo, že som sa vrátil naspäť k pôvodnému významu *dialektiky*, k tomu, ako toto slovo používa Platon. Tu má na mysli *dialektiku* ako umenie viesť rozhovor. Sokratovský rozhovor a sokratovská otázka dobra boli životným pozadím, z ktorého Platon vôbec mohol nazvať filozofiu *dialektikou*. Pokúsil som sa nanovo priviesť k rozprávaniu toto životné pozadie v Nemecku 20. rokov.“¹

Gadamerov život a dielo sú veľmi úzko spojené so životom a dielom dvoch významných autorít jeho doby. Prvá je stelesnená v osobe jeho otca Johannaesa Gadamera, druhá v osobe jeho učiteľa a dlhorocného priateľa Martina Heideggera. Na tomto mieste by mohla zaznieť často vznášaná námietka proti preceňovaniu biografických údajov pri posudzovaní filozofických učení jednotlivých mysliteľov. Bez prílišnej psychologizácie sa však pokúsim ukázať, že tento vplyv bol v Gadamerovej tvorbe natoľko významný, že ho možno považovať za jeden z najdôležitejších.

Gadamerov otec bol veľmi uznávanou autoritou na pôde farmaceutickej chémie a bol rektorm Marburskej

¹ GADAMER, H.-G.: *Platos dialektische Ethik beim Wort genommen*, s.123.

univerzity v čase, keď tam jeho mladý syn pracoval na svojom doktoráte. Gadamerov žiak Jean Grondin, jeden z najväčších znalcov jeho filozofie, si všíma, ako často sa Gadamer vracia k vyjadreniam o nechuti, s ktorou jeho výlučne prírodovedne orientovaný otec znášal odklon svojho syna od prírodných vied a jeho príklon k vedám duchovným. Tento konflikt generácií sa prejavil v celoživotnej nespokojnosti Gadamerovho otca a viac či menej otvorenej averzii jeho syna voči prírodným vedám.

Spomínaná averzia je pravdepodobne dôvodom Gadamerovho veľmi malého záujmu o filozofiu Miléťanov aj príčinou zdôrazňovania kritického postoja voči takzvaným *fyziológom* zo strany Herakleita z Efezu alebo Parmenida z Eley. Ešte badateľnejšia je v Gadamerovej recepcii antického atomizmu. Podľa Grondina vidí Gadamer vo svojom hermeneutickom prístupe k dejinám filozofie predovšetkým potvrdenie nároku na pravdivosť zo strany duchovných vied a zároveň potvrdenie svojej vlastnej životnej cesty. Paradoxne však sám Gadamer vo viacerých svojich skúmaniach, obzvlášť pri interpretácii jednotlivých učení antických mysliteľov, uplatňuje toľko kritizované *kritérium pokroku* myslenia novovekej prírodovedy.

Gadamerov vzťah k Heideggerovi považuje Grondin za „komplexnejší, pretože je filozofický. Napriek tomu sú tu nápadné niektoré symetrie“¹. Dostal považuje stretnutie Gadamera s Heideggerom v 20. rokoch minulého storočia za *osudové*. Po celý život spájalo týchto filozofov veľmi silné intelektuálne a priateľské puto. Gadamer sa v celej svojej tvorbe na Heideggera často odvoláva, svoje hlavné filozofické dielo *Pravda a metóda* dokonca považu-

¹ GRONDIN, J.: *Von Heidegger zu Gadamer/Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, s. 106.

je za také, ktoré má najmä pomôcť pochopiť Heideggerove neskoré spisy, uľahčiť jeho čitateľom ich porozumenie. Vo februári roku 2000 syn veľkého nemeckého filozofa Hermann Heidegger venoval Gadamerovi pri príležitosti jeho životného jubilea 16. zväzok Heideggerových zoobrancích spisov. Nazval ho pritom *najstarším lojalnym žiakom* svojho otca. Napriek tomu, že sa Gadamer nechal Heideggerom významne inšpirovať, nepokladal sa za jeho nasledovníka. Ich vzájomný vzťah Dostal charakterizuje ako súbor neustálych intelektuálnych výziev a provokácií. Heidegger podľa neho predstavuje typ *meditatívneho mysliteľa*, zatiaľ čo Gadamer mysliteľa *dialogického*. Nie je teda žiadnym prekvapením, že „Gadamerovo prvé vysvetlenie jeho vlastného hermeneutického programu sa spájalo s kritikou Heideggera.“¹

Dostal uvádza, že Gadamer sice Heideggera pravidelne pozýval na svoje semináre v Heidelbergu, nikdy však nevydal žiadny spis, v ktorom by sa vyjadril k jeho filozofickej koncepcii priamo, až kým ho v roku 1960 Heidegger nepožiadal o napísanie predslovu k druhému vydaniu spisu *O pôvode uměleckého diela* (*Die Herkunft des Kunstwerkes*). V tom istom roku publikoval Gadamer svoje veľdielo *Pravda a metóda* a od roku 1964 pravidelne vydával eseje o Heideggerovi. „Gadamer sám povedal, že v päťdesiatych rokoch ho Heidegger naliehavo žiadal o napísanie základnej knihy a že v tom období neustále cítil, ako sa mu *pozerá cez plece*.“²

Napriek tomu, že Gadamerovým pôvodným úmyslom pri písaní *Pravdy a metódy* bolo priblíženie Heidegge-

¹ GRONDIN, J.: *Von Heidegger zu Gadamer/Unterwegs zur Hermeneutik*, s. 110.

² DOSTAL, R. J.: Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 249.

rovej kritiky dejín metafyziky jeho čitateľom, Heideggerovi samému sa dielo zdalo „príliš závislé na konceptoch, ktoré sám tak dlho kritizoval“.¹ Rozhodne sa teda ponúka otázka, či a do akej miery Heidegger považoval Gadamera skutočne za filozofa, ktorý ho nasleduje, keď, ako potvrdil Gadamer, spomedzi množstva jeho rôznych spisov najviac ocenil knižočku interpretácií básní Paula Celana. Dostal teda, opierajúc sa o Gadamerovu autobiografickú esej, konštatuje, že mu dlhorocné priateľstvo s Heideggerom uštedrilo množstvo prekvapení a sklamania.

Vyššie uvedené biografické fakty som pokladala za nutné spomenúť aj preto, že ich zahrnutie do ďalších analýz Gadamerových historicko-filozofických náhľadov ponúka názornú demonštráciu hermeneutických prístupov tohto významného nemeckého filozofa 20. storočia, u ktorého každý pokus o interpretáciu neodmysliteľne zahŕňa aj *sebainterpretáciu a každé skúmanie na pôde dejín filozofie predstavuje filozofiu samu*. Filozofická hermeneutika a v jej rámci koncipované dejiny filozofie teda nikdy nemôžu byť redukované na čisté filozofické učenie bez prímesí osobných náhľadov a subjektívnych životných skúseností tak interpretovaného autora, ako aj čitateľa, ktorý si napísané vysvetľuje. Aj preto bolo potrebné naznačiť, že na formovanie Gadamerovej hermeneutiky mali rozhodujúci vplyv vyššie spomenuté skutočnosti z jeho života.

Zdá sa však, že to najvýznamnejšie predsa len predstavuje Gadamerovo stretnutie s Heideggerom. Zmienka o spomínaných udalostiach je zároveň v súlade s hermeneutickým pohľadom na problematiku myšlienkového vývoja Gadamerovej filozofickej hermeneutiky. Ale

¹ Tamže, s. 250.

aj keď Heidegger Gadamera významne ovplyvnil svojou *hermeneutikou fakticity*, Gadamer sám seba určite nepokladal za pokračovateľa heideggerovskej línie, skôr nadvázoval na diltheyovské hermeneutické dedičstvo.

Svoj rany vzťah k Heideggerovi vyjadruje Gadamer vari najvýstižnejšie v krátkej komentujúcej štúdii s názvom *Heideggerov „teologický“ spis z mladosti*, ktorá vyšla pri príležitosti prvého oficiálneho vydania Heideggerovho textu *Úvod k Aristotelovi* (1922) v roku 1989.¹ Tu uvádzia, že sa počas svojho študijného pobytu vo Freiburgu v lete 1923 zúčastnil Heideggerových prednášok k Aristotelovej filozofii a zažil tam „prvé uvedenie do porozumenia Aristotelovi, ktoré vďaka fenomenologickému nadaniu súkromného docenta Heideggera znamenalo ozajstnú revolúciu (kurz. K. B.)“.² V čom spočívala tátu revolúcia? Gadamer ju interpretuje týmito slovami: „Aristoteles k nám začal skutočne hovoriť v našej prítomnosti.“³

Heideggerov rukopis o Aristotelovi je Gadamerovi známy od roku 1922 vďaka P. Natorpovi, ktorý ho dostal od Heideggera a ten mu ho dal k dispozícii, keďže Gadamer si práve v tom čase robil u Natorpa doktorát. Heideggerov text sa stáva pre Gadamera mimoriadne vzácnym. Sám píše: „Tento text sa stal pre mňa ozajstnou inšpiráciou. Moja cesta viedla preto do Freiburgu. Pokyny, ktoré som našiel v tomto rukopise, ma potom sprevaldzali v Heideggerových marburských rokoch, v rozhodujúcich rokoch jeho filozofického vývoja. Rukopis som čítal zaiste častejšie, s pomaly rastúcim porozume-

¹ GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikuméné 2008, s. 64–71.

² Tamže, s. 64.

³ Tamže, s. 64.

ním, až som o neho nakoniec prišiel v zmätkoch druhej svetovej vojny.”¹

Ked' sa Gadamer takmer po polstoročí s textom znova stretáva, pripadá mu to, ako by znova našiel *vodidlo svojho vlastného filozofického vývoja, ako keby si mal znova zopakovať svoje konečné vypracovanie filozofickej hermeneutiky*. Otvorene sa priznáva k *sile Heideggerových podnetov*. A čo je z nich najdôležitejšie? Je to najmä skutočnosť, že Heidegger realizuje zásadnú filozofickú kritiku, „ktorá je namierená proti konvenčnému a zdanlivo historicky objektívнемu osvojeniu Aristotela na základe novoscholastickej tradície, a že pôsobí priam revolučne. *Heidegger tu nepristupuje k Aristotelovi ako k dôležitému historickému predmetu, ale rozvíja svoje radikálne pytanie sa, vychádzajúc zo súčasných otázok filozofie, z problémového tlaku, ktorý pôsobil pojem života, ktorý začal v týchto desaťročiach stále viac ovládať nemeckú filozofiu* (kurz, K. B.). Problematika sebavysvetlenia života, ktorú vtedy Heidegger nazýval fakticitou *existencie* (Faktizität des Daseins), sa tu stáva vodidlom odvážnej skice, ktorá z Aristotela rozvíja základy filozofickej a fenomenologickej antropológie.”²

Gadamer si tu viac ako oprávnene kladie otázku, čomu slúži tento natoľko nový a neobyčajne ambiciozny filozofický programový rozvrh veľkolepo pochopených aristotelovských štúdií. Odpoveď je jednoznačná: „Slúži predovšetkým na podrobne odôvodnenie, prečo sa musíme vracať k Aristotelovi, keď chceme skutočne porozumieť kresťanským dejinám Západu v ich produktívnych možnostiach a keď si chceme ujasniť našu vlastnú prítomnú situáciu. Úmyslom bolo priviesť nanovo k slovu Aristotelovu antropológiu čerpanú z fakticity žitiae

¹ Tamže, s. 65.

² Tamže, s. 66.

ho života, ako ju možno nájsť predovšetkým v Aristotelovej *Rétorike* a *Etike*, vychádzajúc pritom z porozumenia životu našej vlastnej prítomnosti. Vzbudzuje to obdiv, keď čítame, akú intímnu znalosť dejín stredovekých do-giem mal mladý bádateľ Heidegger a akým spôsobom sledoval Lutherove cesty cez Augustína a novoplatonizmus k Pavlovi a k *Evanjeliu sv. Jána*, aby si v návrate k Aristotelovi ujasnil svoje vlastné životné otázky.¹

Gadamer, pochopiteľne, spája Heideggerov znova-nájdený text o Aristotelovi so všetkým tým, čo mohol s Heideggerom priamo zažiť tak vo Freiburgu, ako aj v Marburgu ako jeho žiak. Najmä seminár o 6. knihe *Etiky Nikomachovej* sa stal preňho nezabudnuteľným, keďže znamenal rozhodujúce stretnutie s Heideggerovou myšlienkovou silou. Práve tento *aristotelovský seminár* sa stal pre Gadamera ako jeho priameho účastníka uvedením do poznania fundamentálneho významu pojmu *fronésis – praktického vedenia*. Túto problematiku neskôr Gadamer (na rozdiel od Heideggera) postavil celkom do popredia svojho filozofického záujmu najmä preto, aby odlíšil *praktické vedenie* od pojmu *metódy* v modernej vede a aby ukázal hranice tohto pojmu. Gadamer sa u Heidegера naučil, „ že sú len dve skutočné najvyššie formy toho, ako byť viediaci, ktoré tu Aristoteles zapracováva. Na jednej strane *sofia*, múdrost, na druhej strane *fronésis*, praktické ujasňovanie vlastného života.“²

Gadamer sebакriticky priznáva, že pri novom čítaní Heideggerovho strateného rukopisu ho spis prekvapuje, lebo zisťuje, že Heidegger dáva v texte do popredia skôr *sofiu* než *fronésis*. Zisťuje, že už mladý Heidegger dáva prednosť ontologickým problémom pred *aktuálitou praktického vedenia*.

¹ Tamže, s. 66– 67.

² Tamže, s. 67.

tickej filozofie. A v tom je celoživotný rozdiel medzi obo- ma skúmanými nemeckými filozofmi. Kým Heideggera zaujímali výlučne otázky *ontologické*, Gadamera, práve naopak, zaujímajú otázky praktickej filozofie. Tento rozdiel sa vo výraznej miere premietol aj do skúmania dejín filozofie vôbec a antickej filozofie osobitne.

Najvýznamnejšími účastníkmi Gadamerovho dialógu s dejinami filozofie sú najmä Platon, Aristoteles, Hegel a Heidegger. Vychádza z presvedčenia, že *interpretácia predsokratovských filozofov začína práve kritickým čítaním Platona a Aristotela*. Gadamerova hermeneutika a jeho historicko-filozofické skúmania antickej filozofie tvoria dva celky – sice úzko prepojené, avšak predsa relatívne samostatné. Potvrzuje to priamo Gadamer sám v texte „*Platonova dialektická etika*“ – vzatá za slovo („*Platos dialektische Ethik*“- beim Wort genommen) z roku 1989, kde píše: „V mojich očiach sú moje štúdie o gréckej filozofii naj-svojbytnejšou časťou mojich filozofických prác.“¹

Zatiaľ čo Hegel a Heidegger pristupujú k mysleniu svojich filozofických predchodcov (a teda aj dejinno-filozofickej problematike ako takej) výlučne filozoficky a ich názory sa snažia aj za cenu interpretačného násilia včleniť do svojho vlastného filozofického učenia, Gadamerov prístup k dejinám filozofie je jednoznačne *hermeneutický*. Pre Hegela sú dejiny filozofie dejinami pohybu mysliaceho *Svetového ducha k sebe samému*, Heideggerovi sa v dejinách filozofie premietajú priame i nepriame spôsoby pýtania sa na bytie a vidno enormnú snahu vrátiť sa späť od Aristotela k Parmenidovi. U Gadamera je ale napriek rôznym stupňom autenticity prekladu a interpretácie gréckych mysliteľov skutočne evidentné úsilie o nezaujaté a dobovo primerané posudzovanie ich jed-

¹ GADAMER, H.-G.: *Platos dialektische Ethik beim Wort genommen*, s.121.

notlivých výrokov aj celých filozofických koncepcíí, avšak s vedomím, že každý pokus o dištancovanie sa jedinca od mysliteľskej tradície – dokonca i v záujme vlastnej slobody – je podľa neho vopred odsúdený na neúspech, lebo ruší kontinuitu dejinnosti, ktorá nás spája so vzdialenosťmi dejinnými predchodcami.

Tradícia pre Gadamera nikdy nepredstavuje nejakú ozajstnú prekážku ľudského poznania. Je len svojráznym *zrkadlom*, odrážajúcim vnútorné nastavenie a potencionálnu reakciu poznávajúceho v kontakte s poznávaným. Tak či onak, nikdy sa nemôžeme zbaviť tradície, ktorá je v nás vždy až príliš hlboko na to, aby sme mohli bez nej existovať. „Keď chceme dospieť k historickej hermeneutike, musíme v dôsledku toho začať rušením abstraktnej opozície medzi tradíciou a historickým bádaním, medzi dejinami a vedením.“¹

Tradícia na jednej a historický výskum na druhej strane tvoria v dejinách filozofie dialektickú jednotu zloženú z ich vzájomného pôsobenia. *Dejinné vedomie*, ktoré ne-považuje za nič novoveké, Gadamer charakterizuje ako „revolučnú premenu vo vnútri toho, čo odjakživa tvorí správanie človeka voči jeho minulosti“. Zatiaľ čo Heidegger sa pokúša o *prekonanie* metafyzickej tradície (t. j. učenia o jestvujúcne ako jestvujúcne), Gadamer ju rehabilituje a priznáva jej významné miesto nielen v rámci dejín západného myslenia, ale v celom poznávacom procese. Nenabáda na jej zrušenie, ale skúma a prízvukuje jej hermeneutickú hodnotu.

Piercey v štúdii *Gadamer o vzťahu medzi filozofiou a jej dejinami* pripomína, že Gadamer síce kráča v Hegelových

¹ GADAMER, H.-G.: *Problém dejinného vedomí*. Prel. J. Němec, J. Sokol. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 1994, s. 30.

² Tamže, s. 30.

a Heideggerových šlapajach, avšak len potiaľ, pokiaľ filozofiu vníma ako svoju podstatou dejinnú, ako neustále, v každom okamihu filozofovania sa vzťahujúcemu k svojim vlastným dejinám. *Dejinnosť* sa pre neho stáva základným metodologickým kritériom na výskum názorov jednotlivých mysliteľov i komplexných filozofických učení. Preto podľa Pierceyho Gadamer nielen vidí, ale aj chápe filozofiu *dejinne*. Preto možno celú jeho tvorbu charakterizovať ako jeden veľký dialóg s významnými postavami západnej mysliteľskej tradície a filozofickú hermeneutiku ako ideové vymedzovanie sa voči filozofickým predchodom a ich učeniam.

Gadamer, tvrdí Piercey, „filozofuje presne tak, ako by sme očakávali od predkladateľa dejinnej poučky. Zdá sa byť jasné, že vidí dôležité prepojenie medzi filozofiou a jej minulosťou. Ale prečo vidí Gadamer filozofiu ako neodmysliteľne dejinnú? Odpoveď je späť s jeho názorom na úlohu tradície v ľudskom porozumení a ako väčšia časť jeho ďalších myšlienok má svoje korene v *Bytí a čase...* Gadamer sa hlásí k *analytike pobytu* (*Daseinsanalytik*) a tvrdí, že jeho vlastná práca je jej pokračovaním – že jeho myšlenie je založené na konečnosti a dejinnom charaktere pobytu.“¹

Konečnosť a dejinnosť pobytu sú zároveň jeho limitmi a významnými prekážkami na ceste k pochopeniu predchádzajúcich filozofických učení. Nie je jednoduché porozumieť tradícii, ktorej sme sami súčasťou, a ešte ľažšie je pochopiť myšlenie mimo nej. Každé porozumenie sa nachádza v určitom čase a priestore a je tvorené na základe tak individuálnych, ako i kolektívnych skúseností a presvedčení, vyjadrujúcich našu situovanosť vo svete.

¹ PIERCEY, R.: Gadamer on the Relation between Philosophy and Its History. In: *Idealistic Studies Volume 35. Issue 1. Spring 2005*, s. 24.

Gadamerov prínos spočíva podľa Pierceyho hlavne v skutočnosti, že zdánlivé nevýhody dokáže presvedčivo zúročiť vo svojej filozofickej koncepcii a premeniť ich na základné východiská každého pokusu o porozumenie. Pojem *predsudok* takto získava pozitívny význam *predporozumenia*, ktoré musí byť každému dobu a kultúrou dané vopred. Platí to nielen o chápaní vo všeobecnosti, ale aj o špecificky filozofickom porozumení.

Tradícia západného filozofického myslenia však v žiadnom prípade nie je súvislá. *Dejinne pôsobiace vedomie* reflektuje dva významné zlomy, ktoré výrazne narušili kontinuitu dejín západnej filozofie. Prvým je *romanizácia gréckeho myslenia*, spojená s latinizáciou gréckych pojmov, druhým pokus novovekého myslenia o *odtrhnutie sa od vlastnej tradície* prostredníctvom prenesenia latinského pojmoslovia do slovnej zásoby moderných jazykov. Gadamer si veľmi jasne uvedomuje, že tieto dva zlomy, ktoré posunuli do popredia kontrast medzi súčasným a minulým a dali tak vzniknúť tradícii ako takej, sa nutne premietajú do všetkých pokusov o rekonštrukciu a interpretáciu gréckej filozofie, keďže grécke pojmy *stratili svoju naivnú nevinnosť* a ich pôvodné významy prešli od čias aténskej *polis* mnohorakými zmenami. Preto vždy, nech si už zvolíme ku gréckej filozofii akýkoľvek prístup – či hegelovský, heideggerovský, gadamerovský alebo iný, platí: musíme si byť plne vedomí skutočnosti, že sa k velikánom gréckej filozofie môžeme vzťahovať iba fragmentárnym spôsobom.

Piercey zastáva názor, že takýto prístup k dejinám filozofie v sebe skrýva aj isté úskalia, ktoré sa prejavia hlavne v momente, keď Gadamer „vysvetľuje, ako sa 19. storočie odtrhlo od tradície tým, že ju uznalo ako tradíciu. Ale kvôli svojmu zasadneniu sa za konečnosť pobytu Gadamer neposkytuje priestor pre vyššiu syntézu, ktorá

by prešla cez negáciu negácie. V súlade s tým nemôže negativitu nanovo zahrnúť do dialektiky. Nedisponuje žiadnym spôsobom na vytvorenie prechodu k vyšiemu stanovisku, v ktorom by bolo vyriešené napätie medzi kontinuitou a diskontinuitou... Gadamerovo zmýšľanie o dejinách filozofie je nutne ambivalentné vo vzťahu medzi filozofiou a jej minulosťou... zdroj ľažkostí spočíva v napäti medzi všeobecným cieľom Gadamerovej hermeneutiky a špecifickou povahou dejín filozofie. Gadamerovým cieľom je dať všeobecný význam práci *duchovných vied* (*Geisteswissenschaften*)... Avšak kvôli špecifickému rázu tohto počinu existuje istý dôvod myslieť si, že budeme potrebovať špeciálnu hermeneutiku dejín filozofie.”¹

Je zrejmé, že až otvorená formulácia diskontinuity západného filozofického myslenia prináša so sebou pokusy o znovunastolenie stratenej kontinuity zo strany Hegela a Heideggera. Gadamer sa vydáva inou cestou. Neverí v obnovu nesúvislej tradície, ale akceptuje jej fragmentárnosť. Vnáša tak do dejinno-filozofickej problematiky hlbšie pochopenie, keď vysvetľuje, *v akom zmysle a prečo je filozofia dejinná*, a poukazuje na dôsledky, ktoré z toho vyplývajú nielen pre našu existenciu vo svete, ale aj pre náplň a činnosť humanitných vied vrátane filozofie samej.

¹ Tamže, s. 28–29.

2. POČIATOK FILOZOFIE AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM

Počiatok filozofie je stále otvorený historicko-filozofický a filozofický problém. Tento neopakovateľný dejinnoduchovný fenomén možno pochopiť i vysvetliť rôzne. Významne ho dokumentujú aj prístupy Hegela, Heideggera či Gadamera. Každý z nich si hľadá svoju vlastnú cestu, ktorá je bytosťne zviazaná s tým, o čo mu v jeho filozofickom učení ide, čo, pochopiteľne, nikto z nich ani neskrýva. V istom zmysle platí pre všetkých, že *počiatok* vo filozofii stále vládne a nemôže nevládnúť. *Počiatok* západnej filozofie sa však už na prvý pohľad zásadne odlišuje od *počiatku* čínskej či indickej filozofie.

Gadamer sa tomuto veľkému filozofickému problému venuje najkoncentrovanejšie v samostatných prednáškach, ktoré zrealizoval v roku 1988 na Filozofickom inštitúte v Neapoli. Neskôr boli vydané v samostatnej práci pod názvom *L'inizio della filosofia occidentale* (1993). Vydatelstvo Reclam navrhlo Gadamerovi, aby bolo dielo vydané aj v nemčine, čo sa uskutočnilo v roku 1996, keď vyšla prepracovaná verzia jeho prednášok pod názvom *Der Anfang der Philosophie* (2000).

Gadamer prednášal o predsokratovskej filozofii už v roku 1967 v Heidelbergu – neapolské prednášky o dvadsať rokov neskôr znamenajú zavŕšenie jeho historicko-filozofických aktivít týkajúcich sa vzniku západnej filozofie. Už v Heidelbergu, a ešte viac v Neapole, bolo cieľom jeho teoretického úsilia objaviť rozhodujúce dimenzie *počiatku* filozofického myslenia v úzkej spätosti s jeho chápaním hermeneutiky vedomia ako *pôsobiaceho dejinného vedomia*.

Čo vôbec znamená, že sa predsokratovská filozofia chápe ako *počiatok – principium* západného myslenia? Už

v predhovore svojej práce Gadamer veľmi jednoznačne artikuluje, že mu nepôjde o izolované skúmanie *počiatku* a *počiatkovosti* západnej filozofie, ale o také skúmanie, ktoré bytostne napĺňa hermeneutický prístup spájania *počiatku* a *konca*.

Na rozdiel od Hegela, ktorý chápe vývoj filozofie jednosmerne od *počiatku* filozofie v starovekom Grécku až k svojmu vlastnému učeniu, či Heideggera, ktorý postupuje opačným smerom – od Aristotela k Parmenidovi („Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné rozoberať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky.“¹), Gadamerovi ide o *pohyb* obidvoma smermi – aj dopredu, aj dozadu. *Počiatok* nepochopíme bez *konca* a naopak, *koniec* bez *počiatku*. Odmieta tradičný historizmus s jeho koncepciou teleológie dejín, ako aj všetky možné invariantné modely filologicko-deskriptívnych interpretácií predsokratovskej filozofie. *Počiatok* dejín západnej filozofie sa manifestuje v štruktúre *konca* ako moment jeho osvojovania a ďalšieho rozvoja. Gadamer sa vyjadruje jednoznačne: „Anticipácia konca je predpokladom konkrétneho zmyslu počiatku.“²

Pre Gadamera je *počiatok filozofie* problémom *počiatku* západnej kultúry vôbec. Nejde teda o nejaký úzky *dejinný* problém späť iba s filozofickými reflexiami. Od začiatku ho pevne spája s aktuálnymi problémami našej kultúry, ktorá sa nachádza v prelomovej fáze opäťovného hľadania vlastnej identity.³ Z tohto dôvodu sa skúmanie vzni-

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

² GADAMER, H.-G.: *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Phillip Reclam jun. 2000, s. 17.

³ Iný pohľad na tento problém ponúka vo svojej filozofii dejín napríklad Jan Patočka, ktorý spája vznik filozofie so vznikom samotných

ku predsokratovskej filozofie ako *počiatku* západnej filozofie stáva veľmi aktuálne. „Slúži na porozumenie nášho vlastného stavu, ktorý, rovnako ako grécka filozofia a veda, má svoj počiatok v tých rokoch, keď sa v oblasti Stredozemného mora začína presadzovať mocenská nadvláda Grécka na mori i v obchode. Od nej sa odvíja aj kultúrny rozvoj. Nie je náhoda, že prví predsokratovci pochádzajú z Malej Ázie, z prímorských oblasti Milétu a Efezu, teda z oblastí, ktoré vtedy dominovali obchodu a kultúre v celom Stredomorí.“¹

Kedy sa začínajú dejiny predsokratovskej filozofie? Gadamer rázne odmieta začínať dejiny západnej filozofie od Talesa či Homera a Hesioda alebo z gréckeho jazyka tisíc rokov pred našim letopočtom, ale len a len od Platona a Aristotela. Považuje to za *jedinú oprávnenú filozofickú metódu interpretácie predsokratovskej filozofie*.² Všetky ostatné možné prístupy sú podľa neho len čirym *historizmom* bez *filozofie*. Dvere k *filozofickej interpretácii* predsokratovskej filozofie podľa Gadamera otvorili dvaja velikáni filozofického myslenia 19. storočia – G. W. F. Hegel a F. Schleiermacher.

Gadamer si hľadá osobitný prístup bez toho, aby mechanicky prijímal či už Hegelovo, alebo Schleiermacheovo stanovisko. Dôsledne sa zamýšľa nad otázkou, čo znamená výpoved, že predsokratovská filozofia je *počiatkom* – *princípom* západného myslenia. Aký význam tu má samotný termín *principium*? Gadamer si veľmi dobre uvedomuje, že tento termín má veľa významov, ale ak ho budeme vzťahovať ku gréckemu slovu *ἀρχή*, možno

dejín v tom zmysle, ako ich on sám definuje – ako *Európy*. K tomu pozri STOJKA, R.: Patočka a Európa. K pojmu *Európy* v Patočkovej filozofii dejín. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 151–153.

¹ Tamže, s. 9–10.

² Pozri tamže, s. 10.

určiť dva základné. Prvým je chápanie princípu v časovom význame počiatku a vzniku. Druhý význam je potom špekulatívny, t. j. logicko-filozofický. Záhadu počiatku obsahuje v sebe viaceru špekulatívnych aspektov, ktoré je potrebné osobitne starostlivo preskúmať.

Gadamer naznačuje možnú základnú väzbu, ktorú nachádza v Aristotelovej práci *Fyzika* (5. kn.) v súvislosti s chápaním pohybu a času, a ich počiatku a konca. Keď však chceme odpovedať na otázku, kedy sa začínajú dejiny predsokratovskej filozofie, asi si nevystačíme s Aristotelovou odpoveďou, že začínajú Talesom. Gadamer nie je presvedčený o oprávnenosti spájať vznik filozofie ani s *teologizujúcimi autormi* – Homerom a Hesiodom, ani so vznikom gréckej epickej literatúry, či so záhadou gréckeho jazyka a písma.

Do popredia sa dostáva pochopenie vymedzenia, podľa ktorého je *počiatok* nerozlučne spojený so svojím koncom. Gadamer píše: „Počiatok sa vždy myslí s koncom. Keď sa neuvedie, na čo sa v reči uvedený počiatok vzťahuje, hovorí sa niečo nezmyselné. Koniec určuje počiatok, a tým sa dostávame do dlhého radu ľažkostí.“¹ Ale aby sme pochopili počiatok filozofie, musíme sa zároveň i pýtať, čo je vlastne filozofia sama. Od Platona vieme, že filozofia by mala byť najmä usilovaním sa o dosiahnutie múdrosti. Nie je ani tak nositeľom pravdivého poznania, ako samým usilovaním sa o dosiahnutie múdrosti. Aj takéto chápanie filozofie nás utvrdzuje v presvedčení, že počiatok i koniec filozofie sú neustále zviazané a nemožno ich rozdeliť.

Gadamer celý problém ešte domýšľa cez otázku *konca metafyziky* (W. Dilthey), *vedecký racionalizmus* či *vedeckú kultúru* a nakoniec konfrontuje s Foucaultovým tvrdením

¹ Tamže, s. 17.

o konci človeka. Na adresu Foucaultovho chápania Gadamer poznamenáva, že určenie konca je tu také nedôsledné a hmlisté ako vymedzenie počiatku. Ale jestvuje ešte jeden význam počiatku, ktorý súvisí s transformáciou otázky na pýtanie sa na *počiatkovosť* (Anfänglichkeit). „Počiatčnosť“ (Anfänglichsein) znamená niečo, čo ešte nie je určené v takom či inom zmysle, nie je zamerané na taký či onaký koniec, nie je určené na také či onaké predstavenie. To znamená, že sú, samozrejme s mierou, ešte možné mnohé pokračovania. Možno je práve to a nič iné pravým zmyslom *počiatku*.¹

To je podľa Gadamera vo vzťahu k chápaniu počiatku filozofie v spojení s predsokratovskou filozofiou asi to najdôležitejšie. Odhaľujú sa tak totiž mnohé možnosti, ktoré čakali na svoje naplnenie. K nemu však v dejinách nie vždy došlo. Na čo ale Gadamer právom nezabúda, je skutočnosť, že v tomto počiatku sa otvára najdôležitejší výmer ľudského myslenia. To v istom zmysle zodpovedá intuitívному zámeru Hegelovej logiky začať práve z jednoty bytia a ničoty. Pre Gadamera tak nie je počiatok niečím, čo reflekujeme, ale niečím, čo je *bezprostredné*.

Gadamerov hermeneutický prístup k problému počiatku zohľadňuje úlohu Hegela a osobitne jeho logiky, ale tiež postupy, ktoré nachádza v dielach E. Zellera a W. Diltheya. Keď teda uvažuje o prvých kategóriách Hegelovej logiky, musí zdôrazniť, že nesúhlasí s tým, aby sa tieto kategórie chápali ako *bytie* a *nebytie* (Nichtsein). „Lebo nič nie je žiadne nebytie, ale len nič.“²

Gadamer nepochybuje, že Hegelovi išlo v jeho konceptii o *pohyb sebauvedomenia*, a preto sa pozera aj na počiatok filozofie z tohto zorného uhla. Napriek tomu je

¹ Tamže, s. 21.

² Tamže, s. 23.

Gadamer presvedčený, že Hegelova logika je svojou celkovou konštrukciou grécka, aj keď ešte nepozná kategóriu *sebauvedomenia*, len *idey*. Pojem *vovč* je prvý objav reflexívnosti v začiatkoch gréckej filozofie. Je však viac ako zrejmé, zdôrazňuje Gadamer, že to ešte ani zdáleka nie je novoveké chápanie subjektívnosti.

Po tomto vysvetlení možných prístupov k chápaniu počiatku západného myslenia Gadamer ponúka tri jeho základné vymedzenia, ktoré by sa nemali nikdy chápať oddelene, ale vždy ako tri stránky jednej a tej istej veci. „Sú to: dejinno-časový význam, reflexívny vzhľadom na počiatok a koniec a tiež taký, ktorý je pravdepodobne najbližšie autentickej predstave počiatku, a síce počiatku, ktorý už nevie, ako to pokračuje ďalej.“¹

Uvedená *trojdielnosť* sa Gadamerovi stáva rozhodujúcou pozíciou na takú rekonštrukciu predsokratovskej filozofie, ktorá je bytostne spätá s prístupom k predsokratovskému učeniu prostredníctvom Platonových a Aristotelových diel. Gadamer si veľmi dobre uvedomuje, že Platon a Aristoteles *pracujú* s odkazom predsokratovskej filozofie tak, ako je to v súlade s ich vlastným hľadaním pravdy, napriek tomu je každý iný spôsob interpretácie ešte menej dôveryhodný než tento.

2. 1. Predsokratovci a Herakleitos

Zvláštne postavenie Herakleita z Efezu v dejinách filozofie tkvie podľa Gadamera v skutočnosti, že po stáročia predstavuje neustále živú výzvu nielen pre veľkých duchov tej-ktorej doby, akými nepochybne boli Hegel, Nietzsche a Heidegger, ale aj pre každého samostatne mysliačeho človeka. „Variácie jednej a tej istej myšlienky, myš-

¹ Tamže, s. 24.

lienky jedného a toho istého, ktoré je v diferencii, myšlienky napäťa, protikladnosti, následku a zmeny ako jediného pravdivého, sa zdajú byť Herakleitovým logom, ako aj verdiktom toho, čo Hegel nazval na konci metafyzickej tradície *špekulatívnym* (*das Spekulative*). Tam, kde sa filozofické pýtanie dostáva do pohybu, sa odvtedy cíti Herakleitova blízkosť.¹

Napriek tomu, že Hegel situoval začiatky filozofovania práve do učenia *temného* (ó σκοτεινός) Herakleita a koniec filozofie z dôvodu jej definitívneho zavŕšenia videl vo svojej vlastnej náukе, poukazuje Gadamer na jeden nápadný rozdiel v myslení oboch filozofov. Hegel totiž podľa neho hľadá v každej dialektike protikladov ono špekulatívne zjednotenie pomocou všadeprítomného *ducha*, zatiaľ čo Herakleitos nachádza jednotu práve v neprekonateľnom rozdvojení, v jednote a dvojitosti (Einheit und Zweiheit), v heideggerovsky pochopenom *odkryvaní* a *skrývaní* ako základnej dimenzii ľudského myslenia. „Nehovoríme však o minulých podobách ducha, o nejakom Hegelovi, ktorý by sa mal obdivovať, ale ktorý sa nedá nasledovať, a o jeho prvom iniciátorovi Herakleitovi, ktorému nikto nerozumel a nerozumie?“² Gadamer si preto kladie otázku, kto bol vlastne Herakleitos a kto bol Hegel, ktorý ho považoval za svojho prvého ozajstného predchodcu.

Podľa Gadamera sa Hegel vzťahoval k Herakleitovi špecifickým spôsobom, čo napokon potvrdzujú aj jeho *Prednášky o dejinách filozofie* (*Vorlesungen über die Geschichten der Philosophie*) a dielo *Logika ako veda* (*Wissenschaft der Logik*). „A predsa je toto potvrdenie v skutočnosti len

¹ GADAMER, H.-G.: Vom Anfang bei Heraklit. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd.7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 232.

² GADAMER, H.-G.: Hegel und Heraklit. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 33.

jedno. Hegelovo osvojenie si dejín filozofie nie je len historickou odchýlkou (*Abschweifung*), ale oveľa viac je prenikaním v čase sa rozvíjajúcej pravdy samej.¹ Spomínané diela sú potom len potvrdením faktu, že Hegel pred *nehybným bytím* (*werdloses Sein*) bez vzniku a zániku omnoho viac uprednostňoval herakleitovskú *pravdu stávania* (*die Wahrheit des Werdens*).

Hegel preferuje splynutie *bytia* a *nič* v herakleitovskom zmysle, pretože statické bytie neobsahuje fenomén vznikania a zanikania. Necháva tým omnoho viac vyniknúť *nič* ako svoj vlastný protiklad. Gadamer sa nazdáva, že práve z tohto dôvodu cituje Hegel na začiatku svojej *Logiky Herakleitovu* vetu, ktorá *bytie a nebytie prehlasuje za jedno a to isté*. Okrem toho Hegel pojmom *bytie a nebytie* pripisuje široký rozsah, avšak žiadnen obsah, považuje ich za *prázdne a bezobsažné pojmy*, za „abstrakcie bez pravdivosti, pretože až dianie je prvou pravdou“.²

Gadamer zároveň predpokladá, „že Herakleitos (a nikto iný) stojí za premenou, ktorú Hegel dal svojej *Logike* ako učeniu o kategóriách, keď ju uviedol kategóriami bytie (*Sein*), nič (*Nichts*) a stavanie (*Werden*),“ a dodáva, že „Hegel pritom vychádza z aristotelovskej formulácie herakleitovského princípu: *bytie nie je viac ako nebytie* alebo *bytie a nebytie sú to isté*. Považuje ich za pôvodné herakleitovské vety. Pre zákonitosti výstavby herakleitovských viet nemal žiadny skutočný zmysel. Síce, na rozdiel od Cicera, nepovažuje jeho temnosť za zámer, ale predsa len nasleduje Aristotela a jeho vlastnú averziu voči temnosti v Herakleitovi (*die Dunkelheit in Heraklit*)...“³

¹ Tamže, s. 34.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 249.

³ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 35.

Pre nemecký klasický idealizmus bol Parmenides tým, „ktorý ako prvý priviedol otázku bytia istým spôsobom do identického vzťahu k pojmu myslenia, vedomia, grécky povedané ‚noein‘. A Herakleitos ako hlbavý zakladateľ dialektického myšlienkového postupu protikladov bol zasa tým, ktorý bol zameraný na skrytú pravda stávania (Werdens), bytie stávania (das Sein des Werdens).“¹ V Hegelovej interpretácii Herakleita vidí najmä rozdvojenie týkajúce sa tak bytia samého (Selbstsein) a sebauvedomenia (Selbstbewußtsein), ako aj života (Leben) a myslenia (Denken).

Hegelovo filozofické myslenie však ide omnoho ďalej, keď rovnako špekulatívne obsahy pripisuje aj Platonovi a Aristotelovi a za svoju hlavnú úlohu považuje rozpoznanie ich skrytej dialektickej štruktúry. „Pohyb veci samej, jej živosť, jej *reflexia osebe*, ktorá sa vyvíja...“², to je podľa Gadamera to, čo Hegela na Herakleitových výrokoch azda najviac fascinovalo.

Hegel však neboli jediný mysliteľ, ktorý sa cítil byť priťahovaný premenlivosťou a protikladnosťou vonkajšej skutočnosti. Hned po ňom to bol totiž Nietzsche, ktorý Dionýzovi, bohu tvoriacemu a ničiacemu zároveň, pripisoval pravdivú podstatu všetkých vecí.³ Je zaujímavé, ako sa v tomto bode Gadamer približuje k jadru herakleitovskej náuky, a nie je ľahké posúdiť, nakoľko si je tohto tesného priblíženia vedomý.

Keďže najmladší z olympských bohov bol považovaný za boha plodnosti, tvorili dionýzovské slávnosti po-

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 301.

² GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 37.

³ Pozri NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Praha: Votobia 1994, s. 88.

zostatok prastarých rituálov plodnosti z obdobia kultu veľkých bohýň. Typické črty týchto neolitických božstiev sa zachovali aj v niektorých postavách olympského pantheonu, okrem iných aj v postave Demeteri, ktorá podľa mytológie darovala ľuďom poľnohospodárstvo, a v postave bohyne lovú Artemis. Je teda viac než pravdepodobné, že Herakleitos odvodzoval pravú podstatu jestvovania vecí od procesov podobných tým, ktoré riadia vegetačný cyklus a zachovávajú rovnováhu v prírode. Lebo oheň je stále ten istý, a predsa neopakovateľný a jeho plamene nie sú nikdy dva razy rovnaké. Rovnako aj prírodné cykly a s nimi spojené prastaré rituály sú stále tie isté, a predsa je dianie v prírode vždy iné. Každý rok sa opakuje to isté, ale aj my sme každý rok iní, máme za sebou niečo nové, čo nás aspoň nepatrne zmení.

A potom je tu ešte Heidegger. Ten „má dokonca Herakleita pred očami... Tu začína Herakleitos zrazu hovoriť. Rieka a oheň potom nesymbolizujú len špekulatívny princíp procesuality, ktorý v nich videlo Hegelovo dialektické prevýšenie (*Überhöhung*) vonkajšej reflexie *myšlenia umu* (*Verstandesdenken*). Bytie, to v logu obsiahnuté jedno, ktoré ľudia nikdy nepochopia... je samo osebe konfliktom a svárom.“¹

Gadamer zastáva názor, že predsokratovská filozofia má u Heideggera rovnako špeciálne postavenie ako u Nietszcheho v práci *Filozofia v tragickej období Grékov*. Preto uňho neustále nachádza pokusy o rozpracovanie tejto počiatočnej situácie ako protipólu skutočnej cesty, ktorou sa uberalo západné mysenie reprezentované metafyzikou. Staršia grécka filozofia však nie je žiadnym predstupňom metafyziky, ale dôkazom otvoreného začiatku, keď *Αλήδεια* ešte nepoznala správnosť a nespráv-

¹ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 38–39.

nosť výpovede, ani javenie sa jestvujúcna. Opäťovné spoznanie *metafyziky* ako *dejín* západného myslenia vedie u Heideggera práve k počiatkom gréckeho myslenia. *Dejiny metafyziky* sú preňho spôsobom, ako nájsť správnu cestu pre vlastné filozofické kladenie otázok.

Heideggerovou ambíciou bolo prekonať chápanie počiatkov gréckej filozofie, ktoré nachádzame v Hegelovom a novokantovskom učení. Preto sa podľa Gadamera najprv zameriava na problematiku identity a jej vnútornú súvislosť s diferenciou, predovšetkým v prípade Hegelovej *logiky* a takisto Cohenovej a Natorpovej interpretácii Platona. Pokúša sa teda o celkom nové chápanie identity i diferencie a ich odvodenie od bytia, od *Αλήδεια*, od *rozhodnutia* (Austrag), *svetliny* (Lichtung) alebo *udalosti* (Ereignis) bytia.

Gadamer však rozhodne pochybuje o tom, že by si Heidegger mohol nevšimnúť, kam skutočne smerujú mysliteľské aktivity filozofov pred Sokratom. Už počiatčné grécke myslenie sa totiž nachádza na ceste k vzniku metafyziky a toľko kritizovanému idealizmu, na ceste k osudu bytia, v ktorom sa bytie ukazuje ako *bytnosť* (Wesen) *jestvujúcna* (Seienden), údel dejín Západu, údel *onto-teo-lógie*, ktorá sa u Aristotela sformovala ako metafyzika.

Gadamer vyčíta Heideggerovi snahu využiť temné výroky Herakleita pre maximálny prospech vyriešenia otázky bytia. Aj napriek konštatovaniu o nulovom príname Heideggerovej interpretácie Herakleitových zlomkov pre dejiny filozofie, neupiera mu zásluhu na zistení, že čítanie týchto textov podľa vzoru Hegelom koncipovaného *Svetového rozumu* je veľmi zjednodušené, pretože za Herakleitovými zlomkami sa skrýva opis praskúseností (*Urfahrung*) reflektovania *bytia a nebytia*.

Gadamer sa nazdáva, že na rozdiel od *diskusie* s Nietzscheom a Hölderlinom sú pre Heideggera Gréci v rozhovore skutočnými partnermi, pretože ho nútia myslieť ešte gréckejšie, a teda im neustále musí opakovať svoje otázky. „Bol mysliteľom známym svojimi násilnými interpretáciami, ktorý všetko historické často odsúval nabok, len aby mohol v textoch počúvať a znova nachádzať seba samého – tu však nemohol byť nikdy dostatočne *dejinný*, ak sa chcel znova nájsť.“¹

Skutočné začiatky gréckeho myslenia nepoznáme a to, čo Heidegger objavil u Herakleita a Parmenida, boli jediné jeho vlastné názory. Zlomky totiž nie sú textami v pravom zmysle slova, sú to len ich *ruiny*, ktoré už dávno neobsahujú jazyk a myslenie v ich celku. Podľa Gadamera ich Heidegger obracal z každej strany tak dlho, kým sa mu nepodarilo zabudovať ich do svojej filozofickej konštrukcie. Išlo o nie príliš vydarený pokus vybudovať vežu zo zvyškov iných stavieb.

Podľa Gadamera je však zároveň zrejmé, že aj pre takých veľkých mysliteľoch, akými boli Sokrates a Platon, boli starí filozofi rovnako nezrozumiteľní ako pre nás. Preto uznáva metodickú správnosť cesty, ktorá viedie od Aristotela k predsokratovcom, od jediného tematicky zhodného a plne zachovaného textu k fragmentom, aj keď „samotné myšlienkové dianie platonských dialógov – prvého filozofického textu, ktorý máme – zostało pre netrpezlivého pýtajúceho sa napriek všetkému úsiliu o jeho osvojenie neuchopiteľné“.²

Preto je na mieste dôrazne upozorniť na skutočnosť, že Gadamer považuje za nevyhnutné štúdium predsok-

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*. In: Gadamer, H.-G: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 288.

² Tamže, s. 289.

ratovských filozofov prostredníctvom kritického čítania filozofického diela Platona a Aristotela. Povestný heideggerovský krok späť až k samotným počiatkom filozofie teda robí cez Platona a Aristotela. „Na Gadamerovom filozofickom výkone je práve táto stránka jedna z najoriginálnejších a zakladá fenomén *gadamerovskej* filozofickej recepcie dejín filozofie vôbec. *Bez Platona a Aristotela sa nepohneme v dejinách filozofie nielen dopredu, ale ani dozadu!*¹“¹

Pokiaľ Gadamer stavia Platona a Aristotela do pozície dominantných sprostredkovateľov dialógu s predsokratovcami, vzdáluje sa tak Heideggerovmu chápaniu dejín i filozofie a čoraz viac sa približuje k Hegelovmu koncipovaniu historicko-filozofickej problematiky. Z vyššie spomenutých dôvodov Gadamer považuje za nevyhnutné podrobne preskúmanie spôsobu, akým sa o Herakleitovi vyjadroval Platon, rovnako ako doposiaľ nedostatočne analyzované špecifiká herakleitovského jazyka, tvoreného prevažne aforizmami, prísloviami a porekadlami, „ktorý sa zrejme doslovne zachoval vďaka jeho nezameniteľnému spôsobu dikcie. Jeho štýl bol slávny. Zdá sa, že vôbec nemal žiadne literárne vzory.“² Gadamer vidí posledné zachované pozostatky Herakleitovho myslenia a jeho slávneho štýlu ešte v Platonovom diele.³

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 316.

² GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 233.

³ Aj gruzinský historik filozofie Kessidi tvrdí, že kompaktný a zároveň expresívny herakleitovský jazyk zanechal v Platonovi hlboký dojem, a ako väčšina bádateľov poukazuje na „mnohoznačnosť, mnohovýznamovosť a dynamickosť slova... slovo nadobúda v každom kontexte nové významové zafarbenie, ba dokonca sa môže zmeniť jeho význam alebo významové zafarbenie celej frázy v závislosti od intonácie“. KESSIONI, F. Ch.: *Od mytu k logu*. Prel. K. Martinková, P. Kuklica. Bratislava: Pravda 1976, s. 208. Herakleitos je podľa Kessidihho považovaný za stúpenca totožnosti jazyka s myslením, jazyk neinštrumentalizuje

Domnieva sa, že okrem štylistických fažkostí je tu ešte jeden fenomén, ktorý výrazne sťažuje naše porozumenie gréckemu filozofickému mysleniu. Je to spôsob myslenia novovekej vedy. Jeho počiatky siahajú až do galileovskej fyziky, odkiaľ sa vinú celým novovekým myslením, aby nakoniec vyústili do optimistického konštatovania *cogito ergo sum*, ktoré neistotu skúmaného objektu kompenzuje istotou skúmajúceho subjektu. „Kantovi nasledovníci, predovšetkým Fichte, to rozvinuli ako program, v ktorom každé vyrovnanie sa s pravdou a každé potvrdenie platnosti vôbec odvodzovali z princípu sebauvedomenia (*Selbstbewußtsein*). Takto sa primát sebauvedomenia pred *vedomím o niečom* (*Bewußtsein von etwas*) stal stigmou moderného myslenia.“¹

Subjektivita tak sprevádzala transcendentálnu filozofiu, ako aj víťazné ťaženie modernej vedy. Transcendentálna filozofia rovnako ako moderná veda vychádzala v prvom rade zo subjektu. Transcendentálnej filozofii išlo o sebauvedomenie, pre modernú vedu, hoci sa tvárla a tvári nadmieru objektívne, bol a je meradlom všetkých vecí človek, jeho subjektivistické náhľady a potreby.

