

OBČANÉ DVOU SVĚTŮ

(1983)

Chceme-li mluvit o vědě, musíme se nejprve zamyslet nad Evropou, nad jednotou Evropy a nad její úlohou ve světovém rozhovoru, do něhož vstupujeme. Ať už vědu blíže popíšeme jakkoli a ať je zvláštní povaha vědy o člověku jakákoli – jistě nelze popřít, že je to právě ona v Řecku vyvinutá věda, jež je rozlišující charakteristikou z Evropy vzešlé světové kultury. Musíme sice připustit – a poznáváme to stále víc –, že už i Řekové se dovedli učit z jiných kultur a že třeba Babylónané dosáhli podstatných výsledků v oblasti matematiky a astronomie podobně jako Egypťané, což si Řekové zvlášť uvědomovali. Ještě víc to bylo myšlenkově ztvárnění nejruznějších náboženských tradic, jímž velké kultury starověku oplodnily řecké myšlení. Přesto platí, že věda – v tom nejširším smyslu slova – dostala svůj vlastní charakter v Řecku. A to ve smyslu, v němž ještě nebyl zahrnut zvláštní význam moderní empirické vědy, jímž Evropa dnes proměňuje svět. To si musíme uvědomit v plném významu. Vědecký rys, který vstoupil do duchovního vývoje Evropy, vedl k takovému rozrůznění forem výpovědi a myšlení, jaké ještě nikdy a nikde v kulturním životě lidstva nebylo. Myslí tu skutečnost, že věda a filosofie tvoří samostatnou podobu ducha, jež se odlišuje od náboženství a poezie, a která dokonce odělila i náboženství od poezie a přisoudila umění jeho vlastní, byť sebevíc problematické formování pravdy. Tato skutečnost je všeobecně známá. Jsme zcela bezradní, máme-li třeba moudrost východní Asie zařadit do našich třídních pojmů filosofie, vědy, náboženství, umění a básnictví. Nelze popřít, že to bylo poprvé v Řecku, kde k těmto rozlišením došlo. Co se tam stalo a utvářelo dějiny Západu, můžeme nazvat ve velmi širokém smyslu „osvícenstvím“, osvícením skrze vědu.

Co zde znamená věda?

Možná se ukáže, že mezi vznikem vědy v Řecku na straně jedné a vznikem novověké vědecké kultury na straně druhé je přes

všechnu spojitost západních dějin rozdíl tak hluboký, že se dotýká i jednotného smyslu pojmu osvícenství. Touto otázkou se dnes dotýkáme otevřeného a sporného tématu našeho vlastního sebepochopení. Pokud se nemýlím, týká se to i filosofických důsledků, které Lévinas vyvodil z pojmu *savoir*.¹ Když Lévinas staví proti sobě *savoir* a transcenci druhého, tematizuje úplně jiné rozhraní než to, jež vzešlo v dějinách západní vědy. Dokonce se mi zdá, jakoby právě v utváření a přetváření vědy, k němuž v západních dějinách došlo, hrála transcendence druhého určující roli a nebyla jen tím, co všechnu „vědu“ a její „imanenci“ překračuje. „Naprůstá jinakost“ Boha, jinakost druhého, bližního, jinakost do sebe uzavřené přírody – ty všechny se nezodpovídají našemu *savoir*.

To můžeme vidět již na tom, že pojem filosofie a jeho vztah k pojmu vědy mají své vlastní dějiny. Původně se vůbec nekryje s tím smyslem slova, jaký dnes spojujeme s pojmem filosofie. Jak známo, znamenalo řecké slovo *filosofia* souhrn vši teoretické vášně, vši oddanosti čistému poznání bez ohledu na užitek nebo zisk, jaký by se z něho dal získat. Teprve Platón dal tomuto slovu nový akcent. *Filosofia* pro něj neznamená „vědění“, nýbrž touhu po vědění, usilování o *sofia*, o moudrost, o pravdu, vyhrzenou pouze bohům. V protikladu lidského a božského vědění tkví motiv, který v novověkých dějinách vědy dospěl k novému a určujícímu významu. To poukazuje na problematickou povahu vědeckosti filosofie. Ve starověkém jazykovém úzu a v jeho pokračování se platónské vyjádření, že filosofie je pouhou snahou po pravdě, ve skutečnosti neprosádilo. Teprve se vznikem moderních empirických věd se toto platónské přeznačení významu onoho slova znovu oživilo. Tím se ovšem zároveň posunul i jeho smysl. Bylo právě tak obtížné jako nutné vymezit právo filosofie vůči novověké vědě, jako to bylo kdysi nutné vůči nároku vědění řecké sofistiky. Vzájemné vztahy filosofie a vědy jsou od té doby problémem filosofie samé, který je třeba stále znovu promyšlet.

