

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Diplomová práce

Štěpán Raška

Rozum, dějiny, tradice.

Ke Gadamerově teorii rozumění.

Reason, History, Tradition.

On Gadamer's Theory of Understanding.

Praha, 2022

Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych velmi rád poděkoval vedoucímu práce, doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D., za to, že se vedení práce ujal, a za množství času, které strávil pročitáním rukopisu a formulaci věcných připomínek a inspirativních námětů.

Rovněž velmi děkuji Mgr. Ondřeji Kvapilovi – jehož zapálení pro ty nejzákladnější otázky lidského života mě ani po letech společného přátelství nepřestává fascinovat – za množství inspirativních diskuzí nad rukopisem textu.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne

Abstrakt

V diplomové práci nabídnu interpretaci Gadamerovy teorie rozumění. Ve svém výkladu položím důraz zaprvé na motiv dějinnosti rozumění a tím zároveň jeho bytostné předsudečnosti (rozumění má vždy nějaké předpoklady a je kruhové). Zadruhé na Gadamerův pojem tradice. Tradici vyložím právě jako imanentní strukturu dějinného rozumění.

V druhé části práce následně zformuluji dva problémy, které podle mě s Gadamerovou teorií rozumění úzce souvisejí a které považuji za relevantní a zároveň Gadamerem samotným nedořešené. Půjde zaprvé o problém svobody, zadruhé o problém odpovědnosti. V těchto pasážích práce využiji také některé námitky (například Jürgena Habermase) vůči Gadamerově teorii rozumění a závěrem se pokusím ke zformulovaným problémům zaujmout vlastní stanovisko.

Abstract

This master thesis aims to present an interpretation of Gadamer's theory of understanding. My interpretation gives an accent firstly on the motive of historicity of all understandings and at the same time her "prejudiceness" (understanding is always associated with some preconditions and it must be understood as circle). Secondly I will stress the Gadamer's concept of tradition. I will explain the tradition just as the immanent structure of historical understanding.

In the second part of my text, I will formulate two problems, which are closely related to the Gadamer's theory of understanding. I consider these problems by Gadamer himself as unresolved. These are the problems of freedom on the one hand and the problem of responsibility on the other. In this part of my thesis, I will consider some objections to Gadamer's theory of understanding as well (for example Jürgen Habermas'). In conclusion I will try to take my own position especially to these two problems.

Klíčová slova

Gadamer, rozumění, dějinnost, tradice, svoboda, odpovědnost

Key words

Gadamer, understanding, historicity, tradition, freedom, responsibility

Obsah

Úvod: rozum a dějiny	8
Rozumění, osvícenství a historismus.....	8
Komentář k obsahu a několik metodických poznámek	14

ODDÍL PRVNÍ

1. Předsudečné rozumění u Heideggera.....	18
Rozumění u Heideggera	18
Výklad u Heideggera	20
2. Předsudečné rozumění u Gadamera jako reinterpreta ce Heideggera	23
Univerzalita hermeneutiky	23
Předsudečná struktura rozumění u Gadamera	25
3. Objektivita a osvícenství.....	28
Objektivita a adekvace.....	28
Dva pojmy rozumění	30
4. Tradice jako horizont a podmínka rozumění	34
Tradice	34
Tradice jako moment dějinnosti	36

ODDÍL DRUHÝ

5. Problém svobody: patříme dějinám?	41
Dějinnost a svoboda: příklad Patočky a Habermasova námitka.....	42
Gadamerova odpověď: minimalistický pojem svobody.....	45
(a) Minimální svoboda	49
(b) Širší a užší svoboda.....	53
6. Problém odpovědnosti	57
Dialog a norma	58

Tradice a norma	63
(a) Morální soudnost	66
(b) Svobodné převzetí.....	67
7. Tradice, svoboda a normy	71
Dějinná svoboda a odpovědnost	71
Dějiny jako úděl.....	75
Závěr.....	80
Seznam použité literatury	83
Primární literatura:.....	83
Sekundární literatura:	84
K filozofické (Gadamerově) hermeneutice:.....	84
Další použitá literatura:.....	85

