

Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie

Jaroslav Hroch

Pro rozvoj metodologie humanitních věd jak ve dvacátém, tak i na počátku jedenadvacátého století mělo podstatný význam dílo *Pravda a metoda. Základy filozofické hermeneutiky*, které poprvé vyšlo v roce 1960 a jehož autorem byl Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Gadamerova filozofická hermeneutika měla také velký vliv například na vývoj kontinentálního filozofického myšlení v jeho "výrazném příklonu k jazyku", při němž se evropská filozofie "setkala s tzv. lingvistickým obratem (*linguistic turn*) filozofie anglosaské".¹ Neměli bychom též pominout Gadamerovy zásluhy o rehabilitaci praktické filozofie, o rozpracování hermeneutických základů kritické teorie společnosti a jeho inspirativní přínos pro aplikaci hermeneutiky například v oblasti práva, teologie, estetiky a literární vědy.

Na formování Gadamerova filozofického vývoje i na jeho vlastní životní dráhu měla silný vliv společenskopolitická, ideová a kulturní situace poraženého Německa po první světové válce, projevující se mimo jiné výrazným povědomím o úpadku dosavadních mravních a duchovních hodnot i očekáváním konečné katastrofy evropské kultury (O. Spengler). Události první světové války a poválečná krize vedly k úplnému zpochybnění představ německé inteligence o možnosti neustálého ekonomického a kulturního rozvoje zabezpečeného úspěchy vědy a techniky. V oblasti filozofické se tyto změny společenského vědomí začínaly projevovat výrazným odvratem od marburské školy novokantovství a jejího transcendentálního idealismu, který proces poznání zakládal na obecně platných principech a apriorních logických formách a zároveň se vyznačoval неотřesitelnou důvěrou ve vědu. V důsledku tohoto vývoje byl pak umožněn (asi od konce dvacátých let 20. století)

pozdější velký ideový vliv německého existencialismu, zvláště v podobě Heideggerovy fundamentální ontologie.

S Heideggerovou filozofií se Gadamer seznámil již během svých studií na marburské univerzitě v první polovině dvacátých let 20. století, kde také na něho měli značný vliv znalec dějin antické filozofie Paul Friedländer, teolog Rudolf Bultmann a historik umění Richard Hamann. Jak Gadamer později zdůraznil, byla to kromě Husserlovy fenomenologie především fundamentální ontologie Martina Heideggera, která mu umožnila překonat závislost jak na "všeobsáhlých systémových konstrukcích" představitele novokantovství Paula Natorpa, tak i na "naivním objektivismu Nicolai Hartmanna".² V Heideggerově fundamentální ontologii přitom Gadamer zároveň nacházel mnohá teoreticko-metodologická východiska své teorie rozumění, kterou však podrobněji rozpracoval až v padesátých letech 20. století.

Pozornost, kterou Gadamer věnoval již v prvním období svého filozofického vývoje E. Husserlovi a M. Heideggerovi, pramenila zároveň z úsilí těchto významných představitelů německého myšlení o překonání dosavadní metafyzické filozofie, jež redukovala mnohotvárnou životní realitu na abstraktní princip spekulativně racionálního charakteru. Heideggerova radikální kritika tradiční metafyziky v jeho přednáškách na univerzitě v Marburku v letech 1923-1925 vedla u mladého Gadamera ke zpochybnění jak pozitivistického, tak i novokantovského pojetí vědeckosti filozofie. Na podkladě Heideggerovy kritiky scientistického objektivismu nacházel Gadamer ve dvacátých letech 20. století svébytné východisko k překonání pozitivistické a novokantovské metodologie v nové, ***fenomenologicky a existenciálně orientované interpretaci Platónova a Aristotelova filozofického odkazu.***

Z hermeneutického myšlení M. Heideggera (a ze studií P. Friedländera o antické filozofii) vycházela po metodologické stránce již Gadamerova habilitační práce o Platónovi, kterou obhájil na marburské univerzitě v roce 1928. V této studii, knižně vydané v roce 1931 pod názvem *Platos dialektische Ethik*, usiloval postihnout základní hybné principy Platónovy dialektiky, jejíž vznik a podstatu odvozoval ze

sókratovsko-platónského dialogu. Zaměřil se proto především na problematiku *etického smyslu* platónských dialogů a základních obsahových i formálních principů Platónova dialektického myšlení, které stavěl do protikladu k novověkým scientistickým koncepcím vědecké racionality.³

Ve své práci o Platónově dialektické etice se snažil Gadamer prokázat svou základní tezi o podstatném sepětí gnozeologického jádra Platónovy filozofie s jejími humanistickými a etickými aspekty. K dosažení tohoto cíle měla sloužit metodologie Gadamerova rozboru Platónových dialogů, v níž se kromě vlivu dosavadních teorií rozumění v rámci německé hermeneutické tradice (F. D. E. Schleiermacher, J. G. Droysen) především projevovala snaha o syntézu kulturně filologických koncepcí německé duchovědy s některými aspekty esteticko-uměleckého přístupu k antickým filozofickým textům (F. Nietzsche, E. Salin, K. Singer).⁴ Zároveň však autor práce *Platos dialektische Ethik* usiloval o nalezení styčných bodů mezi metodou fenomenologické deskripce a mezi tradicí antického dialektického myšlení, která podle jeho názoru vycházela z principu *jednoty slova a věci, řeči a skutečnosti*.

Znalost fenomenologie a jejích metod si Gadamer osvojil již v polovině dvacátých let 20. století na podkladě Husserlových přednášek ve Freiburgu a zvláště pak - jak již bylo zmíněno - pod vlivem Heideggerových přednášek a konzultací na marburské univerzitě. Právě Gadamerova práce o Platónovi měla prokázat, že metoda fenomenologické deskripce je i při zkoumání antických textů nejen zcela oprávněná a použitelná, ale dokonce i přínosnější a produktivnější než metoda geneticko-historická. Metoda fenomenologické deskripce, usilující o postižení vztahu jednotlivých výpovědí v rozhovoru k "dialogické skutečnosti", by měla podle Gadamera prostřednictvím "analýzy skutečných životních fenoménů" i "pojmové a názorné síly jazyka, v němž žijeme", vést k postižení harmonie činu a řeči, ergonu a logu, který je podstatným "životním zákonem sókratovského dialogu".⁵ Ve svém úsilí o tzv. mimetické čtení sókratovsko-platónského dialogu, které položilo základy jeho pozdější teorii rozumění, navazoval Gadamer do jisté míry na interpretaci

platónského způsobu myšlení a jeho tradic v díle německého kulturního historika W. Gundolfa. Ten totiž zastával názor, že platónské dialogy je třeba chápat jako specifickou uměleckou formu zachycení rozporů mezi lidmi, která "nachází své ztělesnění v dramatu".⁶ V této souvislosti Gadamer usiloval především o postžení základních strukturních a *dynamických* prvků Platónovy dialektiky. Její výchozí princip nachází ve *filozofickém tázání*, které jednoznačně preferuje otázku před odpovědí. Základním vůdčím motivem svébytné dialektiky otázky a odpovědi v platónském dialogu je podle Gadamera především úsilí o dorozumění mezi partnery rozhovoru, v němž se lidské poznání zakládá na "neohraničitelné připravenosti pro ospravedlnění a odůvodnění všeho řečeného" Protikladná stanoviska jednotlivých mluvčích sókratovsko-platónského dialogu tak mají především rozvíjet a umožňovat proces hledání pravdy, který vede k věcnému porozumění.⁷