Z těchto úvah o dějinách slov se už můžeme poučit, že řeči a její artikulaci zkušenosti světa připadne pro naši otázku po jednotě

¹ Gadamerův příspěvek následoval na kolokviu v Castelgandolfo v roce 1983 po příspěvku E. Lévinase, *Transcendence a inteligibilita*. – Pozn. překl.

a rozdílnosti „vědy“ a filosofie úplně ústřední úloha. Pro Řeky je řeč v prvé řadě to, co je v ní řečeno, „logos“ jako *ta legomena*. Řeč v tomto ohledu není ten systém znaků, který studuje dnešní lingvistika nebo o němž jako o problému diskutuje naše filosofie jazyka. Pojem logu vyjadřuje spíše souhrm lidských náhledů, jak se usadily v řeči a v řečové formě byly předávány dále, a je to tento pojem logu, který od základu určuje i řecký pojem vědy. Obstát v řeči, umět vydat počet, zdůvodňovat a dokazovat – to všechno je zahrnuto v řecké „logice“ a „dialektice“. K tomu patří, že vůdčím výrazem pro vědu, který Řekové užívali, byla „matematika“, *ta mathémata*: to co lze učít a naučit se – a z toho plyne, že přítom zkoušenost není ani užitečná, a už vůbec ne nezbytná. V tomto smyslu je matematika pro Řeky vzorem vědy a to ve smyslu bytostně odlišném od úlohy, již hraje matematika pro moderní přírodovědu. Vzorovost matematiky v řeckém vědění znamená také ideál přesného zprostředkování, a tedy že vyučovatelnost a naučitelnost neodditelně souvisí s poznáním.

Touto pozorností k řeči se přibližujeme otázce, o niž se nám zde jedná. Poznání přírody prošlo v našem kulturním okruhu fascinujícími dějinami a řeč přitom určité měla základní význam pro celek našich vnitřních dějin myšlení. V návaznosti na zvláštní strukturu indoevropských jazyků se dlouhou cestou osvícenství v řeckém myšlení vyvinul pojem „substance“ a ve vztahu k němu i pojem toho, co všechno substancí přísluší. Predikativní struktura soudu popisuje zřejmě nejen logickou formu věty, nýbrž také chápající artikulaci skutečnosti. To není samozřejmé. V podstatě řeči je především záhadný zátrak pojmenování a významu jména. To patrně ještě předchází před všemi odlišnostmi struktury různých jazyků a jazykových skupin a dodnes představuje prvek našeho řečového sebeepochopení. Na první pohled se slovo a věc zdají být neoddtělně spojeny. Pro každého mluvčího jsou cizí jazyky, v nichž se totiž jmenuje a zní jinak, něco znepokojivého a napoprvé prostě neuvěřitelného. Jazyková skupina jako je naše, jejíž vlastní gramatika tak zdůrazňuje vztah slovesa k podstatnému jménu, přísudku k podmětu, byla ovšem k rozbití této jednoty slova a věci – a tím k „vědě“ – přímo predisponována. Že je *onoma* jenom jméno, které se nějaké věci nebo osobě „dává“, to je revoluční náhled, který poprvé nacházíme u Parmenida: „Proto bude nejspíš jen pouhé jméno všechno to, co smrtelníci ve své řeči ustavili, přesvědčení, že je to