Úvod: rozum a dějiny

Následovat metodu. Kritizovat autority. Myslet bez předsudků (Vorurteile), a to zejména těch náboženských. Tak Gadamer – samozřejmě velmi schematicky a svým způsobem účelově – formuluje hlavní požadavky evropských osvícenců.¹ Než se začneme systematicky zabývat tím, proč je vlastně takto vymezené osvícenství předmětem Gadamerovy kritiky a jak to souvisí s jeho pojetím rozumění, pokusíme se v tomto poněkud rozsáhlejší úvodu tyto požadavky krátce znázornit a usouvztažnit je ke Gadamerově konceptu. Tím si připravíme půdu pro formulaci a řešení problémů, které budeme sledovat. Zatím nepůjde o podrobný výklad některých filozofických motivů, ale spíše o stručné a tematicky koncipované intro doplněné o komentovaný obsah práce.

Rozumění, osvícenství a historismus

Gadamer neustále hovoří o dějinách, které působí. K podrobné definici těchto pojmů postupně dospějeme. Může být užitečné začít negativně. To znamená zeptat se, co si lze představit pod představou o dějinách, které spíše nepůsobí než působí. To je totiž právě to, pro co má Gadamer jen velmi malé nebo dokonce žádné pochopení.

V našem kontextu je však vhodnější říct, že nás zajímá spíše představa, že dějiny působit nemají a nesmějí. Například pokud jde o tázání po objektivním poznání minulosti. Pokud máme minulosti správně rozumět, musíme být schopni nezaujatosti. O nepůsobnosti dějin tak můžeme hovořit jako o ideálu. Ten je však také svým způsobem historický. To znamená nejen to, že jeho vznik můžeme více méně přesně datovat. Také nekritická víra v oprávněnost tohoto ideálu dávno patří minulosti.²

¹ Srv. Hans Georg Gadamer, *Pravda a metoda*, přel. David Mík (Praha: Triáda, 2020), s. 241-252. Dále citováno zkráceně jako Gadamer, *Pravda a metoda*, číslo příslušné strany.

² Srv. např. Johannes Rohbeck, *Geschichtsphilosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2015), s. 73.

Právě o vztah člověka nebo celé společnosti k minulosti – až už si pod tím představujeme cokoli – šlo mimo jiné evropským osvícencům. Nakonec i Kant ve své slavné definici osvícenství hovoří o „vykročení“ lidstva vstříc zralosti, respektive budoucnosti, kterou je možné do značné míry tvarovat.³ Ve vztahu k budoucnosti je minulosti vyhrazeno dosti podřadné místo. To platí i pro osvícenství jako duchovní hnutí dominující evropské intelektuální kultuře 18. století, zakládající vlastně evropskou moderní kulturu jako takovou včetně jejího „filozofického diskurzu“.⁴

Kant však ve své definici osvícenství o působnosti nebo nepůsobnosti minulosti na naše rozumění přímo nehovoří. Spíše apelativně vyjadřuje přesvědčení o možnosti morálního pokroku. Podmínkami možnosti takového pokroku jsou lidský rozum a odvaha náležitě jej užívat.⁵

O předsudcích, které zatemňují naši mysl, však Kant hovoří a to velmi expresivně. Stejně jako o autoritách, zvláště těch náboženských, které jsou podle něj nejčastějším zdrojem předsudků.⁶ Zřejmě proto tento text cituje Gadamer v druhé části *Pravdy a metody*, přestože cílem jeho úvahy není podrobnější analýza osvícenských představ o teleologické podstatě lidských dějin. Gadamerovi jde o dějiny v trochu jiném slova smyslu. V případě dějin, které nepůsobí, je tak paradoxně vhodnější soustředit naši pozornost na jiné motivy Kantova myšlení, než na které přímo odkazuje Gadamer. Jde totiž spíše – alespoň v rámci našeho způsobu čtení – o chápání lidské racionality (Verstehen) jako takové a zároveň pojem o zkušenosti (Erfahrung). Právě ty totiž mohou být dějinami takříkajíc zasaženy. Skutečnost a působnost dějin je možné právě na jejich podobě vykázat.

³ Srv. Immanuel Kant, „Odpověď na otázku: co je to osvícenství?“ In: *Filosofický časopis* XLI, 3 (1993), s. 384-385

⁴ Srv. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), zvl. s. 14-16.

⁵ Srv. Kant, *Osvícenství*, s. 381.

⁶ Srv. *Tamt.*, s. 382.