V tomto Gadamerově názoru se nepochybně projevuje jeho úsilí nalézt v sókratovské představě o *dialogické* povaze pravdy a lidského myšlení nové inspirativní podněty pro překonání soudobé krize teorie poznání, a to zvláště její novokantovské varianty, která se především snažila opírat o výsledky exaktních věd. Proti strohým a abstraktním logickým a gnozeologickým konstrukcím novokantovské filosofie snaží se Gadamer postavit konkrétnější pojetí filozofické pravdy, která podle něho vzniká jako výsledek společného lidského úsilí v dialogické výměně názorů. V sókratovsko-platónském pojetí pravdy nejde proto o vědění, které jeden má a druhý nemá, nýbrž o takové vědění, které je třeba stále hledat. Podle Gadamerova existenciálně orientovaného výkladu skrytého smyslu Platónovy filosofie znamená tedy snaha o dosažení pravdivého poznání vlastně totéž jako "být na cestě" ("*unterwegs*"), jejíž směr určuje *logos*, tj. dialektická podstata řeči a zároveň prostředek smíření mezi partnery rozhovoru.⁸

Základní inspirativní teoretické zdroje této své snahy odkrýt skryté etické principy platónského dialogu nachází přitom Gadamer především v Heideggerově hermeneuticky orientované existencialistické filosofii. To se ukazuje například

v Gadamerově interpretaci etického smyslu Platónova dialogu *Filébos*, podle níž může být nalezení dobra uskutečněno prostřednictvím dialektického pohybu "sebeporozumění lidské existence".⁹ Východiskem a jistým metodologickým předpokladem tohoto hermeneutického procesu je tzv. *předporozumění* ("Vorverständnis"), které je založeno na všeobecném úsilí všech partnerů dialogu o *dosažení dobra*. Primární gnozeologickou podmínkou dialektických a etických zkoumání rozvíjených v Platónových dialozích musí být proto podle Gadamera "starost o jednotu a totožnost toho, o čem je řeč".¹⁰ Obecný a pospolitý charakter etické dimenze tzv. předporozumění je tak primárním základem a zárukou možnosti "porozumět dobru v jeho bytí". Gadamer přitom dochází k závěru, že v Platónově pojetí neznamena již idea dobra žádné jsoucí, nýbrž ontologický princip, který je podstatným východiskem bytí a tím i schopnosti člověka porozumět sobě samému.

O další etapě formování Gadamerova filozofického vývoje svědčí jeho nástupní přednáška na univerzitě v Lipsku, nazvaná *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939). Projevuje se v ní úsilí o sepětí humanistického odkazu antiky s křesťansky orientovanou filozofií života, jejíž teoretická východiska hledal především v tzv. Hegelových teologických spisech z mládí (*Hegels theologische Jugendschriften*). Podle Gadamera mladý Hegel ukázal, že dialektická mnohotvárnost životní skutečnosti může být nejlépe postižena v "duchu lásky a smíření" prostřednictvím "pohybu ducha k sobě samému", který tak získává svou plnost a dějinnou konkrétnost.¹¹ Je zřejmé, že ve své interpretaci Hegelova pojetí ducha jakožto ducha lásky a smíření, který může překonat odcizující charakter životní skutečnosti, se Gadamer pokoušel nalézt inspirativní podněty pro svou pozdější koncepci hermeneutické racionality ve smyslu komunikativní sounáležitosti a mezilidské solidarity, která umožňuje sjednocení teorie a praxe, gnozeologické a etické dimenze lidské životní skutečnosti.

V návaznosti na tuto svébytně interpretovanou tradici evropské filozofie a duchovní kultury usiluje Gadamer od počátku padesátých let 20. století rozpracovat

základy *filozofické hermeneutiky*, která by měla překonat abstraktní ontologické principy tradiční metafyziky i mechanistické a scientistické teorie vědecké racionality. Ve své práci *Wahrheit und Methode* (1. vydání Tübingen 1960) vychází Gadamer - ve zřejmé kontinuitě s Heideggerovou fundamentální ontologií i s tradicí sókratovsko-platónského dialogu - z teze o *dějinném a řečovém* charakteru procesu *rozumění* ("*Verstehen*"), který je založen na dialektice pravdy a omylu. Proti ideálu platné vědecké metody vyzdvihuje proto filozofická hermeneutika ty způsoby zkušenosti, které existují "mimo vědu" (tj. zkušenost filozofie, umění a dějin) a nemohou být proto "verifikovány" jejími "metodickými prostředky". Přitom však Gadamerovi nejde o vytvoření systematické metodologie duchovních věd nebo o stanovení všeobecné teorie významové interpretace, respektive pravidel rozumění, nýbrž především proklamuje svou snahu o postižení toho, "čím vpravdě jsou duchovní vědy nad jejich metodické sebeuvědomění a co je spojuje s celkem naší zkušenosti o světě".¹²

V návaznosti na fundamentální ontologii M. Heideggera považuje Gadamer *rozumění* ("*Verstehen*"), pojímané ve smyslu "způsobu realizace dějinnosti lidského pobytu",¹³ za *ontologický základ života člověka*: "Rozumění je původní charakter bytí lidského života samého".¹⁴ Struktura rozumění má proto podle Gadamera charakter projektu, tj. poukazuje k budoucnosti tak jako ontologická dimenze *Dasein*: "Způsob bytí lidského pobytu je nyní ontologicky pozitivně určen. Není to pobyt v přítomnosti, nýbrž do budoucnosti".¹⁵

V této souvislosti zdůraznil Gadamer svou tezi o významné funkci tzv. *předsudku* ("*Vorurteil*") v hermeneutickém procesu rozumění. Pojem předsudku se totiž - na rozdíl od jeho interpretace v dějinách filozofického myšlení od osvícenství až do současnosti - nevyznačuje ve filozofické hermeneutice dominantním pejorativním, respektive negativním vymezením. (Předsudky - ať "správné" či "nesprávné" - předcházejí podle Gadamera každému myšlenkovému soudu a úsudku, a proto představují nezbytné východisko každého poznávacího procesu.) V této souvislosti

za základní příčinu selhání tradičního historismu v jeho úsilí o překonání novodobého racionalismu považoval Gadamer především jeho závislost na osvícenské zásadě zdůrazňující nutnost úplného negování všech předsudků: "Tímto základním předsudkem osvícenství je předsudek proti předsudkům vůbec, a tím zbavení tradice ("*Überlieferung*") moci." ¹⁶ Tradiční historismus tak podle Gadamera vlastně zastával navzdory své kritice racionalismu a mechanistického přírodovědného myšlení názory a předsudky novodobého osvícenství, aniž je podrobil kritickému rozboru.

Proti koncepcím zjednodušeně pojímaného osvícenství a tzv. tradičního historismu Gadamer zdůrazňuje, že historickým procesům můžeme porozumět prostřednictvím tzv. *otevřenosti* ("*Offenheit*") pro tradici, která je ztotožňována s otevřeností vůči nároku pravdy. V Gadamerově pojetí představuje vlastně *tradice* ("*Überlieferung*") dějinný *ontotvorný* princip,¹⁷ který je hybným činitelem stále pokračujícího procesu zhodnocování a zpřítomňování minulosti a umožňuje, aby hermeneutika nacházela svou legitimitu, své vlastní oprávnění ve zkušenosti dějin.¹⁸ V tomto kontextu pak není překvapivé, že proti představě o tradici jakožto iracionálním a neuvědomělém ulpívání na zastaralých konvencích, zvycích a přežitcích, které vycházejí ze síly setrvačnosti ("*Beharrungskraft*"), klade Gadamer důraz především na moment racionality a uvědomělosti ve fenoménu tradice: "Nicméně se mi zdá, že mezi tradicí a rozumem nespočívá žádný bezpodmínečný protiklad."¹⁹ Totéž platí také o pojmu *authority*, kterou nelze chápat jako slepou poslušnost a podřízení se mocenskému násilí, nýbrž především v gnozeologické dimenzi, jako "důvěru v lepší náhled někoho jiného" a také jako uznání a pochopení hranic vlastního rozumu: "Autorita nemá nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním."²⁰