pravda.² Že nějaké jsoucnou může mít proměnlivá jména, že k téže věci se mohou vztahovat proměnná určení, vychází z jistého porozumění bytí, vůči němuž Řekové interpretovali své velké poznávací výkony. Jakoby právě přetlak tohoto pojmu „subiectum“ jako trvalého základu rozmanitých výpovědí a jejich obsahů utvářel pojem vědy v řeckém myšlení. Tento charakter v sobě zahrnuje na rozdíl od proměnlivých zkušeností jistý nárok na pravdu, který tyto zkušenosti vylučuje z vlastního vědění. Jen o tom, co je vždycky tak, jak to jest, a o čem tedy můžeme vědět bez vidění a bez nové zkušenosti, může být nějaká věda v pravém smyslu. Pouhé pravdivelnosti, jež můžeme vyzorovat z proměnné zkušenosti, jsou poznatelné jen v oslabeném smyslu a jednotlivé a konkrétní nemůžeme nikdy „vědět“ tak, jako matematické nebo logické pravdy. Tak vyjádřil Plátón nahodilost skutečného jen v mytické podobě a Aristotelés převedl tuto metaforiku do „fyziky“ jen jako nauku o formách skutečného. Jeho „fyzika“ je morfologie.

Máme-li toto na paměti, je průlom moderních empirických věd v 17. století událostí, od níž se celý pojem vědění určuje nově. Tím se však nově problematizuje i postavení filosofie a její vztahující cí nárok. Nový ideál metody a jí zaručované objektivitu poznání jaksi vytrhl vědění ze životní souvislosti řeči zprostředkovaného a společensky sdíleného vědění, čímž vnesl nové napětí do toho, co znamená lidské vědění a lidská zkušenost. Od nynějška už matematika nebude vzorem vědy, jako jím byla u Řeků, ale spíš vlastním jádrem našeho vědění o zkušenostně poznatelném světě samém. Pro Řeky je samozřejmé, že „zkušenost“ není „vědění“ – přestože je to vždycky zkušenost, na jejímž základě se tvoří *logoi* a *doxai*, jež se osvědčují jako vědění, a ačkoli je zkušenost pro praktické použití vědění nezbytná. Naproti tomu je pro novověké myšlení samozřejmé, že se vědění a věda musí teprve osvědčit na empirických skutečnostech. Poznání, které je vskutku „vědění“, lze získat jen aplikací matematiky na zkušenost a musí se mít na pozoru před představami, jež mu sugerují řečové konvence, *idola fori*. A přece je tu – což je druhá polovina téže pravdy – bohaté dědictví vědění lidstva, jež k nám přišlo z dějinné minulosti, a mluví k nám

² *Tói pant' onom(a) estai hossa brotoi katelthento pepoithotes einai aléthe* (DK 28 B VIII,38).

a platí pro nás jako to, co se v průběhu dějin osvědčilo, v co se věřit lo a doufalo.

Jednotu naší kultury mohou tedy vidět jen z toho hlediska, že průlom moderní empirické vědy v 17. století je tou událostí, již začíná rozpad dosavadní podoby celku vědění, filosofie v širokém smyslu slova. Filosofie sama se stala čímsi problematickým. Čím po nástupu moderní přírodní vědy a jejím encyklopedickým zpracování v 17. a 18. století může filosofie vedle věd vůbec ještě být, to je otázka, před níž každé novověké filosofování stojí. Ve svých pravicích jsem opakovaně poukázal na to, jak pojem „systém“ pronikl do filosofické řeči právě na základě této překerní situace filosofie po nástupu moderní přírodovědy. Slovo „systém“ je samozřejmě starší. V řečtině původně znamená každý druh struktury ve smyslu spojení rozličného. Ale do podoby pojmu se vyostřilo až při formulaci úkolu uvést nekompatibilní, navzájem neslučitelné do jednotné myšlenkové souvislosti. Tak vznikl astronomický pojem světových systémů, když se antická astronomie setkala s platonickým požadavkem vysvětlit nepravdivelnost planetárních drah z předpokladu, že nebeské pohyby jsou kruhové. V novověku, abychom zůstali u téhož příkladu, se musí planetární systém moderních zkušenostních věd v nových a nových pokusech o vyrovnání vztahovat k samému středu, k tradovanému celku vědění, jenž se nazývá „philosophia“. Tak vstoupilo slovo „systém“ koncem 17. století do filosofického užívání, aby označilo zprostředkování mezi novou vědou a starší metafyzikou. Poslední vážný pokus o takové zprostředkování představoval pokus německého idealismu integrovat empirické vědy do metafyzického dědictví z nového hlediska transcendentální filosofie – poslední a jen krátce platný pokus jak dostát neřešitelné úloze.