Kant v *Kritice čistého rozumu* odlišuje dva typy racionality – rozum a rozvažování. Pokouší se zároveň ukázat, jakou roli sehrávají v lidském poznávání okolního světa. Vede ho přitom základní otázka, jak je pro nás jakožto poznávající poznání vůbec možné. Respektive za jakých podmínek jej lze jako možné chápat.

Pokud vše zcela zjednodušíme, můžeme říct, že poznání předmětů je podle Kanta podmíněno pojmy a zásadami subjektu. Na jedné straně sice Kant tvrdí, že existují pojmy, které jsou nezávislé na smyslových dojmech. Na druhé straně však zdůrazňuje, že se předměty naší zkušenosti nevyskytují nezávisle na poznávajícím subjektu. Právě v tomto smyslu hovoří Kant o čase a prostoru jako „čistých formách názoru“, které umožňují naši zkušenost s časoprostorovými věcmi (transcendentální estetika). Případně o analýze podmínek, za nichž lze tvrdit, že apriorní pojmy (nezávislé na zkušenosti) jsou objektivně pravdivé (transcendentální analytika).⁷

Tuto a některé další představy novověké filozofie nazývá Jürgen Habermas „mentalismem“.⁸ Podstatou „mentalismu“ je v subjektu centrovaný pojem poznání. Poznání je primárně výkonem subjektu (případně mysli) a zkušenost je ve shodě s tím chápána nejčastěji jako soubor prožitků. Jde každopádně o subjekt, který zůstává hlavním aktérem procesu konstituce takto chápané zkušenosti.

V subjektu lze tak nalézt Archimedův bod, a to i když výslovně hledáme poznání zbavené vší pochybnosti, o kterou jde „mentalistům“ především. Ostatně i Descartes ve druhé meditaci píše:

„a budu pokračovat, dokud nepoznám něco jistého, nebo když nic jiného, alespoň s jistotou to, že nic jisté není. Archimedes nežádal nic než pevný a nehybný bod, aby pohnul z místa

⁷ Srv. Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil (Praha: OIKOYMENH, 2020).; Wolfgang Röd, *Německá klasická filosofie*, přel. Jindřich Karásek (Praha: OIKOYMENH, 2015), s. 39-42.

⁸ Srv. Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020) s. 189.

celou zemí; a kdybych našel třeba jen něco úplně maličkého, co by bylo jisté a neotřesitelné, bylo by možno doufat v něco velkého.“⁹

I takové hledání a jeho výsledek traktuje Gadamer v druhé části *Pravdy a metody* v souvislosti s osvícenským hnutím a jeho diskreditací předsudků.¹⁰ Musíme tak pečlivě zvážit, co si pod tímto pojmem vlastně představit. Víme dobře, že „toto jisté a neotřesitelné“ nachází Descartes právě v lidské mysli. Descartův postup zpravidla označujeme jako „metodické pochybování“.¹¹ I to lze jistě vztáhnout k motivu revize předsudků, které zaslepují mysl, byť chápat Descartovo hledání epistemické jistoty jako součást osvícenského hnutí je anachronismus. Přesto jsou metodické ideály tohoto typu rovněž vystavěny na ignorování nebo dokonce vyloučení dějin z rozumění. Právě toto vyloučení má propůjčit poznání vyšší kvalitu, jistotu. A zdá se, že právě toto vyloučení v Gadamerově terminologii znamená suspenzi předsudků.

Co přesně tedy znamenají v tomto obratu dějiny a proč je Gadamer spojuje s pojmem předsudek, ještě uvidíme. Náznaky vidíme také ve způsobu, jakým Gadamer opět v druhé části *Pravdy a metody* – a ostatně i v mnoha dalších textech – hovoří o takzvaném historismu. I toto hnutí spojuje Gadamer s osvícenstvím, avšak opět nikoliv historicky, ale spíše systematicky. Skoro se zdá, že historismus se podle Gadamera rodí právě z myšlenek, které jsme zde načrtli. A je to právě historismus, který můžeme charakterizovat snahou o objektivní nebo nezaujatý výklad lidských dějin, který se před námi tyčí jako dostižný ideál. Porozumění minulosti má být očištěno od všech předsudků naší doby. Právě z toho důvodu však Gadamer konstatuje, že:

„naivita takzvaného historismu spočívá v tom, že [...] v důvěře v metodiku svého postupu zapomíná na svou vlastní dějinnost.“¹²

⁹ René Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. Petr Glombíček a Tomáš Marvan (Praha: OIKOYMENH, 2010), s. 37.