Takéto konanie však neostalo bez následkov. Otraseňa bola naivná sebaistota (*Selbstgewiſheit*) a subjektivita sebauvedomenia bola mnohokrát spochybnená zo strany

ani ho nereduje na systém znakov, založených na konvencii, ale je presvedčený o tom, že pravá podstata a význam každého javu sú ukryté v jeho pomenovaní. Kirk upozorňuje na skutočnosť, že Herakleitos „nepoužíval kategórie formálnej logiky a mal vo zvyku popisovať rovnakú vec (alebo zhruba rovnakú vec) raz ako boha, druhýkrát ako istú podobu látky, inokedy ako pravidlo správania alebo princíp, ktorý bol nič menej materiálnym konštituentom vecí“. KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Předsókratovští filosofové*. Prel. M. Petříček jr. Praha: Oikúmené 2004, s. 239.

¹ GADAMER, H.-G.: Heraklitstudien. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 44.

historizmu, kritiky ideológie či zo strany psychoanalýzy. Gadamer dôrazne odmieta primát sebauvedomenia pred prvotným vedomím o niečom, pretože akejkoľvek reflexii zo strany vedomia musia nutne predchádzať jeho pôvodné intencionálne obsahy. „Práve preto sa v tom spoznáva Hegel, ktorý sa prediera von zo *subjektívneho idealizmu*, a Heidegger, ktorý hľadá bytie mimo všetko vedomie v diferencii.“¹

Gadamer zastáva názor, že je takmer nemožné interpretovať Herakleitove výroky cez prizmu *subjektivity sebauvedomenia*, pretože takáto interpretácia by bola len ďalším vyjadrením nášho *dejinného vedomia*. Musíme preto vziať do úvahy skutočnosť, že Herakleitov človek nedisponuje takým výnimočným postavením vo svete, aké mu – nie vždy celkom oprávnene – pripisuje novoveké myslenie. Ďalším nezanedbateľným aspektom herakleitovského štýlu je špecificky protirečivá štruktúra Herakleitových viet, ktorá podľa Gadamera v nemalej miere jeho učeniu pridáva príťažlivosť až do dnešných čias.

Protirečivosť, jednoduchosť a ostrosť mnohých výrokov však môže byť aj výsledkom našej neznalosti podmienok, za ktorých tieto výroky vznikli, a problémov, ktoré by mali komentovať. „Takto je skúmanie Herakleita hermeneutickou úlohou špeciálneho druhu. Musí sa neustále pýtať: ako odhaľuje, ako sa prenáša, čo sa nám prostredníctvom citovaných autorov sugeruje ako predpochopenie, a akými prostriedkami sa môžeme dostáť k historicky primeranému, a predsa filozoficky dôraznému chápaniu Herakleita a jeho viet.“²

¹ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 40.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 46.

Veľké ľažkosti spôsobuje Gadamerovi Herakleitovo zaradenie v dejinách predsokratovskej filozofie. Viacerí jeho komentátori ho totiž radia do jednej línie s Miléťanmi a považujú ho tak za *kozmológa*. Gadamer zdôrazňuje, že už antickí myslitelia sa často zdráhali vysloviť jednoznačný záver o Herakleitovom filozofickom učení a tvrdili, že sa viac sústredil na problémy štátu než na poznanie prírody. Zároveň ale treba uznať, že všeestrannosť Herakleitových záujmov by mohla svedčiť aj o opaku. Gadamer sa nápadne zdráha hodí Hegelom a Heideggerom *uctievaného* Herakleita *do jedného vreca* s kritizovanými *fyziológmi*, no zabúda pritom na skutočnosť, že dnes takmer samozrejmá diferenciácia vied na prírodné a spoľočenské sa neobjavuje pred érou nemeckého klasického idealizmu. Herakleitos teda pokojne mohol byť kozmologom a kritikom spoločnosti zároveň.

Gadamer sa snaží zostaviť ucelený portrét Herakleita zo zmienok v Platonových dialógoch, ale práve tam nachádza jeho rozdvojený obraz, ktorý, ako sám priznáva, nemusí mať veľa spoločného so skutočnou postavou Herakleita. Zároveň je zrejmé, že Platon odlišuje herakleitovcov od Herakleita samotného. Gadamer je prekvapený, čo všetko Platon k herakleitovcom zahrnul, a konštatuje, že *Herakleitos tu predstavuje výlučne akýsi prototyp*, čo je obzvlášť zrejmé pri výroku: „Iónske a sicílske múzy by považovali za mûdrejšie prepojenie jedného (das Eine) a mnohého (das Viele). – Iónskymi múzami sa nepochybne myslí Herakleitos.“¹

Platon prisudzuje Herakleitovi autorstvo výroku o dvoch aspektoch jednej pravdy, o jednom a mnohom, ktoré nenasledujú po sebe, ale v tom istom momente, pravdu vytvárajú súčasne. Gadamer si je pritom plne

¹ Tamže, s. 47.

vedomý komplikácií, ktoré spôsobujú nejasne označené začiatky a konce v gréckych textoch, prispôsobenie citátov vlastnému učeniu alebo ich vytrhnutie z pôvodného kontextu. Prvky Herakleitovho učenia, obsiahnuté v Platonových dialógoch, podľa Gadamera najvýstižnejšie vyjadruje zl. B 51.¹

Gadamer si veľmi dobre všíma rozdiel v chápaniu *harmonie protikladov* v dialógu *Sofista*, v ktorom je harmónia konečným výsledkom stávania. Aj Kessidi zdôrazňuje, že „harmónia je (u Herakleita – dopl. K.B.) relatívna; a relatívna je aj určitosť, stálosť a pevnosť vecí, pretože harmónia je stále narušovaná bojom protikladov, ktoré sú vo veciach obsiahnuté“.² Ak som teda na začiatku tejto kapitoly písala o vegetačných a prírodných cykloch, mala som na mysli aj nastoľovanie rovnováhy v prírode, jej narúšanie a znovunastoľovanie, ktoré sa tisíce rokov dialo bez zásahov človeka.

Gadamer poukazuje i na príklad rieky, ktorá obsahuje vždy iné vody, ale ona samá je stále tá istá. Tvrdí preto, že tajomným problém, „ktorý sa ukazuje za všetkými protikladmi, je zjavne to, že sa to isté javí bez prechodu (*übergangslos*) ako niečo iné. Vo všetkých týchto príkladoch je prítomné to, čo Gréci nazývali *metabolé* (μεταβολή), náhla zmena (Umschlag). Ten sa vyznačuje prudkou náhlosťou.“³

S týmto Gadamerovým výrokom však nemôžem plne súhlasiť, pretože nemecký výraz *Umschlag* znamená predovšetkým náhlu zmenu stavu, zmenu, ktorá aj napriek

¹ HERAKLEITOS: B 51. „Nechápu, že ako nezhodné navzájom so sebou súhlasí; je to protirečivá harmonia (jednota) ako pri luku a lýre.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Šoaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 99.

² KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 235.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 48.

svojej náhlosti implikuje určitú časovú následnosť. Začiatok zlého počasia je koncom dobrého a zmena nálady na dobrú vždy znamená ukončenie predchádzajúcej zlej nálady. Ak však Herakleitos hovorí o protikladoch, nemá na mysli takéto náhle zmeny stavu bez prechodu, ale skôr dva súčasne protikladné aspekty toho istého javu, ktoré sú v ňom neustále imanentne obsiahnuté, pretože prítomným nie je len to, čo sa nám odhaluje a ukazuje, ale aj to, čo ešte alebo už nedokázeme vnímať. Tako je v slove *bios* bez potreby náhlej zmeny prítomný život rovnako ako smrtiaca zbraň a smrť je prítomná v každom živote, lebo bez smrти nie je možný život a nedá sa umrieť bez života. To však rozhodne nemôžeme povedať o *Umschlag* alebo o *metabolé*, keďže dobré počasie nie je implicitne obsiahnuté v zlom počasí a zlá nálada nemôže byť súčasťou dobrej, ich striedanie sa nezaobídze bez toho, aby pri všetkej náhlosti nenasledovali jedna po druhej. V tomto zmysle sa možno k Herakleitovi predsa len viac približuje Hegel, keď hovorí, že *jeden moment v sebe obsahuje aj svoj opak*, najmä vďaka tomu, že v Herakleitových výrokoch nachádza prítomnosť špekulačívneho rozumu.¹

¹ Rovnaký názor zastáva v tomto smere aj Kessidi. „Rieka a kozmos, náš život a bytie všetkých vecí je niečo jednotné a ucelené... Pre Herakleita predstavuje náš život, ako aj všetko na svete jednotu protikladov života a smrti, pričom túto jednotu nechápe v časovej následnosti (ako to bolo u Homéra, u ktorého sa život a smrť vzájomne striedajú), ale súčasne. Obraz Herakleitovej rieky charakterizuje celú ríšu života, celý svet, celý kozmos... Konkretizuje alebo *individualizuje* všeobecné a zároveň povyšuje jedinečné na úroveň všeobecného, aby zobrazil jeden protiklad prostredníctvom druhého, a nie jeden vedľa druhého alebo jeden po druhom (nie izolované v čase a v priestore), lebo jediné (všeobecné) a rozmanitosť vecí vytvára spojenie.“ KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 214. Nazdáva sa, že Herakleitovmu učeniu nedominuje chápanie sveta ako čohosi prchavého, čohosi, čo podlieha neustálym zmenám, ale skôr určitá pravidelnosť, podľa ktorej k týmto zmenám dochádza, tečúca rieka teda pre neho znamená predovšetkým úmer-

Gadamer pripúšťa, opierajúc sa pritom o ironicky prehnané zobrazenie herakleitovcov v dialógu *Teaitetos*, že predstava univerzálneho plynutia (universales Fließen), ktorú Platon herakleitovcom pripisuje, slúži výlučne na to, aby mohol v ich vzájomnej konfrontácii Platon sám presnejšie charakterizovať svoju koncepciu ειδος. V rámci rozdvojeného obrazu Herakleita, ktorý Platon ponúka, Gadamer zároveň predpokladá, že Sokratova „teória procesu, ktorú v *Teaitetovi* odvija... od učenia o rieke... (die Flußlehre),“ je s najväčšou pravdepodobnosťou inšpirovaná zl. B 12.¹

Herakleitov obraz rieky ako analógie pravidelných zmien nás okrem vegetačného cyklu znova privádza k pojmu φύσις, ktorého najvnútorejšou charakteristikou je práve úmernosť a pravidlosť zmien v rámci prírodných cyklov, ako aj všadeprítomný paradox vzniku a zániku, bytia a nebytia súčasne.²

Podobne uvažuje o herakleitovskej rieke aj Z. Kratochvíl: „Fysis je všetko, čo prechádza rodením a umieraním, vznikom a zánikom... Fysis patrí medzi staré slova gréckeho jazyka, vyskytuje sa už v Iliade. Je to teda slovo predfilozofické. Je to postverbale od slovesa *fymai*, ktoré v tomto mediálnom tvare znamená *rodím sa*. Fysis je teda prirodzenosť.“³

nosť a rovnováhu všetkého diania. Kľúčový význam rovnováhy, ktorá je všetkým premenám imanentná, vyzdvihuje aj Kirk.

¹ HERAKLEITOS: B 12. „Na tých, čo vstupujú dva razy do tej istej rieky, valí sa stále iná voda.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 104.

² To isté tvrdí aj Kessidi: „U Herakleita všeobecný tok predstavuje súčasný proces vzniku a zániku, rodenia a hynutia vecí. To, čo vzniká, súčasne i hynie; to, čo je, súčasne nie je.“ KESSIONI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 232.

³ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synovia 1994, s. 22, 12.

Kratochvíl vo svojej knihe *Délsky potápač k Herakleito-vej reči* právom považuje rieku a oheň za „základné Herakleitove obrazy prirodzenosti. Rieka ako obraz prúdu a plynutia, obraz horizontality; manifestácia vlnkého a chladného. A inde zas oheň, manifestácia horúceho a suchého; obraz striedavého rozmachu a poťavenia, obraz vertikality. Dve dimenzie kolobehu, ktoré bez seba nemôžu byť... Rieka a oheň sú skúsenostne nápadné príkladmi toho, čoho identita nespočíva v stabilite a v rovnakosti látky, ale je dynamická, a preto vnútorné sporná“¹ Herakleitov obraz rieky predstavuje tak univerzálne plynutie vôbec v kozme, ako aj konkrétny pohyb a harmóniu v rámci *našej* prírody, ktorej súčasťou je aj človek.

Zlomok B 45² by sice mohol navodzovať dojem, že sa v ňom hovorí o sebauvedomení, no Gadamer považuje hlboký logos duše skôr za univerzálny svetový princíp, ako to bolo u Hegela, aj keď na rozdiel od neho mu nepripisuje špekulatívny obsah.

Zároveň však popiera, že by Herakleitov logos, zo sobnený vo večne živom ohni, mohol mať kozmologicko-kozmogonický charakter, pretože by tak znova umožnil Herakleitovo zaradenie medzi zaznávaných polomýtickejších *prírodrovedcov*, *fyziológov*. Tvrdí preto, že je vrcholne nepravdepodobné, aby bola práve fyzika posudzovaná ako hlavná oblasť Herakleitovho záujmu, vedľ „aj narážka na Herakleitovo slnko v *Politei* dokumentuje, že Herakleitovo učenie bolo sice súčasťou známe, ale nie práve slávne vďaka svojmu kozmologickému pokroku“.³

¹ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápač k Hérakleitové řeči*, s. 186.

² HERAKLEITOS: B 45. „Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčal a uberal sa všetkými cestami; taký hlboký logos má.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 108.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 50.

V analýze Herakleitových zlomkov z kozmologickej perspektívy vidí Gadamer aristotelovsko-teofrastovskú snahu o kozmologizáciu všetkých predsokratovských mysliteľov. Na tomto mieste je potrebné upozorniť na jeden nanajvýš závažný moment. Je ním veľmi protirečivé hodnotenie Herakleita zo strany Gadamera, pretože pri ňom uplatňuje toľko kritizované kritérium pokrokovosti, ktoré sa zvykne aplikovať na výsledky novovekej vedy, a sám Gadamer protestuje proti jeho aplikácii na akékoľvek filozofické učenie. Je zaujímavé, s akou ľahkosťou dokáže toto kritérium uplatniť v prípade, že ide o popretie možnosti Herakleitovej fyziky. Herakleitos zjavne nebol ani nemohol byť výlučne kozmológom, ako nemohli byť čistými kozmológmi ani jeho miletskí súčasníci. Zároveň ale nejestvuje žiadny dôvod, prečo by Miléfania rovnako ako Herakleitos nemohli napriek Aristotelovým charakteristikám vo svojom učení šikovne sklíbiť poriadok sveta s usporiadaním spoločnosti – kombinácia v danej dobe vôbec nie neobvyklá.

Veľmi výstižne to vyjadruje P. Vernant: „Spoločenská skúsenosť neposkytla kozmologickému mysleniu iba model jednotného zákona a poriadku, ktorý nahradil všemocnú monarchovu nadradenosť. Usporiadanie obce zodpovedá novému priestorovému poňatiu a inštitúcie *polis* sa premietajú a vteľujú do útvaru, ktorý sa dá nazvať politickým priestorom. Prví urbanisti, ako Hippodamos z Milétu, sú totiž v skutočnosti politickými teoretikmi; organizácia priestoru mesta je iba aspektom všeobecnejšieho úsilia o usporiadanie a racionalizáciu ľudského sveta. Späťosť medzi priestorom obce a jej inštitú-

ciami nachádzame v zreteľnej podobe ešte u Platona a Aristotela.”¹

Gadamer sa teda na základe zlomkov, v ktorých Herakleitos kritizuje etickú ľahkovážnosť a politickú zaslepenosť občanov Efezu, snaží skoncentrovať Herakleitove záujmy do sféry spoločensko-politickej a vyhnúť sa tak kozmologickej oblasti jeho učenia, keď uvádza: „Celkom zrejme tento filozof narieka nad ľuďmi a ich nerozumnosťou a zabúdajúc na seba samého (*selbstvergessen*) myslí a premýšľa o ľudskom živote, ktorý, rozprestierajúci sa medzi spánkom a bdením, smrťou a životom, snom a všetkému spoločnému dennému rozumu, je sám pre seba hlboko nepochopiteľný...“² Zároveň poukazuje na to, že obsah Herakleitovho učenia nie je možné chápať hegelovsky špekulatívne, ale skôr podľa vzoru Aristotelovej etiky, pretože výraz *fronésis* znamenal v antike predovšetkým *praktickú rozumnosť* (*praktische Vernünftigkeit*) a nie *teoretické používanie rozumu* (*den theoretischen Gebrauch von Vernunft*).

Gadamer má pravdu, keď sa v súlade s Hegelovým vyjadrením pokúša odstrániť z Herakleitových zlomkov stoicko-patrístické nánosy, ktoré zbytočne viedli k dezinterpretácii, týkajúcej sa hlavne výrokov o *ohni* ako zosobnení *logu*. Nie je totiž veľmi pravdepodobné, že by sám Herakleitos pripisoval *ohňu* akúkoľvek etickú funkciu, alebo že by mal dokonca na mysli svetový požiar. Gadamer síce tomuto spojeniu raného kresťanstva s antickou filozofiou neupiera istú odvahu, z hľadiska jeho relevancie mu však nepriznáva žiadnu interpretačnú hodnotu.

¹ VERNANT, P.: *Počátky řeckého myšlení*. Prel. M. Reichrt. Praha: Oikúmené, 1995, s. 82.

² GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 38.

Typickým príkladom takéhoto zlomku je zl. B 66¹, v ktorom dva základné významové piliere predstavujú slovenské κρίνειν, *rozdeľovať*, *oddelovať*, *rozlišovať* (scheiden, trennen, unterscheiden) a καταλαμβάνειν, *zasahovať*, *zachvacovať* (ergreifen, erfassen). Gadamer sa tu znova odvoláva na dialóg *Teaitetos*, kde sa oheň ako zdroj tepla nachádza spolu so slnkom a anaxagorovským *nús* vo vzťahu so spravodlivým (δίκαιον). K herakleitovskému ohňu sa ešte vrátim v neskorších častiach tejto kapitoly, z ktorých bude zrejmé, že herakleitovské chápanie slnka sa predsa len líši od platonského.

Teraz by som chcela upozorniť na jeden špecifický zlomok, ktorý Gadamer extrahol z textu od Hippolyta. Ide o veľmi prispôsobený citát, ktorý Hippolytos sice pripisuje Herakleitovi, Diels ho však neuznáva, teda ho ani nepovažuje za herakleitovský. Pôvodná hippolytovská verzia zlomku znie: „Kým otec nevstúpil do stavania (Werden), môže byť právom nazývaný otcom. Keď sa však znížil k tomu, aby na seba vzal stavanie, splodený bol syn, sám zo seba samého (selbst), a nie z niekoho iného.“² Gadamer sa domnieva, že protiklad otca a syna je typickým herakleitovským protikladom, preto pomocou morfologickej analýzy, ktorú samozrejme pokladá za jediný správny metodický prístup k antickým textom, vyabstrahuje z Hippolyta výrok v takomto znení: „*Otec je synom svojho ja. (Der Vater ist der Sohn seiner selbst.)* To by malo znamenať: Keď otec splodí svojho syna, sám seba urobí otcom.“³

Údajný Herakleitov zlomok však prináša niekoľko problematických momentov. V každom prípade si ne-

¹ HERAKLEITOS: B 66. „Oheň, ktorý príde, všetko rozsúdi a uchváti.“ In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 105.

² GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 235.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 53.

možno nevšimnúť špeciálnu pozornosť, ktorú Gadamer venuje tomuto, z hľadiska celku Herakleitovej náuky pomerne málo významnému zlomku. Žiadnym iným Herakleitovým zlomkom sa nezaoberá až v troch štúdiách (*Heraklitstudien*, *Vom Anfang bei Heraklit*, *Das Vaterbild im griechischen Denken*), nikde inde nevyvíja takú snahu o potvrdenie autenticity citátu a správnosti jeho interpretácie. Ak teda okrem skutočnosti, že Gadamer venoval *obrazu otca* v gréckom myslení jednu celú štúdiu, vezmeme do úvahy aj spôsob, akým spomínaný výrok interpretuje, zaženieme aj posledné pochybnosti o tom, že sa celé toto interpretačné úsilie omnoho viac než k Herakleitovi vzťahuje ku komplikovanému vzťahu k osobe Gadamerovho vlastného otca.

Prv než sa dostanem k samotnej interpretácii, chcela by som podotknúť, že hlavní interpretátori (napr. Hussey, Kirk, Kratochvíl, Kessidi, Špaňár a ďalší), rovnako ako aj Diels, Herakleitovi vetu o otcovi a synovi neprisudzujú. Gadamer vidí v citovanom zlomku špecifické vzájomné určenie vzťahu otca a syna (Wechselbestimmtheit), pretože otec sa podľa neho stane otcom vtedy, keď splodí syna. Gadamerova morfologická redukcia Hippolytovho textu potom vyzerá, že keď text redukujeme na jeho elementy, prekvapivo v ňom stojí: „Právom sa otec môže nazývať splodeným – alebo tiež: Právom môže byť niekto oslovaný otcom, keď sa ním stal, ...synom svojho ja (seiner selbst)... Otec, ktorý sám seba urobí otcom, je takpovediac, svojím vlastným synom.”¹

Špecifickým pojmom, ktorý mierne uľahčuje, no zároveň výrazne sťažuje interpretáciu zlomku o otcovi a synovi, je pojem *Selbst*. Tento výraz môže byť do slovenčiny preložený dvoma rôznymi spôsobmi. Slovo *selbst* so za-

¹ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 236.

čiatočným malým s je možné preložiť buď ako *sám osebe*, alebo iba ako *sám*. Pojem sa v nemeckom jazyku používa vtedy, keď chceme zdôrazniť samostatnosť nejakého činiteľa alebo javu. Ak sa však použije *Selbst* s veľkým *S*, môže byť tento výraz preložený buď ako *sám*, *samotný*, alebo môže byť vyjadrený pojmom *ja*. Nemčina však na vyjadrenie novovekom zavedeného pojmu *ja* používa výraz *Ich* a práve v tom tkvie skutočný problém adekvátneho prekladu citovaného zlomku a jeho následnej interpretácie. Schelling a Hegel používajú i pojmy *Ichheit*, *Selbstheit* – jastvo, egoita. Gadamer upozorňuje aj na skutočnosť, že „Gréci nemali žiadnený výraz pre subjekt alebo subjektivitu ani výraz pre sebauvedomenie alebo pojem *ja* (der Begriff des *Ich*).“¹

To je možno jeden z dôvodov, prečo sa v preklade zlomku vyhýba pojmu *Ich* a používa radšej vyjadrenie *seiner selbst*, ktoré však v tejto kombinácii znamená predovšetkým *svojho ja*. Ak by totiž Herakleitov otec bol *synom seba samého*, musel by byť *der Sohn von sich Selbst*, resp. *der Sohn sich selbst*. Kedže je ale *der Sohn seiner selbst*, je *synom svojho ja*. Na tejto rovine je zrejmé, že zlomok v takomto znení nemožno nijako spájať s reprodukčným procesom, a to ani vtedy, ak by sme zohľadnili prítomnosť vegetačného cyklu v Herakleitovej filozofii. Nie je ľahké jednoznačne potvrdiť autenticitu zlomku o otcovi a synovi, no v každom prípade byť synom svojho ja (*seiner selbst*) neodkazuje smerom k produkcií vlastného potomstva. Som synom svojho ja môže znamenať: *som taký, aký som, aj: liším sa od seba samého*, lebo syn môže byť a aj býva iný než otec.

Pre Gadamera nepredstavuje tento výrok nič iné než potvrdenie patrilineárnych pokrvných vzťahov – ako

¹ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 45.

vyjadruje v štúdii *O obraze otca v gréckom myslení*: „Sú si takí vedomí svojej vlastnej cti a cti svojho rodu, že rod, ktorý sa v nich naďalej dedí, jeho *Kleos*, jeho povesť a jeho vyznamenanie, platí ako skutočná jednota, ktorá spája dohromady otca a syna. Otec a syn sú jedno, ako mal učiť už Herakleitos... *Otec, ked' sa stane otcom, je synom svojho ja/seba samého...* *Stávanie sa syna (das Werden eines Sohnes)* a *stávanie sa otcom (das Vater-Werden)* sú jedným a tým istým procesom.“¹

Z nemeckého textu je však možné vyabstrahovať aj ďalšie dve podoby zlomku v nasledujúcom znení: *Právom sa niekto nazýva otcom až potom, ked' sa stal synom svojho ja.* (*Mit Recht heißt einer Vater erst dann, wenn er Sohn seiner selbst geworden ist.*), alebo: *Právom sa otec môže nazývať hotovým, ked' je synom svojho ja.* (*Mit Recht kann ein Vater erzeugt heißen, wenn er der Sohn seiner selbst ist.*) Tieto dve verzie podľa môjho názoru rozhodne nepoukazujú na reprodukčný proces.

Gadamer upozorňuje na typický herakleitovský prístup, ktorý je podľa neho hutný, paradoxný a koncentrovaný.² Zastáva názor, že práve aforizmus, keďže sa vyznačuje značnou zhustenosťou zmyslu, je teda vyjadrením krátkeho rozsahu, no značného obsahu, dovoľuje Herakleitovi „zachytiť v doslovnom znení jeho vlastnú pravdu a zároveň naštrbiť sploštené, bezmyšlienkovité zaobchádzanie s rečou“.³ Tu sa však dostávame k otázke, nakoľko je vôbec možné Herakleitove, takmer výlučne

¹ GADAMER, H.-G.: *Vom Vaterbild im griechischen Denken*. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 221.

² Podľa Kessidiho sú príkladom takejto herakleitovskej zhustenosť tak aforizmy a antitézy, ako aj využívanie fonetickej, zvukovej a rytmickej stránky jazyka.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 54.

metaforicky vyjadrené pravdy, prerozprávať interpretáciou do jazyka abstraktných pojmov tak, aby tým neutrpel ich hlboký obsah.

Nielen u Gadamera, ale aj u mnohých iných interpretátorov Herakleitovej filozofie často narážame na nevydarené pokusy o *preklad* herakleitovského jazyka do filozofického jazyka abstraktných pojmov, čím sa nutne stretávame s redukciami bohatého obsahu výroku, ako aj presnosti vyjadrenia myšlienky. Konštatovanie o nedokonalosti jazyka či reči vôbec, vedúcej od nemožnosti presného vyjadrenia obsahov myšlienky až po zlyhávanie komunikácie, patrí k okrídleným vetám filozofickej hermeneutiky 20. storočia. Genialita a komplikovanosť Herakleita z Efezu spočíva práve v jeho schopnosti vyjadriť pomocou myšľopoetického jazyka svoje myšlienky tak, aby pri každom pokuse o ich prenesenie do reči abstraktných pojmov dochádzalo k úniku a redukcií ich širokého a zároveň prekvapujúco výstižného obsahu.

Platí to aj o výrokoch o *logu*, ktorý Gadamer vysvetľuje tak trochu hegelovsky ako univerzálny princíp alebo od všetkého oddelený a zároveň všetkým prenikajúci *Svetový rozum*. Svedčí o tom aj jeho nasledujúce vyjadrenie: „rozum nie len tým, čo je všetkým spoločné, ale v rozume spočíva všetko to, čo je spoločné“¹, opierajúc sa o zl. B 114², kde „slovnú hru vytvára rovnozvučnosť spoločného (*gemeinsam*, čvvóv) a s rozumom (*mit Vernunft, ξύν νῷ*)“.³

¹ Tamže, s. 54.

² HERAKLEITOS: B 114. „Tí, čo hovoria rozumne, musia sa opierať o to, čo je všetkým spoločné, tak ako obec o zákon a ešte pevnejšie. Lebo všetky ľudské zákony sa živia z jedného božského; ten totiž vládne, pokiaľ chce, a stačí pre všetkých (a pre všetko), a dokonca ešte zvyšuje.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 99.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 54.

V obrazu tej istej cesty, ktorá sa zl. B 60¹ javí raz ľažšia, potom zase ľahšia, alebo raz dlhšia a inokedy kratšia, vidí Gadamer jednotu, ktorá často ostáva zahalená našej každodennej skúsenosti: „Cesta hore a dolu je jedna a tá istá (Der Weg hinauf und hinab ist eins und derselbe).”² Za povšimnutie stojí azda ešte preklad zl. B 101³, ktorý veľmi výstižne demonštruje problematicosť každého pokusu o preklad Herakleitových výrokov do jazyka filozofických pojmov. Gadamer tento zlomok prekladá ako „Hľadal som sa sám, resp. hľadal som seba samého (Ich habe mich selbst gesucht).”⁴

Gadamer sa domnieva, že práve „Herakleitos spoznáva ako prvý dialektiku celku a častí, jednotu celku so všetkými jeho časťami, ktoré práve preto nie sú ani tak zložkami (Bestandteile) {μέρη}, ako skôr prvkami (Glieder) {μέλη}.”⁵ V tomto bode sa Gadamer znova zhoduje s Hegelom, ktorý zastáva názor že „Herakleitos chápe absolútne samé ako dialektický proces”, keď prostredníctvom troch druhov dialektického pohybu (vonkajší, imanentný a dialektika ako samostatný princíp) je preňho absolútne jednotou protikladov v sebe samom. Preto podľa Gadamera ani vyššie uvedený Herakleitov oheň nemôžeme radiť do jednej línie s kozmologickými živlami, alebo ho považovať za nejaký druh pralátky, za to prvé (*Erstes*). Tu sa Gadamer s Hegelom názorovo rozchádza, pretože Hegel zaradil Herakleitove výroky

¹ HERAKLEITOS: B 60. „Cesta hore a dole je jedna a tá istá.“ In: Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón, s. 103.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 54.

³ HERAKLEITOS: B 101. „Skúmal som seba samého.“ In: Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón, s. 101.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 55.

⁵ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s.36.

⁶ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie 1*, s. 245.

o ohni do oblasti prírodnej filozofie. *Logos* je u Herakleita podľa Gadamera *jeden (Einer)* napriek tomu, že prechádza zdanivo najrozličnejšími javmi. Presnejšie povedané, je *jedným*, tým jedným, ktoré je všetkým rozdielnym javom spoločné.¹

Pri výrokoch o *logu* si potom všíma problém, na ktorý upozornil už Aristoteles. Je ním netypické používanie interpunkcie zo strany Herakleita. To sa týka hlavne zl. B 12: „Tento logos je vždy tým, voči ktorému zostávajú ľudia vždy bez porozumenia (Dieser logos, der immer ist, dem gegenüber bleiben die Menschen immer ohne Verständnis).“³

Rovnako ako Aristoteles si kladie otázku, kam priradiť slovo vždy. Nakoniec mu určuje univerzálnu pozíciu, aby tak bolo možné výrok interpretovať oboma možnými spôsobmi. K *logu* vo forme neutra sa dostávame aj v zl. B 32. Ten opäťovne potvrdzuje, že *logos* nie je *jeden (Einer)*, ale vytvára *jedno (das Eine)*. Podľa Kessidiho to znamená predovšetkým skutočnosť, že *logos* nemožno redukovať na postavu jedného antropomorfného boha, a to ani vtedy, ak ide o Dia (Zénos), ale ako jedno všetkému spoloč-

¹ Kessidi na rozdiel od Gadamera nevidí *logos* ako čosi oddelené od protikladnosti vonkajšej premenlivosti, ale skôr ako jej pevnú súčasť: „*Logos* nie je ...iba rozumná reč, ale súčasne aj to, čo táto reč označuje. V Herakleitovom chápání je *logos* aj slovo, aj myšlienka, aj význam a zmysel, aj označenie niečoho objektívne existujúceho, aj samo toto označované... Špecifika gréckeho (najmä herakleitovského) používania mnohovýznamového slova *logos*, ktoré nemožno preložiť do iných jazykov, spočíva v tom, že v ňom (to jest v termíne *logos*) subjektívne a objektívne, označenie a označované, myšlienka (zmysel) a predmet myšlienky nie sú vo vzájomnom protiklade.“ KESSIDI, F. Ch.: *Od myštu k logu*, s. 193.

² HERAKLEITOS: B 1. „Ale tento logos, ktorý je večný, nechápu ľudia ani pred tým, ako ho počuli, ani potom, ako ho prvý raz počuli...“ In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 99.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 56.

né, ako zdroj života (Zén) či dokonca ako život sám chce byť logos nazvaný menom Dia (Zenos).¹ Neutrum dominiuje aj v Gadmerovej verzii prekladu zl. B 50²: „Jedno je to múdre (Eins ist das Weise).“³

Toto *veľavravné neutrum*, ktoré nachádzame aj v Hegelovej interpretácii Herakleita⁴, sa podľa Gadamera objavuje v nemeckom jazyku „hlavne od čias Goetheho a Hölderlina, ktorí v básni používajú výrazy božské (*das Göttliche*) a zachraňujúce/ spásenosné (*das Rettende*). Z takéhoto neutra vychádza omnoho viac prítomnosť bytia (*die Seinsgegenwart*), ktorá vypĺňa celkový priestor... bez toho, aby sa tým pomenovalo nejaké určité jestvujúce. Tak ani *múdre* (*das Weise*) nie je z toho druhu, kde by bolo niečím popri mnohom inom – je od všetkého oddelené (*πάντων κεχωρισμένον* Zl. 108).“⁵

Jedno múdre, oddelené od všetkého, ktoré je zároveň všade prítomné, ale ľudia ho napriek tomu odmietajú pochopiť, tvorí pre Gadamera *jadro* Herakleitovho učenia o *logu*. Prostredníctvom logu, ktorý je všetkému a každému spoločný, sa dostávame k protikladu spánku a bdenia okrem iného aj v zlomku B 1: „Luďom ostáva skryté, čo robia počas bdenia práve tak, ako zabúdajú, čo robia počas spánku (Den Menschen bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, genau wie sie vergessen, was sie im Schlafen tun).“^{6,7}

¹ KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 194.

² HERAKLEITOS: B 50. „Ak nie mňa počúvajú, ale logos, je rozumné uznať, že všetky veci sú jedno.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 99.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 57.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie 1*, s. 257.

⁵ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 57.

⁶ HERAKLEITOS: B 1. „Ostatní ľudia však práve tak nevedia, čo robia v stave bdenia, ako zabúdajú, čo robia v spánku.“

⁷ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 58.

Gadamer v ňom vidí neschopnosť väčšiny ľudí uvedomiť si následky svojho konania tak, ako si spiaci človek často vôbec nepamäta, čo sa mu snívalo, resp. čo sa skutočne dialo, kým spal. Keďže sa Gadamer pokúša oddeliť Herakleitovo učenie od milétskych kozmológií, snaží sa ho okrem spoločenskej oblasti situovať aj do priestoru kolektívneho a individuálneho vedomia, čím sa ale povážlivо približuje k tomu *cogito ergo sum*, ktoré obchádza na začiatku kapitoly, pretože práve na tomto mieste vychádza z predpokladu sebauvedomenia mysliaceho subjektu, ktoré na začiatku kritizuje a ktorému sa po celý čas snaží vyhnúť. Bdiaci človek je preňho ten, kto je pri plnom vedomí, zatiaľ čo spiaci je prototypom nevedomého, do snov a ilúzií ponoreného jedinca, prípadne skupiny ľudí. Domnieva sa, že si pri Herakleitovi netreba natol'ko všímať pozitívny postoj prechovávaný v období antiky k snom ako k predmetom výkladu skrytých súvislostí.

Zaujímavá na tomto spôsobe interpretácie je skutočnosť, že sa Herakleitos ani raz nezmieňuje o sne alebo snoch, ale vždy len o spánku, z čoho Gadamer vyvodzuje, že má na mysli nereálne, snové obrazy. Tie majú podľa neho predstavovať našu každodennú skúsenosť, za ktorou sa skrýva pravé porozumenie tomu, čo je *jedno* (*das Eine*), *múdre* (*das Weise*). „Herakleitovo učenie... ide cestou k náhľadu a zároveň učí o prieplasti, ktorá vzniká medzi pravdou a neschopnosťou poučiť tých, ktorí sú spletení mnohosťou ľudských domnienok a snenia.“¹ Takýto spôsob interpretácie je naozaj vhodný pri zl. B 89: „Pre prebudených je svet jeden a spoločný, ale každý zo spiacich sa odvracia k vlastnému (Für die Erwachten gibt es nur eine und eine gemeinsame Welt, während die

¹ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 59.

Schlafenden sich jeder in seine eigene abwenden”^{1,2)} a zl. B 75, avšak len vtedy, ak nevezmeme do úvahy verziu Marca Aurélia: „...tiež spiaci sú robotníkmi a pomocníkmi toho, čo na svete vzniká”³, ktorá podľa Gadamera obsahuje príliš veľké množstvo stoických nánosov, a použijeme jeho vlastný preklad: „έγγάτας- robotníci: tvorcovia celého svojho vlastného sveta (Werker: Erbauer einer ganzen Eigenwelt)”.⁴ Ide o verziu s vynechaním stoických prvkov καὶ συνεργούς. Gadamerove interpretácie zlomkov o spánku a bdení sa v podstate zhodujú s Hegelovými.

Podľa Kratochvíla nemuselo byť Herakleitovo chápanie spánku ako analógie nevedomia natoľko negatívne a bdenia ako obrazu vedomia zas natoľko pozitívne, ako to prezentujú Gadamer alebo Hegel. Toto vysvetlenie ale rozhodne nemusí platiť pri zl. B 73⁵: „Nemá sa hovoriť a konáť ako spiaci (Man soll nicht wie die Schlafenden handeln und reden).”⁶ Tam sa skôr myslí automatické, nepremyslené rozprávanie a konanie, ako keď niekto hovorí zo sna alebo chodí ako námesačný.

Zlomok B 21 je natoľko špecifický, že mu budem venovať špeciálnu pozornosť a ponúknem alternatívu ku Gadamerovmu spôsobu jeho vysvetlenia. Zatiaľ čo pri ostatných zlomkoch nájdeme určitý typ proporcie – ako prastarého spôsobu myslenia – medzi bdelosťou (Wa-

¹ HERAKLEITOS: B 89. „Bdiaci majú jeden a ten istý spoločný svet, v spánku sa však každý obracia do svojho vlastného.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 100.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 59.

³ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 199.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 59.

⁵ HERAKLEITOS: B 73. „Nemá se jednat a mluvit jako spící, vždyť i tehdy se nám zdá, že jednáme a mluvíme.“ In: KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 198.

⁶ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 60.

chen) a spánkom (Schlaf), čo si napokon všíma aj sám Gadamer, na zl. B 21¹ sa táto proporcia aplikovať nedá: „Smrť je to, čo vidíme ako bdiaci (a nie život), to, čo vidíme ako driemajúci, je spánok. (Tod ist, was wir wachend sehen (und nicht Leben), was wir als Schlummernde sehen, Schlaf).”²

Gadamer sa aj napriek tomu mylne pokúša posudzovať B 21 ako *proporciu*, keď hovorí: „Jemnosť tejto proporce spočíva v tom, že sa posledný člen proporcie nazýva ūπνος, a nie ἐνύπνιον, spánok, a nie sen. Tým sa v snovej vidine naráža na celý stav spania, ktorý je spiacemu priradený ako to, čo vidí.“³ Jeho vlastná interpretácia potom znie: „To, čo vidíme v stave bdelosti (Wachsein), sa tak ako celok so svojím zdanlivým bdením (scheinbares Wachsein) nepripisuje životu (Lebendigkeit), ale smrti (Totsein).“⁴ Pozornému čitateľovi rozhodne neujde skutočnosť, že takýto výklad je na Herakleita príliš komplikovaný a nadmieru abstraktný. Ak však proporcii zameníme za *chiasmus*, ktorý sám osebe „je pre Herakleitovo vetnú stavbu natoľko typický, že nie je len častým kľúčom k prekladu i k výkladu, ale občas aj kritériom pravosti zlomku“⁵, dostaneme nasledujúcu schému:

¹ HERAKLEITOS: B 21. „Smrť je všetko, čo vidíme v bdení, sen to, čo vidíme v spánku.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 111; „Smrť je, cokoliv vidíme, když bdíme, cokoliv vidíme, když spíme, je spánok.“ In: KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s 154. Na prvý pohľad sa zdá, že Špaňár a Kratochvíl vynechali slovo život. Bol to však Gadamer, kto ho tam doplnil. Zaujímavo vyznieva aj výraz *všetko* v Špaňárovom preklade zlomku.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 60.

³ Tamže, s. 60.

⁴ Tamže, s. 60.

⁵ KRATOCHVÍL Z., KOSÍK, Š.: *Herakleitos z Efuzu - Řeč o povaze bytí*. Praha 1993, s. 15.

Wachen = Leben

X

Schlafen = Tod

Bdenie = Život

X

Spánok = Smrť

V Kratochvílovom *Délskom potápačovi v Herakleitovej reči* je tento zlomok dokonca už explicitne označený za *chiasmus*.¹

Je zjavné, že Gadamerova interpretácia je veľmi zložitá, nie je teda veľmi pravdepodobné, že by Herakleitos skutočne zmýšľal spôsobom, aký mu táto interpretácia prisudzuje. Pri pozornom pohľade na zobrazenie chiasmu vystupujú zo schémy dve základné perspektívy. Prvou je spojenie driemajúceho so životom v protiklade k spánku ako analogickému vyjadreniu smrti, druhou zas spojenie bdenia a smrti v protiklade k bdeniu ako analogickému vyjadreniu života. Tento výrok potom nemôže znamenať nič iné než skutočnosť, že ten, kto je snívajúci, vidí pri pohľade na mŕtveho iba spánok, ale bdejúci spozoruje smrť.

Nie nadarmo sa o mnohých nedávno zomrelých hovorí, že na prvý pohľad vyzerajú, akoby len spali, no ak sa človek prizrie poriadne, vidí, že to nie je spánok, ale smrť. Herakleitos má teda omnoho viac na myсли varovanie, aby sme boli dostatočne obozretní a neposudzovali veci len tak povrchne na prvý pohľad. Toto je ďalšia možnosť vysvetlenia zl. B 21. Keďže však nikdy nebudeme vedieť, aký význam dával svojim výrokom Herakleitos sám, ostanú nielen predchádzajúce, ale aj všetky nasledujúce interpretácie herakleitovských zlomkov s naj-

¹ K tomu možno pridať ešte Kessidiho konštatovanie o tom, že „Herakleitos ako mysliteľ – básnik viac zovšeobecňuje a syntetizuje, než rozčleňuje a analyzuje.“ KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 209.

väčšou pravdepodobnosťou iba viac či menej úspešným hádaním.

Za najväčší problém Herakleitovho učenia Gadamer považuje práve novovekému človeku vzdialené chápanie protikladu života a smrti, ako ho charakterizuje napr. zl. B 88.¹ Podľa Gadamera zodpovedá za problémy spojené s pochopením tohto protikladu pôsobiace dejinné vedomie, ktoré nám znemožňuje úplné porozumenie iným, historicky, etnicky a kultúrne vzdialeným obrazom sveta, a to aj napriek skutočnosti, že otázka života a smrti tvorí univerzálnu tematickú náplň akéhokoľvek náboženstva. Každá náboženská mytológia rozpráva príbehy o tom, ako nevyhnutne zlyhávajú všetky pokusy o vyhnutie sa smrti.²

„Odlišnosť skúsenosti so smrťou v kresťanskej viere si uvedomujeme aj u Platona, keď čítame prvý dôkaz o nesmrteľnosti duše, ktorý Platon vo *Faidonovi* kladie do úst Sokratovi. Pre moderného čitateľa je tam ľažko pochopiteľné, že sa rovnováha smrti a života, umierania a návratu môže vyvodzovať zo všeobecného kolobehu života prírody. Rytmus života prírody sa pre dejiny ľudskej duše (*Seelengeschichte des Menschen*) zdá byť úplne neprimeraný.“³

Nazdávam sa, že aj napriek ľažkostiam, ktoré porozumenie rovnováhe života a smrti v rámci kolobehu prírody pripravuje modernému čitateľovi, nie je vôbec

¹ HERAKLEITOS: B 88. „Jedno a to isté sa v nás prejavuje ako živé, mítve, bdiace, spiace, mladé a staré; lebo toto sa premieňa na tamto a tamto zas na ono.“ In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 103.

² Aj Kessidi si všíma, ako Herakleitos v zl. B 25 „stavia do protikladu termín moros (smrť- veľké nešťastie) a moira (osud, údel, odmena).“ KESELDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 210.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 66.

vylúčené, že by takéto chápanie nemohlo byť blízke Herakleitovi ako vyznávačovi kultu bohýň Demeteri a Artemis. Gadamer však vyslovuje názor, že Platonovo chápanie života a smrti nemohlo nejako súvisieť s Herakleitovým učením, obzvlášť preto, lebo Herakleitove vjadrenia sú oproti Platonovým predsa len radikálnejšie. Pravdou je, že Platonova predstava putovania duše zo života do smrti sa zdá byť viac lineárna a menej cyklická ako Herakleitova, u ktoreho všetko prebieha „tak, ako keby jestvovala cesta späť zo smrti do života ako zo spánku k bdelosti a ako z blúznenia snov do pravdy dňa“.¹ Preto „cyklický proces: duša-voda-zem-voda-duša je fyzický proces“.²

Fyzickým procesom sa ale nemyslí proces výlučne materiálny, ale pohyb chápaný v zmysle *fysis*, pretože Herakleitova duša nie je oddelená od tela, ale spolu s ním tvorí samozrejmú súčasť prirodzeného sveta, ktorý Kratochvíl charakterizuje takto: „Priestor prirodzeného sveta je priestorom premien, priestorom vznikania a zanikania. Každá vzniknutá prirodzenosť speje k svojmu rozvoju, dokonca i na úkor prirodzeností iných, ale práve tým tiahnutím k vlastnej identite tiahne i k zániku a vlastne stále už zaniká, dokonca i vďaka pôsobeniu iných prirodzeností.“³

Gadamer si všíma, že Herakleitovo bytie nespeje iba k smrti, aj keď nesúhlasi s tvrdením, že podľa vzoru vegetačného cyklu sa v ňom ako ročné obdobia neustále striedajú život, smrť a opäť život. O tom, že bol Heraklei-

¹ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s.41.

² KRATOCHVÍL, Z.: *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 218.

³ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*, s. 104.

tos skutočne typom mysliteľa kolobehu, svedčí aj zl. B 103.¹

Život a smrť však u Herakleita nemusia nutne nasledovať po sebe, často pôsobia súčasne, sú akoby dvomi stranami jednej mince, vždy je viditeľná len jedna, a predsa sú obe prítomné. Herakleitovým zámerom však rozhodne nie je prekonanie a porážka smrti. Práve naopak, smrť je pre neho najdôležitejším predpokladom zachovania a pokračovania života. Netreba zabúdať ani na skutočnosť, že pre Herakleita sú Dionýzos a Hádes jedným a tým istým.

Nesúhlasím preto s Gadamerom, podľa ktorého u Herakleita smrť sama je ako zvrat (plözlicher Umschlag) v jave bytia (auf der Erscheinung des Seins)² a pri všetkých protikladoch „... predpokladá to čisto myslené (das rein Gedachte), protikladnosť (die Gegensetzlichkeit) ako takú, bytie jej idey (ihr Ideesein)³. Potom sa totiž „protiklady odlišujú tým, voči čomu vystupujú“.⁴ Nie je veľmi pravdepodobné, že by archaický mysliteľ ako Herakleitos mal pred sebou také vysoko abstraktné ciele ako vyjadrenie idey bytia zmeny, vyjadrenie protikladnosti v najväčšej miere zmysle slova alebo čisto mysleného. Z hľadiska interpretácie je veľmi zaujímavý aj zl. B 62⁵: „Nesmrteľní sú smrteľní, smrteľní sú nesmrteľní; život týchto je smrť tamtých, život tamtých je smrť týchto.“⁶

¹ HERAKLEITOS: B 103. „Spoločný je počiatok a koniec na kružnici.“ In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 103.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s 68.

³ Tamže, s. 67.

⁴ Tamže, s. 67.

⁵ HERAKLEITOS: B 62. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 103.

⁶ GADAMER, H.-G.: *Hegel und Heraklit*, s. 41.

Kratochvíl vidí v zl. B 62 protiklad božskej nesmrteľnosti a ľudskej smrteľnosti, zatiaľ čo podľa Gadamera znamená neustála obmena nesmrteľnosti a smrteľnosti skôr pominuteľnosť dvoch rozdielnych aspektov a potvrdenie stálosti jedného. Zlomok B 62 však môže znamenať aj dva rozdielne spôsoby prístupu k životu. Ti, ktorí svoj život skutočne žijú, rovnako aj umierajú, zatiaľ čo tí, ktorí prežívajú zo dňa na deň, sú už akoby mŕtvi.

Zlomky B 53¹ a B 80² predstavujú pre Gadamera to, čo spúšťa vzájomné obmeny protikladov a čo je zároveň všetkým spoločné. Zápas je „jazykovým prostriedkom na vyjadrenie intenzívneho boja protikladov, aktívnosti byтия, najhlbšej skutočnosti diania“.³

Zápas je vyvolaný vzájomným pôsobením protikladov, je však zároveň aj tým, čo pomáha znovunastoleniu narušenej harmónie tak, aby žiadnen z protikladov neprevládal príliš dlho. Gadamer sice zlomky B 53 a B 80 považuje za nezanedbateľné z hľadiska celku Herakleitovej filozofickej koncepcie, no nevenuje im ani zdôleka toľko pozornosti ako Heidegger. U Heideggera patria Herakleitove výroky o zápase, ktorý je preňho skôr bojom, o základných filozofických postulátoch jeho vlastného myslenia s hlbokým ontologickým významom. V prednáške *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936 Heidegger dokonca tvrdí: „Vôľa k vedeniu, to je boj o pravdivé. Bytostným určením všetkého pravdivého je pravda sama. Pravda je boj, v ktorom súčasne vychádza najavo

¹ HERAKLEITOS: B 53. „Boj je otcom všetkých i kráľom všetkých, jedných robí bohmi, druhých ľuďmi, jedných otrokmi, druhých slobodnými.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 104.

² HERAKLEITOS: B 80. „Treba vedieť, že boj je všetkému spoločný, že právo je spor a že sa všetko deje na základe sporu a nevyhnutnosti.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 104.

³ KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 209.

bytostné i podružné určenie vecí. Boj, ktorý je podľa Herakleitových slov bytostným určením všetkého Bytia.¹ Ako však uvádza Gregory Fried v publikácii *Heideggerov boj/ Od Bytia k politike*, pre Heideggera nemajú výroky o zápase len ontologický charakter, ale aj charakter sociologický a najmä politický. „Pre Heideggera je úloha tohto polemos... skôr tou, ktorá je nám daná v našej historicite ako to, čo sa nás týka, čo geht uns an.“²

Gadamer si veľmi správne všíma skutočnosti, že Herakleitova múdrost nemá charakter podobný mystériovým kultom, aj keď vykazuje mnoho porovnateľných myšlienok, ale jeho výroky očakávajú schopnosť myslenia a priatia jedného od všetkých ľudí, nielen od zasvätených. Je preto potrebné ešte raz sa vrátiť k tomu, čo okrem iných metaforických vyjadrení pomáha dotvoriť obraz jedného logu. Ide o analógiu ohňa. Gadamer si kladie otázku, nakoľko zapríčinila „etymologizácia mýtického obrazu sveta a recepcia kozmologických schém neodbytnosť takých otázok, ako je pýtanie sa na začiatok, a či takéto procesy stávania sveta (die Weltwerdung) nemôžu prísť všade vždy a znova na pretras“.³

Herakleitovým zámerom nikdy nebolo vytvoriť konkurenčnú kozmologickú náuku k učeniam Miléťanov, nazdáva sa Gadamer, omnoho viac ich vraj kritizoval, než aby sa snažil nejakým spôsobom na nich nadviazať. To má dosvedčiť aj skutočnosť, že Mileťania sice hovorili o vzájomných prechodoch vzduchu, vody a zeme, ale medzi tieto živly nikdy nezahrnuli aj oheň. Preto by sme

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č.1, s. 84.

² FRIED, G.: *Heidegger's Polemos, From Being to Politics*. Yale University Press, London 2000, s. 31.

³ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 71.

výroky o ohni v žiadnom prípade nemali považovať za analogickú kozmológiu ohňa (Feuerkosmologie).

Proti tomuto tvrdeniu by však mohol hovoriť zl. B 36, v ktorom je zjavná podobnosť s milétskymi výrokmi o prechodoch a rovnako ako u Miléfanov nie je ani tam zahrnutý oheň. Všetky Herakleitove zdanlivé kozmologické myšlienky sa podľa Gadamera vyznačujú príliš paradoxnou formou, preto si myslí, že sa v nich omnoho viac hovorí o nerozumnom správaní jeho spoluobčanov. „Na tejto vete je zjavne najpodstatnejšie to, že by sa tu očakávanie nemenného poriadku sveta malo pripisovať práve tomu najnepokojnejšiemu zo všetkých elementov, ohňu.“¹ Bolo by však nesprávne domnievať sa, že by sa filozof pohybu a zmeny mohol niekedy usilovať o posliahnutie nemenného poriadku sveta, veď aj večne živý oheň podlieha zmenám, raz sa zapáľuje a zmocňuje všetkého naokolo, inokedy zas hasne a všetko sa to deje podľa miery.

Gadamer vidí *psyché* a *myslenie* spolu s ohňom. Výroky o ohni potom nepredstavujú len kritiku milétskej kozmológie, ale predovšetkým vypovedajú o tom, čo je psychické. „Preto musíme hľadať spojenie, ktoré vyvstáva medzi ohňom a slovami s hlbkým významom, ktoré Herakleitos hovorí o psyche.“² Len tak totiž dokážeme objaviť Herakleitovu celostnú skúsenosť bytia. Gadamer zastáva názor, že spomínaná *živosť* (*Lebendigkeit*) ohňa spočíva práve v jeho premenlivosti, v schopnosti zmocniť sa všetkého a zároveň sa zapáľovať a zhasínať podľa miery. Zlomok B 90 stotožňuje oheň s jedným (*das Eine*),

¹ Tamže, s. 72.

² GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 238.

ved' „samo premenlivé (das Wandelbare) je jedno (das Eine)“. ¹ ²

Obmeny v zl. B 90 podľa Gadamera neznamenajú ani tak body obratu (Wendepunkte), ako skôr pozvoľné zmeny, zmeny postupným plynutím (Wandlungen), pretože v ohni vidí slnko, ktoré je základom čohokoľvek, čo sa mení (sich Wandelnde). Zlomky B 6³ a B 94⁴ nasvedčujú, že Gadamerovo chápanie ohňa je viac platon-ské než herakleitovské, pretože na rozdiel od večne živého ohňa je Herakleitovo slnko každý deň nové a dodržanie správnej miery uňho nie je také automatické ako pri zapalovaní sa a zhasináni ohňa. Do istej miery môže oheň so slnkom súvisieť, nie je ale možné ich stotožniť, pretože slnko nie je u Herakleita symbolickým vyjadrením *logu*, ako je to v prípade *ohňa*. Gadamer trvá na platoniskom chápaní Herakleitovho učenia: Oveľa viac tu ide o vlastnú hádanku myslenia, ktorá sa nachádza v ohni, „...v tom spoznal celé tajomstvo ἀείζων“⁵ a dodáva, že „Herakleitos (ako Platon) sa určite pozeral na oheň a na teplo ako na v základe to isté. Oheň v nás a vo všetkých je tým, čo má teplo.“⁶

Pre Gadamera teda oheň nepredstavuje symbol svetového princípu, ale metaforu mysiaceho vedomia. Taktto pripisuje Herakleitovi antropologický obrat. Je však mälo pravdepodobné, že by sa bol Herakleitos skutočne natoľko dištancoval od univerzálneho poriadku sveta len

¹ HERAKLEITOS: B 90. „Zmenou ohňa je všetko a oheň je zmenou všetkého práve tak, ako sa tovar zamieňa za zlato a zlato za tovar.“

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 73.

³ HERAKLEITOS: B 6. „Slnko je nové každý deň.“

⁴ HERAKLEITOS: B 94. „Slnko neprekročí svoju mieru, lebo inak ho vyhľadajú sudičky, pomocníčky spravodlivosti.“

⁵ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 75.

⁶ GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 240.

preto, aby svoje učenie redukoval na analýzu procesov vo vedomí. Spôsob Herakleitovho myslenia veľmi výstižne charakterizuje Vernant, keď opisuje ducha a myslenie doby predsokratovcov: „Usporadúvajúca moc pri slúcha zákonom rovnováhy a trvalej reciprocity. Namiesto *monarchia* prichádza k slovu v prírode rovnako ako v obci *isonomia*... Táto rovnováha síl nie je nijako statická: počíta s protikladmi a stretmi. Sila, ktorá sa zmocní vlády, zase ustupuje úmerne svojmu predchádzajúcemu vývoju a postupuje vládu ďalšej sile... Alkmaión definuje zdravie ako *isonomia tón dynameón*, rovnováhu síl vlhkého a su chého, chladu a tepla, horkého a sladkého atď.“¹

Rovnováha² ako najrozumnejší spôsob usporiadania je potom tým, čo je všetkým a všetkému spoločné, preto sú podľa Kratochvíla tí, ktorí neparticipujú na jednom spoločnom, v zl. B 1 *axynetoi*, teda nechápajúci alebo nerozumní. Spoločenský priestor polis má podľa Vernanta tvar kruhu a je sústredený do jedného bodu uprostred. Tento stred má najvyššiu hodnotu a jeho priestorovým vymedzením je agora, pretože *kratos*, *arché* a *dynasteia* už nestoja nad všetkým, ale sú umiestnené v strede, *es meson*. „Symbolom tejto politickej pospolitosti je zriadenie *Hestia koiné*, obecného krbu: ...obvykle na *agore*, verejný krk potvrdzuje späťosť s množstvom jednotlivých domá cich krbov a pritom stojí akoby v rovnamej vzdialenos ti od domácností, z ktorých sa obec skladá; reprezentuje ich všetky, a pritom so žiadnou z nich nie je totožný. Sústredený priestor, spoločný a verejný, pritom laicizovaný, určený na rozpravu, názorovú konfrontáciu, argumentá-

¹ VERNANT, P.: *Počátky řeckého myšlení*, s. 80, 82.

² Aj pre Kessidiho je rovnováha vo svete výsledkom boja, pretože každý z protikladov získava na určitý čas prevahu nad ostatnými. „Boj vždy otriasa harmóniou, nedá jej umrieť, alebo presnejšie, stále ju obnovuje (B 51), a tak uchováva aj ju, aj samotný kozmos.“, s. 235.

ciu; priestor celkom odlišný od náboženského priestoru akropoly tak, ako sa oblasť *hosia*, profánnych záležitostí obce, líši od *hiera*, oblasti posvätných božských záujmov.¹

Vernant poukazuje na skutočnosť, že hestia na *agore* predstavuje pre Filolaa centrálny kozmický oheň, Kratochvíl sa zase nazdáva, že Herakleitov oheň, ktorý je princípom usporiadania spoločnosti a celého kozmu, ako symbolické vyjadrenie logu významovo súvisí s pojmom spoločné. „Pre Herakleita však kozmos nie je iba proces vzniku a zániku vecí ...ale stabilný svetový poriadok: proces zmeny vecí je riadený všeobecným logom, podriadený prísnej Diké, je určovaný rytmickým pulzovaním svetového a večne živého ohňa, ktorý sa *podľa miery* zapáluje a *podľa miery* zhasína.“² Preto sa podľa Kessidiho Herakleitos nepokúša o stále a nemenné definície, aj samotný logos ako základ svojho učenia vyjadruje raz všeobecne ako univerzálny princíp, inokedy ho zosobňuje v postave Diké alebo Dia, potom zas predstavuje boj či večne živý oheň. Nikdy sa však nepokúša vtesnať logos výlučne do abstraktnej definície, práve naopak, často ho charakterizuje názorne, pomocou obrazu.

Pre Gadamera nepredstavuje jadro Herakleitovho učenia spôsob, akým sa zachováva nemenný poriadok vo svete, ale skôr samotné bytie zmeny (*Wechselsein*). To je podľa neho jedným, ktoré sa nachádza v Herakleitových paradoxoch a ktoré sa napína v protikladoch (*in Gegen-sätzen Gespanntes*). „Herakleitovou *múdrošťou* nie je to ako jedno prechádza do iného, ale že je aj bez hocijakého prechodu tým iným. Bez prechodu, náhle ako blesk – prichádza nám na rozum to tajomné *έλαίφνης* v Plato-

¹ VERNANT, P.: *Počiatky řeckého myšlení*, s. 82–83.

² KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 232.

novom Parmenidovi, ktoré v eleatských antitézach nena-chádza žiadne správne miesto tak, ako μεταπεσόντα.¹ Takto potom Herakleitos „mieri k paradoxu vedenia, ktoré nevie niečo, ale samo seba (zielt auf das Paradox eines Wissens, das nicht etwas, sondern sich selbst weiß)“.²

Herakleitovské chápanie *jedného* ako vzájomnej súhry protikladov nachádza svoju artikuláciu nielen v mytológií väčšiny prastarých národov a kultúr, ale je motívom, ktorý nepochybne „prestupuje celú grécku antiku. Orfeov spev je reprezentáciou harmónie, ktorá dokáže skĺbiť antagonizmy medzi protikladnými silami sveta, napr. medzi zvieratami rôznych druhov... V harmónii celku sa síce tiež navzájom požierajú, ale ich rovnováha sa uchováva, celok žije práve skrz harmóniu ich vzájomného antagonistmu... Ku kolapsu behu sveta alebo mysliteľnosti sveta nevedie protikladnosť jeho síl a častí, ale narušenie *spevu*, rytmickej harmónie, ktorá umožňuje spoločný priestor na existenciu i na chápanie.“³

Herakleitos teda určite nemá na mysli len bytie zmeny alebo samotnú *ideu zmeny*, ako ich v jeho učení vidí Gadamer. Jeho zámerom je skôr upozorniť na dôležitú úlohu, ktorú protiklady a ich vzájomné strety zohrávajú pri zachovaní rovnováhy v spoločnosti a v kozme. Herakleitov logos je tak *sui generis* všetkým spoločný *krb* na agore, ako aj centrálny *kozmický oheň*.

Gadamer upozorňuje na skutočnosť, že inakosť (*Andersheit*) bez prechodu je v Herakleitových výrokoch vyjadrená slovom navzájom sa dotýkať, premiešavať (*Aneinaderrühren*), grécky ἀπιεσθαι, ktoré pokladá za

¹ GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 76.

² GADAMER, H.-G.: *Vom Anfang bei Heraklit*, s. 240.

³ KRATOCHVÍL, Z., BOUZEK, J.: *Od mytu k logu*, s. 84.

kľúčový pojem zlomku B 26¹: „Človek si v noci zažíha svetlo, keď sú vyhasnuté oči. Živý sa dotýka mŕtvyx, bdejúci sa dotýka spiacich (Der Mensch in der Nacht zündet sich ein Licht an, wenn die Augen erloschen sind. Lebend röhrt er an den Toten, erwacht röhrt er an den Schlafenden).”²

Zapálenie (Anzünden) potom Gadamer stotožňuje s dotýkaním sa, resp. premiešavaním (anröhren) a oba výrazy sú pre neho analogickým vyjadrením μεταβολή (zvratu), pretože bdejúci aj spiaci predstavujú podľa Gadamera jedného živého človeka. Ak si teda človek v noci zapaľuje svetlo, nespráva sa ako spiaci, ale naopak ako bdiaci, ktorý sa zúčastňuje na spoločnom svete. Z toho Gadamer vyvodzuje: „Nie snívanie, ale východ tohto vnútorného svetla, ktoré nazývame myšlením alebo vedomím, je skutočným špecifikom človeka.”³ Preto na rozdiel od Heideggera za najvýznamnejšiu myšlienku Herakleitovej filozofickej náuky nepovažuje *prajazykovú artikuláciu bytia*, ale svojím chápaním sa omnoho viac približuje k Hegelovi, keď poukazuje na skutočnosť, že sme *smrteľnými a zároveň mysliacimi bytosťami*. Aj pre Hegela totiž „božské znamená pozdvihnúť sa myšlením nad čistú prírodnosť, ktorá náleží smrti”.⁴ Podľa Gadamaera je potom len ľudské myšlenie takým druhom vedenia, ktoré si je zároveň vedomé toho, že je *vediacim bytím*.

¹ HERAKLEITOS, B 26. „Človek si v noci zapaľuje svetlo, pretože mu vyhaslo svetlo očí; ale v živote sa dotýka (v spánku) mŕtveho, v bdení sa dotýka spiaceho.“ In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. s. 108. Kratochvíl: „Člověk si v noci zapaluje světlo - jsa sobě mrtvý má vyhaslý zrak; živý se dotýká mrtvého, když spí, má vyhaslý zrak; probuzený se dotýká spícího.“ In: KRATOCHVÍL, Z.: *Dělský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 157.

² GADAMER, H.-G.: *Heraklitstudien*, s. 76.

³ Tamže, s. 78.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 259.

Takto je Gadamerova interpretácia Herakleita povestnou kružnicou so začiatkom a koncom v jednom a tom istom bode. Vychádza totiž z duchovného dedičstva descartovského myslenia a nemeckého klasického idealizmu, aby sa doň vzápäť znova vrátil. Nie je však ľahké posúdiť, nakoľko je prekonanie vlastného dejinno-pôsobiaceho vedomia vôbec v našich silách.

2. 2. Parmenides a problém bytia

Napriek skutočnosti, že Gadamer venuje z predsokratovcov najviac filozofickej a interpretačnej pozornosti Herakleitovi, nepovšimnutým nezostáva ani jeho *údajný protipól*, Parmenides z Eley. Rovnako ako Herakleitos, budil aj Parmenides nemalý záujem Gadamerových filozofických predchodcov, Hegela a Heideggera. Hegel podľa Gadama zahrnul ako vôbec prvý do svojej *Logiky* Herakleita a Parmenida, keď prostredníctvom pojmov bytie, nič a stávanie (dianie) napísal svoju prvú knihu ako *dialektické rozčlenenie a premeranie celého pola predsokratovskej filozofie*. Gadamer však Hegelovmu dialektickému chápaniu predsokratovcov oprávnene vyčíta *schematický dogmatizmus*.

Podobne je to aj u Heideggera, ktorý v snahe o primeranú artikuláciu otázky bytia nepochybne pristupuje k predsokratovským fragmentom s veľkou dávkou *interpretačného násilia*, keď u Anaximandra rozdeľuje dúkňu kai tíσιν a v prípade Parmenida ignoruje fakt, že táutó sa nikdy nepoužívalo inak ako vo forme predikátivu. Najväčším Heideggerovým prínosom do interpretácie predsokratovskej filozofie je nepochybne odvážne zrušenie parmenidovsko-herakleitovského sporu. V prednáške *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936 uvádzia: „Ak Parmenides a Herakleitos, dvaja mysliteľia,

ktorí sa s chufou uvádzajú ako školský príklad rozpornosti filozofických názorov, učili niekedy to isté, potom ešte úplne uchovávali a rozvíjali prvý počiatok západného myslenia. Obidvaja myslia bytie zároveň so zdaním a dianie zároveň so stálosťou tak, ako už v najstarších ponaučeniach boli díkη i ἀδικία brané za jedno.”¹

Úvodnú časť Gadamerovej argumentácie tvorí polemika s Dielsovým vydaním Parmenidovej náučnej básne, ktoré jej pripisuje výrazne náboženský charakter. Diels sa pokúša zaradiť Parmenida do jednej línie s Epimenidom a jeho predchodom Hesiodom, pričom obaja spomínaní autori do svojich básní zahrnuli i šamanistické prvky a putovanie duší z orfických mystérií. Aj keď Gadamer nepovažuje za veľmi pravdepodobné, že by sa Parmenides naozaj nechal inšpirovať orfickými kultmi alebo šamanizmom, domnieva sa, že takúto možnosť nemožno ani potvrdiť, ale ani vyvrátiť. Do dnešného dňa totiž nemáme dostatok prameňov, ktoré by nám dokázali poskytnúť spoľahlivé informácie o tom, aký veľký bol vplyv tých náboženských hnutí, ktoré nezypadali do oficiálneho kultu olympských bohov.

Gadamer sa nazdáva, že pre Parmenidov spôsob vyjadrovania je tak ako pre Homérov charakteristický skôr *apolónsky podtón*.² Podobne „v Parmenidovej náučnej

¹ HEIDEGGER, M.: *Evropa a nemecká filosofie*, s. 80.

² J. E. Raven síce nepoukazuje na *apolónsky podtón* v Parmenidovom štýle, predsa sa však stavia skepticky voči pripodobňovaniu Parmenidovho putovania k bohyni k magickým putovaniam šamanov. Na- značuje, že „...je viac-menej pochybné, ako ďaleko sa dá historicky preukázať nejaký vplyv šamanistických kultúr z centrálnej Ázie na archaické Grécko a v akom rozsahu môže inštitúcia, ktorá bola centrálna pre život politicky primitívnych nomádov, objasniť skutky gréckeho mudrca v oveľa komplexnejšej spoločnosti bohatého a mocného mestského štátu.“ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Předsókratovští filosofové*, s. 298. Preukázať sa síce nedá, ale nedá sa

básni cítiť len málo z náboženského hnutia. Iba s veľkou opatrnosťou môžeme zužitkovať neurčité správy o oficikom hnutí a rovnako aj súvislosť so šamanizmom.¹

Rovnako ako u Herakleita, tvrdí Gadamer, aj u Parmenida sme odkázaní takmer výlučne na Aristotelovo vysvetlenie dejín filozofie pred Sokratom. Aristotelove dejiny filozofie začínajú Tálesom ako prvým filozofom v aristotelovskom chápání. Gadamer teda upozorňuje na skutočnosť, že myšlienky obsiahnuté v úvode do *Fyziky* a *Metafyziky* rozhodne nepredstavujú autentické svedectvá, pretože Aristoteles „videl sám seba ako protihráča Platonových pythagorovsko-matematických tendencií a musel sa znova nájsť ako zdôvodňovateľ *fyziky* v iónskych začiatkoch gréckeho myslenia viac ako vo všetkých neskorších. To malo svoje ďalekosiahle následky.“² Ne-súhlas s platonským chápáním Parmenida a eleatov vôbec bol dôvodom, kvôli ktorému Aristoteles zahrnul do úvodu k fyzike aj Parmenidov komentár. Pre Parmenida a jeho filozofiu to bola zo strany Aristotela iba *vysoko ceremoniálna poprava*.

Gadamer zastáva názor, že okrem Homera a Hesioda sa Parmenidov hexameter nápadne približuje veršom, ktoré skladal jeho súčasník Xenofanes. Parmenides s veľkou pravdepodobnosťou prevzal formu jeho básnického vyjadrenia. Gadamer považuje Xenofana za Parmenidovho učiteľa v oblasti básnického umenia a keďže Parmenidove verše posudzuje kladne, uznáva aj Xenofa-

ani vyvrátiť, a tak tento vplyv nateraz zostáva veľkou hádankou pre všetkých Parmenidových interpretátorov. Kessidi vidí v prítomnosti úvodu k náučnej básni predovšetkým Parmenidovu verność tradícii eposu.

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 6.

² Tamže, s. 6.

na za dobrého učiteľa. „V každom prípade je celkom plauzibilné, že Xenofanes používal pri vykreslovaní univerza predikácie hymnického štýlu, ktoré mohli byť v Aristotelových časoch čítané ako filozofické argumentácie. Z takýchto hymnických glorifikácií sa dajú celkom dobre vytvoriť dialektické tézy eleatského štýlu... To teda malo znamenať, že v prípade Parmenida mohli mýtické formy a kozmologické obsahy splynúť s logickou racionalitou do novej pôsobiacej jednoty.“¹

Gadamer tvrdí, že skutočnosť, pre ktorú sa Parmenides rozhodol podať svoju filozofickú poému vo forme hexametra, určite nie je náhodná a môže súvisieť práve s Xenofanom, ktorý značnú časť života strávil na Sicílii. Aj Leško poukazuje na skutočnosť, že epická tradícia od Homera po Hesioda tvorí pre Gadamera významnú interpretačnú niť, vedúcu k porozumeniu Parmenidovho diela, pretože „....medzi epicko-náboženským nazeraním skutočnosti a pojmovým myslením existuje veľmi úzka súvislosť“². Zároveň si kladie otázku, nakoľko je vôbec oprávnené považovať konfrontáciu Herakleitových zlomkov s Parmenidovou básňou za jeden z najväčších antických filozofických sporov – *Parmenides versus Herakleitos* a súhlasí s Gadamerovým názorom, „že tu máme pod vplyvom Hegelovho diela fixovaný *parmenidovsko-herakleitovský spor* ako určujúci nielen pre antickú filozofiu, ale aj pre súčasnú podobu filozofovania“.³ Je zrejmé, že Gadamer (rovnako ako pred ním Heidegger) neuznáva klasický interpretačný vzorec, ktorý parmenidovské filozofické pozície stavia do protikladu k herakleitov-

¹ Tamže, s. 8.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 319.

³ Tamže, s. 319.

ským a, ako neskôr uvidíme, nachádza v nich dokonca niekoľko spoločných filozofických východísk.

Bohyňu, ktorá je nepochybne kľúčovou postavou celého Parmenidovho textu, vníma Gadamer viac ako analogické vyjadrenie vyššieho princípu myslenia než ako objekt skutočného náboženského kultu, aj keď pripúšťa možnú prítomnosť mytologického pozadia v texte *prooemia*. Zdôrazňuje, že „musíme vnímať ten kontrast, ktorý vzniká medzi formou verša, jazykom eposu a slávnostným ceremoniálom cesty na voze, príchodom a priatím bohyňou, a na druhej strane logicko-abstraktným zvestovaním posolstva... V posolstve bohyne nejde o náboženské zjavenie, ale o logický dôsledok.“¹ Za kľúčovú pokladá Gadamer skutočnosť, že Parmenidova bohyňa Diké je natoľko znala problému, že sa bez akýchkoľvek fažkostí dokáže vysporiadať s nedokonalým rozumom (Vernunft) smrteľníkov.

Gadamer prisudzuje rozhodujúci význam skutočnosti, že jestvujú pomerne rozsiahle pasáže, v ktorých sa Parmenides venuje podrobnému vysvetleniu povrchných a často doslova mylných náhľadov (*doxai*) smrteľníkov, pohybujúcich sa v intenciách iónskej fyziky, zatiaľ čo jeho bohyňa nabáda mudrca k vykročeniu na cestu pravdy, ktorá sa zjavne nachádza v oblasti *ontológie*, mimo rámca iónskeho učenia o kozme. Zároveň si všíma, že Parmenides vo svojej básni celkom nevylučuje svet, ktorý sa pre smrteľníkov zakladá na vizuálnom zdaní (*Augenschein*), a aj keď ho v žiadnom prípade nepovažuje za rovnocenný *nehybnej pravde bytia*, ktorú dokáže skutočne pochopiť iba bohyňa sama, domnieva sa, že oba tieto nerovnocenné svety nutne popierajú nič ako čosi, čo nemožno myslieť (*undenkbar*) a o čom nemožno ani

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 9.

hovoríť (unsagbar).¹ Bohyňa sa podľa Gadamera nestožňuje s myslením smrteľníkov, snaží sa však pri svojom vysvetlení, kvôli rýchlejšiemu porozumeniu zložitého problému, znížiť na ich úroveň, preto „pri obidvoch názoroch ide v prvej časti básne, ako aj v obsiahlejšej druhej časti o konzistenciu rozumu so sebou samým, ktorú za-stupuje bohyňa“.²

Rovnako tvrdí, že „pri spolupatričnosti alétheii a ľud-ských δόξαι nejde o démonické prepojenie bytia a zda-nia... Bohyňa pozná pravdivé (das Wahre), ale chápe, že ľudia sú odkázaní na vizuálne zdanie. Tak vykresľuje obraz sveta, ktorý sa pri tomto predpoklade ukazuje v očiach bohyne ako udržateľný... a vždy znova sa tu vynára grécke slovo χοῦv. To neznamená ani tak, že je nutné, ako skôr, že *to treba považovať za nutné*, je v poriadku a správne to, akí sú už raz smrteľníci. Nie sú v stave trvať na meravej nehybnosti bytia oproti zdaniu (Augenschein).“³

V ďalších pasážach *prologu* už Gadamer nenachádza iónsky obraz sveta vnímaný smrteľníkmi ako plný protikladov, ale za jediným špecifickým protikladom svetla (Licht) a noci (Nacht) nachádza u Parmenida skutočnú podobu jedného bytia, keď argumentuje: „Každopádne to teraz nie sú protikladné dvojice, o ktorých hovorili iónski fyziológovia. Bohyňa ukazuje, že ide o jeden jediný protiklad svetla (Licht) a noci (Nacht), a ten je v skutoč-

¹ Podľa Ravenovej interpretácie uznáva Parmenides len dve vzájomne neprípustné možnosti posudzovania skúmaného predmetu. Prvou je, že skúmaný predmet je, druhou, že nie je, avšak ak vezmeme do úva-hy fakt, že to, čo nie je, nemôže byť predmetom nášho skúmania, ostane nám logicky ako základný predpoklad ďalšieho poznania iba prvá možnosť, teda tá, že daný predmet je.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 10.

³ Tamže, s. 11.

nosti pre smrteľných jediným protikladom, ktorý artikuluje svet vizuálneho zdania. Skutočný svet bytia vyzerá inak... je iba jedno bytie, to jedno bytie, v ktorom nie je žiadne nič.”¹ Je zaujímavé, že Parmenides na vyjadrenie najzákladnejšieho protikladu svojej náučnej básne používa pojmy *svetlo* a *noc*, a nie pojmy *svetlo* a *tma* alebo *deň* a *noc*, ktoré sa na artikuláciu spomínaného vizuálneho protikladu rozhodne javia ako vhodnejšie alternatívy.²

Podľa Gadamera síce bohyňa nemôže akceptovať rozdvojený obraz sveta, ukazuje však spôsob, akým sa k ucelenému obrazu sveta môžu dostať aj nedokonale uvažujúci smrteľníci, ktorí si *svetlo* (*Licht*) spájajú s prítomnosťou a *tmu* (*Dunkelheit*) s neprítomnosťou. Na tomto mieste nahrádza Gadamer výraz *noc* výrazom *tma*, neskôr sa opäť vracia k pôvodnému protikladu *svetla* a *noći*. „Rozumieme, že svetlo a noc sú ľuďmi takto rozlišované a práve svojím neustálym premiešavaním predstavujú to pravdivé. Takto vyzerá bytie pre nás. V tom spočíva nadradenosť božského poučenia o bytí oproti iónskym mysliteľom, ktorí myslia v protikladných dvojiciach. Stať sa neviditeľným je práve stať-sa-ničím (*Zu-Nichts-Werden*). Svetlo a noc sú, oba sú všade prítomné a prechádzajú všetkým (*διὰ πάντος πάντα περῶνια*). V ich miešaní nie sú žiadne prázdne miesta, žiadne nič. Zároveň sú pre vizuálne zdanie najkrajnejším protikladom. Sú tým praprotikladom, od ktorého závisí všetko viditeľné. To znamená: urobiť z týchto dvoch jedno, éov,

¹ Tamže, s. 12.

² Kessidi dôrazne upozorňuje na skutočnosť, že žiadne z Parmenido-vých vyjadrení o bytí nie je možné chápať fyzikálne, ale iba ontologicky, pretože Parmenides rozhodne nepopiera jestvovanie pohybu alebo vzniku a zániku jestvujúcna vo fyzikálnom zmysle, jeho charakteristiky platia výlučne na úrovni bytia ako celku, sú preto prísne ontologicke.

je niečím, čomu smrteľníci nemôžu porozumieť a čo bohyňa musí mysliteľovi najprv ozrejmiť. Obraz sveta smrteľných je ovládaný protikladom svetla a tmy, v jeho premenlivom zjave sa ukazuje mnohorakosť vecí. Tak na konci vychádza jeden poriadok sveta, dôveryhodný v sebe, *Diakosmos*, v ktorom je všetko plné bytia a nikde nie je nič.”¹

Z citovanej časti je zrejmé, že Gadamerovi ani na tomto mieste neušla skutočnosť, že i napriek mnohým rozdielom v Parmenidovom a Herakleitovom spôsobe filozofovania sa ich učenia v chápaní jedného naozaj nápadne približujú, a to aj vtedy, ak vezmeme do úvahy, že Herakleitovo učenie je predsa len o čosi dynamickejšie a Parmenidovo pasovanie protikladu svetla a tmy za základ všetkej protikladnosti a pestrosti javov môže, akokoľvek ontologicky pochopené, pôsobiť zjednodušene až redukujúco. Gadamer teda významným spôsobom prekonáva Hegelom zdôraznený parmenidovsko-herakleitovský spor a utvára tak výrazný posun v interpretovaní predsokratovskej filozofie. Skutočný mysliteľský spor totiž podľa neho nevystihuje znenie *Herakleitos versus Parmenides*, ale formulácia *iónski fyziológovia versus ontológovia Herakleitos a Parmenides*.²

Gadamer si všíma, že pojmy *jedno* ($\tau \omega \nu \mu \alpha \nu$) a *dve* ($\mu \sigma \varphi \alpha \varsigma \delta \omega$) uvádza Parmenides v po sebe nasledujúcich veršoch oproti sebe a vždy na prízvučnom mieste. Podľa neho to rozhodne nemôže byť náhoda, ale skôr Parmenidov zámer vyjadriť podmienku pochopenia

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 13.

² Rovnaký názor zastáva v tomto smere aj Kessidi, keď uvádza, že Parmenides „ostro vystupoval proti fyzikálnemu chápaniu počiatku, to jest proti tomu, aby sa počiatok považoval za analogický s pohyblivými a menlivými prvkami (živlami) prírody (voda, vzduch, oheň)“. KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 267.

jedného, ktoré tvorí kompaktnú jednoliatu guľu bytia, z dvoch. Domnieva sa, že aj napriek zdánlivej nezrozumiteľnosti takéhoto spôsobu uvažovania sa Parmenides dokáže priblížiť mysleniu bytia omnoho viac než celá doterajšia metafyzická tradícia. Keďže Parmenides do svojej náučnej básne nezahrnul až Platonom zavedené rozlíšenie *noésis* a *aisthésis*, myslí ešte stále nanajvýš komplexne, čo mu napokon umožňuje vidieť veci spoľne tam, kde ich metafyzika už oddeluje.

Základ porozumenia Parmenidovi tvorí potom práve spomínaná neprítomnosť platoškého rozlíšenia *noésis* a *aisthésis*. Preto, tvrdí Gadamer, „u Aristotela vidíme, že jeho kritika eleatov, ktorú prináša na začiatku *Fyziky*, v skutočnosti vôbec nemá na mysli Parmenida... Zdá sa mi, že Aristoteles má v podstate na mysli Platona. Voči nemu sa udržiava mnohosť významov bytia a proti nemu sa predkladá Aristotelovo učenie o kategóriách. Má teda na mysli platošké prevzatie Parmenidovho učenia prostredníctvom *Sofistu*.¹ Gadamer zároveň konštatuje, že aj napriek popieraniu *ničoho* nepovažuje Parmenides za ontologicky neprípustné vyslovíť o niečom negatívnu výpoved. Akceptovateľnosť negatívnych výpovedí však vyplýva zo samotnej definície ničoho.

Raven podobne ako Hegel vysvetľuje definíciu ničoho ako neexistencie a Parmenides zasa „neexistenciu chápe ako *nebyť úplne ničím*, t. j. ako to, čo nemá žiadne atribúty; teda že existovať pre neho v skutočnosti znamená *byť niečím alebo byť niečím iným*. Keď neskôr... používa participium *eon, jestvujúci*, je oveľa jednoduchšie vysklaďať ho ako skutočnosť alebo ako *to, čo je skutočné*,

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 15.

než iba ako označenie existencie.¹ Rovnako aj pre Gadamera „Eotú a väčšinou aj tú éov nesú celú tú silnú významovú záťaž bytia pravdivým (Wahrsein) a bytia skutočným (Wirklichsein).“²

Výrazy *ageneton* a *anolethron*, ktorými sa v zl. B 8³ začína rozsiahla argumentácia o nezroditeľnosti a nesmrteľnosti jestvujúcna a proti uznaniu ničoty, sú podľa Gadamera vyjadreniami analogickými Parmenidom odmietanému nič. Gadamer zastáva názor, že aj napriek faktu, že dva spomínané pojmy, ako aj výrazy *meno* (*onoma*) a *menovanie*, ktoré predstavujú súhrnné označenie toho, čo Parmenides rázne odmieta, nemajú samy osebe význam ničoho, predsa len pri predstave vznikania a zanikania pripomínajú bližšie neurčené prázdro, ktoré je potrebné vylúčiť z myslenia plného, sebatotožného bytia.

Pre Gadamera je problematické aj pomenovanie *nič*, pretože ďalej v zlomku B 8⁴ Parmenides tvrdí, že nič nemožno menovať (*nonumon*), z čoho potom vyplýva aj problematicosť mena a pomenovania vôbec, ako uvádzajú už predchádzajúce riadky. Gadamerovi neostáva skryté, že jednostrannosť parmenidovského učenia a jeho trvanie na bytí bez hoci len minimálneho podielu ničoho spolu s potieraním nebytia *prezrádzajú prieťasť ničoty*. Platon už pripúšťa v rámci bytia určitý obsah nič (Nichts). Nič sa stáva tým, čo sa lísi od identickosti bytia, čím dochádza k jeho zneškodneniu, zároveň sa však nepriamo posúva do povedomia.

¹ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Předsókratovští filozofové*, s. 319.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Dieseits des Seins*, s. 16.

³ *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s.118–119.

⁴ Tamže, s.118.

Veľmi zaujímavý je aj Gadamerov preklad pojmu *noein*. Nazdáva sa, že tradičný spôsob prekladu vočí ako možnosti *myslenia* alebo *mysliteľnosti* spôsobuje významovú redukciu tohto pojmu a v žiadnom prípade nevystihuje Parmenidove skutočné zámery. Za najvhodnejší ekvivalent výrazu vočí považuje slovo spoznanie (Erkennen), pretože ono už vo svojom význame implicitne zahŕňa nájdenie *to eon*, teda byť pravdivým (Wahrsein) a byťa skutočným (Wirklichsein). Etymologicky znamenaná *noein* výraz pre „vetrenie sŕky... Je to spôsob, akým divá zver niečo lokalizuje a pritom určite nespozná, čo to je, a predsa cíti, že tam niečo *je*, a je to veľmi citlivý pospreh, ktorý zostáva ostatným celkom skrytý.“¹ Podľa Gadamera prebieha podobným spôsobom aj lokalizácia byťa prostredníctvom vočí v momente rozhodovania medzi myslením byťa a uznaním nebyťa predtým, než vôbec došlo k rozlíšeniu *noesis* a *aisthesis*.

Názorná predstava byťa prostredníctvom homogénej gule je podľa Gadamera predovšetkým geometrickou demonštráciou názoru o úplnom popretí ničoho, tomu je potom podriadená aj celková kompozícia súvisle zachovanej časti Parmenidovej náučnej básne. V rámci ďalšieho štúdia kompozície Parmenidovho textu sa Gadamer zamýšľa nad usporiadaním znamení vedúcich k *alétheii*. Pýta sa, či je ich poradie náhodné alebo presne určené, a prichádza k názoru o dominantnom postavení vzniku, prvého medzi jednotlivými znameniami. Otázka vzniku tvorí totiž tú najschodnejšiu cestu, ktorou sa popierané nič dokáže čo najnenápadnejšie vsunúť do myslenia samotného byťa. Už pri jej vyslovení sa pýtajúci nutne musí zamyslieť na tým, odkiaľ to novovzniknuté prišlo, ako sa ním stalo (wie ist es geworden), prečo a kam ne-

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 17.

skôr zaniká, čím vlastne pripúšťa jestvovanie ničoho, z ktorého všetko vzniká a do ktorého potom zaniká.

Rad znamení uzatvára kľúčový argument celého textu, argument osvetľujúci vzťah *noein* k bytiu ako k nevzniknutému (*ungeworden*) a nehybnému (*unbewegt*), pretože „bytie je len tam, kde voeív na niečo narazí, či to už vyjadríme ako postreh (*Vernehmen*), predpokladanie (*Annehmen*) alebo dotýkanie sa niečoho (*An-etwas-Rühren*). V každom prípade je jasné, že sa nič nedá takto postrehnúť a že tam, kde niečo postrehneme, niečo je. Bytie a nie nič. Skoro by sme povedali, že je tam *zasadené* (*gesetzt*) bytie asi ako v stoickej συγκατάθεσις.¹ Výraz *zasadenie* (*Setzen*) však podľa Gadamera nie je možné použiť v súvislosti so samotným bytím, pretože takýto spôsob interpretácie vedie skôr smerom k nemeckému klasickému idealizmu než k Parmenidovi.

Rovnako by bolo veľmi problematické chcieť niekam zasadieť homogénne a všadeprítomné bytie, ktoré už vo svojej podstate vylučuje nič. Zdôrazňuje, že hovorí o zasadení je prípustné až pri čítaní druhej časti básne, kde má tento výraz „význam stanovenia (*Festsetzung*) konvencie pomenovania“.² Podľa Gadamera sa sice hovorí o istom druhu identity postrehu a bytia, ide však výlučne o vyjadrenie ich vzájomného vzťahu a nie o samotnú definíciu identity ako reflexívneho pojmu (*Reflexionsbegriff*), ktorý sa prvý raz objavuje až v Platónovom dialógu *Sofista*. Neoddeliteľnosť voeív od *to eon* sice významovo vystihuje upozornenie na ich vzájomnú identitu, no v žiadnom prípade zároveň nedefinuje pod-

¹ Tamže, s. 20.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 20.

statu identity samej.¹ „Neoddeliteľnosť vočí a súčasť, ktorá v skutočnosti argument vytvára, sa postupne potvrdzuje: *Nie bez jestvujúca nájdeš noein...* Konštrukcia argumentu zostáva ľažká. V každom prípade však vočí nie je tým skutočne hľadaným... Tak poslucháč tohto dobre skonštruovaného hexametra nevyhnutne pochopí, že bytie je tu tým vysloveným.“²

Konečným cieľom celej Parmenidovej argumentácie pre Gadamera potom nie je nájdenie *noein*, ale skôr vystopovanie bytia prostredníctvom *noein*, pretože ak *noein* nemožno oddeliť od bytia, musí byť bytie prítomné všade tam, kde je aj *noein*. *Noein* by teda samo osebe nemalo veľký význam, ak by nevyjadrovalo tu prítomnosť bytia. To je to, čo má Parmenides vo svojej náučnej básni skutočne na mysli, bytie, ktoré možno nájsť len prostredníctvom *noein*. Preto sa Gadamerovi „vidí nutné v záujme prinesenia zmyslu do celku nepreklaňať vočí ako *myslenie* (*Denken*), ale ako *spoznanie* (*Erkennen*)...“³ či „dokonca ako *narazenie-na-to* (*Auf-Es-stoßen*) alebo *vytváranie-toho* (*Es-Ausmachen*), alebo tiež *postrehnutie* (*Vernehmen*). Kde je postreh (*Vernehmen*), tam je *vnímané* bytie.“⁴

Bytie v Parmenidovej básni chápe Gadamer ako to, čo je *tu* (*Da*) a *tu* (*Da*) znamená *jav* *javov*, pretože už samotný fakt, že sa všetko to, čo smrteľníci vnímajú ako jeden z mnohých premenlivých fenoménov, či už je to deň, noc, alebo čokoľvek iné, ukazuje ako *tu* – prítomné, je tou najväčšou obecnejšou a najzákladnejšou manifestáciou bytia. „Táto guľa bytia (*Seinskugel*) je len extrapoláciou prí-

¹ Kessidi sa domnieva, že práve spomínaná pasáž básne protirečí Herakleitovmu názoru o jednote podstaty predmetu a jeho pomenovania, pretože meno pokladá za výsledok jazykovej konvencie.

² Tamže, s. 22.

³ Tamže, s. 23.

⁴ Tamže, s. 23.

tomnosti (Anwesenheit) vôbec..., tým sa však rozhodne nemyslí určité niečo a nie niečo iné, ale že tam vôbec niečo je... Čo tu stojí vo svetle, je *bytie* (Was da im Lichte steht, ist *Sein*).¹ Na tomto mieste je zrejmý vplyv Heideggera.

Zároveň je potrebné podotknúť, že Parmenidovo bytie sa nehybné nachádza *v putách medze* alebo najprv „v zovretí mocných pút bez počiatku a konca“², neskôr „v putách hranice, ktorá ho zviera, pretože jestvujúce nesmie byť bez konca“.³ Je zaujímavé, že práve táto, pomerne dôležitá a zároveň veľmi problematická veta básne, ktorá nie celkom zapadá do definície nehybného všade prítomného bytia bez vzniku a zániku, je v Gadamerovej interpretácii opomenutá. U Ravena je výraz *v putách medze* „metaforický spôsob, ako hovorí o *určenosti*“⁴, no práve táto zvláštna, akokoľvek metaforicky pochopená, *spútanosť bytia* vyvoláva dojem, že musí okrem bytia jestvovať ešte niečo iné, niečo, čo stojí mimo neho, pretože spútanosť je v istom zmysle prejavom ohraničenosť voči čomusi, čo sa nevyhnutne musí nachádzať na druhej strane. Bytie sa takto nevzťahuje len k sebe samému, ale aj k tomu, k čomu je takýmto spôsobom pripútané, resp. k tomu, čím je spútané. Protirečivosť tohto vyjadrenia neušla ani Hegelovi, ktorý ho komentuje slovami: „Nám pri tom hned' napadá, že guľa je obmedzená a okrem toho je v priestore, teda okrem nej musia existovať aj iné predmety; a potom pojed gule predsa len vyjadruje rovnosť vo vzťahu rozlíšených momentov, nehľadiac na to,

¹ Tamže, s. 23.

² Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón, s. 119.

³ Tamže, s. 119.

⁴ KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: Předsókratovští filozofové, s. 326.

že by mala byť vyjadrená práve nerozlišenosť. Nie je to teda dôsledný obraz.”¹

V spomínanom vyjadrení Gadamer možno vidieť len ďalší príklad nedokonalosti jazyka smreteľníkov, ku ktorému sa Parmenidova bohyňa musí znížiť, aby mohla mudrcovi vložiť do úst fažko pochopiteľnú cestu pravdy. Gadamer sa nazdáva, že Parmenides chce docieliť, aby sa každý čitateľ jeho textu napriek vlastnej nevedomosti pozeral na problém očami bohyne, lebo len tak môže zabrániť sklznutiu na cestu ničoho. „V podstate je celá realizácia náučnej básne v jej prvej časti venovaná úlohe, ktorá má človeku zabrániť, aby sklzol z pravej cesty k alétheii. O ceste ničoho pritom nepadne ani slovo. Tam niečo opisovať ($\pi\alpha\nu\alpha\pi\tau\epsilon\nu\theta\epsilon\alpha \; \acute{\alpha}\tau\alpha\varphi\pi\tau\omega\acute{\nu}$).”² Gadamer si zároveň veľmi dobre všíma, že neustále opakovanie určitých pasáží výrazne zvyšuje dobiedzavosť a naliehavosť Parmenidovho filozofického učenia, ktoré nabáda k opatrnosti voči poznaniu, ktoré nám poskytuje naša každodenná skúsenosť. Smreteľníci sú pre Parmenida nanajvýš náchylní dostať sa na cestu omylu bez toho, aby si to dokázali včas uvedomil.

Gadamer rovnako poukazuje na skutočnosť, že v Parmenidovej básni je bytie (*to eon*) stotožnené s jestvujúcim (*einai*) bez akéhokoľvek náznaku ontologickej diferencie, hoci len aristotelovsky vyjadrenej prostredníctvom *oper on*. Prečo Gadamerovi neudrel do očí paradox spútaného bytia, resp. jestvujúcnia, ktoré je raz držané v putách bez počiatku a konca, aby o niekoľko veršov ďalej nesmelo byť bez konca? Ak by sme totiž akceptovali Parmenidov argument o nemožnosti vzniku a zániku, predstava bytia ako homogénnej, avšak zo

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 227.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 24.

všetkých strán ohraničenej gule by predsa len navodzovala dojem, že *noein* môže naraziť aj na niečo, čo sa náchádza za hranicami tejto sférickej gule bytia, ak by sa samo nenachádzalo v jej vnútri. U Parmenida „...*noein* je vždy s bytím, s éov. Preto ak si ponecháme na dohľad *noein* ako značenie cesty, môžeme si byť istí, že zabráníme skíznutiu do nesprávnej myšlienky (*Ungedanken*) ničoho...“¹, zatiaľ čo „slovo ako *onoma*, oddelené od nerozlučnej jednoty bytia a *noein*, je používané ako *nasadený* znak iba pre aspekty bytia“.²

Gadamer podotýka, že táto časť Parmenidovho učenia bola terčom kritiky už zo strany Platona v dialógu *Sofista*. Platon tvrdil, že každé *onoma* v sebe implicitne zahŕňa dvojitosť pomenúvajúceho a pomenovaného. Potom aj kombinácia *noein* a *bytia* musí nevyhnutne vyjadrovať dvojitosť postrehnutia a postrehnutého. Napriek tomu, že uznáva opodstatnenosť Platonovej argumentácie, pretože postrehnutie niečoho v praxi znamená tak zachytenie, ako aj rozlúšenie postrehnutého ako niečoho a nie niečoho iného, no dvojica *noein* a *bytie* je pre neho predošetkým artikuláciou tu (Da) bytia, lebo „*noeiv* v gréctine znamená *vychádzať v bytí*, nebyť pre seba nič (nichts für sich) viac ako len otvorenosťou pre to, čo je“.³

Za najvýznamnejší krok celej Parmenidovej filozofie považuje Gadamer zavedenie singuláru té éov, ktorý má byť artikuláciou *Jedného*, zhŕňajúceho v sebe všetku mnohosť jestvujúceho. Parmenidovo bytie potom podľa neho nie je ničím iným ako *prítomnosťou prítomného*, má teda charakter heideggerovskej chvíle (die Weile), keď uvádza: „Heidegger o tom niečo vyčítal už z jedinečného

¹ Tamže, s. 28.

² Tamže, s. 28.

³ Tamže, s. 28.

Anaximandrovho citátu a odvážnym spôsobom to extrapoloval ako *chvíľu* (*die Weile*). V Parmenidovej náučnej básni to stojí v texte... Tó éov, jestvujúcno (das Seiendes), nie je nejakým jestvujúcnom (ein Seiendes), ale *prítomným* (das Wesende) ako jestvujúce (ako nám to našepkáva naša reč). Nepozná žiadne nikdy ani žiadne nikde.”¹

Parmenidovo bytie v sebe sice vždy zahŕňa aj mnohosť, ale predsa nedosahuje premenlivosť a dynamiku herakleitovského jedného, čo na jednej strane umožňuje Gadamerovi jeho presnejšie zachytenie a teoretické definovanie, ale na strane druhej spôsobuje v záujme lepšej definovateľnosti aj redukovanie mnohorakosti a rôznorodosti jeho aspektov.

2. 3. Antická atomistika

Gadamer venuje v rámci svojich dejinno-filozofických výskumov antickej filozofie osobitnú interpretačnú pozornosť aj gréckej atomistike. V štúdii *Antická teória atómu* je jeho najzávažnejšou výčitkou voči interpretáciám myšlienok antického atomizmu skutočnosť, že mnohí neposudzovali atomistickú koncepciu kozmu ako samostatné filozofické učenie obdobia pred Sokratom, ale skôr ako prvotného predchodcu chápania modernej prírodovedy. Od takéhoto chápania sa potom automaticky odvíjalo vysvetľovanie atomizmu, ktoré viac než do dejín filozofie zasahovalo do dejín prírodných vied, ktoré v sebe implicitne zahŕňajú všetky doterajšie pozitívne poznatky. Na rozdiel od sociálnych vied však dejiny prírodovedy málokedy považujú za súčasť vlastných dejín tie spôsoby myslenia, ktoré ešte nedisponovali dostatočným vedeckým náhľadom

¹ Tamže, s. 30.

a ktoré práve z tohto dôvodu považujeme v súčasnosti za prekonané, „protože z hľadiska idey prírodovedy samej daný stav vedenia uchováva všetky problémy, pred ktoré sa kedy jeho predmety postavili“.¹

Avšak v neaplikovateľnosti klasickej newtonovskej mechaniky na atomárnu a kozmickú problematiku vidí Gadamer potvrdenie historickej podmienenosťi, ktorá sa vzťahuje aj na oblasť prírodných vied. Takéto nazenanie na vedu podľa neho v žiadnom prípade neznižuje jej hodnotu, ako by sa mohli domnievať niektorí zástancovia priamo úmerne narastajúceho vedeckého pokroku, ale práve naopak, umožňuje jej obohatenie o doposiaľ neobjavené obzory. Moderná veda sa však ešte stále bráni reflexii samej seba ako historicky a duchovne podmieneného fenoménu. „Uznáva preto starú a nespornú platnosť klasickej mechaniky v jej vlastných medziach a domnieva sa, že pokial sa vzdala euklidovského priestoru a myšlienky úplnej kauzálnej determinácie a pokial dokázala nemožnosť názornosti modelu atómu, nevyvrátila tým samu newtonovskú vedu, ale iba jej výklad filozofickým apriorizmom názoru.“²

Pre Gadamera je výsledkom takého prístupu po niekoľkých storočiach od vedy sa odvíjajúceho charakteru našej kultúry postupná *matematizácia pravdy*, a to aj napriek tomu alebo možno práve preto, že klasické mechanistické vysvetlenie sveta muselo časom ustúpiť matematicko-popisnému. Zástancovia pozitivistického prístupu v prírodných vedách aj naďalej odmiestajú vnímať vedecké poznanie ako dejinne, spoločensky a duchovne podmienený fenomén a rovnaký postoj

¹ GADAMER, H.-G.: Antická teorie atomu. Prel. M. Petříček. In: *Kosmos a životy*. Pomfil. Sv. 11. Rezek, P. (vyd.). Praha: Oikúmené 1992, s. 45.