Z toho důvodu - jak zdůrazňuje Gadamer - nemohou adekvátně postihnout "pravé dějinné bytí tradice" nejen různé neoromantické a extrémně iracionalistické koncepce, ale i modernistická kritika tradičních forem a zvyklostí lidského pospolitého života. Přitom je důležitou funkcí tradice, že prostřednictvím svého "přeinterpretování a

překvalifikování" uchovává zvláště v revolučních dobách historickou kontinuitu, a tím zachraňuje v "domnělých proměnách všech věcí daleko více minulého, než si kdokoliv uvědomuje".²¹

Zkušenost o dějinách, schopnost postihnout dějinné bytí tradice, jakož i pochopení gnozeologické funkce předsudku mají také podle Gadamera pozitivní význam pro postižení historického charakteru *hermeneutického kruhu*. Ve srovnání se schematickým hypostazováním subjektu a objektu v tradiční gnozeologii spočívá přednost hermeneutického kruhu podle Gadamera v tom, že je zachována stálá koexistence poznávajícího a poznávaného, interpreta a objektu poznání tak, že jeden patří nezbytně k druhému. (Východiskem tohoto pojetí je noetická teorie korelace subjektu a objektu, popírající v té či oné podobě ty koncepce, které ztotožňují poznání se zobrazením či odrazem skutečnosti.) Při adekvátním procesu rozumění na podkladě tzv. *dějin působení* ("*Wirkungsgeschichte*") bychom se proto neměli pouze zbavovat svých předsudků a anticipací, nýbrž si je především *uvědomovat*, aby mohly být kontrolovány a tím získáno správné a věcné porozumění. Na podkladě Heideggerova pojetí dialektického vztahu kategorií *vrženosti a projektu*, uplatňovaných ve filozofické reflexi lidské existence, charakterizoval Gadamer hermeneutický kruh jakožto proces vytváření projektů, které umožňují najít cestu ke stanovení adekvátního smyslu interpretovaného filozofického, uměleckého nebo historického textu. Hermeneutický kruh tedy umožňuje prostřednictvím existenciální *vrženosti* („Geworfenheit“) dosáhnout pochopení dějinné tradice. Je proto vlastně podmínkou procesu, v němž stále vytváření nových projektů umožňuje dialektický pohyb rozumění.²²

Ve svém pojetí hermeneutického kruhu navázal Gadamer na Heideggerovo pojetí tzv. dialektiky pravdy a omylu na podkladě vytváření přiměřených projektů, jejichž správnost musí rozumějící ověřit na věcech samých. Tato dialektika vlastně tvoří jádro hermeneutické gnozeologie, jež má být založena na tezi o nutnosti vyjít "z věcí

samých" na podkladě tzv. *předstruktury rozumění*, která podle Gadamera představuje nejspolehlivější základ poznávacího procesu.²³

Gadamerovu hermeneutickou filozofii nelze ovšem chápat pouze jako teorii rozumění, a to například v podobě dalšího rozpracování Heideggerovy fundamentální ontologie. Je třeba zdůraznit, že Gadamer ve svém pojetí chápe hermeneutiku jakožto **univerzální filozofii**, která se zabývá nejen otázkami ontologie a gnozeologie, respektive "metody" duchovních věd, nýbrž také reflektuje dějinně filozofickou, teologickou, etickou a estetickou problematiku. Zvláště od sedmdesátých let 20. století pojímá Gadamer hermeneutiku také jako **praktickou filozofii života**, která má hledat nejvhodnější cesty k řešení negativních krizových projevů moderního světa, a ústrojně postihnout postavení člověka v epoše technetronní revoluce a ekologické krize. Jisté pozitivní východisko řešení globálních problémů nachází Gadamer v návratu k hodnotám mravních, náboženských a uměleckých tradic a v této souvislosti také usiluje o rehabilitaci praktické filozofie, jak to například ukazují jeho studie *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972), *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* (1972), i knižní práce *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976).

V tomto kontextu Gadamer usiluje nově reflektovat kategorii *praxe*. Ve srovnání s údajným parciálním charakterem vědy představuje totiž Gadamerovi praxe komplexní gnozeologický a ontologický pojem, který je odvozen z dějinné životní situace člověka a vyjadřuje potenciální charakter jeho bytí: "Praxe je také neustálá volba a rozhodování. Má vždy (...) nějaký vztah k 'bytí' člověka."²⁴ Základ svého pojetí praxe vidí přitom Gadamer v tom, co bychom mohli nazvat antropologickou konstantou lidského bytí, v podstatě založenou na jeho "biologické determinovanosti", která může podle jeho názoru odolat i "genetické technokracii budoucnosti"²⁵ a jejím prostředkům sociální manipulace.

Gadamerova teze o autonomním postavení praxe jakožto kategorie v podstatě na vědě nezávislé vychází totiž z přesvědčení, že si moderní věda nevytyčuje a ani nemůže vytyčit meze svých možností dobývání a přetváření okolního světa. Z toho

důvodu pak kategorie praxe nabývá charakteru nadřazeného *etického* principu. Gadamer tak - inspirován koncepcemi Aristotela a Hegela - dochází k eticko-komunikativnímu pojetí praxe. Nechápe ji totiž v její souvislosti s lidskou prací jakožto zpředměňující materiální aktivitu, nýbrž jako "jednání v solidaritě", jež se řídí etickými principy, postihuje celek "našeho postavení jako lidí ve světě"²⁶, a může být proto optimálním korektivem negativních důsledků působení člověka na životní prostředí.

V této souvislosti také Gadamer především zdůrazňuje *etickou* dimenzi Husserlovy fenomenologie a zároveň se snaží prokázat, že Husserlovo pojetí životního, přirozeného světa ("*Lebenswelt*") a jeho rozpracování problematiky krize evropských věd umožnilo renesanci praktické filozofie od Aristotela až po morální filosofii 18. století.²⁷ Na druhé straně však upozorňuje na to, že se Husserlovi nepodařilo rozpracovat historickou dimenzi této kategorie, ani otázky geneze forem duchovní skutečnosti. Husserl se sice ve svém pozdním období pokusil dát transcendentální fenomenologii dějinný charakter, ale jeho snaha založit v tzv. transcendentálním ego teleologii dějinné cesty evropského lidstva k **novému** pojetí vědecké racionality byla podle Gadamera - jak zdůrazňuje ve své studii *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* - příliš spekulativní.²⁸

Sám Gadamer pak interpretuje životní, přirozený svět ("*Lebenswelt*") jako sféru praktického života, který je poznáván na základě každodenní zkušenosti člověka, a to bez zprostředkující úlohy vědeckého poznání. Husserlovu koncepci životního, přirozeného světa konkretizuje Gadamer především svým důrazem na sféru kultury, umění, náboženské a pastorační praxe, morálky a práva. V Gadamerově koncepci životního, přirozeného světa se tedy - daleko více než u Husserla - projevuje tendence odstranit z této kategorie spekulativně racionalistické a kontemplativní prvky, a naopak ještě více zdůraznit její činný, **praktický** a etický charakter.