¹⁰ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 246.

¹¹ Srv. např. Richard Zíka, *René Descartes. Metafyzika lidského dobra*, (Praha: Filozofická fakulta UK, 2010), s. 49-51.

¹² Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 264.

Čili na to, že dějiny působí i tam, kde jsou metoda a kritika. Historismus tak sice na jedné straně lze chápat jako hnutí vysvětlující veškeré přítomné dění skrze jeho genezi z minulého. V tomto smyslu například i Marx v *Německé ideologii* tvrdí, že jedinou skutečnou vědou je právě historie, protože zachycuje vývojový proces lidí – jejich činné uskutečňování.¹³ Na druhé straně však historismus s důvěrou v metodicko-kritický postup usiluje o „sebevýtěsnění“ (Selbstausslöschung)¹⁴ interpretujícího, jak to označuje Gadamer. A právě na takto „výtěsněného“ by dějiny neměly působit. Teprve tím lze otevřít cestu k poznání toho, „jak to vlastně bylo“¹⁵.

Vidíme, že se nám již nyní začíná rýsovat základní schéma, ve kterém Gadamer svůj koncept rozumění formuluje (byť spíše skrze konfrontaci s jinými). Za společného jmenovatele jsme označili působící (respektive nepůsobící) dějiny. Tento motiv bude tvořit styčný bod naší interpretace, a právě proto budeme hovořit o předsudečném, případně dějinném rozumění. Nakonec sám Gadamer tvrdí, že

„věcně přiměřená hermeneutika by měla vykázat skutečnost dějin v rozumění samém“.¹⁶

S takovým cílem se samozřejmě pojí několik zajímavých momentů Gadamerovy hermeneutiky, které můžeme rovněž pojmenovat již nyní. Velmi nápomocná je v tomto smyslu další Gadamerova kardinální formulace:

„Na počátku veškeré historické hermeneutiky musí stát rozpuštění abstraktního protikladu mezi tradicí a historií, mezi dějinami a věděním o nich.“¹⁷

¹³ Srv. Karl Marx – Bedřich Engels. *Německá ideologie*. Dostupné na: [Německá ideologie - Feuerbach \(marxists.org\)](http://marxists.org), oddíl A „Ideologie vůbec, zejména německá“.

¹⁴ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 239

¹⁵ Jde o formulaci německého historika Leopolda von Ranke (1795-1886) – jednoho z nejvýznamnějších představitelů historismu. Citováno z Rohbeck, *Geschichtsphilosophie*, s. 74. V originále: „wie es eigentlich gewesen“.

¹⁶ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 264.

¹⁷ *Tamt.* s. 250.

Nejsou to však pouze tyto protiklady, které se na následujících řádcích spolu z Gadamerem pokusíme rozpustit. Gadamer totiž obecně patří mezi zásadní kritiky novověkého subjektivismu. Protikladu mezi dějinami a věděním tak podle něj odpovídá i stejně falešný protiklad subjektu (historika, poznávajícího) a objektu (dějin, světa). V naší interpretaci však tyto protiklady dále rozšíříme o kontrast mezi zkušeností jako daností či souborem prožitků a zkušeností jako dynamickým děním. Všechny budou nakonec převoditelné na základní pojem intencionality – v Gadamerově případě takové, která je situována v dějinách a není ani subjektem utvářejícím určitý teoretický rámec ani transcendentálním vědomím, které je jakoby před dějinami a zkušeností o nich.

Robert Brandom ve své knize *Perspectives on Pragmatism* tvrdí, že pragmatické filozofické hnutí lze chápat jako „druhé osvícenství“ (second Enlightenment). Osvícenství, vůči kterému se ostře vymezuje i Gadamer, dle Brandoma vysvětluje celek univerza především skrze univerzální a věčné principy vyjádřitelné v jazyce matematiky. Naopak pragmatismus je progresivním v tom smyslu, že díky masivnímu rozvoji statistických věd a Darwinově evoluční teorii přichází s teorií o racionalitě, která má praktickou povahu. Věčné a univerzální tak nahrazuje procesuální, nahodilé, leč pravděpodobné.¹⁸ Součástí tohoto „druhého osvícenství“ je i kritika novověkého subjektivismu, korespondenční teorie pravdy a takzvaného mýtu daného.¹⁹ Gadamerův učitel Heidegger je dnes již běžně čten jako autor tematicky i věčně spřízněný s pragmatickou tradicí, o což se zasloužili především Richard Rorty a Hubert Dreyfus.²⁰ Gadamer samozřejmě mezi pragmatické autory nepatří a mezi jeho a pragmatickou filozofií existují zásadní rozdíly. V naší interpretaci ovšem mimo jiné ukážeme, že v jistém slova