Je-li tomu tak, potom určenost evropské civilizace vědou neznamená jen jakési vyznamenání, nýbrž vnaší do moderního světa zároveň hluboké napětí. Na jedné straně tu byla tradice naší kultury, jež nás utvářela, a toto utváření ve své jazykové a pojmové podobě, která sahá až k řecké dialektice a metafyzice, určuje naše sebepochopení. Na druhé straně přetvořily moderní empirické vědy náš svět a celé naše rozumění světu. Obojí stojí vedle sebe.

Vskutku epochální význam Kantův byl v tom, že obojí nově založil. Rozpoznal hranice čistého rozumu, prokázal, že je omezen na možnou zkušenost, a tím zároveň také zdůvodnil autonomii prak-

tického rozumu. Omezení užívání kategorií – zejména kategorií přičinnosti – na jevy, s nimiž se setkáváme v empirii, znamená na jedné straně plně ospravedlnění vědeckého zkoumání jevů – i když se jedná o život nebo o svět v jeho společenské a dějinné podobě. Na druhé straně je však omezením přičinnosti na oblast empirie zároveň ospravedlněn i praktický rozum, nakořli jeho „přičinnost ze svobody“ neodporuje teoretickému rozumu. Kantův výkon zdůvodnění prvenství teoretického rozumu pak německý idealismus rozpracoval natolik, že dává status pojmu ducha a všech jeho objektivací v hospodářství a společnosti, v právu i ve státě. Tyto objektivace nejsou jen jevy a tedy „předměty“ vědy, nýbrž vždy také srozumitelná „fakta svobody“, a to znamená, že k jejich pravdě je třeba se dostávat jiným způsobem.

To sice navazuje na tradici, jež jako rozlišení teoretické a praktické filosofie sahá až k Aristotelovi, se vznikem novověké vědy však došlo jinou povahu. Kantovské rozlišení teoretického a praktického rozumu způsobilo, že se v teorii vědy rozlišuje mezi „pojmy přírody“ a „pojmy svobody“. V německé oblasti je toto rozlišení známo jako dualismus přírodních a duchovních věd. Tomu v jiných zemích nic přesně neodpovídá, neboť pojmy jako *lettres* nebo *literary criticism* jisté části duchovních věd vůbec nepodřizují pojmu vědy. Právě „epistemologický“ obrat novokantovství rozšířil v Německu – v návaznosti na Hegelův pojem ducha a v odklonu od jeho spekulativního apriorismu – pojem empirie a empirických věd i na historické a filologické vědy. Vrcholem se stala teorie hodnot jihoněmeckého novokantovství, jež se stala také základem společenských věd. Při takovém rozšíření na „kulturní vědy“ zůstal fakt vědy tím plně a jedině určujícím pro „předmět poznání“.

V našem století se pak filosofie začala ptát dále za samotné faktum věd a jeho epistemologické založení. Tento krok vykonalo v Německu fenomenologické hnutí. Obratem „k věcem samým“, jak jej zahájil Husserl, neměla již filosofie jen vykazovat apriorní předpoklady vědeckého poznání, nýbrž objevila fenomény „přirozeného světa“ (*Lebenswelt*). Tak nazval později Husserl předvědecký rozměr zkušenosti, z jehož popisu vzešlo jeho fenomenologické zkoumání podstat.³ Později se Husserl problematice „přirozeného

³ Srv. k tomu studie H.-G. Gadamer, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*,

světa“ otevřel natolik, že rozpoznal mnohost těchto přirozených světů, jejichž hlubinné struktury podmiňují všechny formy našeho názoru na skutečnost. Jeho vlastní zájem byl ovšem novokantovský a epistemologický, totiž podat nezvratné a poslední zdůvodnění proti námitce relativity těchto přirozených světů. Toto poslední zdůvodnění spočívá v tom, že transcendentální ego jako výchozí bod subjektivity musí zakládat *každou* „objektivní“ platnost – tedy i relativitu přirozených světů, jež tkví v samém jejich „eidos“.