Využití podnětů Husserlovy teorie životního, přirozeného světa, Aristotelovy etiky a etického odkazu evangelia může podle Gadamera přispět k novému pojetí

praktické filozofie, která by mohla překonat tragické a destruktivně apokalyptické rysy etických koncepcí "klasického" existencialismu a zároveň eliminovat či alespoň oslabit vyhraněný subjektivistický extrémismus a původní individualistickou dimenzi jeho pohledu na společenskou skutečnost. Přitom je však zajímavé, že Gadamer při své snaze o využití mravního odkazu evangelijního zvěstování a o překonání objektivistické a normativní etiky využívá i podnětů Kierkegaardova filozofického myšlení, jež odvozovalo veškeré mravní jednání z nitra konkrétního individua. Na druhé straně však zjevně usiluje odstranit z Kierkegaardova pojetí tzv. niternosti ("Innerlichkeit") jedince příliš výrazné subjektivistické a nonkonformní momenty.

Právě v tomto kontextu usiluje Gadamer o nalezení styčných bodů mezi existenciálním a aristotelovským pojetím mravního jednání. Kierkegaardův důraz na konkrétní charakter mravního jednání se totiž pokouší sjednotit se základní tezí Aristotelovy etiky o souladu individuálního dobra a společenského zájmu. Ve shodě s existencialistickou kritikou odcizenosti a objektivismu novodobé vědy slouží přitom Gadamerovi Aristotelova etika jako příklad filozofického myšlení, jež se dokázalo vyhnout falešnému a iluzivnímu zpředmětnění zkoumané mravní a duchovní skutečnosti.

Podle Gadamerovy existenciálně orientované interpretace nemá v Aristotelově pojetí *mravní vědění* ("sittliches Wissen") předmětný charakter, tj. ten, kdo je získává, "nestojí vůči němu pouze jako ke zjišťovanému obsahu, nýbrž je tím, co poznává, sám bezprostředně zasažen".²⁹ V souladu s Kierkegaardovým zdůrazněním jedinečného a konkrétního proti obecnému vyzvedává přitom Gadamer praktický a konkrétní charakter Aristotelovy etiky: "Aristotelés ukazuje, že všechno stanovené ("das Gesetzte"), pokud je obecné, stojí v nevyhnutelném napětí s konkrétním charakterem jednání, a nemůže proto v sobě obsahovat praktickou zkušenost v její plné konkrétnosti."³⁰

V návaznosti na svou tezi o jedinečném a historicky konkrétním charakteru mravního jednání věnoval Gadamer zvláště ve studiích *Über die Möglichkeit einer*

philosophischen Ethik (1963), *Hermeneutik als praktische Philosophie* (1972) a *Gibt es auf Erden ein Mass?* (1985) zvláštní pozornost otázce *etické volby*. Pod vlivem Kierkegaardovy koncepce křesťanské niternosti a v souladu se svou kritikou tzv. objektivismu vědeckého pojetí etiky přitom zdůrazňuje, že obdobně jako je třeba chápat smysl evangelijního zvěstování v jeho aktuálnosti a současnosti ("Gleichzeitigkeit"), není také etická volba záležitostí obecného teoretického vědění, nýbrž "jasu, ostrosti a tísně svědomí".³¹

Přes tyto nesporné vlivy Kierkegaardova nábožensko-filozofického myšlení nechápe však Gadamer kategorii etické volby pouze v její křesťansko-existenciální interpretaci. Ve shodě se svou snahou pojmout hermeneutiku jakožto praktickou životní filozofii - a to v konfrontaci s apokalyptickými a nonkonformními prvky existencialistického pojetí etiky - zdůrazňuje význam Aristotelovy kategorie *frónésis*, která jakožto ctnost uvážlivé rozvahy ("Überlegung") "rozvíjí a udržuje lidský étos".³² Tato praktická rozumnost ("praktische Weisheit"), jež "řídí a osvětluje praxi"³³ umožňuje člověku rozlišovat vhodné od nevhodného, možné od nemožného, "dávat jedné věci přednost před druhou na základě vědomého rozhodování",³⁴ a je tak předpokladem mravního stanoviska, dále rozvíjeného a realizovaného v praktickém jednání.

Zároveň Gadamer - v souvislosti se svým důrazem na moment kontinuity a tradice v dějinách filozofie - ukazuje, že i když je Aristotelova koncepce praktické filozofie založena na kritice platónské ideje dobra, shodují se Platón a Aristotelés v tom, že dobro "dochází v lidském životě své konkretizace a svého určení teprve skrze náš praktický rozum."³⁵ Dokonalé štěstí praktického života, z něhož se teprve může člověk povznést nad sebe sama k božské blaženosti *theoría*, není tedy podle Gadamera ani pro Platóna něčím druhořadým.

Ve své *filozofii umění* vychází Gadamer z Heideggerova úsilí o překonání tradiční pojmové a kategoriální výstavby estetiky a dějin umění. Především z tohoto hlediska rozvíjí svou kritiku tzv. estetického vědomí, které je podle jeho názoru vlastně vždy

sekundárním vědomím "vzhledem k bezprostřednímu nároku na pravdu, který vzhází z uměleckého díla".³⁶ Estetické vědomí není prý totiž vůbec schopno postihnout skutečnou *zkušenost o umění*, neboť je spjato s estetickým soudem, který buď přijímá nebo odmítá umělecké dílo. Problematickým momentem tohoto názoru však je, jak ukazuje například Květoslav Chvatík,³⁷ že zcela pomíjí svébytnou a nenahraditelnou hodnotu estetického postoje, který je inherentně realizován v uměleckém díle a je nezbytný k jeho adekvátní interpretaci.

Ve svém pokusu o překonání estetických kategorií založených na tradiční metafyzice se Gadamer pokouší prokázat, že velké epochy kulturních dějin lidstva se obešly nejen bez pojmu estetického vědomí, ale vůbec i bez pojmu umění, a přitom vytvářely umělecká díla, jež se včleňovala do pospolitého lidského života a "byla přijímána v tom, co sdělovala a znázorňovala".³⁸ Ve svém negování koncepcí spjatých s kategorií estetického vědomí proto zdůrazňuje, že původní zkušenost o umění nemůže v žádném případě chápat umělecké dílo jako pouhý estetický objekt. Ještě více než Heidegger trvá Gadamer na svém přesvědčení, že ona pravá, "původní" ("ursprüngliche") zkušenost o umění musí vycházet z náboženské podstaty uměleckého díla i z její recepce v rámci religiózní pospolitosti, aby mohla adekvátně postihnout pravdu jeho bytí.³⁹

V této souvislosti zakládá Gadamer svou pozitivní *ontologickou* charakteristiku *uměleckého obrazu* na tezi, že umělecké dílo poukazuje k náboženskému rituálu, který zcela ztotožňoval obraz a zobrazené. Na podkladě tradice myticko magického a religiózního chápání umění pojímá Gadamer *znázornění* ("Darstellung") jako proces, v němž se bytí spjaté s tzv. božským ("das Göttliche") projevuje ve své smyslově konkrétní podobě a umělecký obraz se stává *ontologicky svébytnou skutečností*, která je odlišná od pouhého zobrazení ("Abbild"). Ontologickou strukturu uměleckého obrazu, která vychází z jeho "nenahraditelnosti", "zranitelnosti" a "posvátnosti", můžeme proto podle Gadamera nejlépe postihnout a pochopit prostřednictvím náboženského umění.⁴⁰ V této souvislosti zastává Gadamer názor, že pojem miméze

("mímésis") v antické estetice má svůj původ v "posvátné" hře náboženského kultu, tj. v tanci jakožto znázornění božského ("*Darstellung des Göttlichen*").⁴¹