¹⁸ Robert Brandom, *Perspectives on Pragmatism* (London: Harvard University Press, 2011), s. 35-37.

¹⁹ Srv. Wilfrid Sellars. *Empiricism and the philosophy of mind* (Harvard: Harvard University Press, 1997).

²⁰ Srv. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (London: Cambridge University Press, 1991), zvl. s. 27-49.; Hubert Dreyfus, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Cambridge: MIT Press, 1990).; týž, „In der Welt sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus.“ In: Thomas Rentsch (vyd.) *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (Göttingen: De Gruyter, 2015), s. 65-82; Ondřej Švec. „Heidegger v Americe“, in: *Filosofie dnes*, vol 7, no. 1 (2015), s. 3-21.

smyslu je možné i Gadamera mezi tyto „druhé osvícence“ zařadit, a to nejen ve vztahu k epistemologickým kritériím, prostřednictvím kterých Brandom „druhé osvícenství“ primárně definuje.

Komentář k obsahu a několik metodických poznámek

V následující diplomové práci tak půjde o systematický výklad pojmu rozumění (Verstehen) u Hanse Georga Gadamera. Právě otázkou, co to znamená rozumět, tento německý filozof často uvádí svůj celoživotní myšlenkový projekt – filozofickou hermeneutiku.²¹ O Gadamerově hermeneutice sice budeme v naší práci hovořit primárně jako o specifické teorii rozumění, brzy však zjistíme, že jde vlastně také, a především, o ontologii.

Předkládaná interpretace je rozdělena do dvou hlavních oddílů. V prvním oddílu se pokoušíme vyložit hlavně druhou část *Pravdy a metody* – ústředního Gadamerova spisu vydaného v roce 1960 – o kterou se náš postup vlastně opírá.²² Druhý oddíl je koncipován problémověji a kritičtěji a sleduje některé další Gadamerovy texty zvláště z 60. let. Stále však implicitně promýšlí především Gadamerovu teorii rozumění jako takovou.

Náš výklad začne první kapitolou, ve které bude nejprve nutné a zároveň užitečné krátce načrtnout Heideggerovu hermeneutiku fakticity, což učiníme s důrazem na motivy, které využívá Gadamer. Proto se v kapitole jedna podíváme na paragrafy 31 a 32 Heideggerova *Bytí a času*. V kapitolách dva, tři a čtyři poté provedeme systematický výklad Gadamerovy teorie samotné. V naší interpretaci položíme důraz na motiv předsudečnosti či kruhovosti veškerého rozumění. Zdůrazníme především to, že rozumění má podle Gadamera vždy nějaké předpoklady, je anticipující. Naše interpretace pracuje také mnohem výrazněji, než je tomu

²¹ Srv. např. Hans Georg Gadamer, „Kdo jsem“, in: Týž, *Pravda a metoda II. Rejstříky a dodatky*, přel. David Mik (Praha: Triáda, 2011), s. 415-420. Dále citováno zkráceně jako Gadamer, *Dodatky* a číslo příslušné strany.

²² Postupujeme tedy výběrově, jde o rozsah práce a interpretační perspektivu (rozšířit interpretaci o další prvky by vydalo spíše na habilitační práci, a nikoliv diplomovou).

běžné ve výkladové literatuře s pojmem tradice. Právě výklad tohoto pojmu nám umožní uzavřít první oddíl s patřičným pochopením toho, co znamenají působící dějiny či lépe řečeno dějinnost rozumění jako taková.