² Tamže, s. 46.

zastávajú aj v prípade antického atomizmu. Gadamer poukazuje na skutočnosť, že mnohé myšlienky antiky stáli pri zrode novovekého obrazu sveta, ktorý postupne nahradzal stredovekom uznávané aristotelovské chápanie prírodných vied. Myšlienke atómu však prisudzuje zvláštne postavenie medzi antickými myšlienkami, ktoré sa podieľali na vzniku a rozvoji novovekého myslenia.

Súčasne si všíma aj závažný problém, ktorý nás pri interpretácii antickej atomistiky nepochybne čaká, keď píše: „Je známa vec, že nemáme žiadен pôvodný a súborný výklad antickej atomistiky z obdobia jej vlastného vedeckého rozkvetu (5.-4. stor. pred n. l.), ale až z obdobia helenistického epikureizmu, teda z obdobia istej vedeckej únavy. Protihráči antického atomizmu, ktorí Aristotelovou filozofiou prírody dosiahli svoje víťazstvo, určujú teraz učenie epikurovskej filozofie do tej miery, že v podstatných bodoch deformujú jej obraz pôvodnej Demokritovej a Leukippovej náuky.“¹

Antická atomistika bola preto považovaná za priamu predchodkyňu moderného vedeckého poznania a mnohí myslitelia v nej často nachádzali východiská neskoršieho vedeckého výskumu prírody. Zároveň sa však z hľadiska vedeckého pokroku novoveku javili jej výsledky predovšetkým z dôvodu chýbajúcej mechaniky nárazu ako nedostatočné, a teda prekonané. Moderná veda takto antickú teóriu atómu síce označila za ranú, no predsa len dávno uzavretú kapitolu vlastných dejín. Aj napriek týmto Gadamerovým tvrdeniam však musíme vziať do úvahy skutočnosť, že v období vzniku a najväčšieho rozvoja antickej atomistiky bolo po-

¹ Tamže, s. 47.

znanie prírody súčasťou filozofického poznania, neexistuje teda dôvod, prečo by filozofické učenia atomistov a neskôr osamostatnené prírodné vedy nemohli stať na spoločných základoch.

Pravdou je, že „antická atomistika nie je nejaká bádateľská hypotéza matematicko-fyzikálnej vedy, ktorá by sa musela vykazovať svojou prínosnosťou pre exaktný výklad skúsenostnej reality“.¹ Rozhodne však nemôžem súhlasiť s nasledujúcim Gadamerovým výrokom, ktorý celkom iste neprináša adekvátnu interpretáciu nielen atomizmu, ale celej predsokratovskej filozofie. Antický atomizmus patrí podľa Gadamera „do kontextu raného obdobia gréckej filozofie, ktorá sa snaží myslieť myšlienku *prírody*. Mytologický obraz sveta, ktorý dianie v prírode, ako aj ľudské osudy chápal ako dielo úradovania a aktívneho zasahovania vládnucích bohov, vybledol vo chvíli, keď sa prvýkrát objavil pokus o myšlienkové uchopenie tohto diania. Je nanajvýš príznačné, že sa Talesovi, pokladanému za prvého filozofa, pripisujú slová: *Všetko je plné bohov*, to jest: v prírode samej sú ukryté sily, ktoré určujú dianie, ako aj bytie človeka v prírode“². Vedecké poznatky v starovekých kultúrach totiž nijako nepopierali mytológiu, ale dokázali s ňou priateľne koexistovať, pretože v ich prípade nešlo o konkurenčné formy chápania a vyjadrovania reality. Ako by sa inak dala vysvetliť vyspelá egyptská medicína, aztécka astronómia alebo blízkovýchodná matematika, ktorú preberali a rozvíjali aj samotní Gréci?

Otázka teda znie: môžeme vnímať a posudzovať antickú atomistiku ako priamu predchodkyňu kvantovej

¹ Tamže, s. 49.

² Tamže, s. 49.

fyziky alebo skôr ako jeden zo spôsobov, ktorými sa, tradične povedané, realizoval postupný prechod od mýtu k logu? Čo ak sa atomizmus v skutočnosti dotýka oboch spomínaných foriem myslenia, no nie je možné ho úplne priradiť k žiadnej z nich? Filozofiu a prírodovedu vníma Gadamer predovšetkým ako dva autonómne a rovnocenné spôsoby uvažovania. To však neplatí pre filozofiu a mýtus. Preto by sme si mali položiť otázku, za akých podmienok sa odohral prechod od mýtického myslenia k filozofickému a či sa takýto prechod vôbec niekedy odohral. Ak totiž Gadamer tvrdí, že moderná veda nenadväzuje priamo na antickú atomistiku, musí sa prechod od mýtu k logu nutne javiť ako súčasť schémy, ktorá sa odvija od viery v neustály pokrok myslenia, ním samým toľko kritizovanej.

Gadamer zastáva názor, že „od Talesa až k Demokritovi hľadajú *mudrci* odpoveď na otázku, čo je príroda“¹. Pokúšajú sa nájsť jednotu v neustálej premenlivosti prírodného diania, teda akýsi druh prírodného zákona, ktorý zaručuje pravidlá pre vznikanie a zanikanie. Dalo by sa teda povedať, že ciele predsokratovskej prírodnej filozofie sú v podstate rovnaké ako ambície vedeckého skúmania, no podľa Gadamera títo raní myslitelia ani zdáaleka explicitne neformulujú všeobecne platné prírodné zákony v zmysle novovekej prírodovedy, svoje pravdy vyjadrujú viac analogicky než vedecky abstraktne. Preto je „možné ukázať, že i atomizmus bol vedený pôvodným, celkovým výkladom bytia, a nie snahou o to, aby racionálnym výkla-

¹ Tamže, s. 49.

dom podoprel tie polomýtické náuky o látke iónskych filozofov"¹.

Aj keď v ňom „historik... môže vidieť vyvrcholenie a zavŕšenie gréckeho osvietenstva, pretože svojou jednoduchosťou a racionalitou predstihuje všetky súčasné korpuskulárne teórie“² Zaujímavá je podľa Gadamera hlavne „smelosť atomistickej teórie, ktorá sa jedinou základnou hypotézou pokúsila vysvetliť všetky formy prírodného diania: vznik a zánik bytosťí, rast i odumieranie, kvalitatívnu zmenu i miestny pohyb“.³

Tento univerzálny princíp fungovania kozmu je podľa Gadamera najvýstižnejšie formulovaný v nasledujúcim citáte z Aristotela, ktorý poukazuje na spochybnenie eleatského chápania bytia zo strany atomistov: „Leukippos sa však nazdával, že má teóriu, ktorá v súlade s vnímaním nepopiera ani vznik, ani zánik, ani pohyb, ani mnohosť jestvujúcen... že bez prázdnego priestoru nie je možný pohyb, vraví však, že prázdný priestor je nejestvujúcnou a že z toho, čo je jestvujúcnom, nič nemôže byť nejestvujúcnom, pretože skutočné jestvujúcno je úplne plné. Takéto jestvujúcno však nie je len jedno, ale je ich nekonečné množstvo a sú neviditeľné pre malý objem. Pohybujú sa v prázdnom priestore (lebo prázdný priestor existuje) a spájajúc sa spôsobujú vznik, rozdeľujúc sa zánik... Lebo zo skutočne jedného by nemohlo vzniknúť mnohé, a práve tak by nemohlo vzniknúť jedno zo skutočne mnohého..., pôsobením prázdnego priestoru deje sa rozklad a zánik a podobne rast tým, že do prázdnych priestorov vnikajú tuhé telieska.“⁴

¹ Tamže.

² Tamže, s. 50.

³ Tamže.

⁴ *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*, s. 166.

Atomisti prichádzajú s celkom novou možnosťou. Sú ňou atómy, ktoré sú základnými stavebnými jednotkami každého jestvujúcna a zároveň sú samy osebe autonómnymi jestvujúciami. Gadamer si v tejto súvislosti kladie otázku, či antický atomizmus uznaním práz dna neprotirečí gréckemu chápaniu bytia a či takéto chápanie výrazne nenarušuje grécky obraz sveta. Pri gréckom obraze sveta má Gadamer na myсли predovšetkým *parmenidovské chápanie bytia*, je však otázne, nakoľko bola predstava nehybného bytia bez prítomnosti práz dna priestoru záväzná pre celé grécke myslenie. Ani Hegel nepovažuje *parmenidovské chápanie bytia* v rámci gréckeho myslenia za jediné možné, atomistická plnosť a práz dna sú preňho skôr názorným vyjadrením Herakleitovho učenia o protikladoch, kde „*bytie je, ale práve tak je aj nebytie*, ktoré je v jednote s *bytím*. Či vyjadrené inak, *bytie je práve tak predikátom bytia ako nebytie*. Ale *bytie a nebytie*, keď sú vyjadrené s určením predmetnosti, čiže tak, ako sú dané pre zmyslovú názornosť, dávajú protiklad *plného a práz dna*.“¹

Ak by sme pripustili záväznosť parmenidovského obrazu sveta pre celú oblasť gréckeho myslenia, nevyhnutne by z toho vyplynulo nie celkom oprávnené tvrdenie, že Parmenides mysel gréckejšie ako atomisti, ako aj Gadamerov názor, že počiatky atomizmu predznamenávajú koniec gréckeho myslenia, ktorý formuluje v tejto podobe: „Výklad sveta atomistickým mechanizmom sa totiž ocitá v napätom vzťahu k špecifickým gréckemu chápaniu poriadku prírody (ktorý však pôsobí aj v atomizme) a toto vnútorné napätie ochromuje a privádza do blízkosti skepsy. Až dištancia

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 262.

k predpokladom gréckej ontológie na počiatku novoveku otvára víťazné ľaženie myšlienky atómu v *matematickej* prírodovede.¹ Je však na škodu samotnému vysvetleniu, že Gadamer nekonkretizuje, čo presne rozumie pod špecifickým gréckym poriadkom prírody a z akého dôvodu atomistické teórie tomuto poriadku protirečia, aj keď ho v sebe už vlastne implicitne obsahujú. Preto sa mi Gadamerov pokus o vtesnanie gréckeho chápania kozmu do hraníc Parmenidovej ontológie javí ako výrazná redukcia pestrého a rozsiahleho fenoménu gréckeho predsokratovského myslenia.

Gadamer priznáva, že predstava plnosti, prázdna a pohybu, akokoľvek cudzia eleatskej ontológií, je vlastná prirodzenému mysleniu. „Avšak gréckym pojmom bytia, ako sa sformuloval v Parmenidovej filozofii, bolo ľažké v myslení uchopiť, ako môže byť prázdrojnie niečím jestvujúcim, a tým skôr potom niečím, čo vždy a nutne patrí k bytiu telesných vecí.“² Preto aj vedecky dokázané „atomistické tvrdenie, že prázdrojnie existuje práve tak ako plnosť, nie je vlastne dodnes vo svojich ontologických dôsledkoch domyslené až do konca“.³ Napriek vyššie uvedeným argumentom proti zovšeobecňovaniu Parmenidovej ontológie súhlasím s Gadamerovým tvrdením, že antická atomistika zdôleka nezasahuje do oblasti matematickej abstrakcie kvantovej fyziky, ale snaží sa skôr upozorniť na skrytý svet prírodných procesov, ktorý sa navonok ukazuje vo forme zmyslami vnímateľných javov. Napriek tomu, že skutočné procesy nie sú postihnuteľné zmyslovým poznáním, na rozdiel od kvantovej fyziky disponuje istou názor-

¹ GADAMER, H.-G.: *Antická teorie atomu*, s. 50.

² Tamže, s. 51.

³ Tamže, s. 51.

nosťou, aj keď je nutné dodať, že aj moderná teória atómu, kým sa dopracovala k vyjadreniu matematicko-abstraktnému, najskôr zostavila niekoľko názorných schém.

Antická teória atómu predstavuje pre Gadamera významný krok k zmiereniu myšlienky nedeliteľného *Jedného* v eleatskej filozofii a dynamického obrazu fungovania prírody, keď za základ mnohosti predmetov a javov považuje *Jedno* v podobe nedeliteľného atómu, ktorý síce sám o sebe neobsahuje žiadne prázdro, no vždy sa voči prázdnemu ohraničuje, čím vytvára jestvujúcnu konkrétnych tvarov. Dôvody, prečo v antickej atomistike absentuje explicitná, vedecky akceptovateľná formulácia prírodných zákonov, sú nasledujúce: „tomuto univerzálnemu mechanistickému výkladu chýbala akákoľvek exaktná znalosť mechaniky nárazu, úplne jej chýbal kvantitatívny experiment a predovšetkým jej chýbala matematika, ktorá by bola súmerateľná s úrovňou jej základných hypotéz. Rozhodujúce však je, že napriek tomu vznášala nárok na platnosť. Všetky tieto konštatovania, ktoré zo stanoviska modernej prírodovedy naznačujú rôzne vnútorné nemožnosti tejto atomárnej fyziky a znižujú ju tak na úroveň podivuhodne tušivej fantázie, teda ukazujú, že do popredia sa musí dostať otázka o základných filozofických motívoch tejto koncepcie.“¹ Argument, ktorý atomisti uvádzajú na dôkaz existencie atómov, považuje Gadamer za výsostne filozofický, pretože rovnako ako eleati nepripúšťajú úplný zánik jestvujúcna, ale iba rozpad zmyslami vnímateľného sveta, za ktorým stojí preskupovanie neviditeľných atómov.

¹ Tamže, s. 53.

Antická atomistika takto prestáva spĺňať kritériá modernej vedy a získava status ontológie. „Nedeliteľnosť atómov je teda požiadavka ontologicko-fyzikálna, v žiadnom prípade nie matematická. Atómy sú nedeliteľné, pretože sú *pevné*, t. j. bez práz dna. Nedeliteľnými ich však nerobí ich malosť. Nie sú to nejaké matematické pseudobody. Majú rôznu veľkosť, ba – keby to nevylučovala skúsenosť skutočných javov – mohli by existovať i atómy, ktoré by boli veľké ako celý svet. Je veľmi diskutovanou otázkou, či tejto *fyzikalistickej* atomistike zodpovedá nejaká *matematická* atomistika.“¹ Podľa Gadamera je Demokritova predstava atómov názorná, teda výlučne fyzikalistická, a to aj napriek absencii mnohých zákonov newtonovskej mechaniky. Model atómu potom podlieha výlučne fyzikálno-názornému a nie matematicko-abstraktnému popisu tak ako koniec koncov celá demokritovská matematika. Atómy sú sice kvôli svojej nepatrnej veľkosti neviditeľné, no je pravdepodobné, že si Demokritos vedel predstaviť aj *atóm veľký ako svet*.

Gadamer zdôrazňuje, že ak je Demokritova predstava atómu názorná, je aj jeho chápanie štruktúry rozumu a rozumového poznania prísne fyzikálne. Nie je v kompetencii rozumu určiť presný počet atómov, pretože ich počet vyjadruje nekonečnú rozmanitosť javov, ale samotný atóm nevyjadruje pravé bytie týchto javov. „Svet vznikajú tak, že telieska vpadajú do prázdnego priestoru a navzájom sa splietajú; z pohybu, ktorý je produkтом ich nahromadenia, vzniká svet nebeských telies... a keď sa nahromadia, vytvárajú akýsi vír; v tomto víre na seba narážajú... a v dôsledku toho sa rozdeľujú podobné k podobným... ostávajú

¹ Tamže, s. 54.

spolu a posplietajúc sa navzájom... vytvárajú takto akúsi prvú guľovitú sústavu... A ako svety vznikajú, tak aj rastú hynú a zanikajú. Deje sa tak akousi nevyhnutnosťou, aká je to však nevyhnutnosť, o tom nepodáva jasný výklad.¹ Demokritos pripisuje týmto paralelným svetom vlastnosti podobné nášmu a zachádza tak ďaleko, že v nich nevylučuje možnosť jestvovania ďalšieho slnka, mesiaca, vody či dokonca života.

Schofield sa domnieva, že výkladom vzniku sveta „sa Leukippos nie príliš kriticky prikláňal k prijatiu starých iónskych teórií“². Zároveň vidí pokrok atomistickej koncepcie v uznaní možnosti jestvovania nekonečného množstva svetov v protiklade k staršej predstave univerza ako jedného organizmu, prechádzajúceho rôznymi stavmi. Takáto interpretácia je evidentne v súlade s chápaním dejín filozofie ako dejín pokroku myslenia, proti ktorému Gadamer vystupuje počas celého svojho filozofického pôsobenia. Predstava kozmu ako jedného organizmu, premenlivého a stabilného zároveň, sa významne približuje metaforickej artikulácii *Jedného, bytia*. Nemá potom pravdu i Heidegger, keď si napriek všetkým interpretačným násilnostiam všíma aj *ontologickú* stránku iónskej prírodnej filozofie?

V zlomku A1³ sa nachádza aj najproblematickejší pojem celej antickej teórie atómu, pojem, ktorý pre Gadamera predstavuje najzákladnejšiu prekážku brániacu priamemu prepojeniu antickej atomistiky a modernej prírodovedy. Je ním bližšie nešpecifikovaná *nevyhnutnosť* alebo, gadamerovsky formulované,

¹ Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platon, s. 165.

² KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: Předsókratovští filosofové, s. 539.

³ Pozri Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platon, s. 166.

slepá nutnosť, riadiaca všetko dianie v prírode. Gadamer si zjavne protirečí, keď na jednej strane hovorí o slepej nutnosti a na druhej strane pripisuje atomistom náhľad, „že neexistuje žiadna náhoda, ale že všetko má svoje dôvody, avšak tieto dôvody popravde nepoznáva... Čo môžeme o prírode poznať, je samozrejme vždy len hrubá späťosť očividných prírodných súvislostí, rozhodne však nie pravý mechanizmus atómov, ktorý reprezentuje pravé procesy.“¹

Vedecké poznanie rovnako ako antický atomizmus až príliš často naráža na nevyspytateľnosť a nepoznateľnosť prapríčin vybraných prírodných javov. Tvrdenie, že atomistická konštrukcia sveta nepodlieha slepej náhode, podopiera aj vytváranie tvarových jednôt v našom svete. Deje sa tak na základe určitých zákoností, tých istých zákonitostí, na základe ktorých vznikajú aj iné, paralelné, nášmu poznaniu však ľahko prístupné svety. Teórie antického atomizmu podľa môjho názoru neprotirečia Platonovmu chápaniu prírody ako zmysluplného a oduševnelého poriadku natoľko, ako sa to javilo samotnému Gadamerovi. Preto nemôžem súhlasiť s jeho nasledujúcim výrokom: „V atomistickej teórii prírody sa skrýva deformovanie prirodzeného obrazu sveta, ktorý sa riadi podľa tvarov vecí a bytosťí, a teda s ňou súvisí i to, že *všetko dianie je tu zbavované svojho zmyslu*. Nutnosť, ktorá všetkému vládne a podľa nej sa všetko deje samo od seba, pôsobí ako zmysluprázdna príčina konečného a zmysluplného účinku: prírodného poriadku.“²

Rovnako sa nestotožňujem s nasledujúcim vyjadrením: „Ved' náhodné je práve to, čo sa prihodí proti

¹ GADAMER, H.-G.: *Antická teorie atomu*, s. 55.

² Tamže, s. 56.

pravidlu a očakávanému účinku.¹ V rámci prírodných vied je predsa mnoho prípadov, keď výsledok na základe precízne zdôvodnených predpokladov nesplní alebo naopak presiahne všetky očakávania vedcov. Nedeje sa tak náhodou, ale na základe skrytej, nepoznanej príčiny. Je však pravdepodobné, že Gadamer pri definovaní kritérií vedeckého poznania nemá ani tak na mysli súčasné prírodné vedy, ktoré boli v rámci svojich dejín už mnogokrát donútené k prehodnoteniu vlastných postojov a postupov, ale skôr prírodné vedy v modernom, prísne pozitivistickom ponímaní. V takom prípade je určite možné s ním v niektorých bodoch súhlasiť.

Gadamer zastáva názor, že takýto druh myslenia priniesol natoľko dôležité zmeny v chápaniu kozmu, že „všetkému vládnuci horizont gréckeho *common sense*, ako sa ho neskôr ešte pokúšali obnoviť Platon a Aristoteles, neznamenal už nijakú nosnú istotu tohto neúprosného ducha... Protisila, ktorá pôsobila v Aristotelovom pohľade na svet, je *platonského pôvodu*. V žiadnom prípade nie neodôvodnené bolo celé Platonovo literárne dielo charakterizované ako jeden veľký dialóg s Demokritom.“²

Gadamer sa domnieva, že Platonova atomistická teória hmoty za Demokritovou v ničom nezaostáva, preto môže byť rovnako považovaná za plnohodnotné východisko moderných prírodných vied. „Premena, ktorú demokritovská myšlienka atómu priznala v mýte *Timaia*, dostatočne naznačuje, čo osebe samej priznáva mechanistická prírodroveda novoveku, ak sa cíti byť hlbšie zviazaná s demokritovskou atomistikou než

¹ Tamže, s. 56.

² Tamže, s. 58.

s platonskou. Platonove posledné elementárne jednotky, z ktorých sa podľa neho buduje látka sveta (avšak iba táto látka, v žiadnom prípade nie poriadok sveta sám!), sú trojuholníky... Hypotéza nedeliteľnosti posledných atomických trojuholníkov sa teda opiera o *eidetickú* nedeliteľnosť... Platonove atómy... sú... samy praformami telesného. A nie sú to figúry náhodné, vznikajúce zlučovaním, ale sú to pravidelné *platonské telesá*. Atomické trojuholníky nie sú konečnou skutočnosťou možného trieštenia telesného, ale sú to pôvodné stavebné kamene pravidelného... Preto v platoniskom svete atómov neexistuje žiadne prázdno.”¹

Ak sú Platonove trojuholníky eideticky nedeliteľné, majú ako základné stavebné jednotky pravidelného ontologický charakter, zatiaľ čo Demokritove atómy zodpovedajú skôr obrazu fyzikálno-mechanickému. Ponúka sa tu preto otázka, či moderná prírodoveda skutočne nekoná oprávnene, keď svojho predchodcu vidí viac v Demokritovi než v Platonovi. Ved' ani objektívne prírodné vedy nemožno vykoreníť z tisícročnej vedeckej tradície, i ony musia byť zasadene do svojho dejinného kontextu a ich objavy chápané v odlesku doby svojho vzniku. Každé vedecké poznanie vychádza z požiadaviek svojej doby alebo nárokov pretrvávajúcej mysliteľskej tradície.

¹ Tamže, s. 59.

3. PLATON

3. 1. Platonove dialógy

Platon ako tvorca dialektiky a Aristoteles ako zakladateľ filozofickej etiky, dvaja najvýznamnejší myslitelia klasického obdobia, majú v Gadamerovej tvorbe také významné postavenie, že predstavujú nielen jadro jeho skúmania a filozofického záujmu na poli antickej filozofie, ale zároveň vytvárajú vstupnú bránu do gréckej filozofie vôbec a predstavujú priamych predchodcov jeho vlastnej filozofickej hermeneutiky. Výnimočné myšlienkové prepojenie medzi Platonovou filozofiou a Gadamerovým učením si všíma aj Zuckert, keď vo svojej štúdii *Hermeneutika v praxi: Gadamer o antickej filozofii* uvádzia: „Gadamer stále nachádzal prvé a pravdepodobne najčistejšie vyjadrenie charakteru a základov svojej vlastnej práce v Platonovi.”¹

Významné, priam existenciálne postavenie platonsko-aristotelovských skúmaní v rámci Gadamerovej hermeneutiky výstižne vyjadruje aj Leško: „Gadamerovo hermeneutické úsilie by ostalo v mnohom nepochopiteľné, ak by sa nebol zahľbil do štúdia *klasikov gréckeho filozofovania*. Práve ono sa stalo takmer osudovým pre celú jeho tvorbu. A určite to nebola náhoda. Zdá sa, že pre rozhodujúce filozofické výkony 19. a 20. storočia – Hegel a Heidegger – na ktoré Gadamer kriticky nadviazal, predstavovali práve títo dva antickej velikáni ducha tú živnú filozofickú pôdu, bez ktorej sa ich spôsob filozofovania i jeho výsledky nedajú odmyslieť nielen od Hegelovej či Heideggerovej, ale ani od jeho vlastnej tvorby. U Gadamera sa od roku 1931, t. j. od napísania habilitač-

¹ ZUCKERT, C. H.: Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 202.

ného spisu *Platonova dialektická etika* až k štúdii *Heidegger a Gréci* (1990), vinie ako zlatá niť jeho obrovské filozofické úsilie o pochopenie a rozvinutie filozofického odkazu Platona a Aristotela. Je preto celkom pochopiteľné, že v rámci vydania Gadamerovho *súborného diela*, ktoré má 10 zväzkov, tri z nich sú venované gréckej filozofii a v ich rámci najväčší priestor je udelený Platonovi a Aristotelovi.¹

Podľa Špinku je Gadamer jeden z tých významných mysliteľov 20. storočia, ktorí našli odvahu urobiť povestný krok späť smerom k počiatkom západného myslenia nie iba ako historici filozofie, ktorých úlohou je objektívne zreprodukovať minulé udalosti myslenia svojim filozofickým súčasníkom, ale ako plnohodnotní partneri v dialógu s neustále aktuálnymi odkazmi filozofických predchodcov a autori vlastných filozofických koncepcií, v ktorých dokázali dlhodobo zúročiť práve poznatky, získané pri nesmierne produktívnych návratoch ku ko-reňom súčasného myslenia.

V tejto súvislosti uvádza: „V nádeji, že skúmaním samotných koreňov tejto identity bude možné lepšie porozumieť tiež limitom a otvoreným možnostiam súčasnej filozofie, neobmedzovali sa mnohí z najprenikavejších interpretov antickej filozofie iba na rekonštrukciu už raz prešliapaných ciest, ale snažili sa objaviť zabudnuté myšlienkové rázcestia a z nich vychádzajúce cesty, ktoré grécka filozofia naznačila, ale nakoniec ich nechala mimo svojho záujmu. Práve v skúmaní týchto rázcestí a opomenutých ciest dúfali nájsť nielen hlbšie porozumenie

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 323.

počiatkom európskeho myslenia, ale tiež korektívny jednostrannosti modernej filozofie.“¹

Pričom za jeden z najväčších prínosov Gadamerovho výskumu antickej filozofie považuje skutočnosť, že v sebe spája „radikálnosť Heideggerovej ontológie s bohatstvom Platonovej dialektiky...“²

Podobne sa vyjadruje aj Robert B. Pippin. V eseji pod názvom *Gadamerov Hegel* vyzdvihuje Gadamerov produktívny prístup nielen k antickej filozofii, ale k dejinám filozofie vôbec, keď tvrdí, že „iba Hegel a Heidegger (a samozrejme by sme mali povedať aj Gadamer) ukázali, ako by filozofia sama nemala byť chápana tak, že má dejiny, ale že je svojimi dejinami, že práca filozofie samej je špekulatívnym zozbieraním jej dejín a pretože je zozbieraním špekulatívnym a filozofickým, *rekonceptualizuje* (aufhebt, ruší, uchováva a vyzdvihuje – cancels, preserves and raises up) historické *myslenie a vedenie*, aby objekty štúdia už neplatili ako výlučne historické texty“.³

S uvedenými výrokmi sa dá stotožniť iba čiastočne, keďže Gadamerove záujmy na pôde antickej filozofie nie sú v rozhodujúcom aspekte ontologické. Na rozdiel od Heideggera sa Gadamerove pokusy o rozhovor s Platonom a Aristotelom odohrávajú predovšetkým na poli *filozofickej etiky*. Gadamer sa na Platonovu dialektiku, rovnako ako na svoju filozofickú hermeneutiku, pozerá hlavne z etickej perspektívy, keďže *dialóg* pre neho predstavuje cestu, ktorou sa máme vydať smerom k poznaniu *Dobra*.

¹ ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera. In: *Reflexe 18*. Praha: Oikúmené 1998, s. 2-1.

² Tamže, s. 2-2.

³ PIPPIN, R. B.: Gadamer's Hegel. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 228.

Gadamer si plne uvedomuje, že rozprávanie a písanie na tému Platonovej filozofie sa vždy deje s dôrazom na mnohé nové, niekedy až nečakané objavy a inšpirácie, ale aj komplikácie, ktoré nutne vyvstávajú pri každom pokuse o vystihnutie vzťahu medzi Platonovými básnickými ladenými dialógmi a jeho *nepísaným učením*, ktoré sa k nám dostalo sprostredkovane cez Aristotela a novoplatonizmus. Takmer stopäťdesiat rokov trvala cesta k uznaniu Schlegelových a Schleiermacherových tvrdení o umelecko – literárnom charaktere Platonových dialógov, no napriek tomu ani v súčasnosti nie sú podľa Gadamera výnimkou interpretácie, ktoré posudzujú dialógy kritériami náučných textov, preto „metodická úloha spočíva zjavne v tom, ustanoviť na porozumenie filozofickým otázkam, s ktorými nás Platon konfrontuje, scénický dej dialógov, súvislosť medzi hovoriacim a hovoreným a významový pohyb živého rozhovoru“.¹

Gadamer zdôrazňuje, že pokusy o rekonštrukciu Platonovej filozofie tak prostredníctvom priamych písomných prameňov, ako aj nepriameho podania, skrývajú v sebe aj napriek vynikajúcim filologickým analýzam z posledných rokov mnohé úskalia. Na jednej strane stojí podľa neho Tübingenská škola a jej snaha o znovuoživenie Platonovho *nepísaného učenia* z nepriamych zdrojov, ktorej výsledok až príliš pripomína školskú filozofiu 18. storočia. Na druhej strane sa nachádzajú myslitelia, ktorí podľa vzoru romantizmom inšpirovaného Schleiermachaera dávajú prednosť ďalšiemu výlučnému zdroju Platonových názorov, čiže filologickej a obsahovej analýze platonských dialógov. A potom je tu ešte tretia strana,

¹ GADAMER, H.-G.: Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 244.

tvorená kritikmi akéhokoľvek systematického myslenia, ktorej korene siahajú až k novoromantizmu a Kierkegaardovi. Práve tá zdôrazňovala politický charakter Platonových textov a po druhej svetovej vojne sa, hlavne vďaka filozofom ako Kurt Singer, Paul Friedländer a Kurt Hildebrandt, významne pričinila o spochybnenie novokantovských, predovšetkým Natorpových a Hartmannových, systematických interpretácií Platonovho diela.¹

Prostredníkom medzi systematickou a asystémovou interpretáciou Platona bol hlavne Julius Stenzel, ktorý čiastočne akceptoval literárnu podobu dialógov, no podľa Gadamerovho názoru sa ani on nakoniec nedokázal vymaniť spod ideového vplyvu novokantovstva. Gadamer zastáva názor, že práve „tak sa stalo, že zohľadňovanie formy rozhovoru v jej neukončiteľnej otvorenosti sa aj z filozofickej stránky stále viac a viac otáčalo proti upevňovaniu sa v platoskom *učení*. To nakoniec vyustilo do určitého extrému.“² A sebkriticky konštatuje, že sa to vzťahuje aj na jeho „vlastnú knihu, ktorá na konci dvadsiatych rokov podnikla odvodenie platoskej dialektiky zo sokratovského dialógu fenomenologickými prostriedkami – nie bez toho, aby bola pritom hlavná myšlienka platoského *učenia* príliš zatlačená do úzadia“.³

Gadamer sa preto nazdáva, odvolávajúc sa pritom na Whita, že ak chceme posudzovať Platonove dialógy naozaj komplexne, je potrebné položiť si tri základné otázky, „ktoré majú pomôcť určiť Platonove názory na to, nakoľko môže byť filozofický úsudok, ktorý je získaný

¹ Pozri GADAMER, H.-G.: *Platos ungeschriebene Dialektik*. In: Gadamer H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 130.

² Tamže, s. 130.

³ Tamže, s. 130.

v dialógu, t. j. v médiu *λόγοι*, môže byť v tomto médiu natrvalo a tiež záväzne udržaný:

1. Kam až u Platona siaha principiálna neistota a napadnuteľnosť, ktorá je vystavená všetkému jazykovo formulovanému? Jestvujú vôbec *infallible* filozofické vety, ktoré môžu odolať každému vyvráteniu?

2. Keď nie, spočíva potom tento *univerzálny falibilizmus* každej reči v slabosti média, v *logoi*, v ktorých sa má pre nás ľudí vytvárať úsudok? Alebo spočíva vo veci samej, ktorá sa odfahuje zaistenému poznaniu na základe svojej vlastnej neurčiteľnosti (*Unbestimmbarkeit, indeterminatness*)?

3. Keď nespočíva vo veci samej, v ideách a ideových vzťahoch, ale predsa v médiu poznania, nejestvuje potom v Platonových očiach pre ľudí ešte možnosť iného prístupu k veci samej, buď prostredníctvom vhodnejšieho média, ako sú *logoi*, alebo – na čo mieri White – cez bezprostredný, *neskomolený* prístup k svetu ideí (*komplementnému zachyteniu formy*)?¹

Odpovediam na uvedené tri otázky sa podrobne venujem v tejto časti mojej práce. Gadamer v oblasti výskumu platonských dialógov ako média poznania napokon prichádza k záveru, že na pôde *sokratovského dialógu a platońskiej dialektiky* sa nachádza „vôbec najzmysluplnnejší priestor pre filozofické aktivity, ktorý vyúsťuje do *pochopenia univerza na základe skúsenosti dobra*“.²

Avšak na to, aby sa v priestore dialógu mohol realizovať akýkoľvek poznávací proces, je potrebné pestovať skutočné umenie dialektiky a nenechať sa zlákať zvodmi, ktoré ponúka sofistiká. „Lebo pre sofistiku nie je reč

¹ GADAMER, H.-G.: Zur platonischen Erkenntnistheorie. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 330.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 323.

otvorenosť pravde, ale nástroj, ktorým môžeme pravdu vlastniť a používať na svoje vlastné účely. Táto sofistická *pravda* však nie je ničím iným než *polo-pravdou*, zabsolutizovanou časťou, ktorá zabraňuje prístupu k celku, a viera v ňu je zaslepenosť.¹

Skôr než sa dostenem ku gadamerovsko-platonskej diskusii o vymedzení dialektiky oproti potenciálnym nebezpečenstvám sofistiky, chcem sa najprv pristaviť pri členení Platonových dialógov, ako ho vníma a navrhuje Gadamer, ktorý rozhodne nesúhlasí s ich zaužívaným delením podľa obdobia vzniku na rané a neskoré. Navrhuje preto rozdeliť dialógy do troch, resp. štyroch skupín podľa toho, akú úlohu v nich zohráva Sokrates, ktorý je vlastne kľúčovou postavou Platonovej dialektiky.

Prvú skupinu v Gadamerovej klasifikácii tvoria, rovnako ako pri pôvodnom členení, takzvané rané dialógy. Tie sa vyznačujú typickou umeleckou nevýraznosťou všetkých zúčastnených rečníkov, vrátane Sokrata. Umelecky nijako nevynikajú, keďže sú písané formou otázky a na ňu nadväzujúcej odpovede. Väčšinou končia vo forme apórie a ich úlohou je usvedčiť čitateľa z vlastnej nevedomosti. Zvyknú sa nazývať aj *navádzajúcimi dialógmi*, pretože majú čitateľa viesť k zamysleniu. Reprezentatívnym príkladom dialógu náležiaceho do prvej skupiny je pre Gadamera *Eutyfron*: „V mojich očiach je tento rozhovor kľúčom k všetkým platonským dialógom, pokial sa v nich tvrdí, že Sokrates vraj učil, že cnotă je vedenie a definícia jeho cieľom. V tomto zmysle môže byť Sokrates iste iba nevediacim. Ak sa v takomto prípade hľadá definícia, tak nemôže byť nájdená. Dialóg *Eutyfron* preto... reprezentuje prvú fazu v platoskej literatúre,

¹ ŠPINKA, Š.: „*Plato im Dialog*“, Platónova Dialektika v interpretaci Hanse Georga Gadamera, s. 2-5.

v ktorej je to portréujúce vedome zmiernené a všetko mieri na to, že si otázku o Dobre musí položiť každý sám a nemôže počítať s tým, že nájde odborníka, či už je to jasnovidec alebo niekto iný, kto to z povolania vie lepšie. Vedieť toto je učenou nevedomosťou Sokrata.¹ Určitú podskupinu raných dialógov tvoria tie, ktoré sú inšpirované gréckou mytológiou, medzi nimi hlavne *Timaios* a *Štát*, avšak s tým rozdielom, že v nich vystupuje do popredia monologický charakter Sokratovej reči.

Druhá skupina dialógov má umelecko-literárny charakter a vyznačuje sa až nevšedne plastickým obrazom Sokrata. Najvýraznejšími dialógmi z tejto skupiny sú *Faidon* a *Symposion*. Ich podrobnej analýze, najmä z pohľadu významu zobrazovaného Sokrata pre Platonove filozofické intencie, formulované v týchto rozhovoroch, sa Gadamer venuje vo svojej štúdii *Platon ako portrétista* (*Plato als Porträtiast*). Kým sa dostanem k samotnej štúdii, chcela by som bližšie špecifikovať Gadamerovo chápanie slova *portrét* a jeho aplikáciu na grécke, prípadne platon-ské myslenie.

Dnes máme tendenciu chápať *portrét* ako vyobrazenie nejakej *osoby*. V antike by sme podľa Gadamera portrétovaného určite nemohli nazvať osobou, keďže výraz *osoba* (nem. *Person*, gr. πρόσωπον) sa v gréctine používal na označenie divadelnej *rolы* (*Rolle*) alebo masky, ktorú nosili herci počas predstavenia. Výrazom *individualita* (gr. ἀτομον) sa sice už obsahovo približujeme významu slova *portrét*, no Gadamer sa nazdáva, že to, čo dnes nazývame portrétom, azda najvýstižnejšie vyjadruje grécke slovo εἰκών, teda *ikona*. Pojem εἰκών je možné preložiť ako *obraz* (*Bild*) a znamená nielen *zobrazenie* (*Abbildung*),

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato als Porträtiast*. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 235.

ale aj básnický obraz, prirovnanie, význam, ktorý plne zodpovedá metaforickému spôsobu vyjadrovania v Platono-vých dialógoch.

Figal v štúdii *Konanie veci osebe* pripomína, že dobrý literárny portrét by určite mal fungovať podľa princípu *mimesis*, mal by pripomínať originál, živého zobrazovaného človeka. Zdôrazňuje, že v Gadamerovej hermeneutike, „lingvistická prezentácia (eikon) by mala byť pochopená z toho, čo je prezentované, ak niekto nie je spokojný so samotnou skúsenosťou v súlade s meradlom prezentácie. Iba tak môže byť prezentačná aktivita pochopená a podriadená nároku veci.“¹

Podľa J. M. Bakera jr. sa Gadamerovo chápanie literárneho vyobrazenia nevzťahuje iba smerom k jeho aktitám na pôde estetiky a teórie umenia, ale vyjadruje jeden z fundamentálnych spôsobov lingvistického uchopenia reality. Gadamer v súlade s platonským *Kratylom* prisudzuje reči dva základné aspekty: funkciu znaku (*sign, semeion/semainon*) a funkciu vyobrazenia (*image, eikon*). Avšak to, „čo Gadamer mieni vyobrazením (*image*), nie je kópia v nejakom význame ekvivalencie slova a veci. Čo sa pokúša povedať namiesto toho, je význam odkrytie alebo ukázania sily diskurzu (*logos*) ako odlišenia od slov považovaných za čisté znaky.“²

Výsadné postavenie portrétu a portrétovania v Gadamerovej interpretácii Platonovej filozofie dokladuje aj nasledujúca myšlienka: „Napokon je Platonovo veľké

¹ FIGAL, G.: The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 117.

² BAKER, J. M. Jr.: Lyrics as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 144.

písomné dielo, ktoré sa k nám dostalo v neporušenom rozsahu, napokon prvý skutočne úplný korpus antického prozaika. Nie je redigované a vybrané až prostredníctvom cenzúry alexandrijských učencov, ako je to snáď v prípade gréckej tragédie. Násť *corpus platonicum* obsahuje dokonca aj niečo viac ako to, čo Platon napísal. V každom prípade smieme vychádzať z toho, že celé Platonovo dielo je svojráznym portrétom, portrétom Sokrata, a zároveň iste predstavuje aj Platonov autoportrét. Predsa by sme mali byť pri výraze autoportrét pri tomto literárnom portrétovaní radšej opatrní. Uvidíme, ako málo má charakter portrétu to, čo tu Platon podáva sám o sebe. V každom prípade si budeme vedomí napäťia, ktoré nutne vzniká medzi podobizňou a literárnym portrétom.¹ Nesmieme však zabúdať, že tak ako v Platonových dialógoch často vidíme Sokrata v zidealizovanej podobe, predsa je aj obraz Platona, ktorý má Gadamer pred očami, tiež mierne zidealizovaný, keď považuje za nanajvýš nepravdepodobné, že by Platon pri výrobe svojej busty sedel Silanionovi ako model.

Gadamer zastáva názor, že každého človeka možno portrétovať na mnoho spôsobov podľa toho, ktorú tvár a ktorú časť jeho osobnosti chce portrétujúci ukázať. Platí to aj pri majstrovskej vykreslenom obraze Sokrata v platonických dialógoch. Preto podľa neho Platon aj pri najabstraktnejších filozofických argumentáciách necháva vyniknúť nejakú časť z ľudskej stránky účastníkov rozhovoru. Tak v dialógu *Symposion* nepriamo poukazuje na Sokratov ničím neutrasiteľný pevný charakter rovnako, ako Alkibiadiova reč odráža osobnostné črty oboch, rečniaceho Alkibiada i opisovaného Sokrata, ktorému je reč

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato als Porträtiſt*, s. 231, 232.

adresovaná. Tieto dialógy označuje Gadamer za typicky sokratovské.

Druhá skupina dialógov sa od prvej líši najmä v tom, že „ukazuje postavu Sokrata nielen v jeho kritickej prevahe, ale zároveň ako vizionára pravdivého. To je myticíký Sokrates, s ktorým sa tu stretávame – určite iný ako ten nevediaci, a predsa ten istý. Tu toto zobrazujúce nespôčiva len v nepriamosti jeho vediacej nevedomosti, na ktorej stroskotajú tí zdanlivo vediaci, ako v prvom type dialógov. Teraz ten mocnejší nevediaci vychádza zo seba v plnej telesnosti a učenosti svojej charizmatickej osobnosti, a to veľkolepé: sila jeho argumentov nadobúda nové, možné nové osvedčenie na základe zjavenia muža, ktorý tu zastupuje seba. Tu sa teda od portrétnistu, ktorý v Platonovi všade presvitá, v celom jeho umení požaduje, aby podoba jeho majstra získala toľko duchaplného života, že sa stane argumentom.“¹

Tieto dialógy nemajú štruktúru otázky a na ňu nadväzujúcej odpovede, ale omnoho viac referujú či dokonca rozprávajú príbeh, čím dávajú najsilnejšie vyniknúť Platonovmu umeniu literárneho portrétu, ktorý je do nich zakomponovaný. Gadamer tvrdí, že práve na príklade týchto dialógov možno najlepšie demonštrovať rozdiel medzi statickým *výtvarným portrétom* a *portrétom literárnym*, ktorý v sebe spája obrazové svedectvo s dynamickým dianím rozprávaného príbehu. Okrem dialógu *Symposion* sa v tomto duchu nesie aj *Faidon*, rozhovor o nesmrteľnosti duše. „Oba rozhovory sú rozprávané, a tak sa postava Sokrata zjavuje v pohybe života.“²

Faidon sa odohráva vo väzení, deň pred Sokratovou smrťou. Jeho aktérmi sú okrem Sokrata aj pythagorejci.

¹ Tamže, s. 235.

² Tamže, s. 236.

Sokrates im oznamuje, že sa rozhodol prebásniť Ezopove bájky. Koná tak na želanie Apolóna, ten ho niekoľkokrát navštívil v sne a kázal mu intenzívne sa venovať hudbe. Práve na tomto krátkom príbehu Gadamer ukazuje, ako majstrovsky Platon vykreslil dve zdánlivě protirečivé tváre Sokrata, na jednej strane veľmi nábožného človeka a na druhej strane veľkého ironika. Podobné je to aj v prípade diskusie o nesmrteľnosti duše, kde má Sokratov portrét dokonca funkciu klúčového argumentu. Podľa Gadamera si Sokrates plne uvedomuje, že sa mu nepodaří priniesť presvedčivý dôkaz o nesmrteľnosti duše a zahnať tak neistotu, ktorú ľudia pociťujú pri otázke smrti.

Prináša však poznanie, ktoré nám hovorí, že „sa po celý život nemáme pri takejto otázke cítiť isto. Naproti tomu sa vo vlastnej morálnej a spoločenskej praxi máme správať tak, akoby sme vedeli a aby sme bohmi v Háde boli dobre prijatí... To on vie. Portrét, ktorý poskytuje *Faidon*, je skutočným majstrovským dielom v rade literárnych portrétov, za ktoré vďačíme Platonovi“¹.

Platon sa prostredníctvom Sokrata vyjadruje nasledujúcimi slovami: „Z týchto dôvodov sa teda nemusí obávať o svoju dušu človek, ktorý sa vo svojom živote nestaral o telesné rozkoše a o všetku vonkajšiu ozdobu ako o cudzie veci, ktoré podľa jeho presvedčenia robia zlo ešte horším, no oddal sa slasti vedenia a ozdobil svoju dušu nie cudzou, ale jej prislúchajúcou ozdobou, rozumnosťou, spravodlivosťou, odvážnosťou, slobodou a pravdou a takto čaká na cestu do Hádu, aby sa na ňu vydal, až ho osud povolá.“²

¹ Tamže, s. 239.

² PLATON: Faidon. In: Platon: *Dialógy* (°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 792.

Druhým portrétnujúcim dialógom je v Gadamerovej interpretácii už spomínaný *Symposion*. „Portrét, ktorý tu vzniká, sa dá identifikovať ako dokončenie jedného argumentu.“¹ Dejiskom rozhovoru je hostina, ktorá sa začína a končí Sokratovým literárnym portrétom. Rozprávanie začína vtipným príbehom o tom, ako Aristodemos „stretol Sokrata vyumývaného a obutého, čo on zriedka robieval, a opýtal sa ho vraj, kam ide takýto vyparádený. A on odpovedal: Na hostinu k Agatonovi.“² No skôr než Sokrates stihol dôjsť na hostinu, znepokojil hostiteľov svojím meškaním. Začali sa obávať, že sa hostiny vôbec nezúčastní. Sokrates napokon predsa len prišiel a ako dôvod jeho meškania Platon uvádzá, že sa Sokrates po ceste jednoducho zamyslel a na hodnú chvíľu sa zastavil, kým neboli pripravený pokračovať ďalej. V Gadamerovom chápání majstrovsky zvládnutý „jedinečný portrét neobyčajného muža tvorí však záver, s rečou opitého Alkibiada k Sokratovi, ktorý je inšpirovaný nenávisťou a zároveň láskou, ktoré prenikajú celou scenériou hostiny“³.

Gadamer zdôrazňuje, že najväčšia interpretačná pozornosť bola v dejinách platonských skúmaní venovaná práve tretej skupine rozhovorov, v pôvodnej klasifikácii neskorým, u Gadamera takzvaným *eleatským dialógom*. V nich postava Sokrata pomaly stráca ostrosť, niekedy dokonca natoľko, že sa do popredia dostáva niektorý z jeho spolurečníkov. Rovnako sa tieto dialógy vyznačujú zdanlivým odklonom od Platonovho učenia o ideách, čo mnohých Platonových (najmä kriticky naladených) interpretátorov privádza až k tvrdeniu o kríze učenia

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato als Porträtiſt*, s. 239.

² PLATON: *Symposion*. In: Platon: *Dialógy* (°), s. 672.

³ GADAMER, H.-G.: *Plato als Porträtiſt*, s. 237.

o ideách. Najvýraznejšie sa táto kritika vzťahuje na dialóg *Parmenides*.

S týmto tvrdením Gadamer rozhodne nesúhlasi. Zastáva názor, „že platonský obrat k idei už vždy spolu s tým myslí vzájomné odlišovanie rôznych ideí... a v každom sokratovskom vedení rozhovoru pracuje metodická, cielená istota rozlišovania, ktorú Platon v neskôrších eleatských dialógoch rozvinul až do dialektiky. Je to metóda *Dihairésis*, rozlíšenia, ktorá teraz ovláda vedenie rozhovoru“¹.

Na základe predchádzajúceho tvrdenia charakterizuje Gadamer Platonove neskôršie dialógy týmto spôsobom: „*Sofista* patrí k takzvaným eleatským dialógom, ktoré môžeme taktiež nazývať dialektickými dialógmi. *Teaitetos*, *Parmenides* a *Politik* predstavujú rad, ktorý je pravdepodobne otvorený *Faidrom*. Platonská dialektika, ktorá sa rozvíja v tomto rade, predvádzza sokratovské umenie viesť rozhovor. Ale yýslovne sa tiež vzťahuje na spôsob argumentácie eleatov. Sokrates poukazuje v *Teaitetovi* na Parmenida, v dialógu *Parmenides* nadvázuje na zenonovské paradoxy.“²

Gadamer tvrdí, odvolávajúc sa pritom na svedectvá zo sokratovských dialógov, že aj napriek nevýraznej pozícii, ktorú Sokratovi prisudzujú eleatské dialógy, je zrejmé, že sa Sokrates až do konca svojho tvorivého života venoval vedeniu rozhovoru. Preto Gadamer vníma platonskú dialektiku ako filozofické prepojenie sokratovskej otázky *Dobra* s eleatskou otázkou *bytia* bez akýchkoľvek známok filozofického vývoja, ktorý by popieral jedno na úkor druhého.

¹ GADAMER, H.-G.: Dialektik ist nicht Sophistik, Theatät lernt das im Sophistes. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 339.

² Tamže, s. 338.

Nezanedbateľný význam a sila Platonovej dialektiky v rámci poznávacieho procesu tkvie podľa Gadamera v možnosti „otvorenej reči a protirečenia, v ktorej sám Platon zakúsil sofistické zneužívanie nového umenia argumentácie. Vie o ἀγήρων ήθος τών λόγων (Fileb. 15d) a vie predsa i to, že *logoi* je jedinou cestou k viediacemu poznaniu. To bol obrat, ktorý grécky život vykonal so Sokratom, a tak vyzerala Platonova vlastná historická situácia, keď podnikol opäťovné uplatnenie sokratovskej otázky a vyvinul svoju vlastnú viediacu nevedomosť, ľudskú múdrost dialektiky.“¹

Dialektika ako vedenie zmysluplného rozhovoru vztiahnutého smerom k najvyššiemu Dobru tvorí u Platona jedinú istotu v bezbrehej neistote sofistického spôsobu argumentácie. Vyvracia mylné predstavy a pre-svedčenia, ale neponúka namiesto nich hotové návody ani všeobecne aplikovateľné teórie, ako je to v prípade moderných prírodných vied. Zárukou skutočného poznania prostredníctvom rozhovoru sú podľa Gadamera jeho účastníci a ich vlastné životné (lebensweltlich) postoje, charakterizované pojмami „*odhodlanosť* (*Unbeirrbarkeit*) a *nepomýliteľnosť* (*Unverwirrbar-keit*)“.²

Myšlienkový dosah platoskej dialektiky sa však neobmedzuje iba na obdobie postupného rozmachu nebezpečného fenoménu sofistiky. Práve naopak, až do súčasnosti dialektika nestratila nič zo svojej pôsobivej sily. Zostala pre nás rovnako aktuálna, ako bola kedysi pre občanov aténskej polis. Gadamer toto svoje zistenie vydára nasledujúcim spôsobom: „Pre mňa to nie je iba historická situácia, v ktorej sofistika prostredníctvom svojho ligotavého jasu zneistila zmysel pre pravdu. Je to

¹ GADAMER, H.-G.: *Zur platonischen Erkenntnistheorie*, s. 328.