Je zřejmé, že prostřednictvím religiózně pojatého fenoménu hry, ve které je zrušena hranice mezi objektem a subjektem, usiluje Gadamer o překonání metafyzického přístupu k umění. Vlastním způsobem bytí hry je totiž podle něho tzv. *sebeznázornění* ("*Selbstdarstellung*"): "Sebeznázornění hry se děje tak, že hrající rovněž dospěje ke svému sebeznázornění tím, že něco hraje, tj. znázorňuje."⁴² Základním onto-gnozeologickým momentem uměleckého znázornění v rámci hry, tj. v procesu její realizace, kdy se vytváří a uskutečňuje umělecké dílo, je proto tzv. *proměna* ("*Verwandlung*"), v níž mizí subjektivita interpreta a zároveň se prohlubuje ***zkušenost člověka o světě***. Svět uměleckého díla je tak vlastně proměněný svět, který je však pravdivou proměnou, "opětovným návratem v pravé bytí". Prostřednictvím proměny ve smyslu vyjevování a odhalování toho, "co se skrývá a odpírá", se tedy ukazuje, že umělecké dílo znamená "překonání skutečnosti v její pravdě".⁴³

Gadamerův důraz na *zkušenost uměleckého díla*, spjatý s jeho kritikou estetického vědomí, se též projevuje v jeho úsilí o obnovení humanistické tradice evropské kultury a využití jejího odkazu při hledání svébytných teoretických východisek duchovních a sociálních věd. Proto se již ve svém díle *Wahrheit und Methode* zabývá dějinami pojmů spjatých s humanistickou tradicí, jako byly například *Bildung* (vzdělání), *sensus communis* (obvyklý smysl, zdravý rozum), *Geschmack* (vkus), *Urteilstkraft* (soudnost). Právě z "tradice pojmu vzdělání ('*Bildung* ')", a nikoliv "z ideje moderní vědy" lze odvodit podle Gadamera vědecký charakter duchovních věd.⁴⁴ Rozpad humanistické tradice, který vedl k převládnutí ideje metody, odvozené z přírodních věd, byl podle Gadamera umožněn právě estetizací základních pojmů humanismu, především *soudnosti* a *vkusu*, kterým dříve přínáležela především poznávací funkce. Podle Gadamera uškodilo též skutečně vědeckému charakteru humanitních a *sociálních* věd, že byla též zapomenuta původní společensko-politická a poznávací funkce pojmu *sensus communis*.

V díle *Wahrheit und Methode* je *sensus communis* jakožto tzv. humanistický vůdčí pojem ("humanistischer Leitbegriff") odvozován z filozofických a kulturních koncepcí římských klasiků, kteří proti řecké vzdělanosti stavěli svébytnou hodnotu a smysl vlastních tradic státního, společenského a mravního života. Do této tradice zařazuje Gadamer filozofické myšlení G. Vica, který chápal pojem *sensus communis* jako smysl pro pospolitost, "spravedlnost a obecné blaho."⁴⁵ Gadamer totiž hledá v dějinách filozofie na přelomu 17. a 18. století významný, byť skrytý myšlenkový proud, který se vytváří ve zřejmé opozici vůči karteziánské filozofii, jansenismu a vůbec proti metodologismu novověkého filozofického myšlení. Proti těmto filozofickým směrům je stavěna tradice umění, humanitních věd a zvláště rétoriky, která je však chápána nejen jako umění řeči, nýbrž i "vyřčení něčeho správného, tj. pravdivého."⁴⁶

K humanistické tradici v dějinách novodobé filozofie je v knize *Wahrheit und Methode* také zařazován anglický filozof a estetik Anthony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury. Ten ve svém filozoficko-etickém myšlení interpretoval *sensus communis* ("*common sense*") jako "lásku k pospolitosti nebo společnosti, přirozenou náklonnost, humánnost, úslužnost"⁴⁷ Poměrně velký zájem, který Gadamer věnuje ve svém základním díle A. A. C. Shaftesburymu, nepramení pouze z návaznosti anglického myslitele na antický humanismus a z jeho odmítavého vztahu ke strohé abstraktnosti karteziánské racionality, nýbrž i z toho důvodu, že z Shaftesburyho vycházeli ti britští filozofové (F. Hutcheson, T. Reid, D. Hume), kteří *sensus communis* a s ním související pojem *moral sense* pojímali jako duchovní a společenskou ctnost spjatou se *sympatií* (tedy vlastně spjatou s jedním z důležitých pojmů hermeneutiky). Proto Gadamer zdůrazňuje především "politicko-sociální obsah" Shaftesburyho interpretace pojmu *sensus communis*, jenž "označuje obecnou kvalitu občana státu".⁴⁸

V souladu se základními principy svého pojetí filozofické hermeneutiky, zdůrazňující principy solidarity a dialogu, Gadamer ve svém pojetí filozofické tradice upřednostňuje ty filozofické směry, které v sobě obsahovaly sociálně integrativní

dimenzi. Zároveň Gadamer svou pozorností věnovanou A. A. C. Shaftesburymu v díle *Wahrheit und Methode* velmi ovlivnil další dějinněfilozofická zkoumání kategorie *sensus communis* (*common sense*) a kategorie *veřejnosti*. Pod zřejmým inspirativním vlivem Gadamerovým věnoval A. A. C. Shaftesburymu velkou pozornost například Jürgen Habermas ve své knize *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). V Shaftesburyho filozofickém myšlení nachází podle Habermase svůj výraz epocha formování občanské společnosti a s ní spjatého politického systému v Anglii po tzv. Slavné revoluci ("*Glorious Revolution*") v roce 1688. Společensko-politickou a etickou podstatu kategorie *sensus communis* ("common sense") je třeba chápat v těsné souvislosti se vznikem moderních politických institucí v Anglii na přelomu 17. a 18. století (zrušení cenzury, rozvoj žurnalistiky, vznik politických stran, politických debatních klubů a kabinetní vlády), který znamenal kvalitativně vyšší vývojový stupeň parlamentarismu a zároveň také - jak ukázal v návaznosti na H.-G. Gadamera J. Habermas - vedl k postupnému vytváření politicky a morálně aktivního veřejného mínění.⁴⁹

Gadamerova koncepce kategorie *sensus communis* dále ukazuje, že tento nejvýznamnější představitel soudobé filozofické hermeneutiky klade důraz na ty filozofické směry, které reflektovaly a zohledňovaly zkušenost umění a usilovaly o určité zprostředkování dimenze etického a estetického. Právě proto je Gadamerovi blízký Shaftesburyho estetizující a antropologicky orientovaný platonismus, podle něhož je vesmír "souladem dobra a krásy, jehož vrcholem je člověk". Shaftesburyho filozoficko-etické koncepce, kterým nebyla věnována v běžné historiografii filozofie odpovídající pozornost, zároveň Gadamerovi představují důležité historickofilozofické východisko jeho teorie *komunikativního jednání*, založené na povědomí o vzájemné mezilidské solidaritě.

Při své reflexi dějin filozofického, etického a politického myšlení nachází Gadamerova hermeneutika své inspirativní podněty v těch koncepcích, které usilovaly o harmonizování a postupnou eliminaci politických konfliktů "prostřednictvím

svobodných debat", ⁵⁰ což bylo zvláště charakteristické pro Shaftesburyho filozofii. Z toho důvodu také Shaftesburyho přesvědčení, že karteziánský rozum - v důsledku své mechanistické koncepce individua (R. Descartes) a své teze o možnosti řešení společenských vztahů prostřednictvím kauzálně mechanistické racionality (T. Hobbes) - pomíjí problematiku sociálně etické orientace člověka v praktické životní situaci, není pouze jedním z filosofickohistorických zdrojů hermeneutické teorie poznání, nýbrž především významným opěrným bodem Gadamerova odmítání tezí o realizaci a naplnění rozumu v dějinách.