Paradoxie relativity přirozených světů tkví však nyní v tom, že si ji člověk sice může uvědomovat, a tím i reflektovat meze vlastního přirozeného světa, že tím však tyto meze nikterak nepřekračuje. Jsou to nepřekročitelná předznamenání možného poznání, jež tvoří naši dějinnost. Jsou dány předem každé „objektivitě“ poznání či chování – a z toho plyne, že zde řeč o čistém subjektu ztrácí veškerý smysl, i kdyby to byl jen holý pól já transcendentálního ega. Relativita přirozeného světa tedy vlastně neznamená nějakou mez objektivovatelnosti, nýbrž pozitivní podmínku pro objektivitu toho druhu, jaká je v horizontu přirozeného světa dostupná.

Zda a nakolik se nárok filosofie být přísnou vědou dá zdůvodnit tím, že přirozený svět jako „eidos“ čili horizontové apriori představuje eidetický rozměr, a tak „se zakládá“ apodiktickou evidencí transcendentálního ega – to je jeden z otevřených problémů, jež Husserl fenomenologickému zkoumání zanechal. Právě zde nasadilo Heideggerovo radikální tazání po smyslu bytí, který Heidegger hledal v horizontu času, a já sám jsem se pokusil vyjasnit základní hermeneutickou strukturu „přirozeného světa“ v návazání na něj o krok dále. Že nás přináležitost „interpreta“ k souvislosti smyslu, kterou se snaží pochopit, nutí myslet smysl objektivitě jinak, než je tomu v přírodních vědách, to se mi zdá být evidentní.

Nemohu tedy pochopit, že by tu byla nějaká paralela s fyzikou. Když se ukázalo, že idea „absolutního pozorovatele“ není udržitelná, neboť každé měření v atomární oblasti znamená proměňující zásah do systému, narazila tím atomová fyzika našeho století na jistou hranici a základní pojmy klasické fyziky se tím zajisté mo-

in: *Gesammelte Werke* (= *GW*), 3, str. 147–159, *Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person*, in: *GW* 10, str. 87–99 a *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, in: *GW* 10, str. 100–109.

difikovaly. To se však vůbec netýká smyslu objektivního poznání a vědy. *Tuto* přiměřenost pozorovatele k pozorovanému dokázala věda stanovit v matematické přesnosti rovnic. Proto se mi moderní fyzika našeho století zdá být důsledným pokračováním na matematické založené fyziky Galileovy, která měření matematicky zpracovává. Rozpoznané hranice objektivizovatelnosti jsou ve skutečnosti nová objektivní zjištění, jichž úsilí moderního bádání dosáhlo. Že jsme se přitom museli vzdát jistých předpokladů klasické fyziky jakožto problematických výpůjček z „přirozeného světa“ – např. „názornosti“ nebo determinovanosti všech následných stavů stavy předechozími – nic nemění na tom, že je to stejná matematická fyzika.

Podobně se mi zdá, že je tomu i s důsledky, jež se dnes pro teorii poznání a vědy vyzývají z teorie evoluce. Pro filosofické tázání nemůže být nijak překvapivé, že při pohledu z velké dálky, v němž obecná evoluční teorie popisuje „dějiny“ našeho vesmíru, se najde místo i pro vědu a její budování.⁴ Přináležitost člověka k jeho světu lze z obou stran pochopit jako výsledek evoluce, nové vydání nauky o „vrozených idejích“, jež odpovídá nejnovějším kosmologickým poznatkům. Jejich „objektivní realita“, na niž se ptal Kant, je jaksi předem vyřešena. Mezitím překonal fenomenologické bádání, zejména učení o intencionalitě vědomí, umělou karteziánskou nauku o dvou substancích. Na tomto základě nazval již Scheler jak přednost sebevědomí, tak oddělení subjektu a objektu „zbytkovými metafyzickými problémy“ a Heidegger posléze vykázal, že základem těchto problémů je dědičné břemeno řecké ontologie „výskytového jsoucna“, jejíž pojmy určují filosofické sebepochopení moderní vědy. Potud je evoluční teorie cosi jako nový „fyzikální“ důkaz idealismu, ovšem empiricky lépe založený než ten, který nabízela Schellingova přírodní filosofie.