² Tamže, s. 328.

dodnes trvajúce pokušenie všetkej filozofickej reči, ktoré ohrozuje a prenasleduje naše myslenie ako ľudí. Môžeme to snáď nazvať *prázdnym dôvtipom*.¹

Gadamer sa nazdáva, že nie otázka bytia, ale až pýtanie sa na *najvyššie Dobro* pre jednotlivého človeka, pre štát a pre celok univerza tak, ako ho formuloval Platonov Sokrates, dáva každej filozofickej reči hlbší význam a zmysel. Preto je základnou podmienkou každého skutočného poznania transcendencia smerom k *idei Dobra*, smerom k tomu, čo sa nachádza za každým poznaním a zároveň ho prekračuje. Aristotela považuje Gadamer za pokračovateľa sokratovsko – platonského pýtania sa na *Dobro*, ktoré položilo základy moderného videnia sveta a dalo tak vzniknúť západnej filozofickej tradícií.

Gadamerovi neostáva skryté, že sme to predovšetkým my sami, ktorí sa ako v zrkadle odrážame v Platonových textoch, preto v nás natoľko rezonujú rozhovory, ktoré pre Gadamera predstavujú základnú knihu filozofie. Platon „svoju vlastnú múdrost nazýva umením rozhovoru, dialektikou, tak, že skutočné myslenie je v jeho očiach vždy ako rozhovor, ktorý treba viesť“.²

Kľúčovým momentom tohto rozhovoru, ktorého základné pravidlá a predpoklady Gadamer formuluje v práci *Pravda a metóda*, je hľadanie a kladenie otázok. Dobre položená otázka však pre neho nepredstavuje iba začiatok dialógu, ale je východiskom každého nového poznania. Práve neustále sa vynárajúce otázky usvedčujú každého z nás z nevedenia a bránia nám podľahnúť sile vlastnej alebo všeobecne rozšírenej mienky (*doxa*). „Dialektika ako umenie pýtať sa osvedčuje sa len v tom, že ten, kto sa vie pýtať, dokáže vytrvať vo svojom pýtaní,

¹ Tamže, s. 329.

² Tamže, s. 329.

teda: v smere k otvorenosti. Umenie pýtať sa je umením klásť ďalšie a ďalšie otázky, čo však znamená: umením myslieť. Nazýva sa dialektikou, lebo je umením viesť skutočný rozhovor.”¹

A vedením rozhovoru, ktorý by mal byť chápaný pre-dovšetkým ako „umenie súborne zrieť v jednote jedného zreteľa (*synhoran eis hen eidos*), t. j. umením pojmotvorby ako rozpracovania spoločne mieneneho“², je podľa vzoru Sokrata naplnená celá Gadamerova filozofická tvorba.

3. 2. Platon a *idea dobra*

Gadamer delí Platonove dialógy do troch skupín a zároveň pripomína, že všetky tieto na prvý pohľad rôznorodé typy dialógov majú jeden spoločný znak. Vo všetkých figuruje *logos* ako prostriedok skutočného poznania. A predsa to nie je všetko. Čím by totiž bolo poznanie samo osebe, bez svojho najvyššieho ciela, bez *idey Dobra*, ktorá je od všetkého oddelená a zároveň všetkému spoločná? Malo by poznanie, ktoré by nebolo vziahanuté smerom k *idei Dobra*, k základnému princípu fungovania univerza, vôbec nejaký zmysel?

Odpovede na tieto a mnohé iné dovtedy nezodpovedané otázky, týkajúce sa Platonovej filozofie a špecifického postavenia *idey Dobra* v jej rámci, prináša Gadamer v jednej z najdôležitejších prác svojho filozofického diela, v štúdii z roku 1978, ktorá vyšla pod názvom *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom*. O jej význame z hľadiska Gadamerovho dlhoročného výskumu na pôde antickej filozofie svedčí aj nasledujúce hodnotenie: „Z celkového

¹ GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*. Prel. D. Mik. Praha: Triáda 2010, s. 317.

² Tamže, s. 318.

množstva Gadamerových filozofických skúmaní o Platonovej filozofii... je bezkonkurenčne najvýznamnejšou Gadamerovou prácou *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom*... je hlavnou výpovedou, o čo mu v skúmaní antickej filozofie išlo. Všetko pred touto prácou je len nevyhnutnou filozofickou prípravou k nej a všetko po nej je iba nevyhnutným dokumentovaním k nej.“¹

Už v práci *Platonova dialektická etika* (1931), ktorá je jeho knižnou prvotinou, je zrejmé, že Gadamer nepreberá Hegelov ani Heideggerov prístup k Platonovej filozofii, a to aj napriek skutočnosti, že Hegelovi priznáva zásluhu na znovuobjavení hodnoty Platonových ezoterických dialógov a uznaní dlhodobo zaznávanej jednotiacej funkcie *logu* v Platonovej a Aristotelovej filozofii. Gadamer však ide oveľa ďalej. V záujme zachovania jednoty platonsko-aristotelovského myšlienkového dedičstva odmieta *naivné kontradikcie ako Platon – idealista, Aristoteles – realista i novokantovské chápanie idey ako prírodného zákona*: „*Faidon* bol označovaný za prvé uvedenie do učenia o ideách a zvlášť marburský výklad Platona využíval skutočnosť, že *eidos* je tu uvedené ako najlepšia hypotéza k akosi nútenému priblíženiu Platona ku Kantovi. Ani Natorpov výklad však neostal bez pochopenia výnimocnej úlohy *Dobra*. Pre Natorpa bolo *Dobro* princípom sebazáchovy a v hypotéze *eidos* videl proces poznania tohto princípu. Tak došlo k stotožneniu *idey* s prírodným zákonom; čo Natorp sledoval, bola teda moderná prírodoveda. Tá sa skutočne pohybuje v stupňujúcim sa približovaní hypotéz ku skutočnému poriadku a uskutočňuje sa ako postupné určovanie predmetu.“²

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 324.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 21–22; THEIN, K.: *Vynález věcí. O Platónově hypotéze ideí*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2008, s.119 a n.

Otzáka jednoty platonsko-aristotelovskej filozofie je kľúčová nielen z hľadiska Gadamerovho chápania dejín filozofie, ale predstavuje aj jeden zo základných pilierov jeho vlastnej filozofie, hermeneutiky. „V tomto bode... sa... dotýkame nie špeciálneho problému vzťahu Platónovej a Aristotelovej filozofie, ale základnej figúry Gadamerovho porozumenia celým dejinám filozofickej reči: lebo na vzťahu Platon – Aristoteles sa dá dobre ukázať, že každá reč a každý dialóg miera k spresňovaniu významu slov, že však zároveň každé takéto spresňovanie, ktorého vyhranenou podobou je tvorba filozofických pojmov, prináša vždy nielen zisk, ale tiež stratu. Túto dvojznačnosť spresnenia našej reči pritom Gadamer neukazuje na náhodnom príklade, ale na pojme, ktorým podľa neho Aristoteles vystihuje samotné jadro jednotnej línie gréckej... filozofie: na pojme *fronésis*. Je to totiž pojem, ktorý Aristotelovi dovolí zachytiť odlišnosť praktického vedenia od vedenia teoretického a technického, a tak tiež odlišnosť filozofie od všetkých podobných foriem reči... Lebo *praxis* nie je konanie podľa dopredu daných pravidiel na dosiahnutie vytýčeného cieľa, ale pôvodnou podobou situovanosti človeka v jeho prírodnom a spoločenskom okolí. *Praxis* je naša pôvodná zasadenosť do sveta a *fronésis* reflexívna starosť o to, aby sme tejto pôvodnej situovanosti dostáli“¹.

Gadamer zastáva názor, že práve schopnosť rozhodovať sa správne v situáciach patriacich do oblasti praxe prostredníctvom praktickej rozumnosti *fronésis* si u Platona vyžaduje nielen praktické, parciálne, ale i teoretické, komplexné poznanie, reflektované v jeho učení o ideách. Zároveň pripomína, že len čo sa spomenie Platonova

¹ ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“, Platónova Dialektika v interpretaci Hanse Georga Gadamera, s. 2-12.

teória ideí, spolu s ňou sa vynárajú aj dva zdanivo neriešiteľné problémy tejto teórie, čiže otázka účasti konkrétnych javov na ideách, *methexis*, a z nej vyplývajúci problém rozdvojenia, *chorismos*. Gadamer na mnohých miestach zdôrazňuje, že sám Platon účasť jednotlivých javov na ideách nikdy nevnímal ako problematickú. Preto pre Gadamera dialóg *Parmenides* nepredstavuje v žiadnom prípade vlastnú kritiku učenia o ideách, ako sa mnohí nazdávajú, ale je skôr odpoveďou na otázky Platonových kritikov tým, že v ňom Platon privádza argumentáciu ad absurdum, aby tak poukázal na neoprávnenosť pýtania sa na *methexis* a *chorismos*.

Methexis je podľa Gadamera platonskou obdobou pythagorovského pojmu *mimesis*, avšak s tým rozdielom, že zatial čo *mimesis* vyjadruje vzťah medzi bytím a číslom prostredníctvom napodobňovania, výraz *methexis* má omnoho širší význam, keďže v sebe zahrňa účasť jednotlivého na všeobecnom. Z uvedeného vyplýva, že „tak ako *mimesis* znamená jestvujúclosť imitovaného, zobrazovaného, znamená *methexis* spolu-jestvujúclosť s niečím. Slovo μέθεξις zahŕňa však rovnako ako latinské *participatio* a nemecké *Teilhabe* predstavu časti, ako ukazuje raný úzus slovesa μετέχειν. Práve to je zdôraznené novým slovom: časť náleží k celku.“¹ *Methexis* teda charakterizuje vzťah medzi ideou ako všeobecným a jednotliveným, konkrétnym jestvujúcnom „zo stránky čistých vzťahov, pričom ponecháva bez určenia ontologický status toho, čo má účasť“.² Gadamer sa domnieva, že takéto poňatie *methexis* musí zákonite vylučovať možnosť rozdvojenia, keďže nie je založené na origináli a napodo-

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s.13.

² Tamže, s. 14.

benine, ale spočíva jedine vo vzájomnom vzťahu idey a javu.

Dôkaz o neopodstatnenosti *chorizmu* však Gadamerovi rozhodne nepostačuje na vystihnutie komplexnosti prepojenia platonsko-aristotelovskej filozofie. Na to je potrebné *zostúpiť k spoločnej základni, z ktorej obaja, Platon i Aristoteles, hovoria o eidos*. Túto spoločnú ideovú základňu oboch mysliteľov vidí Gadamer v pýtaní sa na dobro, na dobro konkrétnie, ktoré sa prejavuje vo forme *arete*, ale aj na *Dobro* najvšeobecnejšie, na východiskový bod a konečný cieľ každého snaženia, na základný princíp fungovania univerza, ako ho opísal Platon vo všetkých svojich dialógoch prostredníctvom najvýznamnejšej z ideí, pomocou *idey Dobra*.

Dobro je základnou podmienkou poznania vecí materiálnych, ale aj duše, polis, jej zákonov a inštitúcií i celého univerza, tak to podľa Gadamera formuluje Platon nielen vo *Filebovi*, *Timaiovi* a *Faidonovi*, ale aj vo všetkých ostatných dialógoch. Gadamer dokonca uvádza, že rozhodne „nepreháňame, ak budeme výraz tohto programu vidieť v Aristotelových náučných spisoch, zvlášť v jeho *Fyzike* a jeho *Politike* (ktorá zahŕňa etiku) – ideál *vedy*, ktorý zjavne nestál v ceste vzniku a úžasnému rozvoju helenistického odborného vedenia. Pre modernú prírodovedu tvoril však tento program protipól k dogmaticko-teleologickému antropomorfizmu, ktorý bolo treba prekonať. Žiadnen z pokusov o obnovu tohto ideálu teleologicky homogénnej *vedy*, ktoré boli podniknuté od Leibniza¹ cez romantickú prírodnú filozofiu až po mysliteľov ako Whitehead, sa nemohol proti zákonitému postupu moderných prírodných vied ujať, ale všetky nepriamo dosvedčujú, že

¹ Pozri bližšie ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2012. s. 16-40.

rozum má potrebu jednoty, potrebu, ktorá spočíva v základe sokratovskej požiadavky. Z nej pramení univerzálny nárok učenia o ideách.¹

Samotná *idea Dobra* je však vo svojej podstate čímsi ľažko postihnuťelným, niečím, na čo nie je možné nahliať priamo, môžeme sa pokúšať iba o to, aby k tej smeroval nás výhľad rovnako, ako sa ani na slnko nedá pozrieť priamo bez toho, aby sme si nepoškodili zrak, ale keď obrátime tvár smerom k nemu, pocítíme na sebe jeho pozitívny účinok v podobe svetla a tepla. Platonský Sokrates to zreteľne formuluje vo *Faidonovi*: „...zdalo sa mi, že si musím dávať pozor, aby sa mi nestalo, čo sa stáva ľuďom, ktorí pozorujú a skúmajú zatmenie slnka; niektorí si totiž pokazia oči, ak nepozorujú obraz slnka na vode alebo na čomsi podobnom“.² Gadamer sa odvoláva tiež na argument zo Štátu, kde Sokrates poukazuje na uchopiteľnosť účinkov *idey Dobra* bez možnosti jej bezprostredného poznania.³ Z toho nutne vyplýva odlišný postup pri úsilí o poznanie *Dobra*, než je ten, ktorý sa bežne využíva v oblasti *techné*.

Gadamer zdôrazňuje, že do blízkosti *idey Dobra* sa podľa Platona dá dospieť iba prostredníctvom dialektiky. Preto ani „*dialektika* nepredstavuje všeobecné a naučiteľné vedenie, i keď sa Platon často dáva viesť jazykovým úzom a hovorí miesto *dialektika* tiež *techné* alebo *epistémé*. Nie je však vôbec prekvapivé, že môže dialektiku nazvať tiež *fronésis*. Vedľa dialektika nie je nič, čomu sa dá jednoducho naučiť. Dialektika je niečo viac než to: je to *rozumnosť*.“⁴ To, čo Gadamera na Platonovej dialektike najviac

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 22.

² PLATON: *Faidon*, s. 775.

³ PLATON: Štát. In: Platon: *Dialógy* (°°. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 235.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 29.

fascinuje, je majstrovské prepojenie teoretického a praktického vedenia na ceste za skutočným poznaním v rozhovore. Počas celého svojho filozofického pôsobenia sa neusiluje o nič iné než o dosiahnutie tohto platonského ideálu. Na otázku, čo znamená byť ozajstným dialektikom, dáva Gadamer jasné odpovede: „Platon nechce pravému dialektikovi pririeknúť žiadnu čistú schopnosť, ale skutočnú rozumnosť. To pre neho zároveň znamená, že dialektik nevlastní zvrchované umenie, ktoré používa na to, aby mal vždy pravdu, ale že sa usiluje o skutočné vydanie počtu.“¹

Je preto omnoho jednoduchšie stať sa odborníkom na poli *techné*, kde postačí určitý druh zručnosti a odborník, čo dokáže naučiť konkrétnemu pracovnému postupu, ktorého zvládnutie si vyžaduje sústavné opakovanie. To však neplatí pre oblasť dialektiky, kde je každý odkázaný sám na seba. Odborné znalosti nedokážu nahradíť rozumný úsudok v odpovedi na otázku, čo je dobré pre individuum a čo pre spoločnosť. Odpoveď si každý musí hľadať sám. Zároveň si Gadamer veľmi dobre uvedomuje, že „pravá dialektika zahŕňa ešte viac. Učí nenechať sa zmiasť, trvať na tom, čo pred sebou človek vidí ako pravdivé, a nedáť sa od toho ničím odviesť. Platon môže pre túto pravú dialektiku použiť i slovo *fronésis*, a to má svoj vecný dôvod. Tu v otázke dobra neexistuje žiadne vedenie, ktoré by bolo poruke, a žiadne odvolanie sa na druhých.“²

V celom Platonovom diele vidí Gadamer prítomnosť pôvodne dórskej harmónie vo vzťahu *logos* a *ergon*, ktorá tak v raných, ako aj v eleatských dialógoch tvorí etický podklad Sokratovej argumentácie i jeho praktického

¹ Tamže, s. 30.

² Tamže, s. 30.

konania. Na základe tejto harmónie a v záujme jej udržania poukazuje podľa Gadamera *Faidros* na potrebu postupného odlišenia sofistu od dialektika a toto odlišovanie pokračuje ďalej aj v dialógu *Teaitetos*, kde pozvoľna prechádza do nepriamej artikulácie rozdielov medzi dobrým a zlým, ktoré sú už explicitne formulované vo *Filebovi*, a to na konkrétnom príklade dobra a zla v živote človeka. Dialóg *Menon* pre Gadamera predstavuje zákonité vyústenie dialeklického rozhovoru o Dobre pre indíviduum a pre spoločnosť, pričom cielom tohto dialógu je poukázať na rozdiel medzi zaužívanou a Platonovou definíciou *areté*, ide predovšetkým o množstvo jednotlivých cností v kontraste s Platonovou koncepciou jednej všeobecnej *areté* podľa vzoru jedného najvyššieho Dobra.

Z toho vyplýva nemožnosť takej učiteľnosti a naučiteľnosti *areté*, ako je to v prípade praktickej zručnosti. Skutočnosť, „že *areté* nie je učiteľná, ako sú učitelné τέχναι, predstavuje v istom zmysle ústredný problém akejkoľvek výchovy. Mravné tradície sa nezakladajú natoľko na vyučovaní a učení, ako skôr na vzoroch a nasledovaní.¹ A potom je tu ešte *Protagoras*. V ňom obsiahnutá požiadavka vydania počtu, ktorá potom odhaluje domnelosť tradičného morálno-politickejho seba-porozumenia. „Ale Platon robí ešte viac, keď stavia svojho Sokrata do dramatického protikladu k veľkým sofistom. Ukazuje tak, ako nový ideál *paideia* túto konvenčnosť zabezpečuje, a to práve tým, že vyzdvihuje klamný nárok: vychovávať na základe nového *vedenia*. Lebo to je nový ideál *paideia*: vedomé učenie.² Učitelia sofistickej argumentácie sa v tomto svetle Gadamerovi javia iba ako námezdníci verejnej mienky.

¹ Tamže, s. 31–32.

² Tamže, s. 35.

Neučia skutočnej cnosti, ale dosahovaniu úspechu prostredníctvom manipulácie občianskej verejnosti. Gadamer sa domnieva, že sám Platon si bol plne vedomý nielen neučiteľnosti, ale aj nedosiahnuteľnosti logickej definície *arete*, no napriek tomu, vedený príkladom Sokrata, presadzoval po celý svoj život systém tradičných hodnôt, natoľko vzdialený sofistickému chápaniu výchovy. Gadamer konštatuje, že práve nenaučiteľnosť a nevyučovateľnosť cnosti podľa vzoru *techné* zdieľal s Platonom aj Aristoteles. Preto aj strážcovia v Platono-vom *Štáte* musia byť vzdelávaní v mnohých vedách a vychovávaní k cnosti zo zreteľom na *najvyššie Dobro*.

Pri preberaní otázky výchovy smerom k *Dobru* „sa viac než predtým dostal do centra záujmu spis o *Štáte*, v ktorého zvláštnej obrovskej konštrukcii našlo svoje miesto aj niečo týkajúce sa neskoršieho učenia o štáte, v ktorého centre ale nestojí nič z foriem a usporiadania štátu, veď v ňom ani nejde len o správne zákony, ale výlučne o správnu výchovu k štátu – tá je ale výchovou k filozofovaniu. V tomto filozofickom rozhovore je načrtnutá od všetkých skutočností vzdialená ideálna konštrukcia, utópia. Pretože sa domáha štátu, v ktorom filozofi vedú vládu a vládcovia sú vychovávaní k vláde cez filozofovanie. Z Platonovho života teda vieme, pre všetkým prostredníctvom jedinečného svedectva *Siedmeho listu*, že Platon túto požiadavku v žiadnom prípade nevyvodzoval z abstraktnej teórie, ale že predstavuje prirodzený produkt jeho politických skúseností z mladosti a že jeho celoživotné dielo je zakorenенé v takto videnej súvislosti politického a filozofického pôsobenia.“¹

¹ GADAMER, H.-G.: *Platos Staat der Erziehung*. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie I*. GW. Bd. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 249.

Gadamer zastáva názor, že práve negatívne skúsenosti z politickej praxe priviedli Platona k napísaniu spisov o ideálnom štáte. Prvú výrazne negatívnu skúsenosť predstavovala pre Platona vláda tyranov, ktorí sa chopili moci v neprehľadnej situácii po peloponézskych vojnách. Najmä pokusy o zapletenie Sokrata do politických intríg odradili Platona natoľko, že nadšene uvítal návrat pôvodne veľmi skorumpovanej demokracie. Avšak na jeho veľké sklamanie práve nový, zdanivo demokratický režim stál za Sokratovým odsúdením a jeho následnou smrťou. Táto druhá negatívna skúsenosť zapričinila Platonov definitívny odklon od aténskej politiky a jeho celoživotnú kritiku pomerov v aténskej polis. Gadamer zdôrazňuje, že Platon nezostáva iba pri kritike, ale aktívne sa usiluje o zmenu nepriaznivej situácie, nie prostredníctvom získania moci, ale cez výchovu k spravodlivosti, ktorá podľa neho tvorí základ každého úspešného a trvalého štátneho zriadenia.

Iba štátu, v ktorom vládne spravodlivosť, nehrozí skorumpované konanie jeho predstaviteľov, lebo *len ten, kto je sám sebe priateľom, dokáže získať priateľstvo iných, ktoré je stále*. Aj Aristoteles poukazuje podľa Gadamera na skutočnosť, že u Platona jestvuje tesné prepojenie medzi tým, čo je dobré pre dušu, a dobrým pre štát, a preto je i filozofia v úzkom spojení s politikou, keďže len tam, kde je prítomná cnosť, *areté*, možno nájsť šťastie, *eudaimonia*, tak individuálne, ako aj celospoločenské. Gadamer s neskrývaným obdivom sleduje Platona „ako písmom a živým slovom vykonáva svoje nepolitické, a predsa skutočne štátotvorné vychovávateľstvo. Platon nie je štátnikom ani viac, ale ani menej ako bol Sokrates.“¹

¹ Tamže, s. 251.

V snahe predísť akýmkoľvek dezinterpretáciám Platonovho učenia o štáte Gadamer argumentuje, že Platonov „štát nie je reformnou konštrukciou ústavy, ktorá by sa ako iné politické reformné návrhy mala stať bezprostredne politicky účinnou, ale štátom výchovy. Táto ústava nechce ako lepšie vymyslená inštitúcia reformovať nejaký existujúci štát, ale založiť nový, t. j. vychovať ľudí, ktorí môžu vybudovať pravý štát. Jeho Štát ako štát výchovy je konceptom človeka a zakladateľ štátu vychovávateľom človeka. A keď Platon po celý svoj život dúfal v politickú činnosť a pokúšal sa o ňu, vždy to bolo na ceste filozofie. Práve politika mu uložila za úlohu smerovanie k filozofii, lebo iba vedení k filozofii dokážu z ich strany iných, teda jeden celý štát, orientovať smerom k tomu, čo je zreteľom skutočného porozumenia: k *idei Dobra*. Tým sa naliehavá úloha filozofickej etiky: vypesťtovať arete, špecifickú možnosť ľudskej existencie a porozumiteľnosť tejto existencii, na disponibilné a opakovateľné vlastníctvo – *pojmovo* – vôbec nepreberá, čiže nie preto, lebo nad praxis a areté, viazanými na štát, stojí vyššia arete života čistej teórie – tým by sa Platon neodlišoval od všeobecne gréckeho ideálu filozofickej existencie – ale preto, lebo faktická ľudská existencia a pojem dobra tejto ľudskej skutočnosti nie sú ako také predmetom určovania a uchovávania, ale určujú sa preto, aby poukazovali na niečo, čo je vôbec len v tomto poukazovaní, t.j. čo je z neho”¹.

Proti všetkým tvrdeniam o Platonovej snahe o vytvorenie celkom novej formy štátu Gadamer namieta, že skutočná konštrukcia ideálneho štátu nikdy nebola Platonovým zámerom. Práve naopak, túto platonskú utópiu

¹ GADAMER, H.-G.: Platos dialektische Ethik. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie I*. GW. Bd. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 6.

treba, ako napokon všetky dialógy, čítať so zreteľom na jemu vlastnú iróniu, ktorá často núti k absurdným záverom. Platon si bol podľa Gadamera plne vedomý nereálnosti svojej ideálnej *polis* a tvrdením opaku chce iba upozorniť na negatíva skutočného aténskeho štátu. Preto „musíme všetky inštitúcie a opatrenia v tejto vzornej obci čítať ako dialektické metafory“.¹

Platon sa teda neusiluje o reformu obce a jej inštitúcií, ako by sa na prvý pohľad zdalo, ale omnoho viac sa pokúša vyjadriť nespokojnosť s fungujúcimi politickými pomermi. Tak „úplným zrušením rodiny poukázať na zhubnú úlohu rodinnej politiky, despotizmu a dynastického mocenského myslenia v takzvanej demokracii vtedajších Atén (a nielen tam)“.² Úplne rovnako je potrebné čítať aj Platonov návrh dosadiť filozofov na miesta vládcov, keďže nielen Platonovi, ale aj Gadamerovi je nanajvýš zrejmé, že nikto z občanov by takýchto vládcov nepridal. Predsa si však kladie otázku, či pri presadzovaní filozofov do úlohy štátnikov Platon predsa len nemá na myсли kombináciu teoreticko-praktického spôsobu uvažovania, t. j. pohľad smerom k *idei Dobra* spoločne s poznaním každodennej reality.

Aká je však skutočná pozícia *idey Dobra* v Platonovej filozofii? Aké postavenie jej Platon prisudzuje v rámci svojho učenia o ideách? Pomocou morfológico-syntaktickej analýzy prichádza Gadamer k paradoxnému zisteniu, že „sa idea Dobra objavuje iba v čistej juxtapozícii. Podľa toho by Dobro bolo iba ideou medzi inými ideami. Nanajvýš by sme mohli povedať, že dialektické oddelenie tejto idey od všetkých ostatných je tu obzvlášť fažké, pretože sa pritom osobitne silno ozývajú naše záujmy“.

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s.50.

² Tamže, s. 50.

a preferencie, a snáď by sme mali i vytušiť, že poznanie Dobra, ktoré je tu v hre, je pre celý život rozhodujúce viac než všetko ostatné. To vychádza nepriamo najavo, keď je *život tu* postavený do protikladu k Hádu... Ale to neznamená, že by tým bolo postavenie idey Dobra naro-veň s ostatnými ideami zobraté späť. Tvrdenie, že keď poznávame ideu Dobra, môžeme poznávať i všetko ostatné dobré, vlastne do určitej miery nehovorí nič. Je to formulácia, ktorá platí práve tak i pri všetkých ostatných ideách.¹ Ako teda vysvetliť výsadné postavenie idey Dobra v rámci teórie ideí a zároveň vziať do úvahy skutočnosť, že je vlastne iba jednou ideou z mnohých? Od- poved' by mohlo predstavovať Gadamerovo nasledujúce vyjadrenie o tom, že je nutné „*cez všetko prejsť – bez toho vraj človek nedospeje ku skutočnému poznaniu Dobra samého ani akéhokoľvek iného dobra...*“².

Naznačuje, že ak chceme poznať *ideu Dobra*, musíme najprv spoznať bytie v celej jeho rozmanitosti, bytie, ktoré v podobe jednotlivých jestvujúcich má na nej účasť, pretože každé jednotlivé jestvujúcnzo bez výnimky v sebe zahŕňa určitý podiel *Dobra*. Gadamer však ešte stále uvažuje na tým, ako je potom možné, že *Dobro* je od všetkého oddeleným Jedným a zároveň všadeprítomným dobrým. Neostáva mu skrytá ani skutočnosť, že na rozdiel od všetkých ostatných ideí, ktorých bytie sa prejavuje iba v tom, čo má na nich účasť, vidí Platon bytie Dobra ako toho najvšeobecnejšieho prakticky v každom jestvujúcne. Gadamerove pochybnosti sa napokon vystupňujú až do klúčovej otázky: *Je idea Dobra len jednou z ideí a čo sa potom stane z Jedného Dobra?* A vzápäť nato prichádza odpoved' prostredníctvom *metafory Slnka*.

¹ Tamže, s. 59.

² Tamže.

Ked' Platon prirovnáva *ideu Dobra* k *Slnku*, má podľa Gadamera na mysli nielen jeho výsadné postavenie v ekosystéme, veď bez neho by neboli možný život, ale aj všadeprítomný účinok slnečného svetla. Pretože práve svetu vďačíme za možnosť vidieť tie predmety, ktoré sú viditeľné voľným okom také, aké v skutočnosti sú, a nie za aké sa pokladajú, rovnako ako *Dobru* vďačíme za možnosť uvidieť pravdu nie ako schválenú primeranosť, *ortotés*, ale ako od mienky nezávislú neskrytosť, *alétheiu*. Gadamer zastáva názor, že „analógia s videním a viditeľným aj s ich odkázanosťou na svetlo je tu zjavnou pointou. Ako sú videnie a svetlo svojou povahou *slnečné*, majú sa vedenie a *pravda* nazývať povahou *dobré*... aj keď nemajú byť považované za *dobro* samo... Ako svetlo spája viditeľné s videním, tak sa pravé bytie (voovμενα, ὄντος ὄντα, εϊδη) ukazuje v myslení. *Dobro* činí myslenie myslením...“¹

To isté platí i v prípade vznikania a rozvoja živého organizmu, pri ktorom teplo pochádzajúce zo slnka predstavuje základnú podmienku onoho vznikania a následného rastu, a predsa *Slnko* samé nemožno nazývať vznikaním. A *idea Dobra*, hoci tiež tvorí prvotnú príčinu bytia mysleného, nikdy nemôže byť považovaná za bytie. „Toto prirovanie nás núti, aby sme chápali presah nad bytie tak, že Dobro je *príčinou* bytia ideí.“² Gadamer sa ďalej nazdáva, že Platon sa neobmedzuje iba na teoretickú definíciu Dobra, ale na príklade Sokrata ukazuje, ako je možné žiť a konáť v súlade s *Dobrom*.

Ak teda Platonova dialektika znamená pre Gadamera predovšetkým *vydanie počtu prostredníctvom rozhovoru*, potom je zrejmé, že toto vydanie počtu očakáva od všet-

¹ Tamže, s. 60.

² Tamže, s. 61.

kých partnerov rozhovoru vrátane Sokrata. Gadamer preto upozorňuje, že „je nutné čítať platonské dialógy ako *mimesis* skutočných rozhovorov, prebiehajúcich medzi partnermi, vťahujúcich ich do hry...“¹, keďže len počas takéhoto čítania vychádza nápadne najavo ozajstný rozdiel medzi sofistom a dialektikom. A nijako neprekvapuje zistenie, že sa tu nehovorí o odlišnom spôsobe argumentácie, ale o rozdielnom chápaniu toho, čo sa podelá za morálne.

Preto je podľa Gadamera aj morálne povedomie dialektika počas rozhovoru často skúšané a je len na ňom, aby v snahe o vyvrátenie argumentácie svojich partnerov nepodľahol zvodom sofistiky, lebo deliaca čiara medzi dialektikou a sofistikou je veľmi tenká. Skutočný dialektik v platoniskom zmysle slova nesmie nikdy stratíť z dohľadu *ideu Dobra*, iba výhľad smerom k *Dobru* dokáže zabrániť zneužitiu *logu*. „Presne je to rozvedené v exkurze *Siedmeho listu*, ale i tam, kde ako v dialógu *Sofista* je sofista pevne vymedzený, vychádza najavo jeho vnútorná príbuznosť so skutočným dialektikom a filozofom. Zneužitie logu totiž skutočne nekončí iba logickým vysvetlením mylných zámen. Ide o skutočnosť mravnej povahy.“² Tým chce Gadamer povedať, že dialektika v Platonovom chápaniu rozhodne nie je umením vyvolených filozofov a intelektuálov. Je osudom každého človeka, ktorý stojí pred možnosťou voľby.

Gadamer sa odvoláva na aristotelovský pojem *proairesis*, ktorý znamená, že človek, ak chce svoj život prežiť nielen mechanicky, ale autenticky a slobodne, má nielen možnosť, ale dokonca povinnosť voľby. Voľba je základou charakteristikou existencie ľudského pobytu. „Mu-

¹ Tamže, s. 66.

² Tamže, s. 67–68.

sieť voliť však implikuje vôleu vedieť, vedieť, čo je lepšie, a vedieť, čo je dobré, čo znamená: poznať dôvody a na základe dôvodov rozlišovať. A to je skúsenosť, ktorou prechádza Sokratov partner. Záujem o správny život prechádza nutne na vydanie počtu o Dobre.¹

Toto je zároveň Gadamerova odpoveď na kritiku tých mysliteľov (Aristoteles, Hegel, Heidegger), ktorí Platónovi vyčítajú prehnany intelektualizmus v oblasti etiky. Platonovo vedenie totiž nie je cnosťou samo osebe, skôr dostatočným poznaním okolnosti a dôsledkov nášho rozhodovania, tvorí jeden zo základných predpokladov dobrého, t. j. etického rozhodnutia.

Človek v platoniskom a gadamerovskom chápaní by mal byť dokonale vyváženým spojením prírody a intelektu, väšne a rozumného uvažovania, lebo *Dobro* je tak ako *Krásno* charakterizované harmonickým miešaním protikladov. Gadamer zdôrazňuje, že Platon nestotožňuje *Dobro* a *Krásno*, ale vníma skôr spoločné črty ich prejavu. Oboje, *Dobro* a *Krásno*, predstavujú v čistom stave ideál, ktorý je pre ľudskú bytosť prakticky nedosiahnuteľný, keďže táto bytosť je svojou podstatou zložená. Predsa má však daný ideál svoj význam potiaľ, pokial' tvorí jednu zo zložiek, ktoré sú v správnom pomere potrebné na namiešanie nápoja života.

Ludia preto *Dobro* i *Krásno* poznajú iba v stave zmiešanom. V tomto stave sú čisté *Dobro* a *Krásno* tým, čo celej zmesi prepožičia jej *dobrosť* a *krásu*. Takto možno dobrým a krásnym nazývať všetko to, čo má na *Dobre* a *Krásnom* určitý podiel účasti, „a to tak, že práve jednota a skĺbenosť javu samého vytvára jeho *dobrosť*.² *Krásno* sa teda nachádza vo všetkom konkrétnom, čo možno

¹ Tamže, s. 74.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 79.

považovať za krásne tak, ako sa *Dobro* nachádza vo všetkom, čo je charakterizované ako dobré, aj v *Krásnom* samotnom, keďže *krása* je vyjadrená správnou mierou, harmonickým usporiadaním jednotlivých prvkov do symetrie celku a tak, ako sa krásne nedá oddeliť od toho, čo za krásne pokladáme, aj *Dobro* splýva s tým, čo má na ňom účasť, a z toho priam vyžaruje. Toto chce podľa Gadamera povedať Platon v *Štáte* a v *Symposiu*. Ide o výpoved, ktorá pre neho postačuje na odmietnutie tvrdení o Platonovej sebakritike či dokonca o odklone od učenia o ideách.¹

Kľúčová pozícia *Krásna* ako jedného zo základných aspektov *Dobra* v platonskej a gadamerovskej etike neostáva skrytá ani pre R. J. Dostala: „Krása, čo je dôležité, nie je pre Platona a Gadamera spájaná iba s pravdou, je tiež úzko spojená s dobrom. Aj keď sa Gadamer nikdy neusiloval o vytvorenie etiky alebo politiky, jeho hermeneutika je oboje, etická a politická. Základný postoj kohokoľvek v hermeneutickej situácii má hlboké dôsledky pre etiku a politiku do tej miery, do akej si tento postoj vyžaduje, aby bol človek vždy pripravený, že ten druhý môže mať pravdu. Etika tejto hermeneutiky je etikou rešpektu a dôvery, ktorá volá po solidarite.“²

V súlade s predchádzajúcim argumentom Gadamer uvádza: „že je to práve táto problematika, skrývajúca sa v mytickej otázke Dobra, ktorú Aristoteles najskôr vyznačí ako problém analógie, ako *analogia entis*. Transcendencia Dobra vylučuje, aby sme ho mysleli ako ideu, ako určitý vecný obsah, ktorý by bol zároveň najvyšším, všetko zahŕňajúcim rodom. Bytie, bytie Dobra rovnako

¹ Pozri tiež PLATON: *Štát*, s. 227, 228, 229 a PLATON: *Symposion*, s. 702.

² DOSTAL, R. J.: Gadamer: The Man and His Work. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 32.

ako bytie každého jedného vecného určenia potom ale tiež nemusí byť až sprostredkované s jestvujúcim, či už cez špecifikáciu, pomocou *dihairesis* alebo akejkoľvek formy členenia, aby sa mu rovnalo. Dokonca tak vôbec nemôže byť sprostredkované: prejavuje sa v ňom bezprostredne. To vyjadruje veta, že Dobro sa utieka do krásy. A tak sa mi zdá, že výsledkom tohto skúmania o zvláštnom postavení idey Dobra v Platonovom diele je, že by sme takzvanú Platonovu sebakritiku, za ktorú tak radi považujeme dialóg *Parmenides*, mali radšej obrátiť sami proti sebe. O mylné zvecnenie ide nakoniec vždy, keď chceme účasť jestvujúceho na bytí myslieť ako vzťah v rámci bytia namiesto toho, aby sme ju od počiatku uznali za východisko každej zmyslupnej reči o idei a všeobecne. Kto sa pokúša myslieť samu transcendentnú bytnosť Dobra, nebude ju smieť myslieť ako *nejaké dobro*. Bude musieť naopak pohliadnuť na trojako odstupňovaný ontologický poriadok duše, štátu a sveta, ako ho v mýtickej forme rozvíjajú platonské dialógy, predovšetkým *Štát* a *Timaios*. Zjednotenie jednoty sa mnohosti, ktoré sa tu viditeľne prejavuje, vytvára nielen ich krásu – je to *dynamis* Dobra, ktorá všade všetko udržuje pohromadé a uzatvára do jednoty.¹

Je zrejmé, že Gadamer filozoficky situuje Platona do prostred medzi Sokrata a Aristotela a určuje mu tak pozíciu, v ktorej Š. Špinka vidí jednu zásadnú komplikáciu, čiže hroziace nebezpečenstvo interpretácie Platona z motívov, ktoré sa v skutočnosti v jeho diele nenachádzajú, a „nebezpečenstvo vnášania neplatónskych motívov do Platonovej filozofie vysvitne pritom ešte zreteľ-

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 84.

nejšie, keď prekročíme rámc vzťahu Sokrates – Platon – Aristoteles...”¹

Preto je potrebné položiť si nasledujúce otázky: „Dari sa teda Gadamerovi prekonať mocné zovretie svojej vlastnej dialektiky dejín filozofie a otvoriť sa rozhovoru s Platonom? A je nakoniec vôbec rozhovor s Platonom Gadamerovým skutočným cieľom?“² Čažko by sa nám na ne podarilo nájsť jednoznačnú odpoved. V každom prípade sa Gadamerovi nedá uprieť schopnosť urobiť zo zdanlivu jednotvárnej náplne školskej filozofie, v ktorej Platonove dialógy nepochybne boli a ešte stále sú pre nás najviac prístupné, úžasné *interpretačné dobrodružstvo*, v ktorom po množstve neočakávaných zvratov nasleduje rovnako nečakané rozuzlenie. Už iba z tohto dôvodu si Gadamerove práce o Platonovi zaslúžia náš neustály historicko-filozofický záujem.

¹ ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“, Platónova Dialektika v interpretaci Hansa-Georga Gadamera, s. 2-18.

² Tamže.

4. ARISTOTELES

4. 1. Gadamerova recepcia Aristotela a Heidegger

Gadamer sa na mnohých miestach zmieňuje o tom, akým dôležitým filozofickým impulzom na ceste k antickej filozofii boli prečo fenomenologické interpretácie Aristotela, predovšetkým uvedenie do témy prostredníctvom vtedy mladého docenta Martina Heideggera vo Freiburgu. Priznáva, že dovtedy si neustále uvedomoval chýbajúcu celostnosť svojich názorov na tú časť antickej filozofie, ktorá napomohla vytvoreniu pojmového aparátu celého západného myslenia. Začínala Sokratom a prostredníctvom *logu* sa cez Platonove dialógy vinula až k Aristotelovi. V práci *Idea Dobra medzi Platónom a Aristotelem* sa vyjadruje takto: „Rozhodujúce pre mňa vtedy bolo stretnutie s Heideggerom.“¹

Výnimočnosť spomínaných prednášok o Aristotelovi spočívala v skutočnosti, že Heidegger na svojej filozofickej ceste prešiel tradíciou aristotelizmu, tomizmu, hegelianizmu a novokantovstva až k Husserlovej fenomenológii, pri ktorej, ako vieme, tiež nepobudol príliš dlho. Naozaj bravúrne dokázal prevziať a zosúladiť prvky všetkých týchto rôznorodých smerov, aby ich napokon prekonal a vytvoril celkom nový, originálny pohľad nie len na Aristotela, ale na antické myslenie vôbec. Gadamer preto priznáva: „filozofické popudy, ktoré som načerpal od Heideggera, ma viedli stále viac a viac do oblasti dialektiky platonskej a hegelovskej. Po celé desaťročia som svoje vyučovanie venoval vypracovaniu a vyskúšaniu toho, čo som tu nazval platonsko-aristotelovskou jednotou pôsobenia. V pozadí však stála ustavičná

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 8.

výzva, ktorú pre mňa predstavovala Heideggerova vlastná myšlienková cesta a zvlášť jeho výklad Platona ako rozhodujúceho kroku smerom k zabudnutosti bytia v *metafyzickom myslení*. Ako som sa pokúšal teoreticky obstáť voči tejto výzve, dosvedčuje môj návrh filozofickej hermeneutiky v diele *Wahrheit und Methode*.¹

Ako uvádza v neskorom texte *Heidegger a Gréci* (1990), v roku 1921 sa Heidegger rozhodol nanovo prečítať a interpretovať všetky Aristotelove hlavné diela. Výsledkom tohto rozhodnutia je *Úvod k Aristotelovi*, ktorý na podnet Paula Natorpa spracoval koncom roku 1922. Prináša tak nový pohľad na Aristotela, Heideggerovho Aristotela, ako aj formulovanie základných princípov *hermeneutiky fakticity*. Gadamer zastáva názor, že Heidegger práve v tomto náčrte prichádza k radikálnemu konštatovaniu, že pojmoslovie novovekého západného a kresťanského myslenia je prevzaté z pôvodných gréckych pojmov, ktoré sa však vo svetle pytania novovekého, kresťanstvom formovaného človeka javia ako nedostačujúce. „Základné filozofické pojmy, ktoré nepochybne prešli v dejinách filozofie celým vejárom rozmanitých interpretácií, stratili podľa jeho názoru svoje pôvodné výrazové funkcie a je najvyšší čas, aby sa v tejto veci niečo podstatné udialo.“²

Následne sa Heidegger snaží opustiť reč starej metafyziky a vydáva sa na cestu k pojmosloviu *facticita*. *Facticita* pre Gadamera vyplýva priamo z dejinnosti existencie. „Dejinnosť ľudského pobytu sa ukazuje v momentálnosti (Jeweiligkeit) a tento momentálny ľudský pobyt stojí neustále pred úlohou priniesť seba samého vo svojej

¹ Tamže, s. 9.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 161, 162.

fakticite k osvetleniu (Erhellung).¹ Nie je jednoduché preložiť presne význam slova *Jeweiligkeit*. Momentálnosť nie je skutočným ekvivalentom tohto výrazu, aj keď sa mu asi najvýraznejšie približuje. Ak by sme chceli obsiahnuť celé významové spektrum slova *Jeweiligkeit*, museli by sme ešte pridať varianty *súčasnosť*, *chvíľkovosť*, *dočasnosť*, *aktuálnosť*. Tento pojem je naozaj kľúčový, lebo vystihuje Gadamerovo chápanie dejín ako pôsobiacej prítomnosti, ktorú nie je možné si osvojiť len ako prítomnosť.

Ďalším nemenej významným pojmom je výraz *osvetlenie* (Erhellung). Ako argumentuje Gadamer: „Heidegger mienil *hermeneutikou fakticity*, ako sa vtedy vyjadril, osvetlenie. Mieni, že pobyt sa osvetľuje, stáva sa svetlým. Tak príležitostne charakterizoval aj aristotelovský pojem *fronesia*.² Významnú úlohu špecificky chápaného svetla v Heideggerovej filozofii pripomína aj Manoussakis v úvode k zborníku *Heidegger a Gréci* (*Heidegger and the Greeks*): „Ale svetlo nie je pre Heideggera ten žiarivý jas viditeľnosti, intelligibilnosti a ideí. Svetlo nemá byť myšlené ako štatistická kvalita. Pre Heideggera je svetlo *vysvetlenie* (light-ing), vychádzanie na svetlo a vzdáľovanie sa od neho v jednom slove: *alétheia*.³

A práve uvedenie do aristotelovskej *fronesia*, *praktickej rozumnosti*, počas freiburského seminára prebudilo u Gadamera trvalý záujem o Aristotelovu filozofiu, hlavne o oblasti etiky. Sám to charakterizuje nasledujúcimi

¹ GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. GW. Bd.10. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, s. 34.

² Tamže, s. 35.

³ MANOUSSAKIS, J. P.: Introduction: The Soujourn in the Light. In: *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press 2006, s. 2.

slovami: „Pre mňa samého sa stal tento prvý aristotelovský seminár, ktorého som sa zúčastnil, predovšetkým uvedením do fundamentálneho významu *fronésis*, praktického vedenia. Tento bod som, ako je známe, neskôr postavil celkom do popredia, aby som odlišil praktické vedenie od pojmu metódy v modernej vede a aby som ukázal medze tohto pojmu. Tak sa teda Aristotelova *fronésis* stala skoro predohrou k tomu, čo vo filozofii novej doby poznáme ako pojem súdnosti a ako samostatný význam Kantovej tretej *Kritiky*.¹

Gadamer tvrdí, že u raného Heideggera má ešte otážka, čo je metafyzika, ktorou otvára freiburskú nástupnú prednášku, výsostne pozitívny charakter. Alebo sa Heidegger snaží pozitívny význam pojmu metafyzika aspoň vnútiť. Ako ďalej uvidíme, nie je to celkom tak. Potom prichádza *Kehre*, keď sa Heidegger pri svojich vlastných mysliteľských výtvoroch odpútava od Husserla, pričom metafyzika a jej predstavitelia ustupujú do úzadia a predstavujú niečo, od čoho je potrebné získať kritický odstup. Metafyzika už preňho nie je pýtaním sa na bytie jestvujúcnu, ale stále viac sa stáva osudovým zakrývaním (*Verdeckung*) problému bytia.

Kedže Heidegger chápal zabudnutosť bytia ako fenomén s neustále narastajúcim účinkom, musel teda nutne rozdeliť dejiny zabudnutosti na vzostupné etapy a príspevky ich mysliteľov historicky zoradiť. Tým podľa Gadamera zlyháva Heideggerovo úsilie dištancovať sa od Hegelovho pokusu o systematizáciu dejín filozofie, a to aj napriek vlastnému vyjadreniu, že nikdy netrval na tom, že je nutné, aby bol jeden myšlienkový postup vzostupne nasledovaný druhým. „Pokial sa však pokúša v rámci svojho pýtania sa na bytie opísať metafyziku ako

¹ GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládí*, s. 67.

jednotné dianie zabudnutosti bytia, čiže narastajúcej zabudnutosti bytia, nedalo sa zabrániť tomu, aby aj jeho výtvor neprijal niečo z charakteru logickej nutnosti, ktorej prepadla Hegelova konštrukcia svetových dejín myšlienia.”¹

Heideggerovo chápanie dejín nie je teleologické, je však rovnako ako u Hegela konštrukciou so začiatkom a pokračovaním vo forme údelu *bytia* (*Seinsgeschick*) metafyziky. Podľa Gadamera teda možno povedať, že Heideggerova diskusia s dejinami filozofie je svojím spôsobom už dopredu určená. Dostal v štúdii *Gadamerov vzťah k Heideggerovi a fenomenológii* zároveň dodáva, že sám „Gadamer umiestňuje seba medzi Husserlovu a ešte viac Heideggerovu fenomenológiu, a Hegelovu a ešte viac Platonovu dialektiku. Toto filozofické umiestnenie je pre Gadamera paralelou umiestnenia človeka, ktorý sa nachádza, v reči klasickej gréckej filozofie, medzi nus a logos.”²

Čím viac sa Heidegger vnára do akéhosi protikladu vo vzťahu k Husserlovej transcendentálnej fenomenológií, ktorý prvýkrát vychádza najavo po vydaní diela *Bytie a čas*, tým jasnejšie kontúry dostáva postava Aristotela a jeho metafyziky ako budúce určenie kontrapozície, proti ktorej sa Heidegger pokúša mysliteľsky bojovať. Táto tendencia sa neobjavuje nijako náhle, je zrejmá už vo freiburských prednáškach, ktoré Gadamer natoľko uchvátili svojou presvedčivosťou, že si ju plne uvedomuje až s istým časovým odstupom a takto ju formuluje v *Heideggerovom „teologickom“ spise z mladosti*: „Ešte v *Bytí a čase* bolo len máloktorým zrejmé, že Aristoteles pred-

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

² DOSTAL, R. J.: *Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology*, s. 262.

stavoval pre Heideggera skôr tradičnú figúru, ktorá zakrývala západnému mysleniu cestu k sebe samému a znemožňovala mu nájsť svoje slobodné vyústenie.¹ Aristotelova ontológia, obsiahnutá v jeho *Metafyzike*, nedokázala Heideggerovi poskytnúť presvedčivé odpovede na otázky, ktoré si pobyt (Dasein) kladie v starosti o svoju existenciu. „Takto sa pomaly formoval pojem metafyziky ako ‚heslo‘ (Kennwort), t. j. ako výraz pre jednotnú kontratendenciu, proti ktorej Heidegger formuje svoje kresťanskou inšpiráciou motivované pýtanie sa na zmysel bytia a bytnosti (Wesen) času.“²

Prijateľnou alternatívou metafyziky mala byť vyššie spomenutá *hermeneutika fakticity*³ a reč jej vlastná, pretože, ako tvrdí Heidegger: „Faktický život nielenže sám seba berie a obstaráva ako významnú udalosť, ako niečo, čo je vo svete dôležité, ale hovorí tiež *rečou* sveta, kedykoľvek hovorí sám so sebou.“⁴

Kedžže pre Gadamera predstavuje Platon veľký filozofický vzor a neustále živú intelektuálnu výzvu, je sklamaný Heideggerovým nedocenením Platonovej filozofie. Heidegger sa podľa jeho názoru obmedzuje na jednostranné videnie Platona, a tým sa vytrácajú z jeho učenia „veci, ktoré mladého Heideggera na dejinách platonizmu tak fascinovali, Augustín, kresťanská mystika a samotný

¹ GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládí*, s. 69.

² GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

³ Pozri ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2012. s. 49. Škára charakterizuje Heideggerovu hermeneutiku fakticity nasledovne: „Špecifický druh logiky, ktorý Heidegger od raného obdobia reflekтуje, predstavuje veľmi dôležitý článok programu, označovaný ako fenomenologická hermeneutika fakticity. Tento program možno zároveň chápať ako jednu zo zásadných príprav, ktorá v roku 1927 vyústi do Bytia a času“.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.*, s. 20.

Sofista.¹ Túto jednostrannú orientáciu posudzuje Gadamer ako neschopnosť vidieť v Platonovej filozofii príležitosť dostať sa za otázku aristotelovskej a poaristotelovskej metafyziky, do priestoru sebaukazujúceho sa bytia *alétheii*, vyjadreného v logu. Rovnako mu pri Platonovi vyčíta aj rozdielnú perspektívnu, než je tá, cez ktorú sa pozera na Aristotela a starších mysliteľov.

Dostal zdôrazňuje, že „aj keď Gadamer vyučoval a publikoval o mnohých gréckych mysliteľoch, najviac sa zaoberá Platonom. A je to predovšetkým Platon, kto pre Heideggera reprezentuje odpadlóstvo od bytia. Dve úzko prepojené tézy sú pre Heideggerov pohľad na Platona centrálne: (1) že bytie bolo pre Platona a postplatonských filozofov príručným bytím (Being-present-at-hand); a (2) že pravda bola pre Platona správnosťou. Okrem toho Heidegger kritizuje platonský pojem (*theoria*) kvôli priorite, ktorú dáva zraku. Gadamer odmieta obidve tézy a dáva prednosť teórii ako spôsobu bytia s niečim, zotravávaniu (*tarrying*), ktoré nie je výlučne vecou zraku.“²

Podobne ako pri Platonovi však Heidegger postupuje aj pri recepcii Aristotela. Zatiaľ čo sa v *Marburškých prednáškach* s nemalom dávkou sympatie venuje kapitole, kde byť znamená predovšetkým byť pravdivým, po vytvorení historicko-filozofického konceptu metafyziky už ho výrazne ustupuje aj tento aspekt Aristotelovej filozofie. Jeho pýтанie sa na metafyziku považuje spolu s Descartovým obratom v novovekej filozofii už len za významné medzníky v dejinách zabudnutosti bytia. Interpretácia druhej knihy Aristotelovej *Fyziky* podľa Gadamerovho

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

² DOSTAL, R. J.: *Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology*, s. 258.

názoru predstavuje a produkuje dvojznačnosť, s ktorou Heidegger vedie dialóg s metafyzikou.

Nachádza ju už v samom pojme *fysis* a aj keď by sa na tomto mieste dalo hovoriť o istom približovaní sa k metafyzike, predsa práve tu, tvrdí Gadamer, začína vďaka *Fyzike* vnímať a formovať výsledky svojich vlastných myšlienkových skúmaní, akými sú pojmy: *svetlina* (*Lichtung*) a *udalosť* (*Ereignis*) bytia, ktoré sa preňho stali zjavnými vo *vychádzaní* (*Aufgehen*) jestvujúcna, v konцепции Aristotelovej *fysis*, ktorá je podľa Gadamera Heideggerovým najzrelším a najperspektívnejším vyrovnávaním sa s gréckou filozofiou, a to aj napriek skutočnosti, že sa až príliš spolieha na svoju intuíciu. Zastáva názor, že „jeho cesta dejinami filozofie sa celkovo podobá putovaniu prútikára. Náhle prútik vyskočí, pútnik sa zastaví a začne kopat“¹.

Napriek tomu, tvrdí Gadamer, sa na žiadnej inej téme nedá tak dokonale demonštrovať mnohorakosť aspektov a zároveň ich vzájomná prepojenosť do jednotnej tendencie, ktorú Heideggerovo filozofické dielo vykazuje. Jeho vzťah ku Grékom prináša celkom nové priblíženie k počiatkom európskeho myslenia spolu s ich kritickou analýzou. Túto blízkosť a zároveň odstup pozoruje už Gadamer už počas marburských rokov, predovšetkým v čase prípravy trojzväzkových fenomenologických interpretácií Aristotela. V úvode prvého zväzku sa nachádza rozbor hermeneutickej situácie, v ktorej sa Aristoteles nachádza. Takto pred ním vystala celkom nová úloha a dokonca aj z *Bytia a času* je zrejmé, ako veľmi do *Marburských prednášok* prenikla interpretácia Aristotela. Heidegger vraj miestami priľnul k Aristotelovým názorom tak silno a tesne, že sa neraz zdalo, akoby sa bol s týmto

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 303.

mysliteľom identifikoval a nie sa pokúšal o akýsi protiklad k metafyzike. Jeho raný výklad odstránil odcudzené nánosy scholastických pojmov, čím donútil Aristotela hovoriť rečou súčasnosti a stal sa *príkladom hermeneutického splynutia horizontov*.

Gadamer z interpretácie 6. knihy *Etiky Nikomachovej* pochopil, že dianoetické cnosti (*fronesis, synesis*) nemusia byť nutne aj hermeneutickými. V kritike Platona a jeho diferenciácie *techne, episteme a fronesis* sa zas Heidegger prvýkrát rozhodne dištancuje od *filozofie ako prísnej vedy*. Prepojil myslenie kategórií a pojmov, ktoré súviseli s *energeia* a *dynamis*, aby týmto spôsobom našiel spojitosť i medzi *kinesis* a *logos*.

Všetky neskoršie uverejnené diela, týkajúce sa Grékov, vrátane *Anaximandrovho výroku*, už podľa Gadamera ani zďaleka nedosahujú taký vysoký stupeň splynutia horizontov. Výnimkou je len rozprava o Aristotelovej *Fyzike*, v ktorej vidí pokračovanie úsilia raného Heideggera o pôvodnejšie, gréckejšie myslenie. S radikálnou rozhodnosťou bráni na tomto mieste pôvodný pojem *fysis* proti novovekou prírodovedou ovplyvnenému pojmu *prírody*, čím jasne nadvázuje na svoje predchádzajúce štúdie. Aj keď na rovnakom mieste bojuje proti prekrúcaniu pojmov latinským a novovekým spôsobom uvažovania, nemožno danú tému ešte počítať medzi pokusy o *prekonanie* metafyziky. Heideggerovo siahnutie po starších štúdiách, týkajúcich sa Aristotela, považujú mnohí za zlomové, zatiaľ čo podľa Gadamera je len vecou perspektívy a „oveľa viac to svedčí o kontinuite jeho zmýšľania, a to aj napriek takzvanej *Kehre*. Jeho obrat ku Grékom bol preňho rozhodujúcim. Medzi fenomenológmi mu už predtým dával punc špecifickosti... Orientácia na Grékov sa stala natoľko výrazne určujúcou, že oproti nej

malo transcendentálne sebapochopenie (Selbstauffassung) v *Bytí a čase* v sebe čosi provizórne”¹.

Cím viac sa Heidegger zahľbuje do Aristotelovho diela, tým jasnejšou sa javí prvotná skúsenosť gréckeho myslenia, fascinujúca svojou jednoduchosťou a inakosťou. Ako potomka scholastickej tradície ho zaujala rozdielna reč počiatku. V *alétheii* nevidel *neskrytosť hovorenia* (Unverborgenheit des Sagens) ani *otvorenosť* (Unverhohlenheit), ale podľa vzoru Grékov „jestvujúcno samé, ktoré sa ukazuje vo svojom skutočnom bytí ako pravé, nefalšované zlato“.² Skúsenosť bytia získala vyjadrenie v horizonte času, na základe čoho bolo možné vypozorovať priamo z Platona a Aristotela, že bytie je *prítomnosťou* (Anwesenheit) a najčastejšie prítomným býva práve jestvujúcno.

V štúdii *Heidegger a Gréci* sa Gadamer ešte podrobnejšie venuje bytiu ako prítomnosti, keď poukazuje na Heideggerovo odkrytie významu slova *úsia* v platonisko-aristotelovskom pojmosloví. *Bytie (Sein)* alebo *úsia*³ totiž pôvodne znamenala roľnícku *usadlosť* (Anwesen), teda všetko to, čo roľník vlastnil a čo potreboval k svojej práci. „Tak sme sa naučili vidieť cez Heideggera, že *úsia* mieni prítomnosť (Anwesenheit) a zahrňa temporálny zmysel.“⁴ Okrem toho prišiel na to, že „*vždy*“ (gr. ἀεί) nemá nič spoločné s *aeternitas*, ale odvodzuje sa z momentálnosti *prítomného* (Jeweiligkeit des Anwesenden).

Až neskôr Heidegger priznáva, že ani sami Gréci pod pojmom *aletheia* nikdy nerozumeli skúsenosť bytia, ale vždy len odlišenie skutočného bytia od zdania, od

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 287.

² Tamže, s. 289.

³ Pozri bližšie ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*, s. 69, 72.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 41.

falošných vecí a rečí. Gadamer teda tvrdí, že skúsenosť bytia nemôžeme posudzovať podľa výpovede alebo myšlienky, v ktorej je nepriamo artikulovaná. Už samotný výrok: *Gréci myslia gréckejšie* je spojený s požiadavkou myslieť spolu s Grékmi za nich a vyvoláva podľa Gadama isté *hermeneutické ťažkosti*, zvlášť, ak sa ju pokúšame doložiť na takom školskom teste, akým je *Fyzika*. Napriek tomu, že čiastočne dokáže pochopiť Heideggerove rané pokusy o preklad veršovaného jazyka Homera a mytologickej slovnej zásoby do pojmového myslenia a pripúšťa takúto možnosť aj pri metaforách predsokratovských textov, nedokáže si to predstaviť v diele, ktorého logika a dialektika si podľa neho vyžadujú predovšetkým jasné argumentáciu a výrečnosť takzvanej školskej kultúry.

Aj keď sa Gadamerovi zdá byť v prípade Aristotela Heideggerova snaha o deštrukciu nášho automatického predporozumenia prinajmenšom pochybná, nemôže vylúčiť fakt, že slovo, používané v istom kontexte v špecifickom význame, môže mať i sémantické varianty v bežnej hovorenej reči. Ak teda Heidegger nedefinuje *arche* ako princíp, ale ako *počiatok* (*Anfang*) a *vládu* (*Herrschaft*) ako *východisko* (*Ausgang*) a *dispozíciu* (*Verfügung*), tak neexistuje dôvod, prečo by autorom týchto významov nemohol byť naozaj sám Aristoteles. Túto domnienku Gadamer vzápäť potvrdzuje, keď v analýze významov z katalógu pojmov *Metafyziky* skutočne nachádza výraz *počiatok* ako ekvivalent pre pojmy *vláda* a *vykonávanie úradu*. „Niečo sme sa z toho naučili, čiže to, že *princíp* nie je jednoducho východiskovým bodom (*bytia*, státvania sa (*Werdens*) a spoznávania (*Erkennens*)), ktorý opúšťame, ale je to niečo, čo je vždy vo všetkom prítomné.“¹ Podobne sa to deje i v opačnom prípade, keď

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 291.

Aristoteles bežným slovám vytvára špeciálny kontext alebo ich skladá do zložených výrazov (*energeia, entelechia*), čím ich pozdvihuje na úroveň ontologických termínov. Gadamer venuje pozornosť predovšetkým pojmom patriacim do prvej skupiny, akými sú napríklad *dynamis, fysis, eidos, metabole a morfe*.

Δύναμις- mocť, vedieť (das Können) – vysvetľuje Aristoteles ako *arché kinoseoos*, zatiaľ čo pre Heideggera ide o *spôsobilosť na niečo* (Eignung). Tento pojem však v sebe zahŕňa oveľa viac než len možnosť niečoho (Möglichkeit), znamená sice mocť, ale zároveň aj vedieť, mať istý potenciál na niečo a poznať spôsob, ako to uskutočniť. Takýto je význam slova *dynamis* (das Können), „pohyblosť (Bewegtheit), ktorá v sebe vždy zahŕňa aj zadržanie (Ansichthalten)“.¹

To isté platí aj pre *fysis*. Je niečím, čo prichádza, *vychádza na povrch* (Hervorkommen), *vzchádzaním* (Aufgehen), *klíčením semienka* (Augehen des Samens), ktoré spod zeme vysiela výhonok, aby sa na povrchu stal pre nás viditeľným. Vzchádzanie je podľa Gadamera v aristotelovsky poňatom pojme *fysis* prítomné veľmi silne. Ani *eidos* nevyčerpáva celý svoj význam v logickom označení *druhov* (species), ale dajú sa z neho vycítiť i významy ako *pohľad* (Anblick) a *zovňajšok, vy-zeranie* (Aus-sehen).

Napriek všetkej kritike Gadamer rozhodne vyzdvihuje dôležitosť Heideggerovho sémantického príspevku, ktorému vraj vďačíme prinajmenšom za to, že nasledujúce dva pôvodne Aristotelove pojmy boli zaradené do perspektívy nášho vlastného myslenia práve Heideggerovými násilnými interpretáciami. Prvým z nich je výraz *metabole*, náhla zmena počasia alebo nálady (Umschlag), už starými Grékmi používaný v oboch významoch. Me-

¹ Tamže, s. 291.

tabole „vyjadruje formálnu štruktúru kinesis, ktorá je spoločná všetkým druhom pohybu“.¹

S takýmto negatívnym vysvetlením však Gadamer nesúhlasí, pretože pohyb degraduje na zmenu miesta a implikuje stratu stálosti a odolnosti (Geständigkeit). Náhla zmena počasia (Umschlag) nevedie k lepšiemu, ale znamená koniec pekného počasia tak, ako pre Parmenida jasnosť a žiarivosť farby obsahuje jej vyblednutie (Vergehen). Kladie si teda otázku, prečo Aristoteles rozšíril štruktúru zmeny na akýkoľvek druh pohybu, zvlášť ak pri zmene miesta hovoríme o prechode z jedného do druhého a nie o náhlej zmene stavu. Preto sa Gadamerovi zdá, že Heidegger mohol mať pravdu, keď v náhlej zmene videl „niečo doteraz skryté a neprítomné, čo sa práve začína prejavovať (zum Vorschein kommt)“.²

Toto je pozitívna skúsenosť bytia vyjadrená Aristoteľovou *Fyzikou* a nie jeho strata, nevyvoláva strach z jeho nestálosti a pominuteľnosti, ale za nemenným bytím otvára hlbokú dimenziu jeho pôvodu. Už pred Aristoteľom prevládal názor, že „to, že prírodné jestvujúca majú v sebe *ἀρχή zmeny* (Umschlag), je ich pozitívou ontologickou výhodou a nie nedostatkom bytia. Takto má v skutočnosti pohyb, heideggerovsky povedané, ako spôsob bytia charakter prichádzania (Herkommen) do sprítomnenia (Anwesung).“³

Druhým zdomácneným pojmom je *morfé*. Keďže pod *fysis* rozumieme sebautváranie a utváranie sa nechápe ako produkcia, používa Aristoteles slovo *morfé* výlučne pre živé organizmy, ktoré získavajú svoj tvar. Zahŕňa však omnoho viac a na rozdiel od produkcie nie je pria-

¹ Tamže, s. 292.

² Tamže, s. 292.

³ Tamže, s. 293.

mym vznikaním, ale akousi genézou, pretože „človek síce pochádza z človeka, ale podstavec posteľe (Bettgestell) nepochádza z podstavca posteľe“.¹

Preto je podľa Heideggera výroba (Herstellen) spojená s techné ako *postavením do zovňajšku* (Gestell in das Aussehen), kým *morfe* je tým, čím sa niečo napĺňa ako to, čo sa *predstavuje* (darstellt) a *vychádza na povrch* (herauskommt). „Takto by sme mohli pokračovať do nekonečna, aby sme ukázali, že myslieť gréckejšie neznamená ani tak myslieť inak, ako skôr: *zahrnúť do myslenia to iné* (anderes mit-denken), ktoré nášmu mysleniu uniká, pretože je naše myslenie príliš fixované na objektivitu, na prekonanie odporu predmetov v našej vlastnej istote vedenia.“²

Gadamer priznáva, že Heidegger síce konvenčnú slovnú zásobu *nabil pojmovou funkciou* a „nanovo občerstvilo život reči myšlienky tak, že v jej používaní z jazykovéj skúsenosti človeka začína mnohé hovoriť, čo nám sprehľadňuje, čo chce nejaký pojem povedať“³, no zároveň konštatuje, že Heideggerov etymologický úzus pojmov nepredstavuje žiadny vedecky relevantný postup, ale má slúžiť výlučne inšpiratívne, t. j. dodávať filologickej a filozofické impulzy, čoho si podľa Gadamera bol vedomý aj sám Heidegger, keď sa rozhadol očistiť pojem *metódy* od významov, ktoré mu v záujme oddelenia teórie od praxe prisúdila novoveká prírodoveda.

Methodos je predovšetkým *cesta*, ktorou sa treba uberať, a zároveň dôvod, prečo Heidegger pri svojej filozofickej tvorbe dával prednosť pojmu *cesty* (*Wege*) pred pojmom *diela* (*Werke*), ktorý je svojím významom technického rázu a má viac charakter *techne* než *sofia*. Gadamer rovnako

¹ Tamže.

² Tamže, s. 293.

³ GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 40.

ako raný Heidegger odmieta moderné užívanie výrazov *teória a prax*, pričom spoločnou črtou oboch mysliteľov je, že sa snažia „vychádzať zo sebaosvetlenia (Selbsterhellung), ktoré vyrastá z praxe života v celej svojej šírke a ktoré sa neskôr stane témou Aristotelovej praktickej filozofie. Aristoteles dôkladne ohraničil túto praktickú filozofiu oproti teoretickej filozofii – a predsa vidíme, ako sú obe do seba navzájom zapletené, ako je praktický impulz podkladom všetkého usilovania o Dobro... Všetci ľudia túžia po vedení a všetka praxis a methodos usiluje o Dobro... Ide o sebaosvetlenie faktického pobytu, hermeneutiku facticity. Tento vzťah medzi teoretickým vedením a praktickým vedením načrtol Heidegger priamo vo svojom spise z mladosti.“¹

Na neblahé následky Heideggerových násilných interpretácií a vedomých dezinterpretácií Aristotelovej filozofie, predovšetkým jeho etiky, poukazuje Gonzalez v eseji *Mimo alebo ponize dobra a zla? Heideggerovo vycistenie Aristotelovej etiky*: „Čo môžeme usúdiť, je to, že *ontologizácia etiky*, ktorá sa odohráva v Aristotelovom kurze, vyostruje a intenzifikuje *rétoriku etiky*, zatiaľ čo ju v rovnakom čase zbavuje akéhokoľvek určitého obsahu. A čo by mohlo byť nebezpečnejšie než takáto etika? Hádam iba podobná *politika*. Heideggerovo čítanie Aristotelovej *Etiky* si nezaslúží našu reflexiu pokial' ide o rozsah, v akom je to chybné čítanie Aristotela – jestvuje mnoho chybných čítaní Aristotela, z ktorých mnohé nás musia nechať filozoficky indiferentnými – ale pokial' ide o rozsah, v akom je to chybné čítanie ľudského života. Tým, čo

¹ Tamže, s. 37–38.

je v Heideggerovom čítaní zabité, nie je iba text *Etiky*, ale väčšina možností reflektívneho etického života.”¹

Nepochybne, „Heidegger najsilnejšie a v istom zmysle natrvalo ovplyvnil Gadamera svojou ranou koncepciou *hermeneutiky fakticity*.² Tu sa však podobnosť oboch mysliteľov končí, lebo „nie otázka *bytia*, ale problém *života* sa stal pre Gadamera ústrednou filozofickou tému, ktorej ostal verný v celej svojej tvorbe”.³ Gadamer, ktorého na prvej Heideggerovej prednáške zaujala otázka *fronesis* tak veľmi, že v rámci antickey filozofie predurčila jeho doživotnú orientáciu na oblasť etiky, predovšetkým platon-sko-aristotelovskej, prichádza po opäťovnom prečítaní *Heideggerovo teologického spisu z mladosti* k názoru, že už vo Freiburgu dával Heidegger pred *fronesis* prednosť *sofia*. Dokonca i u raného Heideggera je ontologický rozmer Aristotelovej filozofie natoľko určujúci, že *ethos* je preňho len konvenciou, zvykom, ktorý prispieva k úpadku faktického života. „Pravý stred aristotelovského myslenia tvorí pre Heideggera *Fyzika*.⁴

V súvislosti s Heideggerovými takmer výlučne ontologickými záujmami na poli antickey filozofie Manoussakis so štipkou irónie konštatuje: „Heidegger bol predsa len zvláštnym druhom filozofického Kyklopa – po celý svoj život mal iba jednu jedinú starosť, bytie, ako sa po prvýkrát zjavilo v gréckom počiatku filozofie.“⁵ Gadamer naopak zostáva po celý svoj život zástancom pôsobivej

¹ GONZALEZ, F. J.: Beyond the Beneath Good and Evil? Heideggers Purification of Aristotle's Ethics. In: *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press 2006, s. 150.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 351.

³ Tamže, s. 351.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládí*, s. 69.

⁵ MANOUSSAKIS, J. P.: *Introduction: The Soujourn in the Light*, s. 2.

sily a aktuálnosti tak platoskej, ako i aristotelovskej etiky.

Aristotelova kritika Platonovej filozofie, predovšetkým jeho učenia o ideách, rozhodne nie je Heideggerovým *objavom*. Dôkazom toho je aj zo stredoveku pochádzajúci výrok: *Amicus Plato magis amica veritas*, ktorý je zároveň názvom Gadamerovej štúdie z roku 1968. V nej, ale aj v mnohých ďalších textoch (*Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom, Heidegger a Gréci, Sokratovská otázka a Aristoteles* a iné) si kladie za úlohu primeranou interpretáciou zdôrazniť spoločné prvky oboch zdanlivo nezmierniteľných učení a nanovo tak nastoliť harmóniu medzi týmito dvoma významnými mysliteľmi antiky.

Veľmi jasne si uvedomuje, že rozdiel medzi Platónovou a Aristotelovou filozofiou nie je ideového rázu, ale je to omnoho viac „metodický problém, spočívajúci v tom, že nám naša tradícia uchovala dve natoľko neporovnateľné veci, ako sú na jednej strane Platonove dialógy a na druhej strane Aristotelove pracovné poznámky, a že nevlastníme ani autentické teoretické rozpracovanie Platonovho učenia, ani naopak nemôžeme čítať Aristotelove spisy, ktoré on sám uverejnil. A tak musíme stále konfrontovať neporovnateľné s neporovnateľným.“¹

Gadamer zároveň pripomína, že rivalita medzi Platonom a Aristotelom rozhodne nepochádza z obdobia antiky, odtiaľ poznáme skôr úsilie o myšlienkové priblíženie obidvoch filozofov. Platon ako protiklad Aristotela sa čiastočne objavuje v stredoveku, to však nebránilo ani platonikovi Augustínovi, aby do svojho učenia prevzal početné prvky Aristotelovej filozofie, no údajný platon-sko-aristotelovský spor sa prehlbuje a vyhrocuje až s nástupom stredoveku a narastajúcou snahou o diskre-

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 8.

ditáciu Aristotelovej autority, pretože moderná prírodoveda vybudovala svoje princípy na prekonaní Aristotela ako typického reprezentanta zastaralých vedeckých prístupov. Heidegger naopak sympatizuje s kritikou Platonovej teórie ideí, keďže pre neho predstavuje predovšetkým východisko dejín zabudnutosti bytia. Zjednocovanie platońsko-aristotelovských mysliteľských tendencií znamená teda pre Gadamera nielen oslobodenie sa od tradície novovekého myslenia, ale v neposlednom rade aj vymanenie sa spod filozofického vplyvu svojho učiteľa.

Sám si je toho plne vedomý, keď si kladie otázku: „Musíme snáď, ak chceme vlastnú platońsku filozofiu, ktorá nikdy nebola fixovaná písomne, odčítať z jeho dialógov – a to znamená preložiť do reči jednoznačnej pojmovosti, ísť ďalej k Aristotelovi a zároveň až v prechode cez neho vytvoriť ním kritizovanú Platonovu filozofiu? Tak som sa asi pred desaťročiami pokúsil – pod vplyvom Heideggerových interpretácií Aristotela, ktoré ešte celkom skrývali svoj vlastný ontologický zámer a v základe aristotelovskú kritiku Platona opakovali vo forme existenciálno- a situatívno-filozofickej kritiky idealistickej tradície, problém obísť tým, že som stanovil rozdielny, až u Aristotela plne dosiahnutý vzťah k pojmu. Ale stačí to?“¹ Ako východisko určite áno. Tým chce Gadamer naznačiť, že za aristotelovskými pojмami sa nepochybne skrýva to isté, čo za platońskymi metaforami, čiže filozofia, ktorá si za svoj cieľ kladie *primát logu*.

Naproti tomu Heidegger sa na základe analógie Aristotelovej *Metafyziky* a jeho postoja k hlavnému princípu Platonovho učenia, k idei Dobra, ktorý si vysvetľuje ako

¹ GADAMER, H.-G.: Amicus Plato magis amica veritas. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 74.

spochybnenie celkovej existencie ideí, snaží vyvrátiť možnosť systematického odvodenia všetkého platného z jedného jediného princípu, ako to bolo pri idei Dobra u Platona a transcendentálnom egu u Husserla. „Zdá sa mu, že predovšetkým kritika idey Dobra, najvyššieho princípu Platonovho učenia, na ktorú tam narazil, sa mu zdá vyslovovať jeho vlastné požiadavku, požiadavku časovo-dejinnej existencie a kritiky transcendentálnej filozofie.“¹ Analógia a kritika idey dobra boli pre Heideggera najpresvedčivejším dôkazom Aristotelovej kritiky Platonovho učenia o ideách a jeho snahy o oddelenie dobra od otázky bytia. Aristoteles uznáva ontologický primát pohyblivosti (*Bewegtheit*) a rôznorodosť bytia, neverí v opodstatnenosť univerzálneho druhu bytia, ale len bytia štruktúrovaného na pohyb – rozdielnosť a pokoj – identitu.

V tomto bode Gadamer rozhodne nesúhlasi tak s Aristotelom, ako aj s Heideggerom. Nazdáva sa, že v Platonovom učení o ideách „nie je v skutočnosti žiadna pevná systematika, ktorá mieri na všetko, pyramída ideí“.² Platon podľa neho sympatizuje s pythagorovcami len do tej miery, že za prvotný predpoklad správneho usporiadania sveta považuje harmóniu a tú možno najpresnejšie vyjadriť práve číselnými pomermi.

Preto „inteligibilné usporiadanie čísel a mier nachádza vo svete *zmyslových* fenoménov iba approximátnu realizáciu. Reflekтуje teda rozdiel bytia idey a fenoménu, a to tak, že zaostávanie za ideálnou presnosťou znamená stratu bytia. *Bytie* ktoré sa *stalo/dialo* (*das gewordene Sein*), nie je žiadnym čistým bytím, ale je zmiešané s nebytím a dianím... Tým sa nemyslí žiadnen prírodný proces sme-

¹ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 299.

² GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*, s. 78.

rom k entelécheii, ale charakter približovania sa, ktorý je fenoménom priradený v ich pomere k ich ideálnym číslam a mieram”¹.

Predstava idey ako čísla má mať výlučne demonštratívny charakter, slúži viac-menej ako model pre názor nejšie zobrazenie pravidiel kombinovateľnosti jednotlivých ideí. Platon to podľa Gadamera jasne artikuluje v dialógu *Filebos*, kde idey prirovnáva k hláskam. Samohlásky môžu mať svoje miesto vedľa akejkoľvek inej hlásky, zatiaľ čo spolu hlásky môžu po sebe nasledovať len výnimočne.

Kedže Aristotelova a spolu s ním aj Heideggerova kritika Platona sa odvíja predovšetkým z pohľadu aristoteľovskej *Fyziky*, tak „pri Aristotelovi je hlavná vec, že je všetkým jestvujúcnam v prírode, nezávisle od tejto nezrušiteľnej kontingencie, priradená nejaká určitosť diania (Werdebestimmtheit), a je niečo iné, či myslíme v tomto zmysle to ešte-nie bytia skrytím (das Noch-Nicht des Verhülltseins) v zárodku, v základe, v možnosti (dúvamuč), alebo to nezrušiteľné bytie zastretím stvorenia cez pozostatky v zemi“.² Aristoteles preto nesúhlasí s Platonovým výlučne ontologickým poňatím nebytia ako neprítomnosti *eidetického určenia* a pripomína, že okrem úplného nebytia je v prírode pozorovateľné aj ešte-niebytie, ktoré nie je prejavom chýbajúceho *eidos* jestvujúca, ktorým sa neskôr stane. Gadamer pripomína, že Aristoteles nazýva takéto nebytie *steresis* a do priestoru medzi *steresis* a *eidos* situuje všetok pohyb, všetko dianie v prírode.

Zárodok živočícha sa nevyznačuje neprítomnosťou ani rozdielnosťou eidetického určenia, práve naopak,

¹ Tamže, s. 79.

² Tamže, s. 79.

nachádza sa na ceste k naplneniu *eidos*, ktorý je rovnaký ako v prípade zrelého jedinca jeho vlastného druhu. Pri vývine v prírode nedochádza teda k žiadnej zmene podstaty napriek tomu, že vyvíjať sa znamená neustále bytie v pohybe, pohyblivosť (Bewegtheit), ale k „prechádzaniu (Übergehen) a vychádzaniu (Aufgehen) smerom k zrelosti“.¹

Gadamer sa nazdáva, že tento proces možno čiastočne prirovnať k *techné*, keď tvrdí: „Aj keď sa tu ukazujú odlišnosti od *techne*, predsa len sa tu dajú použiť *techné*-pojmy, morfé, hylé, kinesis a telos alebo oū ἔνεκα. Jeden z najpodstatnejších rozdielov, ktorý ihneď zažiarí, je ten, že v prípade uměleckého diela sa dá povedať až o hotovom, že je tým, čo vytvára jeho *eidos*, zatiaľ čo nedokončené umělecké dielo vôbec nie je tým, čo má predstavovať. Naproti tomu prírodná bytosť, ktorá ešte nie je hotová, ešte nevyrástla, je napriek tomu už tým, čím bude... To je zmysel *dynamis*, ktorý má tu, na poli prírody, zjavne svoje špecifické použitie a vykazuje predpoklad nejakého pre seba jestvujúceho nezadržateľného *eidos*.² Nie náhodou sa práve v tomto bode pre Heideggera stane Aristoteles hodným nasledovania a Platon predmetom kritiky.

Podľa Gadamera smerujú Heideggerove mysliteľské pokusy k jednému jedinému bytiu, ktoré by bolo rozumným zjednotením oboch protikladov rovnako, ako bytie a ničota spoločne určujú jestvujúcno. „Ak sa nechceme pozrieť na stav pokoja, musíme sa pozrieť na pohyb a opačne. Kam sa však máme pozerať, ak nechceme vi-

¹ Tamže, s. 83.

² Tamže, s. 83, 84.

dieť ani jedno, ani druhé, ale uzrieť *bytie*?¹ Zabúda však, že to bol práve Platon, ktorý vo svojom dialógu *Sofista* prekonáva rozdvojenie bytia na pohyb a pokoj, na jednotu a rôznorodosť, keď cez postavu cudzinca z Eley ukazuje, ako „každá reč o bytí implikuje diferenciáciu, ktorá neodlišuje jeho rôzne oblasti, ale vnútornú štruktúravanosť bytia samého. K všetkým úvahám o bytí patrí tak totožnosť (Selbigkeit) alebo identita, ako aj rozdielnosť (Andersheit) a rôznosť (Verschiedenheit).”²

Na rozdiel od predstieraného umenia sofistu musí človek označovaný za skutočného filozofa dokázať spojiť „áno bytia (Ja des Seins) a nie ničoty (Nein des Nichts)“³ do určitosti jestvujúcna. Toto vyjadrenie potvrdzuje aj Heideggerova kritická výmena názorov s Platonom.

Gadamer preto konštatuje, že pre Heideggera sa „Platonovo chápanie ideí javí od začiatku akoby samo osobe predzvesťou sklonenia *alétheii* pred *ortotés*, pravdy pred správnosťou...“⁴. Týmto v heideggerovskom chápaní Platon vykročil smerom k skrytosti, ktorá neskôr viedla k stabilizácii *onto-teológie* alebo metafyziky. Javenie sa jestvujúcna a seba-ukazovanie (*Sich-Zeigen*) *eidos* v nemenných kontúrach vždy necháva za sebou otázku zmyslu bytia. Heidegger číta Platona očami Aristotelovej kritiky teórie ideí, čo v neskorých spisoch dokonca sám priznáva, nehovoriac o tom, že samotná táto kritika sa odohráva v rámci metafyzickej tradície, za ktorú už nedosiahne. Zakladatelia metafyziky skúmajú jestvujúcno, ktorého odkrytosť spočíva v jeho myslení a vypovedaní

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato*. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 240.

² Tamže, s. 240.

³ Tamže, s. 240.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

oňom, čím vytvárajú priestor na akékoľvek pýtanie sa a hovorenie, sami sa ale za jestvujúcno nedostávajú.

Gadamer však pochybuje o tom, že by metafyzické pýtanie sa na čo-bytie (Was-Sein) skutočne natoľko prekrúcalo otázku bytia ako takú. Rovnako zastáva názor, že Aristotelova kritika náuky o ideách je čiastočne oprávnená, pretože spochybňuje oddelenie ideí od jednotlivých vecí, čo vo svojich neskorších spisoch priznáva aj Platon. Nevzťahuje sa však na princípy samotného predpokladu ideí, ktoré sa majú nachádzať práve v priestore neskrytosťi, v *alethei*. Svedčí o tom i Aristotelov postoj k idei dobra: „Veď ani idea dobra nezapadá poriadne do schémy aristotelovskej kritiky chorismu a kritika idey dobra je, ako sa v skutočnosti ukáže, u Aristotela len opatrne a s váhaním priradená k všeobecnej kritike ideí: Ozajstná kritika idey dobra vychádza z čisto praktického hľadiška.“¹

Okrem toho, na rozdiel od pojmov spojených s arete, nemá idea dobra žiadnu presnú definíciu, ide len o analógiu, vyjadrenú metaforou slnka. *Slnko* prináša svetlo a svetlo sa u Heideggera spája so *svetlinou* (Lichtung). Odráža sa vo všetkom tak, ako sa bytie odráža v každom jestvujúcne, nie je jedno, ale dáva jednotu, napriek tomu, že nie je vo svojej jednote postihnuteľné. Stojí za všetkým bytím ako trojica tvorená mierou, priemeranosťou a pravdou, obsahuje podstatu krásna. Nie je jedným jestvujúcnom, ale neskrytosťou toho, čo tkvie v jasnosti a viditeľnosti, heideggerovsky povedané: „V tejto blízkosti, v svetline *tu prítomnosti* (in der Lichtung des *Da*) býva človek... Človek je susedom bytia.“² Dobro

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 243.

² HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 28, 33.

je bytie, nie jedna z mnohých ideí, ale to prvé, arché, aj keď si Gadamer nie je celkom istý, či samotné Dobro je Jedným, ktoré spolu s *dvojakosťou* (*Zweiheit*) tvorí arché všetkého učenia ideí, alebo predchádza dvojici *Jedna* a neurčitej *monohosti* (*Vielheit*), a tým je im nadradené. *Jedno* neznamená počet, a preto ani idea *Dobra* nie je ideou v zmysle tých, ktorých predpoklad považuje Aristoteles za logicky a ontologicky neprospešný, za *chorismos* ako zbytočné zdvojenie sveta.

Idea dobra neskôr v Platonovej filozofii postupne stráca svoju relevanciu, až ju napokon Platon úplne opúšťa. Platí to podľa Gadamera aj pre dialóg *Filebos*, v ktorom sice ešte prebieha diskusia oobre, konkrétnie oobre v ľudskom živote, nie však bez toho, aby Platon, „neponechal bez vysvetlenia mieru dobra, ktorá je určená v podobe krásna. Napriek tomu však základné vysvetlenie štyroch rodov (*Gattungen*) prebieha bez vyznačenia idey dobra.“¹

Podobný osud postihne nakoniec celú náuku o ideách, keď sa Platon vo svojich dialektických výkladoch, čiastočne v dialógu *Sofista* a s konečnou platnosťou v dialógu *Parmenides*, odkláňa od teórie ideí a prechádza k náuke o logu bytia, ktorá už nie je predmetom Aristotelovej kritiky chorismu. Tým uzatvára priestor pre argumentáciu proti *dogmatickému platonizmu*.

Kedže si je Gadamer plne vedomý skutočnosti, že sa Aristotelova kritika chorismu v Platonovom učení o ideách odohráva predovšetkým na pôde jeho *Fyziky*, kladie si nasledujúcu otázku: „Ale čo chce potom ešte povedať Aristotelova stereotypná výčitka, že Platon hypostazoval všeobecninu, výčitka chorizmu? Zachytáva Platona skutočne? Čo vlastne chce toto *bytie pre seba* ideí u Platona

¹ GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 245.

vyjadriť? Hádam skutočne otvorenie nejakého druhého sveta, ktorý by bol oddelený ontologickým hiátom od nášho sveta javov Platon v tejto najtvrdšej apórii dialógu *Parmenides* nepriamo ukazuje, že idey sú ideami javov a že netvoria svet pre seba. Že záleží na poznaní ideí, ak má byť poznanie tvárou v tvár premenlivému víreniu javov vôbec možné, to označuje i Aristoteles sám za základný motív na prijatie ideí.¹ Nie Platon, ale Aristoteles je podľa neho tým, kto sa významne podieľal na vzniku chorizmu a vytvoril tak obraz Platona, ktorý prostredníctvom novoplato-nizmu pretrval až do dnešných čias.

Gadamer spochybňuje opodstatnenosť Heideggerovej kritiky Platonovej filozofie ako takej a vyvracia tak i jeho tvrdenie o nekompromisnosti Aristotelovho kritického postoja voči celoživotnému dielu svojho učiteľa. Určité nejasnosti však vidí v Platonovej definícii pojmu falošnosť, zdanie, *pseudos*, ktorý v protiklade k mysleniu ako rozlišovaniu (*Unterscheidung*), rozpoznávaniu rozdielov znamená nesprávne, chybné rozlíšenie. Nie je mu ale jasné, ako je vôbec tento omyl možný, ak bytie eidos rozumieme ako čistú prítomnosť, *parusiu*. „Čo má byť to, čo sa v prípade *pseuda* myslí prítomnosťou (*Anwesenheit*) nesprávneho (des Falschen)? Čo tu (da) je, keď je výpoved' nesprávna?“²

Tento problém sa Platon snaží vyriešiť v dialógu *Sofista*, kde dokazuje, že nebytie je a je nerozlučne spojené s bytím tak, ako rôzlosť nemôže byť (*Verschiedenheit*) bez jednotnosti (*Selbigkeit*). Ak je nebytie rôzlosť, ktorá spolu s tým, čo je vlastné a jednotné, tvorí základ všetkého rozlišovania, potom je jasné, ako je možná pravdivá reč, nijako to však nevysvetľuje, ako je možný *pseudos*,

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 16.

² GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 246.

nesprávnosť, falošnosť, zdanie (Schein). Pobytom (Dasein) rozdielneho pri identickom Gadamer rozumie bytie niečoho, teda pobyt niečoho ako niečoho a nie ako niečoho iného, nie však pobyt niečoho ako niečoho, čo nie je. Kritika eleatského pojmu bytia nestačí podľa neho na to, aby dokázala vyvrátiť jeho vlastnú premisu, ktorá bytie definuje ako prítomnosť (Anwesenheit) v logu.

Otzážka *pseuda* zostáva preňho nevyriešená, aj keď pripúšťa, že by rôzlosť mohla byť určitým spôsobom zrejmá ako *eidos* nebytia (Nichtsein). Avšak v prípade, že sa pobyt ničoho (Dasein des Nichts) prejavuje ako *eidos inakosti* (Andersheit), nedochádza k odhaleniu ničoty (Nichtigkeit) *pseuda*. Gadamer tvrdí, že „môžeme maximálne myslieť s Platonom tak ďaleko, že uznáme dôležité obmedzenie v sebajavení (Sich-Hervorkehren) ničoho (des Nicht)“, pretože „ak s každým rovnakým (Identifizierte) vychádza na povrch nebytie všetkého iného, sme my ako mysliaci uväznení v nekonečnom diskurze“.¹

Kedže prítomnosť (da) všetkej rozdielnosti nemožno myslieť, rovnako je teda nemysliteľná i totálna prítomnosť nebytia. V rozlišovaní sa však podľa neho skrýva oveľa viac než len strohé pátranie po rozdielnosti. Rozlišovanie implikuje prítomnosť vlastnej jednotnosti (Selbstigkeit) a zároveň nekonečnej neurčitosti (Unbestimmtheit), predsokratovcami nazývanej *apeiron*. Nič (Nichts) sa teda nachádza už priamo v usadlosti (Anwesen) samej. Ako povaha iného či inakosti je nič vždy odkázané na čiastkové vzťahy medzi jestvujúciami, jedine v tejto čiastkovosti a jednotlivosti nebytie stretáva samo seba, iba vtedy môže byť tým, čím je. Nič inakosti je viac než číra rôzlosť (Verschiedenheit), je to skutočnosť ne-bytia (Nicht des Seins). Takéto *nebytie* mal podľa Ga-

¹ Tamže, s. 246.

damera na mysli Platon, keď vo svojej prednáške *O dobre* postavil vedľa všetko určujúceho *Jedného* (*Eins*) neurčenú *Dvojicu* (*Zweiheit*).

V uznaní opodstatnenosti ničoho v inakosti a rôznosti vidí zneškodenie ničoty (*Nichtigkeit*) obsiahnutej v omyle a pokračovanie procesu odkrývania, ktorý sa začína eleatským potláčaním ničoho. Dôkazom takéhoto ontologického chápania je dialóg *Timaios*, kde „jednotnosť (*Selbigkeit*) a rôzlosť (*Verschiedenheit*) fungujú ako kozmologické faktory a konštruujú myslenie a doxa – čím sa, samozrejme, myslí ἀληθής δόξα. Kozmologické odôvodnenie ψευδής δόξα chýba.“¹ A práve v tomto bode vidí Heidegger hranice metafyzického pojmu *aletheia*, a teda aj začiatok prekrúcania otázky bytia.

Absencia konečného riešenia problému pseudos v plátónskom myslení privádza Gadamera k zisteniu, že tento Platonov krok nie je náhodný a nesvedčí ani o jeho vlastnej nemohúcnosti či neschopnosti dotiahnuť pokus o definovanie pojmu pseudos do konca. Jeho zámerom je dať nám na vedomie pocit odkázanosti na ďalšiu dimenziu, v ktorej nebytie nie je iba rôznosťou (*Verschiedenheit*) a bytie čistou identicosťou (*Identifiziebarkeit*), ale v ktorej už počiatočné Jedno predchádza akémukoľvek rozlíšeniu a zároveň ho umožňuje. Jednostrannosť parmenidovského učenia a jeho trvanie na bytí bez hoci len minimálneho podielu ničoho spolu s potieraním nebytia prezáradzajú *priepasť ničoty*. Platon už pripúšťa v rámci bytia určitý obsah ničoho (*Nicht*). Nič sa stáva tým, čo je iné od identickosti bytia, čím dochádza k jeho zneškodeniu, zároveň sa však nepriamo posúva do povedomia.

Uznanie ničoty v bytí si vyžiadalo intenzívnejšie ontologické zahŕňenie sa do tejto problematiky, ktorého vý-

¹ Tamže, s. 247.

sledkom bolo presnejšie definovanie pojmu *sofista*, a to pomocou pochopenia rozdielu medzi *rôzdielnosťou* (Verschiedenheit) a *zdaním* (Schein). Javenie sa nie je rôznosťou bytia, ale jeho zdaním (Anschein). Podľa Gadamera si bol totiž Platon veľmi dobre vedomý prepojenia spomínanej ontologickej problematiky s možnosťou sofistiky. Tvrď, že „ani rozdielnosť, ani chybné rozlíšenie, ani vedomá zámena alebo samotná nepravdivá výpoved' klamára nedokáže obsiahnuť fenomén sofistiky, o ktorého vysvetlenie Platonovi ide“.¹

Delí sofistov na dve skupiny. Do prvej patria tí, ktorí si myslia, že skutočne vedia, do druhej zas takí, čo sa snažia predstrieť ilúziu vedenia. Sú si vedomí svojej nevedomosti, no zo strachu a starosti o stratu prestíže sa ju snažia ukryť vo falosnom kúzle reči. Tých „zapisaháva celá moc ničoty (Nichtigkeit)“.²

Gadamer v týchto Platonových *seba-prekrúcajúcich tušiacich* (*sich-verstellende Nachahmer*) rozlišuje dve kategórie. Prvým je demagóg a druhým sofista. Pre demagóga je rozhodujúci potlesk poslucháčov, preto sa im vo svojej podlízavej reči snaží čo najviac zalichotiť. Je to narcis, ktorý žije z potlesku, a reč preňho nie je ničím iným ako umením podlizovania. U sofistu prevažuje súťaživosť nad obdivom. Diskutuje a argumentuje s cieľom víťazstva, nikdy sa nemýli, stále musí mať posledné slovo. Gadamer si uvedomuje, že Platon ich nepovažuje za klamárov, ale len za *prázdne figúry reči*, ktoré akoby tušili svoju vlastnú ničotu. Preto v prisudzovaní *zdania* (Scheinhaftigkeit) a *ničoty* (Nichtigkeit) sofistike vidí i nepriame uznanie *ničoho* v bytí. Takto sa pojem *pseudos* neobmedzuje len na označenie omylu, ale zahrňa aj pomeno-

¹ Tamže, s. 247.

² Tamže, s. 248.

vanie klamu alebo hrozivého zdania. Rovnako tvrdí, že v Aristotelovej kritike Platonovej náuky o ideách, konkrétnie v IX. knihe *Metafyziky*, niet o tomto vysvetlení pojmov *aletheia* a *pseudos* ani zmienky.

Gadamer s Aristotelom súhlasí v momente, keď vyjadruje obavu z prílišnej orientácie na idey. Ich univerzálny ontologický štatút môže totiž spôsobiť odklon od logu a filozofia logu by určite mala zostať tým, o čo v konečnom dôsledku ide tak Platonovi, ako i Aristotelovi. „Myslenie eidos drží zmysel logu v špecifickom zatienení, pokial je logos myslený ako vzťah ideí. V logu samom spočíva, že je viac než len spojením vecných obsahov. Vždy je oslovením niečoho, najčastejšie čohosi, čo je tu a teraz, nejakého tohto tu (Diesher), ktorému nemôže byť priradená iba jeho bytostná určenosť (Wesensbestimmtheit), ale ktorému môže byť pripísané aj mnohé iné, ktoré nevytvára jeho trvalú podstatu.“¹

Heidegger v nemalej miere ovplyvnil Gadamerov prístup nielen k Aristotelovej a antickej filozofii, ale do značnej miery sa podpísal aj na jeho porozumení celým dejinám západného myslenia, keďže v dialógu s filozofickými predchodcami „určujúcim pozadím... zostáva pre Gadamera stále Heideggerova ontológia nesená myšlienkomu ontologickej diferencie“.² Napriek tomu je evidentné, že „pre Gadamera nakoniec žiadna reč *metafyziky* v Heideggerovom zmysle neexistuje; pokial je reč európskej filozofie stále ešte rečou, je v nej vždy prítomná cesta k pravde, *Weg ins Freie*“.³ Túto cestu k pravde predstavuje pre Gadamera *filozofická hermeneutika*.

¹ GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*, s. 85.

² ŠPINKA, Š.: „*Plato im Dialog*“, *Platónova Dialektika v interpretaci Hans-Georga Gadamera*, s. 2-29.

³ Tamže, s. 2-27.

4. 2. Idea dobra v Aristotelovej filozofii

Základ Aristotelovej kritiky Platona tvoria výčitka chоризму, matematizácia skutočnosti, ontologické preceňovanie ideí a ich nepoužiteľnosť v oblasti praktickej filozofie. Všetkým týmto kritickým otázkam sa Gadamer v snahe o skutočne produktívny rozhovor s obidvoma antickými filozofmi podrobne venuje v štúdii z roku 1978 *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom*. Tento text nielen predstavuje Gadamerovu vrcholnú prácu v rámci jeho dlhoročného skúmania v oblasti dejín filozofie, ale zároveň „v istom zmysle nadväzuje a filozoficky precizuje jeho východiskové pozície z roku 1931“¹ s dopredu jasným výsledkom. Zuckert dokonca tvrdí, že v *Idei Dobra medzi Platonom a Aristotelom* je explicitne vyjadrená skutočnosť, že Gadamer „chápe svoje vlastné myslenie ako pokračovanie a pretrvanie platonsko-aristotelovskej filozofie“.² Gadamer teda prechádza cez Aristotelov model praktickej filozofie a jeho dlhoročné interpretačné úsilie v oblasti antickej filozofie napokon vyúsťuje do vlastného projektu filozofickej etiky. Richard J. Bernstein v štúdiu *Konštelácia hermeneutiky, teórie kriticizmu a dekonštrukcie* konštatuje: „Gadamer zdôrazňuje úlohu tradície v determinovaní toho, kto sme. Tiež sa pokúša o znovaobnovenie typu svet odkrývajúcej *pravdy*, ktorá je odhaľovaná prostredníctvom našich stretnutí s dejinami a umeleckými dielami. Gadamer sa vždy zaoberal etickými záleži-

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 325.