Je tedy zřejmé, že Gadamerova kritika abstraktnosti karteziánského rozumu, údajně spjatého s objektivismem novověké vědy, byla kromě gnozeologických příčin motivována poznáním, že klasický racionalismus již nemůže poskytovat teoretické základy úsilí o podporu integrativních tendencí uvnitř evropské kultury. Gadamerova koncepce hermeneutické racionality, která podle jeho názoru již měla svůj zárodečný teoretický základ v některých skrytých tendencích v dějinách evropské filozofie, vychází proto z interpretace pojmu *sensus communis* jakožto sociální, gnozeologické a etické kategorie ve smyslu interpersonálního společenského rozumu. Tento typ rozumu, respektive racionality, vyjadřující celým svým charakterem *komunikativní sounáležitost* a *solidaritu* uvnitř určité pospolitosti, má podle Gadamera objektivní a obecný, ale zároveň i konkrétní charakter. Přitom však Gadamerovo úsilí o rekonstrukci hermeneutického rozumu nijak neznamena, že by se negativně stavěl k historickému významu osvícenství. V tomto duchovním proudu vysoce oceňuje myšlenku náboženské tolerance a zároveň i tu skutečnost, že osvícenství znamenalo "společenské hnutí, které si vynutilo politickou emancipaci měšťanstva".⁵¹

Gadamerova snaha o sepětí hermeneutického rozumu s dějinným odkazem evropské filozofie a kultury dostává ve společenské dimenzi svůj výraz v jeho snaze o další rozpracování kategorie *solidarity*, jak to ukazují zvláště jeho studie z poslední čtvrtiny 20. století. Svou koncepci solidarity v nich zakládá na tzv. "substanciálních skutečnostech života", k nimž patří jak různé integrativní formy vzájemných lidských

vztahů, tak i sociální, právní a politické instituce.⁵² Ve svém úsilí o renesanci *hermeneutické tradice dialogu a solidarity*, postavené proti scientistně pojeté racionalitě, zároveň poukazuje, a to zvláště od osmdesátých let 20. století, na hrozící nebezpečí zneužití vědy a techniky, byrokratizace, faktické ztráty svobody a "extrémní izolace všech", která "spočívá v nevyhnutelné závislosti na politice médií".

53

Toto pojetí solidarity jakožto podstatného integrativního principu společnosti a její dějinné tradice bylo vždy jedním ze základních východisek Gadamerova pojetí Hegelova významu v dějinách filozofie. Hlavní inspirativní prvky myšlenkového odkazu jednoho z předních představitelů německé klasické filozofie nachází Gadamer v Hegelově teorii objektivního ducha a jejího významu pro formování občanské společnosti. V souladu se svou obhajobou tradic měšťanského liberalismu - byť i v jeho konzervativnější formě - souhlasí proto Gadamer s Hegelovou myšlenkou, že základním cílem a imanentním účelem dějin je uskutečnění svobody, která je také nejvyšším principem rozumu: "Neboť neexistuje žádný vyšší princip rozumu než princip svobody." [...] "Princip svobody je nedotknutelný a neodvolatelný."⁵⁴

Je zřejmé, že se Gadamer ve svém pojetí solidarity pokouší zdůraznit její kontinuitu s Hegelovou koncepcí společnosti jakožto jednoty svědomí a tzv. reálné mravnosti ("*Sittlichkeit*"), tj. společenské reality, "v níž se jednání jedince pro sebe prolíná s jednáním pro druhé".⁵⁵ Hegelův pojem "reálné mravnosti" se Gadamer přitom snaží interpretovat v jeho etické dimenzi, ve smyslu sjednocení mravního vědomí individua se zájmem společnosti a jejím obecným chápáním mravního vědomí. V tomto kontextu navazuje na Hegelovu tezi z *Fenomenologie ducha*, že "moudrost a ctnost záleží v tom, abychom žili ve shodě s mravy svého národa"⁵⁶

Proti Kantově etice povinnosti a jeho důrazu na nadčasový charakter svobody, vycházející z pojetí člověka jakožto autonomního subjektu, zdůrazňuje tedy Gadamer Hegelovu tezi o nutnosti objektivace mravních a sociálních vztahů v historicky konkrétní společenské skutečnosti. Svůj požadavek konkrétnějšího pohledu na

společenskou skutečnost zakládá proto Gadamer na interpretaci Hegelova objektivního ducha jakožto "ducha objektivovaného institucemi", v nichž se odráží "například solidarita nutná k fungování právního systému".⁵⁷

Gadamerovo zdůraznění *Hegelovy teorie objektivního ducha* ve smyslu překonání subjektivity, které na druhé straně pomíjí návaznost hegelovské dialektiky na Fichtovu filosofii "činné stránky", vede pak ovšem k určitému podcenění Hegelovy myšlenky o významu aktivity člověka v dějinách. I celková Gadamerova interpretace Hegelova významu v dějinách filosofie je v rozporu s těmi výklady, které zdůrazňují, že základní hybný a tvůrčí princip dialektiky společenských procesů viděl Hegel především "v seberealizaci a v sebedukci člověka" prostřednictvím přetváření, obohacování a osvojování předmětné skutečnosti.⁵⁸

Svému výkladu Hegelovy koncepce objektivního ducha se Gadamer pokouší - v kontinuitě s již zmíněnou nástupní přednáškou na univerzitě v Lipsku *Hegel und der geschichtliche Geist* (1939) - poskytnout hlubší dějinnou dimenzi, a to prostřednictvím křesťanské tradice. V Gadamerově interpretaci je proto objektivní duch i duch absolutní odvozen z křesťanského pojmu *ducha svatého*. Ten byl podle Gadamera v Hegelových raných teologických spisech z mládí interpretován jako princip lásky a smíření, které "je pravou formou křesťanského poselství". V pojmu *smíření* vidí přitom Gadamer nejen významný moment vzájemných lidských vztahů, nýbrž i základní princip Hegelovy dialektiky: "Toto tajemství smíření je tajemstvím Hegelovy dialektiky. Nazývá se: syntéza."⁵⁹

V Gadamerově pojetí - a to jak v díle *Wahrheit und Methode*, tak i v dalších studiích až do současnosti - představuje smíření primární hybný princip Hegelovy dialektiky pána a raba. V souladu s touto existenciálně etizující interpretací Hegelovy filozofie je i práce ve svém významu pro sebevědomí člověka v podstatě nahrazena tzv. *zkušeností o druhém* ("die Erfahrung des Du"), v níž se realizuje vzájemný vztah *Já - Ty*: "Dialektický proces Fenomenologie ducha není snad ničím tak rozhodně určen jako problémem uznání 'Ty'."⁶⁰ V tomto vztahu *Já - Ty* existuje podle

Gadamera antinomie nároku a protinároku obou partnerů dialogu, která se projevuje úsilím o vzájemné uznání. Ve zřejmé, byť i nepřímé polemice s Hegelovou koncepcí, podle níž se sebevědomí musí zpředmětnit, aby dosáhlo skutečné, pravé jistoty o sobě samém, Gadamer zdůrazňuje, že druhá osoba komunikačního procesu "není žádným předmětem", neboť má charakter osobnosti a vyznačuje se specifickým způsobem chování k někomu jinému.⁶¹

Právě zde je možné ukázat, co znamená tzv. tvůrčí synkretismus v Gadamerově pojetí dějin filosofie. Ve své aktualizované interpretaci problému uznání a koncepce zkušenosti v Hegelově *Fenomenologii ducha* vychází totiž Gadamer jak z některých podnětů Heideggerovy fundamentální ontologie a křesťanského existencialismu, tak i z teze Martina Bubera o významu dialogu *Já - Ty* pro vnitřní duchovní vyzrávání a mravní charakter člověka: "Pojem zkušenosti je založen na vědomí člověka o jeho konečnosti, dějinnosti a otevřenosti pro budoucnost. (...) Pravá zkušenost je tak zkušeností o vlastní dějinnosti."⁶² Za vyšší projev zkušenosti o druhém, která se vlastně stává etickým fenoménem, označil Gadamer tu její dialektickou podobu, kdy uznání partnera v dialogu je obdobou vztahu k vlastní subjektivitě. Toto uznání však může být podle Gadamera plně realizováno prostřednictvím "otevřenosti" ("Offenheit") pro druhou osobu komunikačního procesu a cestou uznání její „odlišnosti“ ("Andersheit").⁶³ Proto i veškerou filosofii a její dějiny je třeba chápat jako další promýšlení původní *zkušenosti o světě* ("Welterfahrung").