V principu však zůstává i pokus evoluční teorie – jako všechny pokusy o „smíření“ přírodních a „mravních věd“ – věci hluboce pochybnou. Zdá se mi neméně podezřelá než někdejší spekulativní fyzika německého idealismu. Ani rozšiřování kantovského apriorismu za hranice „čisté přírodní vědy“ novokantovci, ani podobné

⁴ Viz k tomu studie H.-G. Gadamer, *Geschichte des Universaliums und Geschichtlichkeit des Menschen*, in: *GW* 10, str. 206–219.

reinterpretace, vycházející z moderních empirických věd, nemohou zrušit základní náhled Kantův: Jsme občané dvou světů. Je nám vlastní nejen smyslové, nýbrž právě tak i „nadsmyslové hledisko“, tj. hledisko svobody, i když tyto pojmy metafyzické tradice označují jen kladení úlohy, nemohou však přinést řešení úkolu, vzniklého primátem praktického rozumu. Zatímco fakt svobody musíme s Kantem myslet jako fakt rozumu, patří evoluční teorie do oblasti „teoretického“ rozumu a zkušenostní věd. Naproti tomu svoboda není předmětem zkušenosti, nýbrž předpokladem praktického rozumu. Dalo by se namítnout, že pluralita a relativita přirozených světů – jež jsou předměty zkušenosti a souvisejí s privilegiem lidské přirozenosti být rozumovou bytostí – nutné vyvolají „strašidlo relativismu“. Ale podminěností všech přirozených světů nelze uniknout. Naším úkolem zůstává zařadit teoretické poznatky a technické možnosti člověka do jeho „praxe“ a té je podřídit. Náš úkol vůbec nespočívá v tom, abychom vlastní přirozený svět, který je praxí světem praxe, přetvářeli v teoreticky založený technický konstrukt. Je tedy otázka, zda se nemáme poučit právě z řeckého dědictví našeho myšlení, jež nám sice zanechalo „vědu“, která však zůstala zařazena v podmínkách lidského přirozeného světa, a pod vůdčím pojmem jejího myšlení, totiž *physis*.

Zde se mi zdá, jakoby se Platónova dialektika znovu stávala příkladem. Platón pochopil, že úkol filosofie je v tom, probouzet v myšlení to, co v naší přirozené zkušenosti a z ní nasířované řeči ve skutečnosti už je. Proto nazývá každé poznání znovurozpoznáním. Znovu něco rozpoznat totiž neznamená pouze opakovat nějaké poznání. Je to v pravém slova smyslu „zkoušenost“, vyzkoušená cesta, na jejímž konci je spojení známého s novým poznáním do trvalého vědění. Abychom si uvědomili dosah této skutečnosti, musíme se vrátit k idej praktické filosofie a k pojmu praxe, jak byly vytvořeny dříve, než se staly závislými na teoretické vědě a jejím použití, které dnes známe jako aplikovanou vědu. Musíme se tedy znovu ptát: Co je praxe, co znamená praxe? Zde se můžeme poučit u Aristotela. Aristotelův pojem praxe se nevynechává učí *theoria*, nýbrž vůči „umění“ řemeslníka. To souvisí s tím, že Aristotelés vypracoval rozlišení mezi *techné*, věděním, jímž se řídí dovednost, a *fronésis*, věděním, jímž se řídí praxe. Toto rozlišení ovšem znamená oddělení, nýbrž řád, to jest zařazení a podřízení *techné* s její dovedností pod *fronésis* a její praxi. Proto se mi zdá být nebezpeč-

né, když je v moderním stylu praktická filosofie omezována na pouhou teorii jednání. Jisté je jednání, to jest činnost vycházející z nějakého mravního rozhodnutí, z nějaké *prohairesis*, součástí praxe. Ale při jednání bychom měli přinejmenším pomyslet na množství jednajících, to jest na celý složitý systém akcí a reakcí, činění a trpění. Jen tak se vyhneme předsudkům moderního subjektivismu a nezapleteme do té jisté geniální syntézy, již Hegel vytvořil východisko z filosofie sebevědomí a subjektivity. Co se týče nauky o objektivním a absolutním duchu, ta zůstává důležitým vykročením z příliš úzkého základu kantovské mravní filosofie, založené na pojmu povinnosti a „ty máš“. Ale vykonala ten krok zpět, který by ve skutečnosti musela učinit, když chtěla tento příliš úzký základ skutečně opustit, tj. krok zpátky k řecké otázce po dobrém a po praktické filosofii, jež je budována na zkušenosti lidské praxe a jejích *aretai*, jejích „výbornosti“?