² ZUCKERT, C. H.: *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, s. 219.

tostami a filozofickú hermeneutiku vidí ako dediča gréckej tradície praktickej filozofie.”¹

Jeho zámerom teda nie je zobraziť Aristotela ako Platonov filozofický protiklad, ale ukázať, že obom mysliteľom šlo v konečnom dôsledku o jedno a to isté, čiže o vymedzenie základných princípov najvyššieho dobra tak pre jednotlivca, ako aj pre obec, pretože, ako ďalej uvádzá Bernstein: „V splynutí horizontov je tendencia prehliadať heterogenity a priepastné rozdiely, s ktorými sme konfrontovaní. Ale je tam tiež nebezpečenstvo, že sa staneme natoľko fascinovaní nemožnosťami a nerozhodnosťami, že stratíme akýkoľvek zmysel pre koherenciu a jednotu v našich životoch.”²

Najskôr je však potrebné prehodnotiť také interpretácie Aristotela, ktoré aristotelovskú filozofiu delia do troch štádií. Zástancom Aristotelovho filozofického vývoja od platonika v ranom období smerom ku kritikovi platonického učenia o ideách a následnému zavŕšeniu filozofického vývoja, ktoré ponúka Aristotela – empirika, je podľa Gadamera Werner Jeager: „Jemu sa *Protreptikos* javí ako dostačujúci podklad, aby mu raz zaistil interpretáciu zvyšných dialógov v zmysle *platonskej periódy* tak, aby potom vysvetlil Aristotelov vývoj odtiaľ až po najneskoršiu úpravu jeho učenia. Opiera sa pritom predovšetkým o početné vzťahy *Etiky Eudemovej* k *Protreptiku*, ktoré podporujú najnovšie rôznymi spôsobmi potvrdenú pra-

¹ BERNSTEIN, R. J.: The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 272.

² Tamže, s. 281.

voľsť *Etiky Eudemovej* a vidia v nej spájajúci článok medzi pozíciou *Protreptika* a *Etiky Nikomachovej*.¹

Gadamer celkom nespochybňuje pozíciu aristotelovského *Protreptika* ako chronologického prepojenia medzi *Etikou Eudemovou* a *Etikou Nikomachovou*, no rovnako ako Diels nesúhlasí s takzvanou *platonskou períódou* u Aristotela a zároveň nevylučuje, že filozofický zámer *Protreptika* siahá omnoho ďalej než len do oblasti filozofickej etiky a že ju prekračuje v snahe o nájdenie všeobecného *logu*, ktorý dokáže poslúžiť potrebám teoretického uvažovania i praktického konania. Preto podľa Gadamera neobsahuje žiadne špecificky etické otázky, ktorých adekvátne zdopovedanie si vyžaduje konkrétny *logos* v konkrétnej, eticky spornej situácii, a jeho úlohou nie je ani vymedzenie vlastných etických pojmov, ale zdôraznenie užitočnosti filozofie na pôde teoretických a praktických záujmov.

Dokazuje to na Aristotelovom jazykovom úze v texte *Protreptika*, ktorý nevybočuje z rámca všeobecnej filozofickej slovnej zásoby a v podstate neobsahuje špeciálne pojmoslovie etiky. Tvrdením, že Aristotelova etika sa vzťahuje na konkrétnie použitie konkrétneho *logu* s cieľom dospieť k etickým rozhodnutiam, ktoré si vyžadujú špecifiká danej situácie, zatiaľ čo v *Protreptiku* sa hovorí o všeobecnej aplikácii filozofie pri rôznorodých účeloch a úlohách, definitívne vyvracia teóriu troch štádií Aristotelovho myslenia.

Zastáva názor, že Aristoteles je od počiatku až do konca svojho filozofického pôsobenia síce kritickým, no predsa len *platonikom*. Na otázku, čo si možno predstaviť

¹ GADAMER, H.-G.: Der aristotelische "Protreptikos" und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik. In: *Griechische Philosophie I*. GW. Bd. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck, s. 165.

pod pojmom *kritický platonik*, dáva Gadamer jasné odpoveď. V celom svojom diele sa Aristoteles ani raz nestožní s Platonovým učením o ideách, práve naopak, vystupuje proti nemu nesmierne kriticky, avšak vždy v rámci myšlienkového dedičstva Platonovej *eidetickej filozofie*. Potvrdzuje to sám Aristoteles, keď v *Etike Nikomachovej* v súvislosti s ideou Dobra tvrdí: „Bude hámam účelnejšie uvažovať o všeobecnom pojme a skúmať, ako sa oňom hovorí, aj keď je takéto skúmanie nepríjemné, pretože idey zaviedli práve naši priatelia. Je nepochybne lepšie, ba pre záchrannu pravdy nevyhnutné, vyvrátiť aj vlastné učenie, najmä ak sme filozofmi, lebo hoci nám je obidvoje milé, predsa je mravnou povinnosťou väčšimi si ctif pravdu.“¹

Ked' teda Aristoteles vymenil pojmy *mimésis* a *methexis*, určite sa tak nestalo náhodne, v tejto zámene sa podľa Gadamera reflekтуje „rozhodujúci Platonov obrat k rozlíšeniu medzi *aisthesis* a *noesis*, t. j. krok k prvému seba-pochopeniu matematiky ako *eidetickej vedy*.² Preto pri porovnaní s učeniami pred- a poaristotelovských gréckych filozofov rozhodne nepochybuje o Aristotelovej príslušnosti k tradícii *eidetickej filozofie*, ktorá začína Platonovou dialektikou a odráža sa v jeho učení o ideách. Takto sa i jeden z najväčnejších momentov Aristotelovej kritiky Platona, výčitka chorizmu, javí v úplne inom svetle.

Gadamer to jasne formuluje nasledujúcim spôsobom: „Trúfam si tvrdiť, že formulácia chorizmu nemala nikdy spochybniť, že to, s čím sa stretávame uprostred javov, treba vzťahovať k vlastnému invariantnému byтиu. Úplné

¹ ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1979, s. 24.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 13.

oddelenie sveta ideí od sveta javov by bola hrubá absurdita.¹ Dokonca ide ešte ďalej, keď tvrdí, že „*chórismos* nie je akési prvé učenie, ktoré má byť prekonané, ale od počiatku až do konca moment prvej dialektiky samej. Dialektika teda nie je inštanciou alebo pomocou proti chrizmu. Čo znamená skutočnosť, že Aristoteles napriek tomu sústredí svoju kritiku ideí zvlášť na tento bod chrizmu, musíme chápať na základe jeho vlastného protiľahlého bodu, na základe *fyziky*, a ontologickej primátu každej konkrétnej jednotliviny; v žiadnom prípade to nemôžeme pokladať za totálnu roztržku so základným platonským zameraním na *λογοτ*. Mali by sme sa stále znova pýtať, čo znamenala aristotelovská kritika vo vnútri platonskej školy a medzi platonikmi.“²

Tejto skutočnosti nasvedčuje podľa Gadamera aj text zo 6. knihy *Etiky Nikomachovej*³, v ktorej sa Aristoteles zaoberá druhmi vedenia; predovšetkým pri analýze odlišností medzi technickým a praktickým vedením vychádzajú najavo spoločné črty Aristotelovej *fronésis* a Platonovho vedenia o *Dobre*, ktoré sa v platonských dialógoch snaží nájsť Sokrates. Gadamer na rozdiel od iných autorov (Hegel, Heidegger) nevníma Sokrata ako výlučného teoretika morálky, ktorého pôsobenie sa obmedzuje na čo možno najpresnejšiu definíciu cnosti, ale ako človeka, ktorý svojím vlastným životom potvrdzuje nasledovanie *fronésis*.⁴ „Sokrates sa tu stáva mýtickou postavou, v ktorej nakoniec vedenie Dobra a vedenie pravdy i bytia spadajú v jedno ako v akejsi najvyššej *theória*.“⁵ V zásade preto nesúhlasí s Natorpom, ktorý sa domnieva, „že

¹ Tamže, s. 15.

² Tamže, s. 18.

³ Pozri ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, s. 143-159.

⁴ Pozri PLATON: Obrana Sokratova. In: Platon: *Dialógy* (°, s. 341 a n.

⁵ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s.27.

Aristoteles redukoval Platonove slávnostné umelecké slovo na etickú rovinu. Skôr naopak, Platon povýšil bežné slovo, pri ktorom mohla byť stále pocíťovaná blízkosť k praxi, na slávnostné označenie dialektického vedenia, t. j. rozšíril to, čo sa nazývalo praktickou rozumnosťou, na teoretické počinanie dialektika.¹

Aristoteles sa teda nemýli, keď Platonovej dialektike vyčíta, že nedokáže podať žiadny relevantný dôkaz. Napriek správnosti jeho postrehu nie je podľa Gadamera táto kritika namieste, pretože *dihairésis* vytýka absenciu niečoho, čo v skutočnosti vôbec nie je jej náplňou. Dialektika nie je vedou ani vedeckou metódou v zmysle vied o prírode, je hľadaním niečoho, čoho jestvovanie je vlastne už dopredu známe, a tým niečim je *arête*. Neposkytuje logické dôkazy, ale len potvrzuje alebo vyvracia prítomnosť domnelého vedenia, keďže „len v dialógu – so sebou samým či s druhým – je možné prekročiť čisté mienenie vládnucich konvencí a iba ten, kto je skutočne vedený takým predbežným vedením *Dobra*, bude na ňom môcť odhadlane trvať“.²

Potom aj v dialógu *Štát* toľko diskutovaná otázka o Dobre nachádza podľa Gadamerovho názoru svoje pojmové vyjadrenie práve v *Etike Nikomachovej*, predovšetkým vo vzájomnej väzbe medzi *etos* a *logos*. Preto musí byť i aristotelovská etika nutne postavená na sokratovsko-platonskej orientácii na *logos*. A keď Sokrates hovorí o vzťahu medzi jednotlivými cnosťami a *Dobrom* ako takým, vyjadruje to isté, čo Aristoteles odmietaním deleenia cností a dôrazom na ich zjednocovanie prostredníctvom *logu* obsiahnutom v *Etike Nikomachovej*. „*Areté* sa vôbec nedá prvotne myslieť ako jednota alebo mnohosť

¹ Tamže, s. 29.

² Tamže, s. 32.

spôsobov správania, ktorá sa môže ukazovať nejakému pozorovateľovi, pretože je to vedenie seba, *fronésis*.¹

Na tomto mieste pre nás vzniká jeden významný hermeneutický problém. Je ním rozdielne chápanie výrazov *teória* a *prax* v antickom a novovekom myslení. Gadamer si veľmi dobre uvedomuje, že novoveké chápanie pojmov teória a prax rozhodne nevystihuje platonisko-aristotelovskú snahu o prekonanie protikladu medzi teoretickým poznaním *areté* a každodennou praxou v riadení gréckej *polis*, pretože to, čo je pre nás protikladom teórie a praxe, v aristotelovskom myslení nepochybne náleží *techné*; a oblasť *techné* zahŕňa predovšetkým produkciu so zreteľom na praktické využitie výsledku takejto zručnosti, „ktoré ju ešte u Aristotela vylučuje z nároku byť ἀρετή². Ani v Platonovom štáte nemôže byť za skutočné vedenie považované špeciálne vedenie niečoho, ale iba také vedenie, ktoré je čo najväčšie obecnejšie, podľa Gadamera nazývané tiež *sofia*.

Avšak zatiaľ čo Aristoteles prísne stanovil hranice medzi *techné* a *epistémé*, Platon nasleduje zaužívaný spôsob vyjadrovania: „Platon oproti tomu ponechal vo svojich dialógoch tesné splynutie oboch pojmov, ktoré našiel v jazykovom úze.“³ Bernstein upozorňuje aj na skutočnosť, že Gadamer prijíma aristotelovské ohraničenie *techné* a *praxis*, ktoré aplikuje na odlišný druh poznania v prírodných a humanitných vedách. Prvé majú charakter *techné*, u druhých (medzi ktoré počíta i hermeneutiku) ide o *praxis*. Toto delenie je natoľko výstižné, že ho podľa Bernsteina preberá od Gadamera aj jeho veľký kritik,

¹ Tamže, s. 47.

² Tamže, s. 56; pozri tiež ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, s. 24.

³ GADAMER, H.-G.: Die sokratische Frage und Aristoteles. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Mohr-Siebeck, Tübingen, 1991, s.378.

Habermas. Zároveň mu neostáva skryté, že je v súčasnosti „ťažké obnoviť toto aristotelovské rozlíšenie, pretože často identifikujeme *praktické* s *technickým*. Ale je to iba nesprávna identifikácia praktického a technického (a katastrofálne následky, ktoré z toho plynú), ktoré chceli odhaliť obaja, Gadamer i Habermas.”¹

Gadamer poukazuje na skutočnosť, že v úvode *Etiky Nikomachovej* je zreteľne formulovaný Aristotelov zámer prevziať a na poli praktickej filozofie pojmovo artikulovať pôvodne metaforicky vyjadrenú sokratovsko-platon-skú otázku *Dobra* v živote človeka a obce.² „Tam je rozvinutý program praktickej filozofie a vyslovené plné uvedomenie si skutočnosti, že Aristoteles sa tu má vysporiadať so sokratovsko-platonským dedičstvom, keď sa pýta na Dobro, ktoré je v každej činnosti človeka ako skúmaného ducha, ako aj prakticky konajúceho človeka tým, na čom záleží. Dobro sa zjavuje ako príčina ľudského vedenia a voľby. Aristoteles nepožaduje, ako to robí Platon ústami Sokrata, vydanie počtu toho či onoho, čo ho posstretnie. Ale pokúša sa o vydanie počtu sebe samému a tým, ktorí ho počúvajú alebo čítajú.“³

Vieme, že u Platona je poznanie najvyššieho *Dobra* vyjadrené prostredníctvom dialektickej metódy, ktorá spočíva v postupnom rušení nepresvedčivých hypotéz, aby sa vylúčením toho, čím daný predmet dialektického sporu nie je, prepracoval k poznaniu toho, čím skutočne je, k jeho podstate. Podstata ako to posledné sa stáva prvým a to prvé je zároveň Jedno, *arché*. Takto Gadamer charakterizuje Platonovo *učenie o Jednom a neurčenej Dvojici*, ktoré je aj odpoveďou na Aristotelovo kritické konštato-

¹ BERNSTEIN, R. J.: *The Constellation of Hermeneutics. Critical Theory and Deconstruction*, s. 269.

² Pozri ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, s. 19, 33.

³ GADAMER, H.-G.: *Die sokratische Frage und Aristoteles*, s. 374.

vanie nekonečnej, nikdy neukončiteľnej dedukcie v systéme ideí. Gadamer rozhodne nesúhlasi s Aristotelovým tvrdením, že „Platon videl problém v tom, či musíme postupovať smerom k ἀρχαῖ alebo smerom od ἀρχαῖ“.¹ Učenie o Jednom neurčenej Dvojici je pre neho jasným dôkazom faktu, že v Platonovom učení, ktoré si v žiadnom prípade nenárokuje byť univerzálnym deduktívnym systémom, problém nekonečnej dedukcie nefiguruje.

„Neprekvapuje to, ak si spomenieme, v akej univerzálnej súvislosti je uvedená otázka *Dobra* v platonskom *Faidonovi* ako otázka príčiny vzniku a zániku vôbec... Podobne nachádzame v *Siedmom liste* rozšírenie vedenia o *areté* na vedenie o celom bytí... A konečne *Timaios* je mytické rozvedenie postulátu vytyčeného vo *Faidonovi* – a tu už nie je sokratovská otázka vlastne vôbec spomenuťá. Je zrejmé, že je to platonská línia, ktorú rozvinul Aristoteles vo svojej teleologickej fyzike a metafyzike.“²

Je teda zrejmé, že nielen Platonovo, ale i Aristotelovo učenie o *Dobre* presahuje rámec etiky a od dobra pre jednotlivého človeka smeruje cez dobré usporiadanie *polis* až k vzniku a dobrému usporiadaniu celého univerza. Otázka o *Dobre* u oboch mysliteľov rozhodne nie je iba otázkou etickou, ale práve tak je otázkou ontologickej, čo je podľa Gadamera jednou zo základných spoľočných črt platonsko-aristotelovej filozofie. Veľmi dobre si všíma, že Platonovo učenie o *Jednom a neurčenej Dvojici* sa obsahovo nijako zásadne nelíši od Aristotelovej náuky o štyroch aspektoch bytia.

Podľa Catherine Zuckert však to, akým spôsobom Dobro samo podmieňuje *poznanie alebo intelligibilnú existenciu*, nedokáže Platonov Sokrates ešte pojmovu artiku-

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 63.

² Tamže, s. 64.

lovať, preto „Gadamer odporúča, že my neskôrší čitatelia máme zapojiť Aristotelovo rozlíšenie medzi *poiein* (robiť alebo činiť) a *paschein* (utrpieť niečo) vo vykreslení štruktúry *nús* (intelektu)“¹.

Jeden z najzásadnejších rozdielov medzi platoniskou a aristotelovskou filozofiou spočíva podľa Gadamera v odlišnom spôsobe vyjadrovania týchto dvoch významných mysliteľov. Platon sa vyjadruje popisne, používa vo svojich dialógoch výjavu z mytológie, obrazy a metafory, prostredníctvom nich tlmočí svoje filozofické názory. U Aristotela prevláda pojmová artikulácia Platonových etických a ontologických motívov vzťahujúcich sa na otázku *Dobra*. To, čo je u Aristotela špecifikované ako *Fyzika* alebo *Etika*, je u Platona obsiahnuté napr. v mýte o tvorení sveta Demiurgom v diskusii o nesmrteľnosti duše alebo v harmonickom namiešaní životného nápoja. Keďže je teraz zjavné, že Platon i Aristoteles majú napriek istým metodickým rozdielom na mysli jedno a to isté, kladie si Gadamer nasledujúce tri otázky: „Ale ako je to potom s Aristotelovou kritikou *Dobra*? Má potom vôbec ešte nejaký predmet? A kritika náuky o ideách?“² Jeho ambicioznym cieľom je nájdenie adekvátnych odpovedí na ne, pretože iba tak je možné spoľahlivo posúdiť mieru oprávnenosti Aristotelovej kritiky Platona.

Gadamer v prvom rade upozorňuje na skutočnosť, že nikdy nebolo Aristotelovým zámerom poskytnúť čitateľovi skutočne objektívny pohľad na Platonovu filozofiu, preto bude nutné dôsledne konfrontovať Aristotelove výroky na adresu Platona s autentickým obsahom Platonových textov. Zároveň sa nazdáva, že táto analýza si

¹ ZUCKERT, C. H.: *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, s. 216.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 85.

nevyžaduje posúdenie vzájomných vzťahov a myšlienkových súvislostí medzi Aristotelovými *Etikami*, ako to robí napr. Werner Jeager¹, postačí, ak sa sústredíme na kľúčovú výčitku Aristotela voči Platonovi, t. j. na nepoužiteľnosť idey *Dobra* pre praktickú filozofiu. Aristoteles kritizuje Platona už za to, že vo svojej prednáške o *Dobre*, ktorá má podľa neho výsostne teoretický charakter, tematizuje *areté*, patriacu pre Aristotela výlučne do oblasti praktickej filozofie.

Gadamer sa domnieva, že určitý problém môže pre Aristotela predstavovať aj Platonov intelektualizmus, ktorý nielen do značnej miery ovplyvňuje jeho spôsob vyjadrovania, ale odráža sa vo viazanosti *arete* na poznanie. Rovnaký názor zastáva aj Hegel, ktorý sa tomuto problému venuje vo svojich *Dejinách filozofie*. V kapitole o Sokratovi považuje Aristotelovu kritiku Platonovho intelektualizmu za oprávnenú, keď hovorí: „To je dobrá kritika. Vidíme, že to, čo Aristotelovi chýba pri Sokratovom poňatí zdatnosti, je ona stránka subjektívnej skutočnosti, ktorú dnes nazývame rečou srdca. Samozrejme je zdatnosť určená všeobecnými a nie čiastkovými účelmi; ale poznanie nie je jediným momentom zdatnosti. Aby sa stalo poznané dobro zdatnosťou, musí ešte pristúpiť to, že sa celý človek srdcom a mysľou stotožní s dobrom. Túto stránku bytia či realizácie nazýva Aristoteles alogickým prvkom... zdatnosti... Sokrates teda vo svojom pojmovom určení zdatnosti vynecháva práve to, čo zmizlo... i v skutočnosti: totiž reálneho ducha ľudu a potom realitu ako pathos jednotlivca. Lebo práve iba pokial sa vedomie ešte nevrátilo k sebe, javí sa všeobecné dobro ako pathos

¹ Pozri GADAMER, H.-G.: *Der aristotelische "Protreptikos" und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, s. 234.

jednotlivca, ktorého hybnou silou je.“¹ A podobne sa vyjadruje aj v kapitole venovanej Aristotelovi: „Ide skôr o rozumový pud k dobru... Preto Aristoteles kritizuje Sokrata... pretože kládol cnosť iba do rozumu. Dobro vzniká z nerozumového pudu, ale pristupuje k nemu rozum, ktorý onen pud posudzuje a určuje.“²

Gadamer s touto kritikou nesympatizuje natoľko ako Hegel, pretože práve v Aristotelovej filozofii vidí prevzaté mnohé z kritizovaných názorov a postupov. Túto skutočnosť príznačne formuluje Leško: „Gadamer si veľmi pozorne všíma Aristotelovu kritiku stotožňovania cnosti a vedenia v Platonovom učení a jednoznačne sa prikláňa k jeho riešeniu. Aristoteles podľa neho vrátil učenie svojich učiteľov do správnej polohy hlavne tým, že vymedzil základný prvok etického poznania človeka ako *túžbu* (*orexis*) a jej organizovanie do pevného postoja (*hexis*). Podľa Aristotela je *opakovanie, zvyk* (*ethos*) v základoch *cnosti*. Napriek týmto oprávneným kritickým výhradám k učeniu svojich učiteľov neostáva úplne mimo ich vplyvu. Gadamer to vidí osobitne v tom, že aj pre Aristotela, tak isto ako aj pre Sokrata a Platona, je poznanie podstatnou stránkou etického správania.“³

Tým sa však podobnosť Aristotelovej filozofie so sokratovsko-platonským myšlienkovým dedičstvom ani zďaleka nekončí. Gadamer poukazuje aj na spôsob, akým sa Aristoteles vysporiadava s definíciou *Dobra* vôbec. A tu je zrejmé, že napriek vlastnej snahe o postavenie praktickej filozofie nie na báze ontologickej a theologickej, ako to robí Platon, ale na zovšeobecnení konkrétnych

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie II.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965, s. 52.

² Tamže, s. 255.

³ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 329.

etických a politických situácií v rámci života obce a poučení z nich, „ako tvorca fyziky napĺňa Aristoteles požiadavku platonského Sokrata: pochopiť univerzum na základe skúsenosti Dobra... Vidíme teda, že ľudská prax zostáva zakotvená v celku ľudského chápania. Redukcia na záujem praktickej filozofie nedáva však zmíknutie otázke, v čom spočíva to spoločné akéhokoľvek *byť-dobrý*.¹

Ak teda chceme hovoriť o jednotlivom, konkrétnom dobre, musíme najprv vedieť alebo – tak ako Sokrates – aspoň tušiť, čo znamená *Dobro* vôbec. Na základe tejto argumentácie Gadamer zastáva názor, že u Aristotela rovnako ako u Platona, predstavuje *Dobro* vo všeobecnosti to prvé a posledné, najvyšší možný účel (*telos*), to, čo podľa neho Hegel definuje ako *konkrétnu všeobecnosť*. Je teda nemysliteľné, aby sa na ideu *Dobra* mohla oprávneť vzťahovať výčitka *chorizmu*, keďže pri tom, čo jestvuje samo v sebe a pre seba a je samou príčinou všetkého diaenia, nie je rozdvojenie možné.

Aby sa na ideu *Dobra* dal aplikovať *chórismos*, muselo by sa odhliadnuť od jej *transcendencie* a postaviť ju na úroveň všetkých ostatných ideí. Presne to podľa Gadamera, v snahe o argumentačné podopretie svojich námitok voči Platonovmu učeniu o ideách, vedome robí Aristoteles. V tejto súvislosti Gadamer demonštruje Aristotelov zámer na mnohoznačnosť výrazu *chóriston*, ktorý má dva zdanivo protikladné významy, znamená oddelenosť i jestvovanie v sebe. U Aristotela prevláda nepochybne ten prvý. Oddelenosť a v sebe jestvovanie idey *Dobra* tvoria dialektickú jednotu, ktorá vzniká prekonávaním mnohosti prostredníctvom *dihairésis*, to je pre Gadamera zreteľne vyjadrené v platoniskom pojme *methexis*.

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 86, 87.

„Musíme nakoniec chápať učenie o ideách stále ešte z hľadiska sokratovskej otázky Dobra, v ktorej sú prax a teória, praktický rozum a oddanie sa čistému poznaniu neodlučiteľné? Tak by sa nám mohla nielen Aristotelova kritika chorizmu ideí, ale i kritika idey Dobra javiť v podivuhodnom svetle. Zdá sa, že kritické argumentácie v Aristotelových etických rozpravách nepostihujú už vôbec platonské dialógy, zvlášť *Fileba* a *Politika*. Postihujú však, pokiaľ vieme, pytagorovskú tendenciu Akadémie, ktorú poznáme z Platonovej *nepísanej náuky*. To však potvrdzuje moju hermeneutickú námiestku, že Aristoteles si vo svojej vlastnej *praktickej filozofii* bol svojej affinity s neskorými platonskými dialógmi plne vedomý.“¹

Kedže Platon nevytvoril explicitne žiadens model teoretickej, a teda ani praktickej filozofie, nestretneme sa u neho s odlišovaním teoretického a praktického, všeobecného a konkrétneho vedenia. Konkrétne vedenie pripúšťa Platon jedine v oblasti *techné*, inak platí, že to, o čom vieme, že je dobré z hľadiska univerzálneho, musí byť dobré aj z pohľadu individuá. Každé vedenie je vedením jedného *Dobra*, preto jestvuje iba jedna *veda o Dobre*, ktorou je u Platona filozofia. Gadamer pripomína, že to bol až Aristoteles, kto prišiel s dvoma spôsobmi vedenia, teda aj s dvoma modelmi filozofie, teoretickou a praktickou filozofiou, v závislosti od toho, či ponúka vedenie o všeobecnom a pre všetkých, alebo vedenie, ktoré je možné uplatniť len individuálne v konkrétnej životnej situácii. Aj keď Aristoteles pri tomto delení, samozrejme, nemá na mysli protiklad medzi teoretickým a praktickým v dnešnom význame slova, predsa len sa teoretická filozofia začína profilovať ako samostatná

¹ Tamže, s. 93–94; pozri tiež REALE, G.: *Platon*.

disciplína, čím evidentne posúva do popredia praktický model filozofovania.

Práve *praktické vedenie* skrýva v sebe jedno veľké úskalie, ktoré Gadamera zaujalo už na počiatku jeho filozofickej pôsobenia a do značnej miery zapríčinilo jeho celoživotný záujem o *filozofickú etiku*. Toto úskalie spočíva v skutočnosti, že napriek tomu, že sa praktické vedenie nazýva vedením, nie je možné osvojiť si ho podľa vzoru *technai*. Gadamer to formuluje nasledujúcimi slovami: „Ale jestvuje *umenie* existovania? Zjavne nie... nedá sa naučiť od iného, ako máme existovať... Nejestvuje žiadne vzostupné ovládanie vlastnej existencie, ktoré by viedlo k tomu, že by sme sa nemuseli stále nanovo pýtať na to najlepšie osebe, lebo by sme to vedeli už dopredu.“¹

Túto výraznú črtu Gadamerovej filozofie si všíma aj Leško, keď uvádza, že „Gadamera v celej jeho tvorbe neopúšťa zámer projektovania *praktického vedenia* z roku 1930, pričom v rámci neho sa zjavne potvrdzuje, že mravné vedenie môže poznávať, čo je možné. Ale nie v nejakej abstraktnej prázdrove. Vždy ide o konkrétnu situáciu. Mravné vedenie preto vzniká na základe úvahy nevyhnutne sa vzťahujúcej na tú či onú konkrétnu situáciu, resp. na to, čo sa v danej chvíli má považovať za správne.“² A ďalej dodáva: „*Filozofická etika* by podľa Gadamera nemala byť len čistou teoretickou pozíciovou vzdialenosťou od skutočného života veľmi ďaleko. Musí byť v tej istej situácii v ktorej denno-denne aktuálne žijeme. Gadamer obdivuje Aristotelovo poznanie odmiestajúce koncentrovanie svojho úsilia len na *premýšľanie o dobre a správnom*. Skutočné etické poznanie je nutne odkázané

¹ GADAMER, H.-G.: *Praktisches Wissen*. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie I*. GW . Bd. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 241.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 330.

aj na *praktický logos*, t. j. od úvah o tom, čo je dobré a správne, sa musí prejsť k činom.”¹

Ďalším Aristotelovým argumentom, namiereným proti Platonovej idei *Dobra*, na ktorý Gadamer poukazuje, je neprípustnosť jej jestvovania osebe. Aristoteles je presvedčený, že ak je niečo spoločné všetkým a všetkému, ako uvádza Platon v prípade idey *Dobra*, nie je možné, aby niečo také všeobecné a všadeprítomné zároveň jestvovalo osebe. A ak by aj priupustil osebe jestvovanie idey *Dobra*, hovorí proti tejto alternatíve mnohosť významov slov *dobro* a *dobrý*. Takáto mnohovýznamosť potom automaticky predpokladá nie jedno o sebe jestvujúce, všetkému spoločné *Dobro*, ale veľa rôznych *dobier*, čo znova nepripúšťa, aby sa na vedenie o *Dobre* vzťahovala jedna jediná veda, t. j. filozofia. Dosvedčuje to i Aristotelov výrok z *Etiky Nikomachovej*: „Ďalej, keďže o veciach, ktoré sa chápu pod jednou ideou, jestvuje iba jedna veda, musí byť iba jedna veda o všetkých dobrách. V skutočnosti je však mnoho vied, dokonca o veciach, ktoré patria do jednej kategórie, napr. o vhodnom okamihu rozhoduje vo vojne vojvodcovstvo, v nemocnici lekárstvo, o správnej miere vo výžive nás poúča lekárstvo, o zvyšovaní telesnej sily gymnastika.”²

Gadamer sa domnieva, že práve týmto výrokom sa Aristoteles napriek jeho kritickej zameranosti voči Platonovi opäť približuje k Platonovmu názoru na skutočné poznanie. Zdôrazňuje, že rovnako ako u Aristotela, tak aj vo väčšine Platonových dialógov zlyháva prirovnanie vedenia *Dobra* k naučiteľnému vedeniu *techné*. Keď Aristoteles vytýka Platonovi, že neberie do úvahy mnohosť vied o jednotlivých dobrách, hovorí predovšetkým

¹ Tamže, s. 331.

² ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, s. 25.

o *technai*, ktoré svojou učiteľnosťou predstavujú celkom iný druh vedenia, ako je to v prípade jednej všeobecnej vedy o Dobre.

Aj na výčitku o mnohoznačnosti pojmu *dobrý* nachádza Gadamer adekvátnu odpoveď, dokonca priamo v Aristotelovej *Metafyzike*, kde je „podaný príklad slova *zdravý*, ktoré môže byť vypovedané o človeku, o farbe jeho tváre, o lieku atď. V tomto zmysle by mohlo byť mnohoznačné i slovo *dobrý*.¹ Tam podľa neho tematicky prináleží problematika jedno- a mnohoznačnosti výrazu dobrý. Považuje preto za nanajvýš prekvapivé, keď sa o tom Aristoteles zmieňuje v rámci praktickej filozofie práve v *Etike Nikomachovej*.

Na základe doterajších zistení si Gadamer kladie otázku, ktorej zodpovedanie má výrazne napomôcť objasneniu platonsko-aristotelovského chápania teoretického a praktického vedenia, ako aj vedenia všeobecného a jednotlivého. Vyjadruje ju nasledujúcimi slovami: „Ako môže filozofia slúžiť praktickej rozumnosti a zároveň byť vedením všeobecného?“² Tento vzťah totiž podľa Gadamaera vôbec nie je jednoduchý, keďže sa primárne na úrovni filozofie ako takej nachádza medzi jednotlivými disciplínami, t. j. medzi metafyzikou, fyzikou a etikou, a sekundárne v oblasti praktickej filozofie spája teoretický a praktický životný postoj.

Špecifiká aristotelovského chápania teoretického a praktického uvažovania vysvetľuje Figal: „Vysvetlenia, ktoré neprispievajú k orientačnej aktivite, nemajú v etike miesto. Na druhej strane, etika bez konceptov, ktoré sú vyvinuté s teoretickým úmyslom, nie je filozofická; a teoretická filozofia predstavuje pre Aristotela meradlo

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 102.

² GADAMER, H.-G.: *Die sokratische Frage und Aristoteles*, s. 375.

filozofie. Ak niekto vyslovene hľadá vy-svetlenia (clarifications), ktoré nie sú namierené na otázku dobra a správneho konania, podnikol teoretický obrat.”¹

Gadamer tento vzťah aplikuje aj v prípade Platonovho myslenia a tvrdí, že „podobne sú u Platona analogicky predstavené tri veľké usporiadane oblasti: duša, štát a svet, a Dobro sa v nich javí ako to, čo zjednocuje, čo zakladá jednotu, ako Jedno. Aristoteles v tomto ohľade bezpochyby zdieľal Platonov pohľad na svet. Aj keď je jeho vlastná *veda* o celku postavená na celkom inom základe, totiž na základe jeho *fyziky*, a nie na takom matematickom pojme *Dobra* ako harmónia, predsa nemôže platonský problém ako taký ignorovať. Zaznieva to aj v *Etiike Nikamachovej*: Ako myslieť *dobro* ako to spoločné? Snáď ako *bytie* (tó ďív), s ktorým sa stretávame v mnohoznačnej, kategoriálnej diferenciácii a ktoré, ako je známe, napriek tomu tvorí predmet jednej najvyššej vedy?”²

Aristotelova kategoriálna diferenciácia bytia je pre Gadamera sice neklamným znakom ďalšej kritiky namierenej proti Platonovi, no zároveň predstavuje Aristotelovu odpoveď na Platonovu otázku o spôsobe vzájomného prepojenia *Dobra* a *bytia*. Preto je obsah mnohých pasáží z *Metafyziky* porovnatelný s vyjadreniami o dialektickom usporiadaní bytia, ktoré sú artikulované v *Sofistovi* a *Parmenidovi*. Gadamer však zdôrazňuje, že Aristotelovo kritické nastavenie voči Platonovým tvrdeniam, rozhodne nezaprie skutočnosť, že sa aj sám Aristoteles pokúšal hľadať odpovede na rovnaké etické a metafyzické otázky ako tie, ktoré pred ním formuloval Platon, najmä na

¹ FIGAL, G.: *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, s. 103.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 104.

otázku jednotlivého a najvyššieho *Dobra*. Na základe toho „formuluje ako alternatívu otázku, akým spôsobom vlastne prirodzenosť celku obsahuje Dobro a to Najlepšie: či v podobe nejakého najlepšieho jestvujúcna, alebo v usporiadaní celku“.¹

Gadamer si veľmi dobre všíma, že i tu sa naplno prejavuje rozdielnosť platonsko-aristotelovského prístupu k jednej a tej istej otázke, aby napokon zatienila to, čo majú obaja spoločné, čiže prítomnosť *Dobra* v usporiadani bytia. Zatiaľ čo Platon uplatňuje predovšetkým matematické chápanie usporiadania vesmíru, opierajúc sa pritom o pythagorovský pojem harmónie, Aristoteles v snahe vyhnúť sa akémukoľvek pokusu o matematizáciu skutočnosti vychádza primárne z fyziky a preferuje prítomnosť dobra, ktorá sa odráža v dobrom usporiadani pohybu všetkého jestvujúceho. Aristoteles „odmieta čistú analogickú štruktúru univerza známym citátom z Homeru: *Len jeden vladárom bud!* Tým rozhoduje proti čiremu usporiadaniu v prospech pre seba jestvujúceho dobra ...akokoľvek iste nechce poprieť dobrost každého usporiadania.“²

Tým jedným vladárom je, samozrejme, mienený pôvodca všetkého pohybu, pretože Aristoteles dôrazne popiera primát akejkoľvek matematickej entity, odmieta teda aj Platonovu jednotku a na jej miesto dosadzuje prvého hýbateľa. „Tak presadzuje Aristoteles platonské dedičstvo, ktoré predstavuje otázka *Dobra*, na pôdu fyziky a odtiaľ rozvíja svoje učenie o *bytí* vo forme pojmu analógie, ktorá má najvyšší *terminus*. Čistá analógia to nemôže dokázať. Zostala by príliš blízko platoskej matematike ideí. Aky paradoxný výsledok: V aristotelovskej

¹ Tamže, s. 105.

² Tamže.

teologii nežije ďalej Platonov *chórismos*; naopak, ontológia ψύσει ὄντα a celok pohybu, ktorým tieto ψύσει ὄντα sú, núti Aristotela k *chorizmu*, ktorý ide ďalej než Platonovo matematizujúce poňatie transcendencie Dobra!“¹

Za prekvapujúce považuje Gadamer použitie čistej analógie pri definícii dobra v *Etiike Nikomachovej*. Tá nie lenže prehľbuje spomínané rozdvojenie, ale vnáša do morálnej filozofie ontologickú perspektívnu, ktorú Aristoteles vyčíta Platonovi. Podľa Gadamera však prítomnosť čistej analógie na danom mieste rozhodne nie je náhodná, naopak, odkrýva v nej Aristotelov zámer oddeliť od seba teoretické a praktické chápanie dobra. Z uvedeného vyplýva, že jedna všeobecná veda o dobre, ktorá by zároveň dokázala primeraným spôsobom vypovedať o štruktúre a usporiadani bytia tak, ako sa to Platon snaží presadiť v prípade filozofie, stráca u Aristotela svoj zmysel. Poznanie bytia evidentne nestačí na správne posúdenie situácií, s ktorými sa denno-denне stretávame a v ktorých sa musíme neustále rozhodovať medzi rôznymi druhmi konania a etickými dôsledkami, ktoré z nich vyplývajú.

V tomto bode sa Gadamer prikláňa omnoho viac na stranu Aristotela než na stranu Platona, pričom nedáva prednosť aristotelovskému myšlienkovému dedičstvu na poli morálnej filozofie pred platoniským, keďže oboje podľa neho nevykazuje žiadne zásadné rozdiely. Skôr sympatizuje s Aristotelovou metódou, keď hovorí: „Od univerzálnej teleológie je *praktický* rozum celkom oddeľený. Pre Aristotelovo vydelenie praktickej filozofie je rozhodujúce, že to, čo týmto spôsobom vystupuje v teoretickom ohľade ako *dobre* a čím je mienená nezmeniteľnosť bytia, je niečím iným než to, čo je možné konať... na čo je

¹ Tamže.

zameraná praktická rozumnosť človeka. Tento základný rozdiel, ktorý Aristoteles robí medzi teoretickým a praktickým vedením, má teraz dôsledky i na rovine filozofickej teórie, ktoré by sme nazvali *vedecko-teoretickými*. Ide o otázku, aký metodický charakter má u Aristotela praktická filozofia.¹

Gadamer rozhodne nepochybuje o tom, že Aristotelova praktická filozofia je vo svojej podstate teóriou. Problem nastáva až v okamihu, keď si kladie otázku, nakoľko je možné sa ju naučiť, teda osvojiť si ju podľa vzoru *techné*, a či je to vôbec možné. Navyše konštatuje, že je tu ešte Platonova idea *Dobra* s jej údajnou nepoužiteľnosťou pre každodenné praktické konanie, postavená Aristotelom do protikladu k jeho vlastnej praktickej filozofii, ktorá podľa neho nachádza široké pole svojho pôsobenia práve v každodennej eticko-politickej praxi. „Aristoteles si nesporne nárokuje, že takouto teoretickou výučbou podporuje samu *arete*. To je dôvod, prečo môžeme vidieť problém v tom, v akom vzťahu je praktická filozofia voči *fronésis*.²

Celý tento problém nespočíva podľa Gadamera ani tak v nedostatočnom prepojení praktickej filozofie a praktickej rozumnosti, ale omnoho viac v našom, modernom myslení ovplyvnenom pohľade na túto väzbu. Pripomína, že rovnako ako možno mnohoznačnosť slova dobrý prirovnať k mnohoznačnosti slova zdravý, tak sa aj praktická filozofia Aristotelovi podobá lekárstvu, ktoré si kladie za cieľ dosiahnutie a udržanie zdravia rovnako, ako je úlohou praktickej filozofie dosiahnutie a udržanie dobra. „V každom prípade neexistuje medzi teóriou, ktorú Aristoteles takouto etickou pragmatikou spro-

¹ Tamže, s. 107–108.

² Tamže, s. 108.

stredkúva, a medzi žitou praxou taký odstup, ktorý by dovoľoval hovoriť o aplikácii teórie na prax. Ideál teórie, ktorá by vďaka svojej objektivite bola neutrálna voči všetkým praktickým záujmom o aplikáciu a ktorá by preto dovoľovala každú ľubovoľnú aplikáciu, nie je ani platonský, ani aristotelovský.¹ Preto Gadamer v Aristotelovej praktickej filozofii nevidí také vyostrenie protikladov medzi teóriou a praxou, aké je okrem novovekého myslenia prítomné aj v oblasti *techne*, kde sa teoretické vedenie postupu premieta do jeho neustáleho praktického opakovania.

Gadamer si veľmi jasne uvedomuje, že etické rozhodnutie si vyžaduje omnoho viac než len slepé použitie predpísaných morálnych noriem. „Schopnosť posúdiť to jednotlivé, v každom momente správne vo svojej užitočnosti, a nájsť správne cesty vyrastá zjavne so životnou skúsenosťou a z nej.“² Preto sa takéto rozhodnutie nikdy nerobí formou výberu jedného z predpokladaných postupov v bezpečnej vzdialenosťi. Poznanie a rozhodovanie v oblasti filozofickej etiky nás núti k účasti, posúva nás priamo do centra konkrétneho diania a znemožňuje nám zachovať si kritický odstup voči tomu, čo bolo poznané a rozhodnuté.

Nemožnosť zachovať si kritický odstup v oblasti praktickej filozofie veľmi výstižne demonštruje Warnke v štúdii *Hermeneutika, etika a politika* na príklade etickej rady inému človeku: „aspekt Aristotelovej etiky, o ktorom si Gadamer myslí, že vy-svetľuje (clari-fies) rozdiel medzi etickým a technickým poznáním, zahŕňa synesis, vzťah v dávaní etickej rady, medzi radcom a tým, ktorému radí. Nemusíme mať žiadnený vzťah k tomu, od koho si

¹ Tamže.

² GADAMER, H.-G.: *Praktisches Wissen*, s. 242.

pýtame alebo komu dávame technickú radu. Avšak tam, kde sa vyžaduje etická rada, sa potrebujeme spoliehať na toho, pri kom pod byť zainteresovaný rozumieme obávať sa o neho, súčiť s ním.”¹

Takáto strata odstupu má však i svoje úskalia. Gadamer preto varuje pred prílišným pragmatizmom na strane Aristotela a v otázke univerzálnosti a všeobecnej záväznosti najvyššieho *Dobra* sympatizuje omnoho viac s Platonom, keďže v prípade Aristotelovej morálnej filozofie „nie je teoretickým nedostatkom tejto etiky, ak predstavuje systém noriem, ktorý táto etika vytyčuje, empirickú náhodnosť gréckeho myslenia o *polis* a ak sú voči náhodnému postavené len také normatívne názory, ktoré sa opierajú o samozrejmý súhlas všetkých. Je príznačné, že otroctvo je jednoducho prijímané ako prirodzená inštitúcia. Platonova normatívna konštrukcia ideálneho štátu je preto modernému pojmu teórie omnoho bližšia a je tiež známe, že Platon vo svojej utópii otroctvo vyslovene odmieta. Ide tu o metodický protiklad, ktorý aristotelovská kritika znova a znova formuluje.“²

Gadamer vysvetľuje, že aristotelovská praktická rozumnosť nie je systémom logických operácií ani návodom na použitie všeobecnej morálnej normy v konkrétej životnej situácii. Ide tu skôr o pohyb medzi dvomi extrémami, o veľmi ľažko definovateľnú sokratovskú zlatú strednú cestu, ktorú predstavuje *arete*. Jasne stanovené sú na základe celospoločenskej dohody iba neprijateľné krajnosti, ktorým sa treba vyhnúť. To skutočne dobré sa však vymyká akejkoľvek presnej definícii a je úlohou každého jednotlivca, aby sa pokúšal aspoň o jeho približ-

¹ WARNKE G.: Hermeneutics, Ethics and Politics. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 85.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s.109.

né určenie. Podľa Gadamera to naozaj výstižne definuje Aristotelova metafora lukostrelca, ktorý sa snaží trafíť presne do stredu terča. Na to, aby ho neminul, si však najskôr musí vytýciť jeden pevný bod a hoci mu to mierne uľahčí orientáciu na ciel, v podstate nejestvuje záruka, že sa musí trafíť presne.

„Praktická filozofia potom dokáže slúžiť rozhodovaniu a konkrétnemu praktickému pohľadu potiaľ, že lepšie dáva poznáť, na čo máme pozerať a na čo máme dávať pozor. Obraz s lukostrelcom zjavne vyjadruje, že sa k teoretickým všeobecnostiam praktickej filozofie nemáme vzťahovať ako k pravidlu.“¹ Výsledkom myslenia v rámci praktickej filozofie potom nie je správne formulovaná veta, princíp, pravidlo alebo zákon, ale individuálne rozhodnutie s istým zámerom, ktorý rovnako ako stred terča tvorí konečný cieľ celého procesu rozhodovania. Grondin v štúdii *Gadamerovo základné porozumenie porozumeniu* argumentuje: „Podľa Gadamera Aristoteles iba zisťuje, že podstata praktickej múdrosti spočíva v jej uskutočnení, ktoré vždy znamená nejaký element seba-poznania, pretože je to vždy možnosť ja (myself), ktoré je zapojené do situácie praxe a odstup od tejto praxe môže vyvolať jeho narušenie“.²

Gadamer zastáva názor, že vytvoríť etické učenie, ktoré by poskytovalo záruku správneho rozhodovania, nikdy nebolo Aristotelovým zámerom. Práve tým sa jeho praktická filozofia nápadne podobá Platonovmu učeniu o idei *Dobra*. Gadamer to formuluje nasledujúcim spôsobom: „Vidíme na tom, ako veľmi si je Aristoteles vedomý rozdielu medzi vedením technickým a vedením praktic-

¹ Tamže, s. 110.

² GRONDIN, J.: *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 39.

ko-mravným, a pokúsili sme sa ukázať, že v tom sleduje rýdzi platonský motív. To má svoj výraz v neposlednom rade i v tom, že tu neexistuje vo vlastnom zmysle žiadna učiteľnosť, aká existuje v prípade vedy a technického vedenia.¹ Nie náhodou sa metafora lukostrelca nachádza hned' na začiatku rozpravy o praktickej filozofii, ktorá by mala byť reflektovaná v politike ako v najdôležitejšom umení v rámci obce. Na tomto mieste je u Gadameru zjavný vplyv Hegela, ktorý tiež poukazuje na výsadné postavenie politiky v rámci Aristotelovej praktickej filozofie, keď píše: „Aristoteles nerobí tým prvotným jednotlivca a jeho právo, ale poznáva, že štát je svojou podstatou vyšší než jednotlivec a rodina, pretože vytvára ich substancialitu.“²

Možno teda povedať, že Aristotelova praktická filozofia založená na *ethos* preferuje *fronésis*, praktickú rozumenosť, ktorá sa prísne drží *logu*, pretože iba ten, kto nepodlieha zvodom, sa dokáže rozhodnúť správne. Zároveň neponúka univerzálne návody na existenciu, aby človeka nezbavila individuálnej zodpovednosti za svoje rozhodovanie a konanie. Preto si na jednej strane vyžaduje špeciálne osvojenie a na strane druhej nie je učiteľná tak ako výrobné postupy v rámci *techne*. To sú podľa Gadameru zásady, ktoré Aristoteles nepriamo formuluje v úvode a v závere *Etiky Nikomachovej*, ktorá ďalej prechádza smerom k politike. „Tým založil tradíciu, ktorá pod názvom *etika* alebo *praktická filozofia* prežíva až do novoveku. Nie je do nej zahrnutá iba rozvaha a usporiadanie života jednotlivca v spoločnosti, ale práve tak usporiadanie samotných spoločenských inštitúcií, ktoré regulujú spoločný život ľudí v spoločenskej štruktúre.

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 113.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II.*, s. 257.

Praktická filozofia teda zahŕňa okrem etiky aj takzvanú politiku a myslí obidve, keď sa nazýva *praktickou filozofiou*.¹

Gadamer zdôrazňuje, že práve Aristoteles jasne načrtáva deliacu čiaru medzi teoretickou a praktickou filozofiou a zakladá tak tradíciu vied, ktoré sa dnes nazývajú humanitnými alebo, gadamerovsky povedané, *filologicko-historickými* a ktoré svoje opodstatnenie dokázali aj v silnej konkurencii novovekým myslením preferovanej modernej prírodrovedy. „Je pozoruhodnou skutočnosťou, že filozofická etika takmer nikdy neupustila od nároku zasahovať normatívne do skutočne žitého života. Potiaľ žije Aristoteles ďalej.“². A obstáli aj napriek skutočnosti, že neponúkajú univerzálnu aplikáciu teoretického pravidla či použitie jednotného metodického postupu, ale omnoho komplikovanejší a nejednoznačnejší vzťah teórie a praxe, než je zvykom v prírodných vedách a v oblasti *techné*. Pokračovateľom tejto mysliteľskej tradície je pre Gadamera predovšetkým Kant. Veľmi pozorne si všíma, „že Kant vo svojej vlastnej morálnej filozofii nasleduje základný názor platonsko – aristotelovskej filozofie, keď oddeluje praktický morálny imperatív od technických imperatívov chyrosti (*Klugheit*)“.³

Aristotelových päť druhov vedenia (*sofia, frónesis, nús, epistemé, techné*) Gadamer sumarizuje do dvoch základných skupín. V prvej sa nachádza vedenie faktov, ktoré sú morálne indiferentné, teda bez akéhokoľvek vzťahu k najvyššiemu Dobru. Druhá skupina zahŕňa poznanie hodnôt a toto vedenie už nie je eticky neutrálne, keďže sa

¹ GADAMER, H.-G.: Aristoteles und die imperativische Ethik. In: Gadamer, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. Bd. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 382.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 113.

³ Tamže.

vyznačuje určitým vzťahom k Dobru. Odtiaľ neskôr vyčádza aj rozdelenie súdov na skutkové a hodnotové.

Preto „podľa Aristotela náleží tá istá najvyššia možnosť uvedomenia, ktorú Gréci nazývali *nús*, ako dokonalému teoretickému vedeniu, zvanému *sofia*, tak i praktickému rozumu, ktorý si je ako *fronésis* zakaždým vedomý správnosti svojej voľby a rozhodnutia. Rozhodný protiklad teoretického a praktického vedenia, a tým i teoretické a praktické *areté* vedenie sa nedotýka jednoty rozumu, ktorý si v obidvoch smeroch udržuje prevahu. Aristotelovská koncepcia *praktickej filozofie* je zjavne dôsledkom jeho kritiky platonskej idey Dobra, ktorou sme sa zaoberali vyššie. Napriek tomu oddelenie praktickej filozofie od teoretickej nijako neznamená nedostatok súvislosti a obsahovej spolupatričnosti. Je to skôr metodická argumentatívna opatrnosť, s ktorou si Aristoteles zakazuje zabiehať do univerzálnejších súvislostí.“¹

Gadamer zastáva názor, že Aristotelovou intenciou nie je vytvorenie neprekonateľného rozdvojenia medzi teoretickým a praktickým alebo medzi faktickým a hodnotovým poznaním, omnoho viac sa pokúša o preknanie takéhoto rozdvojenia v jednote ľudského myslenia. Rovnako i morálne konanie stavia na harmónii medzi zvykom (*ethos*) a individuálnym posúdením jednotlivého problému prostredníctvom praktickej rozumnosti (*fronésis*). „Sám Aristoteles dáva na sprehľadnenie oboch tých-to aspektov rozlíšenie konkávnej a konvexnej strany jedného oblúka.“² To podľa Gadamera, samozrejme, neznamená, že by Aristoteles spájal dohromady etiku s fyzikou či metafyzikou. Iba pripomína, že človek ako prírodná bytosť existuje a vykonáva všetky druhy svojej

¹ Tamže, s. 114.