Přitom je zajímavé, že Gadamer ve své koncepci zkušenosti vychází především z Heideggerovy interpretace (vlastně přeinterpretování) Hegelova pojetí zkušenosti: "Hegel nepojímá zkušenost dialekticky, nýbrž promýšlí dialektické z podstaty zkušenosti."⁶⁴ Tato Heideggerova teze navazuje totiž na Hegelovo pojetí zkušenosti jakožto *dialektického* procesu, v němž vědomí shledává rozpor mezi svým věděním o předmětu a předmětem samým. Skutečnost, že vědomí neodpovídá svému předmětu, vede pak k tomu, že musí své vědění o něm změnit, avšak se změnou tohoto vědění "mění se i předmět sám".⁶⁵ Hegel proto zastával názor - jak jej adekvátně interpretuje

Gadamer -, že podstatu zkušenosti tvoří "struktura obratu vědomí", která tím zkušenosti propůjčuje charakter *dialektického pohybu*. Dialektický moment hermeneutické zkušenosti může být proto realizován zásluhou tzv. otevřenosti pro zkušenost, tj. otevřenosti, která "má strukturu otázky" a je svobodně rozehrávána prostřednictvím zkušenosti samé.⁶⁶

Pravým hybným činitelem hermeneutické zkušenosti není proto podle Gadamera ten, kdo zná všechno lépe než ostatní, nýbrž ten gnozeologický subjekt, který se tak poučil z dialektického charakteru zkušenosti, že je připraven přijímat zkušenosti nové. Poněvadž tato zkušenost o světě je zároveň řečovou zkušeností, je třeba podle Gadamera také v dějinách filozofie "domyslet až do konce pojmovou a názornou sílu řeči".⁶⁷ Dějiny filozofie mohou být proto chápány jako nikdy nekončící pokračování tzv. sókratovsko-platónského dialogu, kde na Platóna navazují Aristotelés a Hegel, Kant a Heidegger, Whitehead a Wittgenstein.⁶⁸

Poznámky:

¹ Srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna, P. Kouba. Oikúmené: Praha 1997, s. 157-158. K tomu srov. Hroch, J.: *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Masarykova univerzita a nakladatelství Georgetown: Brno 1997, 1998, 2003, s. 47-60. Ke vztahu filozofické a hlubinné hermeneutiky srov. Hroch, J.: „From Philosophical Hermeneutics to Depth Hermeneutics: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer and Carl Gustav Jung“. In: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*. Ed. A. Wiercinski. Toronto: Hermeneutic Press 2002, s. 492-501. Ke vlivu hermeneutiky, zvláště Gadamerovy, na anglo-americké filozofické myšlení srov. Hroch, J.: „Hermeneutics and the Contemporary Anglo-American Philosophy“. In: *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*. Edited by Petr Pokorný and Jan Roskovec. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2002, s. 49-58.

² Gadamer, H.-G.: *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III., ed. L. J. Pongratz, F. Meiner: Hamburg 1977, s. 66.

³ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. (Přetisk vydání z roku 1931). F. Meiner: Hamburg 1983.

⁴ Srov. Singer, K.: *Platon der Gründer*. München 1927.

⁵ Gadamer, H.-G.: *Philosophie in Selbstdarstellungen*. Bd. III, ed. L. J. Pongratz, F. Meiner: Hamburg 1977, s. 72.

⁶ Gundolf, W.: *Goethe*. G. Bondi: Berlin 1916, s. 488.

⁷ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. F. Meiner: Hamburg 1983, s. 40.

⁸ Tamtéž, s. 72. K tomu srov. Cesare, Donatella Di: "Zwischen Onoma und Logos. Platon, Gadamer und die dialektische Bewegung der Sprache." *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 107-128, zvláště s. 107-109, 120-128.

⁹ Gadamer, H.-G.: *Platons dialektische Ethik*. F. Meiner: Hamburg 1983, s. 49.

¹⁰ Tamtéž, s. 51. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: "Gadamer on Gadamer." *Gadamer and Hermeneutics*. Edited with an introduction by Hugh J. Silverman. Routledge: New York and London 1991, s. 13-19.

¹¹ Gadamer, H.-G.: "Hegel und der geschichtliche Geist". Gadamer: *Kleine Schriften III. Idee und Wahrheit. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 124. K Hegelovým teologickým spisům z mládí srov. Patočka, J.: "Hegelův filosofický a estetický vývoj." Hegel, G.W.F.: *Estetika*. Svazek první. Přel. J. Patočka. Odeon: Praha 1966, s. 9-56, zvláště s. 16-29. K tomu srov. Znoj, M.: *Mladý Hegel na prahu moderny*. Univerzita Karlova: Praha 1990.

¹² Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. vyd. rozšířené o dodatek, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. XXVI, XXVII.

¹³ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 73.

¹⁴ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 246.

¹⁵ Tamtéž, s. 500.

¹⁶ Tamtéž, s. 255.

¹⁷ Srov. Bakoš, J.: "Umeleckohistorické koncepty tradície". In: Škrabák, P. (ed.) *Literárna a literárnomúzejná tradícia*. Muzeum P.O. Hviezdoslava: Dolný Kubín - Nitra 1980, s. 108.

¹⁸ Srov. Černý, J.: "Hermeneutika v soudobé buržoazní filosofii - její rozchod i smiřování s vědou", *Filosofický časopis* 29, 1981, s. 358. K tomu srov. Gander H.-H.: "In den Netzen der Überlieferung." *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundersten*. Hrsgb. von G. Figal, J. Grondin und D. J. Schmidt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 2000, s. 257-267, zvláště s. 258-263.

¹⁹ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 264.

²⁰ Tamtéž, s. 265.

²¹ Tamtéž, s. 266.

²² Srov. tamtéž, s. 250-261.

²³ Srov. tamtéž, s. 254.

²⁴ Gadamer, H.-G.: "Theorie, Technik, Praxis - die Aufgabe einer neuen Anthropologie". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. I. G. Thieme: Stuttgart 1972, s. XI.

²⁵ Gadamer, H.-G.: "Schlussbericht". *Neue Anthropologie*. Hrsgb. von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd 7. G. Thieme: Stuttgart 1975, s. 384-385.

²⁶ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Aufsätze. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 77. Gadamer, H.-G.: "Rozmanitost Evropy: dědictví a budoucnost." Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Uspořádal Jan Sokol. Přel. J. Sokol a J. Čapek. Oikúmené: Praha 1999, s. 99. K syntéze Aristotelových a Hegelových podnětů pro Gadamerovu koncepci praktické filosofie srov. Gadamer, H.-G.: "Dědictví Hegelovo." Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Oikúmené: Praha 1999, s. 132.

²⁷ Gadamer, H.-G.: "Die Wissenschaft von der Lebenswelt". *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon Husserl Heidegger*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 200.

²⁸ Tamtéž, s. 200.

²⁹ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 297.

³⁰ Tamtéž, s. 301.

³¹ Srov. Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften I. Philosophie Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 181.

³² Gadamer, H.-G.: "Gibt es auf Erden ein Mass? (Fortsetzung)", *Philosophische Rundschau* 32, 1985, Heft 1-2, s. 5.