Praktická filosofie není aplikací teorie na praxi, jak ji zcela samozřejmě v oblasti všeho praktického konání neustále děláme. Vystává ze zkušenosti praxe samé, a to díky rozumu a rozumnosti, jež k ní patří. Praxe totiž neznamená jednání podle pravidel a aplikací nějakého vědění, nýbrž tu zcela původní situovanost člověka v jeho přirozeném a společenském prostředí. Když Řek končil dopis, použil formule *eu pratein*, což můžeme přeložit jako „ať se ti dobře daří“. Někdy se také říká „ať se vede“. Ani toto „vedení“ není vědním něčím, nýbrž týká se celé životní situace toho, k němuž se toto přátelské přání obrací. V takovém pohledu na praxi vězí přimární sounáležitost všech, kdo spolu žijí.

Co pro nás může toto připomenutí širokého smyslu praxe, jak se v řeckém přemýšlení vyvinul, dnes znamenat? Nikdo nepochybuje, že bezprostřednost, s níž má jeden co činit s druhým, jež byla v řeckém městském státě základem politické činnosti všech občanů, do stává v dnešním světě civilizace a zejména všeobecné, technicky zprostředkované komunikace, docela jiné rozměry a formy, a tak v sobě obsahuje i nové úkoly a problémy. Přesto se mi zdá, že co nám tu řecké myšlení nabízí, není romantické ohlížení zpět, nýbrž připomenutí toho, co trvá. Neboť napětí mezi tím, že něco umíme udělat, a tím, že pokládáme za dobré, aby se to udělalo, není nic nového, co by se objevilo až se vznikem světa moderní technické civilizace. Před přesně stejným problémem stál i řecký svět a právě do této situace míří sókratovská otázka. Příznává všemu věcnému

rozumění v jeho mezích jeho právo a zároveň ukazuje, že toto věcné rozumění není kompetentní řešit otázku, co je vpravdě dobré. Ať nikdo nenamítá, že to byly jiné časy a že v moderní technické civilizaci, založené na vědě, automatismus prostředků konečně převládá nad lidskou svobodou rozhodování a nad schopností volit dobré, a že tedy všechno závisí na dovednosti, založené na vědě. Tato námitka vychází z falešného předpokladu. Jako kdyby někdy bylo bývalo snadné v souvislosti kalkulujiících možností dovednosti podřizovat se cílům, kladeným politikou a politickým rozumem. Tak byly i v antickém světě politicky rozhodující osoby v pokušení zneužívat moc; udržet toto pokušení rozumnými státními opatřeními v nějakých mezích nebyla ani tehdy lehká úloha. O tom se můžeme poučit z Platónovy utopie státu, ale právě tak i ze zkušenosti moderní masové demokracie, která nicméně poznala princip dělbý moci jako nejučinnější formu kontroly moci a tak jej také praktikuje. „Přirozenost“ člověka se nemění. Zneužití moci je pradávny problém lidského spoluzití vůbec a plně zabránit se mu dá pouze v utopii.

To Plátón dobře věděl, a proto proti státu politického umění postavil svůj „stát výchovy“.⁵ Jako poslední vzájemné společenství lidí, které umožňuje státní a městský život, tu před námi vystává utopie řádu, který ruší každé pouze soukromé bytí.