² GADAMER, H.-G.: *Die sokratische Frage und Aristoteles*, s. 376.

praktickej, technickej i umeleckej činnosti v rámci a podľa vzoru prírody. Lawrence v štúdii *Gadamer, hermeneutická revolúcia a teológia* oceňuje, že „obnovením a rozvinutím Aristotelovho pojmu *fronésis* adekvátnejšie ako Heidegger Gadamer predstavuje hermeneutiku integrálne, kombinujúc kritiku s kreatívou asimiláciou. Integruje platonisko-aristotelovskú ideu Dobra do konverzačného modelu porozumenia a interpretácie, súdu a súdnosti. Integrálna hermeneutika prekonáva monologickú jednostrannosť horizontu *Vorhandenheit* a koriguje racionalistické nedorozumenia predmodernej a modernej filozofie“¹.

Gadamer však zdôrazňuje, že skutočné vedenie, a tým aj naplnenie ľudského bytia tak ako u Platona, prináša predovšetkým teoretické uvažovanie. Aristoteles sa podľa neho rozhoduje „dať teoretickému životnému ideálu prednosť pred praxou a politikou“.² V tomto náhľade sa Platonovo mysenie prelína s Aristotelovým. Je to významný moment, ktorý si všíma nielen Gadamer, ale aj Gräser, keď v súvislosti s aristotelovským uprednostnením teoretického životného postoja tvrdí: „Rovnako ako výkon kontemplatívneho života vylučuje dimenziu života praktického, tiež život vedený úvahami praktickými vylučuje život kontemplatívny. To, že Aristoteles dáva prednosť kontemplatívnomu životu, môže mať rôzne príčiny. Jednou z nich bola nepochybne viera, že človek pri nazeraní nadčasových právd transcenduje konečnosť svojej existencie.“³

¹ LAWRENCE, F.: *Gadamer, the Hermeneutic Revolution and Theology*. In: *Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 192-193.

² GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 113.

³ GRÄSER, A.: *Řecká filosofie klasického obdobia*. Prel. M. Petříček. Praha: Oikúmené 2000, s. 361.

Gadamer sa s Gräserom zhoduje aj v prípade platon-sko-aristotelovského chápania podstaty človeka, ktorá nemá jednoduchý, ale zložený charakter, pretože v sebe zahŕňa dve zložky, božskú, nesmrteľnú a prírodnú, pomíneľnú. Napriek tomu tak pre Gadamera, ako aj pre Gräsera u oboch antických mysliteľov dominuje *nus* alebo intelekt ako fundamentálny vzťah človeka k *logu*, o čom svedčia i dialógy *Timaios* a *Alkibiades* Väčší.

Gadamer vidí potvrdenie primátu intelektu v platon-sko-aristotelovskom myslení predovšetkým v tom, že mu priznáva schopnosť stáleho postoja, ktorá je mu od prírody daná, a to i napriek tomu, že Aristoteles stavia v rámci svojho etického učenia zvyk do protikladu ku všetkému prirodzenému. „Tak je na mnohých miestach možné vykázať teologický rámc, do ktorého zostáva celok praktického sveta zasadnený. Nepochybne môže byť aj pre Aristotela štruktúra usporiadania, ktorá je tomuto celku vlastná, myslená *sub specie Dobra*. To vysvitá už z toho, že Aristotelovi u všetkých svojich predchodcov chýba teleologická príčina. Tá spolu s učením o *eidos* predstavuje Aristotelovo platonské dedičstvo.“¹

Gadamer zdôrazňuje, že nadradenosť teoretického vedenia nad praktickým je zrejmá už v spôsobe, akým Aristoteles popisuje teológiu a predmet jej skúmania v prvej filozofii. Keďže teoretické poznanie sa zaobrá tým, čo nepodlieha vzniku a zániku, je teda večné a vo svojej podstate nemenné, prináša takéto poznanie to najvyššie vedenie. Má preto prednosť pred praktickým poznaním, ktoré v sebe zahŕňa aj poznanie javov, ktoré podliehajú zmene. „A predsa sú oba postoje vedenia a rozumu čímsi najvyšším. Ako teoretická rozumnosť, *sofia*, tak i rozumnosť praktická, *fronésis*, sú vrcholné *dobrosti* (*ἀρεταί*).

¹ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 115.

Uskutočňuje sa v nich to najvyššie v človeku, čo Aristoteles často nazýva *nús* alebo *to božské*.¹ Problematika teórie a praxe v aristotelovskom myslení je podľa Gadamera natoľko komplikovaná hlavne preto, lebo predstavuje dve rovnocenné formy poznania, ktoré sa navzájom vyznačujú vzťahom nadradenosť a podriadenosti.

Na predchádzajúcich stranách bolo spomenuté, že prax je u Aristotela jednou najzákladnejších črt človeka, zasadeného vo svojej existencii uprostred prírody. Avšak schopnosť teoretickej činnosti možno práve tak nazvať jeho bytostnou charakteristikou, aj keď tá ho na rozdiel od praxe z prírody vyčleňuje. Gadamer si veľmi dobre všíma, že Aristoteles vyriešil tento zdánlivý protiklad označením teoretickej činnosti, kam patrí aj samotné filozofovanie, za najvyššiu prax, aby tak vystúpila do popredia „posledná substanciálna spojitosť medzi platoniskou filozofiou a aristotelovskou praktickou filozofiou. Táto spojitosť spočíva vo vzťahu k božskému, pod ktorého zorným uhlom nazerajú obe konečné, podmienené, obmedzené prirodzenosť človeka.“²

Gadamer napokon prichádza k záveru, že nasledujúce zistenie predstavuje konečný cieľ, ku ktorému speje celé jeho dlhoročné interpretačné úsilie na pôde antickey filozofie. Nazdáva sa, že tak u Platona, ako u Aristotela napriek primátu teórie „nie je praktické šťastie človeka druhoradé, ale je to práve šťastie človeku údelom dané, akokoľvek sa človek môže občas povznieť nad seba samého k božskej blaženosťi *theoria*. Nečítame to isté o úradovaní kráľov-filozofov v Platonovom *Štáte*? A tak je celkový výsledok nášho skúmania nasledujúci: Aristoteles síce podrobil platoniské učenie radikálnej kritike, keď

¹ Tamže, s. 116.

² Tamže, s. 116–117.

založil otázku bytia na ψύσει ὄντα a nie na všeobecnosti *eidos* alebo na matematicko-eidetických figuráciách, ale môžeme sa pýtať, či nerozviedol nakoniec platonskú intenciu, áno, či jej uskutočnením neprekonal sám seba.”¹

Gadamerovo objavene zdanlivo skrytých súvislostí platonisko-aristotelovského myslenia odkrýva v Aristotelových pojmových formuláciach mnohé symbolicky vyjadrené obsahy Platonových dialógov. Zuckert tiež konštatuje, že práve „v tomto bode Gadamerovo porozumenie Platonovi s pomocou Aristotelovej konceptuálnej analýzy splýva takmer kompletne s jeho vlastným poňatím hermeneutického charakteru ľudskej existencie. Naše životy sú definované naším porozumením nám samým a svetu. Sústavne musíme pre-hodnocovať a porovnavať naše chápanie nás samých a sveta, aj keď vo svetle novej skúsenosti.”²

Kritizované učenie o číslach nahrádza Aristoteles zavedením nematematického pojmu *entelecheia*. *Entelecheia* znamená podľa Gadamera situovanie pôvodne sprostredkovanej konečného účelu, *telos*, uprostred jestvujúca samého. Takto je *telos* každého jestvujúca v ňom už implicitne obsiahnutý spolu s *eidetickou určitosťou* jeho konkrétneho bytia. Po mnohých rokoch intenzívneho výskumu platonisko-aristotelovskej filozofie prichádza Gadamer k jasnému záveru a nie je náhodné, že ho formuluje práve vo svojej klúčovej práci *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom*. Hovorí: „V Aristotelovom myslení je platonská intencia prevedená do opatrne tápačejcej reči filozofických pojmov.”³

¹ Tamže, s. 118.

² ZUCKERT, C. H.: *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, s. 218.

³ GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 113.

Gadamer však neostáva len pri tomto zistení. Ide oveľa ďalej v snahe dokázať, že práve v tomto bode, na rozhraní platonsko-aristotelovskej morálnej filozofie, sa nachádza východisko všetkých tých vied, ktoré sa o mnoho storočí neskôr začnú nazývať humanitnými, pretože si za predmet svojho skúmania zvolia človeka, zmietaného obrovským množstvom pochybností o svojej vlastnej existencii, ktorá mu bola daná bez toho, aby ňou mohol voľne disponovať. Gadamer pripomína, že si človek môže slobodne zvoliť *techné*, osvojiť si ju, ďalej sa v nej zdokonaľovať a v prípade únavy či straty záujmu na okamih prestať, oddýchnuť si alebo sa začať venovať niečomu celkom odlišnému. To ale rozhodne neplatí pri fakticite vlastnej existencie. Človek nikdy nemôže prestať byť človekom so starosťou o vlastné bytie. Preto je filozofia „stále tou istou udalosťou ľudského bytia, vyznačujúcou človeka ako človeka, a že v nej neexistuje žiadny pokrok, ale iba účasť“.¹ V dnešných časoch to platí presne tak, ako to platilo v období antiky.

Gadamerovým cieľom teda nie je iba dosiahnutie harmónie medzi Platonovou a Aristotelovou filozofiou, ale prostredníctvom myšlienkového zmierenia oboch mysliteľov sa usiluje o potvrdenie opodstatnenosti nárokov duchovných vied a v neposlednom rade i o nájdenie adekvátneho ideového východiska pre svoj vlastný projekt filozofickej etiky. Veľmi výstižne to formuluje Leško: „Gadamerovi v jeho filozofickej reflexii dejín filozofie ide hlavne o *problém dobra*. Len ten totiž vypovedá nielen filozoficky, ale aj ľudsky najviac o nás samých i o svete, v ktorom denno-denне žijeme. Žiaľ, v mnohom mu nerozumieme.“² Takto sa naše bytie vo svete stáva nekoneč-

¹ Tamže, s. 9.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 324.

ným úsilím o pochopenie vlastného pobytu v rámci celkového usporiadania univerza. A kto iný nám v tom môže ísť príkladom, ak nie Gadamer s jeho celoživotnou snahou o pochopenie myslenia svojej doby v produktívnom dialógu s filozofickými predchodcami a aktívnymi tvorcami novovekého západného myslenia.

Gadamer sa nemýli, keď tvrdí, že svojím obmedzením sokratovsko-platonského *intelektualizmu* v otázke dobra sa Aristoteles stal zakladateľom etiky ako *vedy*, nezávislej od metafyziky.¹ A v tom je možné vidieť najväčší Gadamерov prínos pre filozofiu v druhej polovici 20. storočia – v rozvoji *filozofickej etiky* nezávisle od metafyziky.

¹ Pozri Gadamer, H.-G.: *Pravda a metoda*, s. 273.

Záver

Filozofické úvahy nad problémom počiatku filozofie, najvýznamnejšími výkonomi predsokratovskej filozofie v učeniach Herakleita a Parmenida, ako aj v učeniach Platona a Aristotela predstavujú nikdy sa nekončiaci *dialóg* s dejinami filozofie. Práve v tomto kontexte môžeme plným právom oceniť najmä Gadamerov historicko-filozofický i filozofický výkon, ktorý patrí v 20. storočí medzi najoriginálnejšie najmä svojou teoretickou vyváženosťou. Gadamerovo presvedčenie, že každá doba si musí vytvoriť svoj vlastný vzťah k dejinám filozofie i k ich hodnoteniu, sa ukazuje ako to najcennejšie, čo možno v týchto kontextoch dosiahnuť.

Na Gadamerovej tvorbe je veľmi cenné uznanie veľkých zásluh Hegela a Heideggera v jednote filozofických a historicko-filozofických výskumov. Gadamer je filozof, ktorému sa podarilo sceliť svoj hermenutický filozofický projekt s historicko-filozofickými výskumami tak, ako máloktoľam filozofovi v minulom storočí. Práve v tom spočíva obrovská inšpiračná sila jeho filozofického dedičstva, ktoré nepochybne čaká na svoje ďalšie teoretické rozpracovanie.

Z Gadamerových prác, nielen tých, ktoré sú explicitne venované interpretáciám antických filozofických textov, ale naozaj zo všetkých, jasne vyplýva, že filozofia pre neho predstavuje predovšetkým *dejinný* fenomén. Filozofia nielen má svoje dejiny, ale dokonca nimi sama je, a preto dejiny filozofie nikdy nemôžu byť oddelené od filozofie samej. Gadamer filozofuje *dejinne*, avšak so zreteľom na limity, ktoré nám prináša naše vlastné pôsobiacé dejinné vedomie. Veľmi dobre si uvedomuje, že dejiny nikdy nemôžu byť skúmané z odstupu, ale musia byť žité ako súčasť našej osobnej histórie, pretože práve uznanie

tradície ako tradície nás z nej vykorenilo a spôsobilo, že sme sa prestali považovať za jej súčasť.

Na prvý pohľad sa môže zdať, že sa Gadamerovo úsilie o znovunadviazanie plodného filozofického dialógu s veľkými postavami antickej filozofie kvôli odcudzeniu moderného a postmoderného myslenia od vlastnej filozofickej tradície stretáva s nemalými problémami. Toto odcudzenie si všíma už Heidegger a rieši ho po svojom, návratom k predsokratovským mysliteľom, za metafyzické myslenie Platona a Aristotela. Gadamer si na rovnakej ceste volí iný postup, povestný krok späť robí cez Platona a Aristotela a prostredníctvom ich učení sa dosťáva až predsokratovskej filozofii.

Vo všeobecnosti sa dá povedať, že čítanie predsokratovcov cez prizmu platonsko-aristotelovskej filozofie má jedno veľké pozitívum a ďalšie rovnako veľké negatívum. Pozitívom je, že sa Gadamer okrem dochovaných zlomkov môže pri interpretácii oprieť aj o svedectvá a časti učení predsokratovcov, ktoré Platon a Aristoteles prevzali alebo kritizovali. Negatívom však stále zostáva potenciálna subjektivita týchto svedectiev a hrozba príliš veľkého množstva nánosov platonsko-aristotelovskej filozofie v učeniach a údajných názoroch filozofov pred Sokratom.

Gadamerovi sa skutočne podarilo originálnym spôsobom prepojiť prostredníctvom Platona sokratovskú etiku s aristotelovskou. Dôležitou podmienkou tejto väzby bolo presunutie fažiska Platonovej filozofie z učenia o ideách na jeho morálnu filozofiu, ako aj poukázanie na etický aspekt samotných dialógov. Keďže teória ideí sa v Gadamerovej interpretácii stáva prvotným predpokladom na ceste k najvyššiemu *Dobru*, nemôže sa Aristoteľova kritika, ktorá aj tak nemá na mysli *ideu Dobra*, vzťahovať k samotnému jadru Platonovej filozofie, ale iba

k niektorým z jeho postojov. Na základe toho Gadamer nevníma Aristotela ako odporcu Platonovho učenia, ale ako *kritického platonika*. Dosahuje tým harmonizáciu dvoch zdanlivo nezmieriteľných filozofických koncepcií.

Gadamer nám síce neraz ponúka pomerne zidealizovaný obraz Platona, no napriek tomu má dôraz, s akým v rámci antickej filozofie obracia stále viac pozornosť smerom k etickým otázkam, jedno veľké pozitívum. Je ním filozofia pre ľudí, filozofická hermeneutika, ktorá nestavia komplikované abstraktné konštrukcie, neponúka hotové riešenia. Sľubuje iba poctivý záujem o závažné problémy ľudskej existencie s prihliadnutím na individuálnu zodpovednosť každého z nás.

V tejto práci som si za predmet svojho skúmania zvolila problém Gadamerovej recepcie gréckej filozofie cez prizmu *počiatku filozofie* s dôrazom na skúmanie Herakleitovej a Parmenidovej filozofie a harmonizáciu platonsko-aristotelovského učenia prostredníctvom *idey Dobra*. Ale to je stále príliš málo na vystihnutie celej šírky Gadamerových aktivít. Bude preto potrebné v ďalších filozofických i historickofilozofických iniciatívach pokročiť ďalej, aby sme aj na Slovensku výraznejšie ako doteraz napredovali v bádateľských aktivitách poznania Gadamerovho mysliteľského odkazu.

LITERATÚRA

- [1] *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.
- [2] *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2004.
- [3] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1979.
- [4] ARISTOTELES: *Človek a příroda*. Prel. A. Kříž, M. Mráz. Praha: Svoboda 1984.
- [5] BAKER, J. M. Jr.: Lyrics as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer's Hermeneutics. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [6] BELÁS, L.: H.-G. Gadamer a Kantovo miesto v dejinách novovekej filozofie. In: *Filozofia dejín filozofie III*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.
- [7] BELÁS, L.: Dejiny-filozofia-dejinnosť. Gadamerov pohľad na historische Einstellung novšej nemeckej filozofie. In: *Filozofia dejín filozofie III*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.
- [8] BELÁS, L.: Gadamerova interpretácia osvietenstva v kontexte jeho úvah o predsudkoch a dejinnosti chápania. In: *Filozofia dejín filozofie III*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.
- [9] *Becoming Heidegger. On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910-1927*. Th Kisiel – Th. Sheehan (eds.). Evanston Illinois: Northwestern University Press 2007.
- [10] BLECHA, I.: Fenomenologická podnož v hermeneutice-Gadamerův Husserl. In: *Filozofia dejín filozofie III*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.

- [11] BERNSTEIN, R. J.: The Constellation of Hermeneutics, Critical Theory and Deconstruction. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [12] BÜBNER, R.: Rückblick auf Gadamers Hermeneutik. In: *Zbliżenia Polska – Niemcy. Annäherungen Polen-Deutschland 2/3*. Wrocław 2004.
- [13] Dopis Karla Jasperse Martinu Heideggerovi. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 46, 1996, č.1, s. 53-58.
- [14] DOSTAL, R. J.: Gadamer: The Man and His Work. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [15] DOSTAL, R. J.: Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [16] ETTINGEROVÁ, E.: *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Prel. E. Červinková. Praha: Academia 2004.
- [17] FEHÉR, I. M.: *Heidegger studies/Heidegger Studien, The critical threshold for thinking at the end of philosophy*. Berlin: Dunker and Humboldt Gmbh. 1997.
- [18] FIGAL, G.: The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.) Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [19] *Fragments of Heraklitus*. Dostupné na: <http://www.heraclitusfragments.com/files/ge.html>
- [20] FRIED, G.: *Heidegger's Polemos*. London: Yale University Press 2000.

- [21] GADAMER, H.-G.: *Hermeneutik I /Wahrheit und Methode*. GW. Bd. 1. Tübingen: Mohr-Siebeck 1996.
- [22] GADAMER, H.-G.: *Hermeneutik II /Wahrheit und Methode*. GW. Bd. 2. Tübingen: Mohr-Siebeck 1986.
- [23] GADAMER, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.
- [24] GADAMER, H.-G.: *Neuere Philosophie II, Probleme – Gestalten*. GW. Bd. 4. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.
- [25] GADAMER, H.-G.: *Griechische Philosophie I*. GW. Bd. 5. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985.
- [26] GADAMER, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985.
- [27] GADAMER, H.-G.: *Plato im Dialog*. GW. 7. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991.
- [28] GADAMER, H.-G.: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. GW. Bd. 8. Tübingen: Mohr-Siebeck 1993.
- [29] GADAMER, H.-G.: *Ästhetik und Poetik II, Hermeneutik im Vollzug*. GW. Bd. 9. Tübingen: Mohr-Siebeck 1993.
- [30] GADAMER, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. GW. 10. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995.
- [31] GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Prel. D. Mik. Praha: Triáda 2010.
- [32] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Čapek, J. Sokol. Praha: Oikúmené 1993.
- [33] GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Prel. J. Němec a J. Sokol. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 1994.
- [34] GADAMER, H.-G.: *Martin Heidegger/critical assessments I*. London: Routledge 1992.
- [35] GADAMER, H.-G.: Text a interpretace. Prel. I. Chvatík. In: *Reflexe* 21, s. 5–35.

- [36] GADAMER, H.-G.: Filozofie a hermeneutika. In: *Filosofický časopis* 2000, č.3, s. 438–445.
- [37] GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický“ spis z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- [38] GADAMER, H.-G.: Evropa a Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 46, 1996, č.1, s. 85–100.
- [39] GADAMER, H.-G.: Aktualita krásneho. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Archa 1995.
- [40] GADAMER, H.-G.: Univerzálny aspekt hermeneutiky. Prel. O. Bakoš. In: *Romboid* 1991, č.3.
- [41] GADAMER, H.-G.: Sémantika a hermeneutika. Prel. L. Sisák. In: *Filozofia*, roč. 55, 2000, č.4, s.347–353.
- [42] GADAMER, H.-G.: Výtvarné umenie a literatúra na konci 20. storočia. Prel. L. Sisák. In: *Filozofia*, roč. 2000, č.4, s. 342–346.
- [43] GADAMER, H.-G., MARX, W. - von WEIZSÄCKER, C. F.: *Heidegger*. Freiburg: Werner Marx 1979.
- [44] GADAMER, H.-G.: *Philosophisches Lesebuch in drei Bänden*, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1988.
- [45] GADAMER, H.-G.: *Philosophisches Lesebuch in drei Bänden*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- [46] GADAMER, H.-G.: *Philosophisches Lesebuch in drei Bänden*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
- [47] GADAMER, H.-G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Prel. J. Šindelář, F. Karfík. Praha: Oikúmené 2010.

- [48] GADAMER, H.-G.: *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam 1996.
- [49] GADAMER, H.-G.: Antická teorie atomu. Prel. M. Petříček. In: *Kosmos a živel*. Pomfil. Sv. 11. Rezek, P. (vyd.). Praha: Oikúmené 1992.
- [50] *Gadameriana. Hans- Georg Gadamer w „Zbliżeniach Polska – Niemcy. Annäherungen Polen- Deutschland”*. Wrocław 2006.
- [51] GLOMBIK, C.: Polskimi śladami Hansa - Georga Gadamera. In: *Gadameriana. Hans- Georg Gadamer w „Zbliżeniach Polska – Niemcy. Annäherungen Polen-Deutschland”*. Wrocław 2006.
- [52] GLOMBIK, C.: Marburšté novokantovstvo, historické reflexie a pojmové nejasnosti. In: *Sociálno-politická, kultúrno-civilizačná a humanistická relevantnosť Kantovej filozofickej etiky*. Ľubomír Belás (Ed.), Prešov: Vydavateľstvo PU 2006.
- [53] GONZALEZ, F. J.: Beyond the Beneath Good and Evil? Heideggers Purification of Aristotle's Ethics. In: *Heidegger and the Greeks*. Bloomington: Indiana University Press 2006.
- [54] GRÄSER, A.: Řecká filosofie klasického období. Prel. M. Petříček. Praha: Oikúmené 2000.
- [55] GREISCH, J.: *Rozumět a interpretovat*. Prel. M. Sedláčková. Praha: Oikúmené 1995.
- [56] GRONDIN, J.: *Von Heidegger zu Gadamer/Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.
- [57] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Prel. B. Horyna, P. Kouba. Praha: Oikúmené 1997.
- [58] GRONDIN, J.: Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In: *The Cambridge Companion to Ga-*

- damer.* Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [59] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961.
 - [60] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965.
 - [61] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 1996.
 - [62] HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: Oikúmené 2000.
 - [63] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
 - [64] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
 - [65] HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken.* Tübingen: Mohr-Siebeck 1960.
 - [66] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
 - [67] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
 - [68] HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 46, 1996, č.1, s. 45-52.
 - [69] HEIDEGGER, M.: Rektorát 1933/34. Skutečnost a myšlenky. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 46, 1996, č.1, s. 59-74.
 - [70] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 46, 1996, č.1, s. 75–84.

- [71] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- [72] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982.
- [73] Héraclite, Heraclitus. Dostupnána:
<http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm>
- [74] HROCH, J.: *Praxe a tradice. Kritika filosofické hermeneutiky H.-G. Gadamera*. Praha: Academia 1989.
- [75] HROCH, J.: *Filosofická hermeneutika v dějinách a současnosti*. Brno: Nakladatelství Georgetown 1998.
- [76] HUBÍK, S.: *Tradice a rychlost-dromologické poznámky ke Gadamerově filosofie dějin filosofie*. In: *Filozofia dejín filozofie III*. V. Leško (ed.). Prešov: Acta Facultatis Philosophicae Prešoviensis 2003.
- [77] HUSSEY, E.: *Presocratics*. Prel. M. Pokorný. Praha: Nakladatelství Petr Rezek 1997.
- [78] JASPERS, K.: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München: Piper Verlag 1997.
- [79] KAHN, CH.-H.: Řecké sloveso být a pojem bytí. In: *Mýtus, epos a logos*. PomFil. Sv. 2. Rezek, P. (vyd.). Praha: Oikúmené 1991.
- [80] KESSIDI, F. Ch.: *Hérakleitos*. Prel. M. Mráz. Praha: Svoboda 1985.
- [81] KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*. Prel. K. Martinková, P. Kuklica. Bratislava: Pravda 1976.
- [82] KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Předsókratovští filosofové*. Prel. F. Karfík, P. Kolev, T. Vítek. Praha: Oikúmené 2004.
- [83] KOBUSCH, Th.: Die dialogische Philosophie Platons (nach Schlegel, Schleiermacher und Solger). In: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, Neue For-*

schungen zum Platonismus. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

- [84] KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápeč k Hérakleitově řeči.* Praha: Herrmann a synové 2006.
- [85] KRATOCHVÍL Z.: *Filosofie živé přírody.* Praha: Herrmann a synové 1994.
- [86] KRATOCHVÍL Z., KOSÍK, Š.: *Herakleitos z Efezu-Řeč o povaze bytí.* Praha: Herrmann a synové 1993.
- [87] KRATOCHVÍL Z., BOUZEK, J.: *Od mytu k logu.* Praha: Herramnn a synové 1994.
- [88] LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie.* Prešov: v. n. 2004.
- [89] LEŠKO, V.: *Dejiny filozofie I.* Prešov: v. n. 2004.
- [90] LEŠKO, V. (Ed.): *Filozofia dejín filozofie I.* Prešov: Vydavateľstvo PU 1998.
- [91] LEŠKO, V. (Ed.): *Filozofia dejín filozofie II.* Prešov: Vydavateľstvo PU 1999.
- [92] LEŠKO, V.: Gadamer a dejiny filozofie ako posolstvo. In: *Filozofia dejín filozofie III.* V. Leško (ed.) Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.
- [93] LORENC, W.: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka w kregu inspiracji heideggerowskich.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR 2003.
- [94] MANOUSSAKIS, J. P.: Introduction: The Soujourn in the Light. In: *Heidegger and the Greek.* Bloomington: Indiana University Press 2006.
- [95] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků.* Prel. J. Březina, Jiří Horák. Praha: Votobia 1994.
- [96] NORAS, A.: *Kant a novokantovstvo – bádenská a maburská škola.* Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2011.
- [97] NOVOSAD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi.* Bratislava: Archa 1995.
- [98] OTTO, W. F.: Mýtus a slovo. In: *Mýtus, epos a logos* PomFil. Praha: Oikúmené 1991.

- [99] PATOČKA, J.: Vznik filosofie. In: *Mýtus, epos a logos*. PomFil. Sv. 2. Rezek, P. (vyd.). Praha: Oikúmené 1991.
- [100] PIERCEY, R.: Gadamer on the Relation Between Philosophy and Its History. In: *Idealistic Studies Volume 35*, Issue 1 - Spring 2005, s. 21–33.
- [101] PIPPIN, R. B.: Gadamer's Hegel. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [102] PLATON: *Dialógy I. – III.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- [103] PÖGELLER, O.: Ein Streit um Platon: Heidegger und Gadamer. In: *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.
- [104] PRZYŁĘBSKI, A.: *Gadamer*. Warszawa: PW Wiedza Powszechna 2006.
- [105] REALE, G.: *Platon*. Prel. M. Cajthaml. Praha: Oikúmené 2005.
- [106] SALLIS, J.: *Delimitations/Phenomenology and the End of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press 1995.
- [107] SCHADENWALDT, W.: Homérova básnická ontologie. In: *Mýtus, epos a logos* (Ed. PomFil). Praha 1991.
- [108] SCHADENWALDT, W.: Ontologická adekvátnost řečtiny. In: *Mýtus, epos a logos* (Ed. PomFil). Praha: Oikúmené 1991.
- [109] SISÁKOVÁ, O.: Hans-Georg Gadamer – občan 20. storočia. In: *Filozofia*, roč. 55, 2000, č.4, s. 335–341.

- [110] SISÁKOVÁ, O.: Dejiny filozofie a Gadamerov princip Wirkungsgeschichte. In: *Filozofia dejín filozofie III*. V. Leško (ed.). Prešov: Vydavateľstvo PU 2003.
- [111] SNELL, B.: Jak se Řekové učili, co je duchovní činnost. In: *Mýtus, epos a logos*. PomFil. Praha: Oikúmené 1991.
- [112] STOJKA, R.: Patočka a Európa. K pojmu *Európy* v Patočkovej filozofii dejín. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 151–153.
- [113] ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2012.
- [114] ŠPAŇÁR, J.: *Herakleitos*. Bratislava: Kalligram 2007.
- [115] ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“, Platónova Dialektika v interpretaci Hanse- Georga Gadamera. In: *Reflexe 18*. Praha: Oikúmené 1998.
- [116] THEIN, K.: *Vynález věcí. O Platónově hypotéze ideí*. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2008.
- [117] VERNANT, P.: *Počátky řeckého myšlení*. Prel. M. Rejchrt. Praha: Oikúmené 1995.
- [118] WARNKE G.: *Hermeneutics, Ethics and Politics*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- [119] WIEHL, R.: *Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkampf 1996.
- [120] ZUCKERT, C. H.: Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Dostal, R. J. (ed.) Cambridge. Cambridge University Press 2002.
- [121] *Stanford Encyclopedia of Philosophie*. Dostupné na: <http://plato.stanford.edu/>

Summary

German philosopher *Hans-Georg Gadamer* counts definitely to the most important 20th century thinkers. His philosophical work represents a unique activity of creation of the *philosophical hermeneutics*, which decisively helped to determine the shape of the 20th century philosophy. Gadamer is a peculiar 20th century philosopher mostly because he has been theoretically active almost one whole century. Situated in the epicenter of the philosophical events in Germany since the twentieth years of the last century till its end, he became an illustration of the 70 years lasting publication activity and creative thinking.

All over the world Gadamer's activities do not get as much interpreting attention as they would truly deserve. Further the philosophers from English speaking, German, French or Italian background dedicate much more attention to Gadamer's project of the philosophical hermeneutics, embraced by his key work, *Truth and Method*, than to his activities on the field of the history of philosophy. His essays dedicated to the history of philosophy stay usually unnoticed or they are explicitly considered to be only a part of his philosophical hermeneutics.

In my monograph I tried to look closer to some basic problems of Gadamer's understanding of his own philosophical hermeneutics and to the consequences which were arising from this kind of understanding especially on the field of the history of philosophy. I wanted to follow V. Leško's *division of the models of the history of philosophy into the strong and the weak ones*, the division that in our philosophical environment was presented for the first time in the work *Philosophy of the History of Philosophy* (2004). I tried to apply the division into the strong and weak models of the history of philosophy in my

investigations of Gadamer's reflections about the beginning of the western philosophy with an emphasis on Heraclitus, Parmenides, Plato and Aristotle. In the first part of the monograph, there were suggested some important problems of Gadamer's philosophical hermeneutics and their relationship to the history of philosophy in context of above mentioned problems. Why even nowadays Gadamer's activities on the field of the history of philosophy are still underestimated, is an important and a difficult question. Although a complex solution of this question wasn't the ambition of this monograph, it was necessary to point out some of the mentioned connections.

For the first time in our philosophical environment I tried to investigate one of the most important philosophical problems which already had been treated by the greatest thinkers of the 19th and 20th century philosophy (Hegel, Nietzsche, Heidegger). This problem is an *ancient Greek philosophy seen as a source and origin of the western thinking*. This understanding of the ancient Greek philosophy represents for Gadamer a base of constantly actual interpretation of the ancient Greek philosophy in general, while he is accentuating the *beginning of philosophy* as a *historical* and a *historically philosophical problem*. It's evident that to understand what philosophy is nowadays necessarily means to grasp the problem of its *beginning*.

Therefore the first part of the monograph is treating the theme of Gadamer's relation to the history of philosophy, which has been developed within his philosophical hermeneutics. As mentioned above, Gadamer's model of the history of philosophy is a *weak model*. It arises from one of the most important assumptions, of the historicity that is understood hermeneutically, from the

historical conscience (Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein), which represents the result of two significant breakpoints in the history of the western thinking. First one is the latinisation of the Greek vocabulary during the time of the roman colonization and the second one is the deflection of the modern thinking from its own linguistic tradition which finally leads to the creation of the universal vocabulary of modern natural sciences. So the task was – to contemplate and to analyze properly Gadamer's attempt to lead a fruitful philosophical dialogue with the most significant personalities of the ancient Greek philosophy.

The main purpose of my monograph was to present the results of the investigations of the questions related to the beginning of philosophy as much as of Gadamer's interpretation of the philosophy of Heraclitus, Parmenides, of the ancient atomists and finally of Plato and Aristotle. My aim was to show that Gadamer's *philosophical* reception of Presocratic, Platonic and Aristotelian philosophy belongs to the most original and most equanimous interpretations which have been available till the present time. I tried to prove it in critical confrontation with the interpretations of Hegel and Heidegger. The second part of the monograph was dedicated to those personalities of the Presocratic philosophy which Gadamer himself considered as most significant so he imparted them most interpretative attention in his work with the Presocratic philosophy.

The purpose of the third part of the monograph was to explain Gadamer's philosophical statements towards Plato, who has been considered one of the most important thinkers of the classical period. The texts of Gadamer, dedicated to Plato create one single part not less

important than the texts which are explaining the main principals of the hermeneutical philosophy. Gadamer's statements towards Plato are in general very positive, sometimes they can be considered even as not enough critical.

This part of the book was attempting to reflect Gadamer's answers on the question of the specific status of the *Idea of Good* within the theory of ideas – Plato gave her a very privileged status on the top of the hierarchy of ideas but he was still considering her only as one of many other ideas. Of the same importance is also the problem of definition of the good for an individual, for the society and of the highest Good that creates the basic criteria for distinction of real dialectics from its sophistic fake.

The last, fourth part of the monograph is dedicated to Gadamer's reception of Aristotle's philosophy. Gadamer sees the focus of Aristotelian philosophy in his practical philosophy and ethical theory and in consequence he doesn't consider Aristotle as an adversary of the Platonic theory of ideas but he perceives him as a *critical Platonist*. The analysis of Gadamer's effort to reunite two apparently irreconcilable philosophical theories – the Platonic and the Aristotelian one – on the field of the practical philosophy provides the last chapter of the book. The most significant unifying element in the teachings of both thinkers represents the *Idea of Good*, because it's a guarantee of balance in the human life, in *polis* and in the whole universe. Even when Aristotle expresses critical statements towards the Platonic theory of ideas, he does not criticize the *Idea of Good*.

Gadamer's activities on the field of the ancient Greek philosophy led finally to his own project of *philosophical ethics*, in which (in accordance with Plato and Aristotle)

the relationship to the highest Good was the main criteria in application of *fornesis* – of the practical reason used in the ethical praxis of everyday life. Because exactly in everyday life we are constantly obligated to make decisions which would be in coincidence not with the conventional but with the real morality without the possibility to foresee all the consequences of our decisions. This possibility moreover the necessity to elect is for Gadamer not only a typical sign of free and independent thinking, but it represents a very human fate.

The attempt of confrontation of Gadamer's philosophy not only with great personalities of the ancient Greece but also with Hegel and Heidegger, wasn't an easy task. But because whole Gadamer's historically-philosophical work was linked to the ancient thinkers and with the two above mentioned genius of the German philosophy, there was no other way of how to do it. Without this confrontation all my effort would be worthless. Now it's up to the readers to judge, if I was successful in my effort.

Zusammenfassung

Der deutsche Philosoph Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) gehört zweifellos zu den wichtigsten philosophischen Persönlichkeiten des 20. Jahrhundertes. Sein philosophisches Werk stellt die unwiederholbare Tat der Gründung der *philosophischen Hermeneutik*, welche auf entscheidende Weise die Gestalt der Philosophie im 20. Jahrhundert geprägt hat, dar. Gadamer ist ein außerordentlicher Philosoph auch deswegen, weil er fast ein ganzes Jahrhundert lang theoretisch *aktiv* war. Er befand sich im Epizentrum des philosophischen Geschehens in Deutschland seit der 20. Jahre des letzten Jahrhundertes bis zu sein Ende. Seine mehr als 70-jährige Publikationsaktivität ist ein ausgezeichnetes Beispiel der Kreativität seines Denkens.

Gadamers philosophische Aktivitäten bekommen weltweit wesentlich weniger interpretatorischer Aufmerksamkeit als würden sie verdienen. Außerdem widmen die Philosophen aus dem englischen, dem deutschen, dem französischen und dem italienischen Sprachbereich viel mehr Aufmerksamkeit dem von Gadamer gegründeten Projekt der philosophischen Hermeneutik, welches sein Schlüsselwerk *Wahrheit und Methode* umfasst, als seinen historisch-philosophischen Aktivitäten. Seine Studien zur Philosophiegeschichte bleiben oft unbemerkt oder werden sie ausschließlich als ein Teil seiner hermeneutischen Theorie gesehen.

In meiner Monographie habe ich mich bemüht, die Grundprobleme der philosophischen Hermeneutik Gadamers und aus ihnen folgenden Konsequenzen für die Philosophiegeschichte zu untersuchen. Ich wollte vor allem daran anknüpfen, was in unserem Sprachbereich von V. Leško in seiner Auffassung von Philosophie der

Philosophiegeschichte, die als *Philosophieren über Philosophiegeschichte* begriffen wird, und in seiner Monographie *Philosophie der Philosophiegeschichte* (2004) zum ersten Mal vorgestellt wurde. Die Unterscheidung der *starken* und *schwachen* Modelle der Philosophiegeschichte versuchte ich bei Gadamers Rezeption der Anfänge der abendländischen Philosophie mit Betonung auf Heraklit, Parmenides, die antike Atomistik, Platon und Aristoteles präsentieren. Im ersten Teil meiner Monographie habe ich einige Probleme der philosophischen Hermeneutik Gadamers und ihre Beziehung zur Philosophiegeschichte im Kontext der oben erwähnten Zusammenhänge analysiert. Warum die geschichtsphilosophischen Aktivitäten Gadamers bis heutzutage unterschätzt bleiben, ist eine wichtige und komplizierte Frage. In meiner Monographie habe ich nicht um eine komplexe Antwort auf diese Frage bemüht, doch einiges musste ich andeuten.

Zum ersten Mal in unserem Sprachbereich versuchte ich ein von den interessantesten und zugleich wichtigsten Probleme, das schon die großen Persönlichkeiten der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts (Hegel, Nietzsche, Heidegger) formuliert haben, gründlich zu untersuchen. Dieses Problem ist die *griechische Philosophie als der Anfang des abendländischen Denkens*. Solche Auffassung der Philosophie ist auch der Ausgangspunkt der ständig aktuellen Interpretation der griechischen Philosophie bei Gadamer die sich mit Betonung auf den *Anfang der Philosophie als philosophisches und geschichtsphilosophisches Problem* vollzieht. Es ist selbstverständlich, dass das, was Philosophie ist heute, nur im Rückgang zu ihrem *Anfang* und nach dessen gründlicher Erläuterung, begriffen werden kann.

Deswegen befasste ich mit im ersten Teil meiner Monographie mit Gadamers Beziehung zur Philosophiegeschichte, die sich allmählich im Rahmen seiner philosophischen Hermeneutik ausgeprägt hat. Wie früher schon angedeutet war, Gadamers Modell der Philosophiegeschichte ist ein *schwaches Modell*. Es geht von einer der bedeutendsten Voraussetzungen der hermeneutisch verstandenen Geschichtlichkeit, von dem Wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein, welches das Resultat zweier historischer Wendepunkte darstellt, voraus. Der erste ist die Latinisierung der griechischen Begriffe während der römischen Kolonialisierung, der zweite die Abwendung des neuzeitlichen Denkens von seiner eigenen Sprachtradition, welche dann letztendlich zur Gründung des universalen Begriffsapartes der modernen Naturwissenschaften führte. In meinem Text habe ich mir vorgenommen – Gadamers Versuche um ein fruchtbare Dialog mit den wichtigsten Gestalten der griechische Philosophie zu beobachten und gründlich zu analysieren.

Dabei war meine Absicht, in der Monographie die Ergebnisse der Untersuchung des hermeneutisch verstandenen *Anfangs der Philosophie* sowie Gadamers Interpretation der Philosophie von Heraklit, Parmenides, von den antiken Atomisten, von Platon und von Aristoteles, vorzustellen. Ich wollte darauf hinweisen, dass Gadamers philosophische Rezeption der vorsokratischen, der Platonischen und der Aristotelischen Philosophie zu den originellsten und am meisten ausgeglichenen in der Philosophiegeschichte gehört und das vor allem in der kritischen Konfrontation mit den Interpretationen Hegels und Heideggers. Der zweite Teil der Monographie widmete sich den Persönlichkeiten der vorsokratischen Philosophie, die Gadamer selbst für die signifikantesten

gehalten hat und denen er deswegen in seinen Studien zur griechischen Philosophie auch die größte Aufmerksamkeit gewidmet hat.

In dem dritten Teil meiner Monographie befasste ich mich mit der Erläuterung der philosophischen Positionen Gadamers gegenüber einem der wichtigsten Denker der klassischen Periode, gegenüber Platon. Gadamers Studien die sich thematisch auf Platon beziehen, bilden ein selbstständiges Ganzes, das nicht von weniger Bedeutung ist als die Texte über die Grundprinzipien der philosophischen Hermeneutik. Im allgemeinen ist die Stellung Gadamers gegenüber Platon sehr positiv, manchmal könnte man sie sogar als nicht genug kritisch betrachten.

Dieser Teil reflektierte vor allem Gadamers Antworten auf die Frage der mysteriösen Stellung der *Idee des Guten* im Rahmen der Ideenlehre – Platon gibt ihr auf einer Seite die höchste Stellung in der Hierarchie der Ideen und doch bezeichnet er sie nur als eine von den vielen Ideen. Genauso wichtig war das Problem der Definition des Guten für den Einzelnen, für die Gesellschaft und des höchsten *Guten*, welche das Grundkriterium für die Unterscheidung des echten Dialektikers von seiner sophistischen Nachahmung darstellt.

Der letzte, vierte Teil der Monographie behandelte das Thema von Gadamers Rezeption der Aristotelischen Philosophie. Gadamer hat den Schwerpunkt der philosophischen Lehre von Aristoteles gerade im Bereich seiner praktischen Philosophie und Ethik gesehen und aufgrund dessen Aristoteles nicht als den Gegner Platons, sondern als einen *kritischen Platoniker* empfunden. Der Mühe Gadamers um die Versöhnung von zwei scheinbar unversöhnbaren philosophischen Lehren – der Platonischen und der Aristotelischen – im Bereich der praktis-

chen Philosophie widmete sich der allerletzte Kapitel. Das stärkste vereinigende Element in den Lehren der zwei Denker ist nach Gadamer zweifellos die *Idee des Guten*, denn nur sie garantiert die Ausgeglichenheit im menschlichen Leben, in der Polis und im Ganzen des Kosmos. Auch wenn Aristoteles Platons Ideenlehre häufig kritisiert, bezieht sich seine Kritik niemals auf die *Idee des Guten*.

Alle Aktivitäten Gadamers im Bereich der griechischen Philosophie führen letztendlich zum Projekt seiner *philosophischen Ethik*, in der (nach dem Muster von Platon und Aristoteles) die Beziehung zum höchsten Guten das Grundkriterium bei der Anwendung von *Fronesis* – der praktischen Vernünftigkeit in der ethischen Praxis des Alltags wird. Denn gerade dort befinden wir uns ständig vor der Wahl der Stellungnahme, die am wenigsten in Opposition nicht zur konventionellen sondern zur wirklichen Moral wäre, ohne die Möglichkeit zu haben, die Folgen unsere Entscheidungen vorherzusehen. Diese Möglichkeit oder sogar Pflicht der Wahl war für Gadamer nicht nur ein charakteristisches Zeichen des freien und selbständigen Denkens, sondern sie stellte für ihn allein den Schicksal der Menschheit dar.

Die Konfrontation von Gadamers Lehre mit den Lehren der großen Gestalten der Antike sowie mit Hegel und Heidegger war keine leichte Aufgabe. Doch das ganze philosophische Werk Gadamers war gerade mit diesen antiken Denkern und mit den zwei Genien der deutschen Philosophie fest verbunden. Ohne diese Konfrontation wäre meine Arbeit sinnlos. Ob und inwieweit sie gelungen war, das sollen schon die Leser beurteilen.

Menný index

- Andreanský, E. 16
Aristoteles 9, 11, 13, 14,
23–26, 32–34, 36, 38,
39, 41, 42, 44, 51, 52,
59, 78, 79, 84, 90, 94,
97, 104, 106–109, 121–
127, 129, 131, 133,
137–153, 155–165,
168–206, 209, 210,
217–219, 222–225
- Baker, J. H. 114, 206
Belás, L. 206, 210
Bernstein, R. J. 170, 171,
176, 177, 207
Bouzek, J. 74, 213
Březina, J. 39, 213
Bübner, R. 8, 15, 17, 207
- Cibulka, J. 38, 181, 211
Demokritos 94, 96, 101,
102, 104, 105
Diels, H. 53, 54, 77, 172
Dilthey, W. 17, 34, 35
Dostal, R. J. 8, 20–22,
106, 108, 114, 138,
145, 147, 171, 192,
193, 197, 207, 214, 215
- Figal, G. 8, 114, 186, 187,
207
Fichte, J. G. 44
Foucault, M. 34, 35
- Fried, G. 69, 207
Gadamer, J. 19
Gadamer, H.-G. *passim*
Gräser, A. 197, 198, 210
Grondin, J. 8, 20, 21,
193, 210
- Habermas, J. 177
Heidegger, M. 10–14,
16, 17, 19–32, 36, 39–
43, 45, 46, 68, 69, 75–
77, 79, 89, 91, 102,
106–108, 123, 125,
137, 141–163, 165,
167, 169, 174, 197,
203, 204, 206–215,
217, 218, 220, 222,
223, 225
- Herakleitos 9, 11, 12, 18,
36–76, 78, 79, 83, 88,
98, 203, 205, 207, 212,
213, 215, 217, 218,
222, 223
- Hesiodos 33, 34, 77–79
Hippolytos 53, 54
Homer 33, 34, 48, 77–79,
151, 188, 214
- Horák, J. 39, 213
Hölderlin 42, 60
Husserl, E. 16, 17, 39,
42, 141, 144, 145, 159,
162, 206, 208

- Chvatík, I. 23, 208, 209, 211
- Kessidi, F. Ch. 43, 47–49, 54, 56, 59, 60, 64, 65, 68, 72, 73, 78, 82, 83, 88, 212
- Kirk, G. S. 44, 49, 54, 77, 85, 89, 102, 212
- Kosík, Š. 8, 213
- Kratochvíl, Z. 49, 50, 54, 62–64, 66, 68, 72–75, 213
- Kuklica, P. 43, 212
- Kurka, P. 163, 211
- Lawrence, F. 197
- Leibniz, G. W. 126, 146, 150, 215
- Leško, V. 8, 9, 16, 43, 79, 106, 107, 111, 123, 142, 156, 170, 181, 183, 201, 212, 213, 215, 216, 221
- Leukippos 94, 97, 102
- Luther, M. 25
- Martinka, J. 47, 206
- Martinková, K. 43, 212
- Manoussakis, J. P. 143, 156, 213
- Natorp, P. 23, 41, 110, 123, 142, 174
- Němec, J. 27, 208, 211
- Nietzsche, F. 10, 36, 39, 42, 213, 217, 222
- Noras, A. J. 16, 213
- Novosád, F. 8, 213
- Parmenides 9, 11, 12, 20, 26, 32, 39, 42, 74, 76–92, 98, 99, 119, 125, 139, 153, 164, 165, 167, 187, 203, 205, 212, 217, 218, 222, 223
- Pešek, J. 23, 209
- Petříček, M. jr. 44, 93, 197, 210, 211
- Piercey, R. 8, 27–29, 214
- Pippin, R. B. 108, 214
- Platon 9, 11–13, 15–19, 25, 26, 33, 34, 36, 37, 39, 41–44, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 57–59, 62, 63, 65–68, 71, 73, 75, 78, 84, 85, 87, 89, 91, 97, 102–142, 145–147, 149, 150, 156–183, 185–201, 203–206, 208, 209, 212–215, 217–219, 222–225
- Przyłębski, A. 8, 214
- Raven, J. E. 44, 77, 81, 84, 85, 89, 102, 212
- Reale, G. 18, 183, 214

- Rezek, P. 93, 210, 212,
214
- Schelling, F. W. J. 55
- Schofield, M. 44, 77, 85,
89, 102, 212
- Sisák, L. 9, 209
- Sisáková, O. 8, 213, 215
- Sobotka, M. 38, 181, 211
- Sokol, J. 27, 208
- Sokrates 41, 42, 49, 65,
78, 92, 112, 112, 115–
122, 127–131, 135–
137, 139–141, 174,
175, 178, 180–182, 204
- Stojka, R. 33, 215
- Šabík, V. 9
- Škára, M. 126, 146, 150,
215
- Špaňár, J. 54, 63, 117,
127, 173, 206, 214, 215
- Špinka, Š. 107, 108, 112,
124, 139, 140, 169, 215
- Tales 33, 34, 78, 95, 96
- Thein, K. 123, 215
- Tholt, P. 16
- Tomin, J. 181, 211
- Vernant, P. 51, 52, 72,
73, 215
- Warnke, G. 8, 191, 192,
215
- Zeller, E. 35

GADAMER A GRÉCKA FILOZOFIA

Kristína Bosáková

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Vydavatel: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach

<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-knižnica>

Rok vydania: 2013

Náklad: 100

Rozsah strán: 230

Rozsah AH: 10,3

Vydanie: prvé

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-8152-079-2 (tlačená verzia publikácie)

ISBN 978-80-8152-110-2 (e-publikácia)