³³ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3. rozšířené vydání. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1972, s. 519.

³⁴ Gadamer, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Přel. J. Šindelář a F. Karfík. Oikúmené: Praha 1994, s. 73. K tomu srov. Aristoteles: *Etika Nikomachova*. Přel. J. Špaňár. Pravda: Bratislava 1979, s. 152-153.

³⁵ Gadamer, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Oikúmené: Praha 1994, s. 113.

³⁶ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 102.

³⁷ Ve své kritice Gadamerovy filosofie umění Květoslav Chvatík ukazuje, že to, co odlišuje umělecké dílo od filosofického nebo vědeckého textu, tkví "v nedílné jednotě tvaru a smyslu, ve významotvorné energii umělecké struktury díla". Chvatík, K.: "Možnosti interpretace uměleckých děl", *Estetika XXVIII*, 1991, s. 79. K tomu srov. Chvatík, K.: *Člověk a struktury*. Český spisovatel: Praha 1996, zvláště s. 34-38. Srov. též Chvatík, K.: *Tschechoslowakischer Strukturalismus. Theorie und Geschichte*. Wilhelm Fink Verlag: München 1981, s. 161-167.

³⁸ Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1967, s. 102.

³⁹ Je zajímavé, že podobnou teorii o podstatném sepětí hodnotného umění a kultury se sférou náboženského a mytického zastává též významný představitel soudobého neokonzervativního myšlení Daniel Bell. Srov. Bell, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Přel. L. Gjurič. Slon: Praha 1999, s. 161-174.

⁴⁰ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965, s. 132-136. K tomu srov. [...]“Umělecké dílo je nenahraditelné. Zůstává to pravdou i v dnešních dobách reprodukovatelnosti, při mimořádné kvalitě kopií uměleckých děl nejvyššího druhu.“ Srov. Gadamer, H.-G.: *Aktualita krásneho (Umenie jako hra, symbol a slavnost)*. Přel. O. Bakoš. Archa: Bratislava 1995, s. 64.

⁴¹ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 108. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 228-233.

⁴² Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 103. Ke Gadamerovu pojetí uměleckého díla jakožto *události* („Ereignis“) a

výtvoru („Gebilde“) srov. Gadamer, H.-G.: „Aesthetics“, in: *Gadamer in Conversation. Reflections and Commentary*. Edited and translated by R. E. Palmer. Yale University Press: New Haven and London 2001, s. 61-77, zvláště s. 71-77.

⁴³ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 107-108.

⁴⁴ Tamtéž, s. 15. K tomu srov. Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Přel. B. Horyna, P. Kouba. Oikúmené: Praha 1997, s. 140.

⁴⁵ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 19. K tomu srov. Kudrna, J.: "K historické charakteristice Vicovy metodologie a ontologie", *Filosofický časopis* 5, 1957, č. 1, s. 1-20. S

⁴⁶ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 16.

⁴⁷ Shaftesbury, A. A.C.: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters*. Vol. I. Basel 1790, s. 89.

⁴⁸ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 23, 24.

⁴⁹ Habermas, J.: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 2. přehlédnuté vyd. Luchterhand: Neuwied am Rhein und Berlin 1965, s. 69-78. K tomu srov. Bohling, H.: *Eine transzendente Version des Konsensus-Gedankens bei Shaftesbury* (disertační práce Filosofické fakulty University Ludvíka Maxmiliána): München 1973, s. 122.

⁵⁰ Tamtéž, s. 179,

⁵¹ Gadamer, H.-G.: "Idea tolerance 1782-1982." Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Uspořádal Jan Sokol. Přel. J. Sokol, J. Čapek. Oikúmené: Praha 1999, s. 72. K tomu srov. Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 77.

- ⁵² Tamtéž, s. 47.
- ⁵³ Gadamer, H.-G.: "Idea tolerance 1782-1982". Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Oikúmené: Praha 1999, s. 76. K tomu srov. Jervolino, D.: "Gadamer and Ricoeur on the hermeneutics of praxis". *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Edited by Richard Kearney. London - Thousand Oaks - New Delhi, 1996 s. 63-68.
- ⁵⁴ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 17, 52.
- ⁵⁵ Sobotka, M.: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Státní nakladatelství politické literatury: Praha 1964, s. 114-118.
- ⁵⁶ Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 244. K tomu srov.: Sobotka, M., Znoj, M., Moural, J.: *Dějiny novověké filosofie od Descarta po Hegela*. Filosofía: Praha 1994, s. 228.
- ⁵⁷ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 43, 47.
- ⁵⁸ Zelený, J.: *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Academia: Praha 1968, s. 22-24.
- ⁵⁹ Gadamer, H.-G.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, s. 49.
- ⁶⁰ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 326.
- ⁶¹ Tamtéž, s. 340.
- ⁶² Tamtéž, s. 340.
- ⁶³ Tamtéž, s. 341, 343.
- ⁶⁴ Heidegger, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung". Heidegger, M.: *Holzwege*. Gesamtausgabe. Bd. 5. V. Klostermann: Frankfurt am Main 1977, s. 184. K tomu

srov. Bruns, G. L.: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press: New Haven and London 1992, s. 181-186.

⁶⁵ Srov. Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 102.

⁶⁶ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 337, 344.

⁶⁷ Gadamer, H.-G.: "Philosophie und Hermeneutik." Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 257.

⁶⁸ Tamtéz, s. 258.

„ Významový horizont porozumění nelze nijak omezit ani tím, co měl původně na mysli pisatel, ani horizontem původního adresáta.“ S. 398.
Přesto je ale třeba pohlížet k původnímu záměru autora a také k tomu, co anticipoval, co předvídal

„Avšak tato vzájemnost, tento náš vztah k tradici je něco, co je v procesu neustálého utváření.

D

„Text nejen příležitostně, ale vždy překračuje svého autora. Porozumění proto není jen aktivitou reproduktivní, ale produktivní... . Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck, Tübingen 1986,, s. 301.

Ü ä Tübingen *Öffentlichkeit* – ü ö
Die Aktualität des Schönen

Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck):
Tübingen 1967, s. 102.

Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck):
Tübingen 1967, s. 102.

⁶⁴ Heidegger, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung". Heidegger, M.: *Holzwege*.
Gesamtausgabe. Bd. 5. V. Klostermann: Frankfurt am Main 1977, s. 184. K tomu
srov. Bruns, G. L.: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press: New
Haven and London 1992, s. 181-186.

⁶⁵ Srov. Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Nakladatelství
ČSAV: Praha 1960, s. 102.

⁶⁶ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck):
Tübingen 1965, s. 337, 344.

⁶⁷ Gadamer, H.-G.: "Philosophie und Hermeneutik." Gadamer, H.-G.: *Kleine
Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 257.

⁶⁸ Tamtéž, s. 258.

Ü ä Tübingen *Öffentlichkeit* – ü ö
Die Aktualität des Schönen

Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck):
Tübingen 1967, s. 102.

Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften II. Interpretationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck):
Tübingen 1967, s. 102.

⁶⁴ Heidegger, M.: "Hegels Begriff der Erfahrung". Heidegger, M.: *Holzwege*.
Gesamtausgabe. Bd. 5. V. Klostermann: Frankfurt am Main 1977, s. 184. K tomu
srov. Bruns, G. L.: *Hermeneutics Ancient and Modern*. Yale University Press: New
Haven and London 1992, s. 181-186.

⁶⁵ Srov. Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. Jan Patočka. Nakladatelství ČSAV: Praha 1960, s. 102.

⁶⁶ Srov. Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1965, s. 337, 344.

⁶⁷ Gadamer, H.-G.: "Philosophie und Hermeneutik." Gadamer, H.-G.: *Kleine Schriften IV. Variationen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1977, s. 257.

⁶⁸ Tamtéž, s. 258.