Že se moderní stát dá jen těžko srovnávat s městským státem antiky a jeho formami života, je přitom zřejmé. A přece oba spočívají na stejném a nezměněném základním předpokladu. Rád bych ho nazval předpokladem solidarity. Mním to samozřejmě společenství, které jediné umožňuje činit taková rozhodnutí v oblasti mravního, společenského a politického života, jež každý pokládá za dobrá, a to jako společná. Pro Řeky byl tento náhled bez diskuse samozřejmý a prosadil se až do jazykového úzu. Je to řecký pojem přítele, který artikuloval celý život společnosti.⁶ Je starým pythogorejským dědictvím v řeckém myšlení, že o přátelích platí, že mají mezi sebou všechno společné. Zde je v extrémní idealizaci označen

⁵ Srv. k tomu H.-G. Gadamer, *Platos Denken in Utopien*, in: *GW* 7, str. 270–289.

⁶ Srv. podrobnější rozbor role přátelství v řecké etice ve studii H.-G. Gadamer, *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, in: *GW* 7, str. 396–406.

ten zamlčený předpoklad, který vůbec umožňuje něco takového jako nenásilné uspořádání lidského soužití, nějaký zákonný řád. Dalo by se ukázat, že účinnost moderních právních řádů stále ještě závisí na tomtéž předpokladu. Nikdo nepovažuje romantickou představu přátelství a všeobecné lásky k bližnímu za nosný základ ani antické polis, ani moderního technického státu. Ale přece se mi zdá, že rozhodující předpoklady pro zvládnutí životních problémů moderního světa nejsou jiné než ty, jež formulovala řecká zkušenost myšlení. Pokrok vědy a její racionální aplikace na společenský život rozhodně nevytvořil tak naprosto odlišnou situaci, aby nebylo zapotřebí „přátelství“, to jest nosné solidarity, která jediná umožňuje soustavný řád lidského soužití. Bylo by jistě nedorozumění věřit, že se ve změněném světě dá obnovit minulé myšlení jako takové. Jde spíše o to, využít je jako korektiv a rozpoznat slabiny moderního subjektivismu a moderního voluntarismu. To nejsou ani pochybení člověka, ani vědy, ani pochybení zaviněná vědou, nýbrž pochybení, jež se v moderní civilizaci usadila díky pověze vědy. V tomto smyslu se domnívám, že veliký monolog, jež by vědy samy v ideální dokonalosti mohly představovat, musí vždy ještě zůstat zasazen do komunikativní pospolitosti, v níž jako lidé žijeme. Tak se mi zdá, že pro vědu o člověku platí, že moderní pojem metodické vědy se vši přísností jejích požadavků zůstává v platnosti, že však musíme poznávat jeho hranice. Musíme se učit naši vědoucí dovednost zahrnovat zpět do soudného vědění, živého kulturní tradicí lidstva. To bychom měli mít právě při podporování věd o člověku neustále na očích.

Také prostřednictvím druhého nebo jiného se můžeme jistým způsobem setkat sami se sebou. Naléhavější než kdy dříve je však nyní úkol učit se v jiném a v jinosti rozpoznávat to společné.⁷ V našem stále se smršťujícím světě se setkávají hluboce rozdílné kultury, náboženství, mravy a hodnocení. Bylo by iluzí se domnívat, že by mohl nějaký racionální systém užítkovosti, jakési náboženství světové ekonomiky, regulovat lidské soužití na této stále se užíci planetě. Věda o člověku ví, že od člověka se stále víc vyžaduje jistá

⁷ Řeč o „rozpoznávání společného“ je polemikou s E. Lévinasem (viz pozn. 1). Stejně tak je kontextem dáno i užití výrazu „věda o člověku“, který Gadamer jinde neuzívá – kolokvium v Castelgandorfu neslo název „Člověk v moderních vědách“. – Pozn. pfekl.

politická ctnost, jako ostatně věda odjakživa lidskou ctnost vyžadovala. Totéž platí i o rozmanitosti jazyků. Také zde nás myslící existování konfrontuje s mnohostí jiných jazyků, takže bychom neměli pokládat za svoji úlohu a výsadu vnucovat jiným kladení otázek, vyrostlých z naší životní zkušenosti a usazených ve zkušenosti naší řeči. Také zde budeme muset pečovat o rozhovor mezi jazyky a možnostmi rozumění, jež jsou založeny ve všech jazycích, a to dokonce až po samo pojmové myšlení. Věda o člověku v celé své rozmanitosti se stává mravním a filosofickým úkolem pro nás pro všechny.