V druhém oddílu práce se pokusíme rozvinout dva problémy, prostřednictvím kterých můžeme výklad Gadamerovy teorie rozumění na straně jedné dále prohlubovat, na straně druhé – tam, kde se nám to jeví nutné – také problematizovat. Při kladení a řešení těchto problémů vyjdeme také z debat o filozofické hermeneutice, které proběhly na konci 60. let a kterých se Gadamer sám aktivně účastnil. Protože Gadamer sám na některé námitky odpověděl, budeme muset alespoň částečně zohlednit i tyto odpovědi a posoudit, zda jsou uspokojivé. Právě v druhém oddílu práce narazíme na to, co jsme v anotaci označili jako „nedořešenost“. Formulací těchto dvou problémů se tak pokusíme kriticky dotázat právě představu o rozumění jakožto procesu, který má kruhovou strukturu, a navíc se do značné míry odehrává nezávisle na našich vědomých soudech. Uvidíme již v prvním oddíle, že k našemu rozumění patří podle Gadamera také původní totožnost světa a interpretujícího, případně příslušnost jednotlivce k nějakým tradicím. Důležité pro nás tak bude především to, že naše rozumění je podle Gadamera vázáno na nějaký horizont, který definitivně nemůžeme překročit.

V páté kapitole práce si tedy nejprve položíme otázku, zda není nepřekročitelnost konkrétního horizontu, v rámci kterého vždy již nějak rozumíme, vlastně určitým typem nesvobody, ke které jsme jako rozumějící odsouzeni, a pokusíme se Gadamerovu teorii dát do souvislosti s klasickým filozoficko-antropologickým tématem svobody. V šesté kapitole se budeme tázat na to, zda je v rámci teorie předsudečného rozumění možné zdůvodnit normativitu a zda není hermeneutika vlastně svého druhu etickým relativismem nebo zda z ní neplyne etický skepticismus. K propojení jednotlivých problémů a krátkému zaujetí vlastního stanoviska následně dospějeme v závěrečné kapitole sedmé.

Základní rámeček našeho postupu včetně akcentů je jasný. Můžeme zde ještě alespoň naznačit naši interpretační perspektivu. O motivu působících dějin jsme se již zmínili. Předkládaná interpretace se pokouší využít také hegelovskou formulaci o dialektice subjektu a substance, kterou Gadamer opakovaně užívá při popisu svého hermeneutického projektu.²³ Dle nás je tento motiv vhodným nástrojem především proto, že Gadamer překonáváním různých dualismů hledá vždy určitý střed, zprostředkování. Mezi subjektem a objektem, historikem a tradicí, jak jsme již naznačili, ale také třeba mezi autoritou a svobodou či etickým formalismem a etickým skepticismem.

Dodejme nyní již pouze dvě ryze metodické poznámky. Po delší rozvaze jsme se nakonec rozhodli, používat při výkladu Gadamerovy (a nakonec i Heideggerovy) teorie rozumění systematicky termín předsudek (Vorurteil). Musí být ovšem zdůrazněno, že v německém jazyce, a už vůbec ne u Gadamera, tento termín neneso krajně negativní konotace, které má v češtině.²⁴ V případě výkladu Gadamera tak někdy saháme i k dalším výrazům (ostatně jako on sám), které chápeme jako synonymní a mohou být k adekvátnímu porozumění věci vhodnější. Předsudek tak lze chápat šířeji jako před-pojetí, před-poklad či před-mínění. To, že je poznání předsudečné, tak znamená především to, že má vždy nějaké předpoklady. To ani Gadamer ani my nechápeme apriori jako něco negativního. Naopak, jak uvidíme, podle Gadamera samotného jde o podmínku rozumění vůbec.

V případě citací jsme se rozhodli využít české překlady Gadamerových textů. V několika málo případech je solidní překlad Davida Mika drobně upraven. Tyto úpravy jsou vždy vyznačeny v poznámkách pod čarou. Vlastní překlad využíváme pouze u citací z textů Jürgena Habermase, které buď dosud nejsou přeloženy, nebo jejich překlad považujeme za nespolehlivý.

²³ „Filozofická hermeneutika se musí vracet cestou Hegelovy fenomenologie ducha tak dlouho, dokud ve veškeré subjektivitě neprokážeme substancialitu, která ji určuje.“ *Tamt.* s. 265.

²⁴ Jinak řečeno, pojem předsudek není omezen na význam předčasný soud o něčem nebo o někom, jak se zpravidla používá např. v mediálních debatách.

ODDÍL PRVNÍ

Motto pro první oddíl:

„Vždyť vědomí působících dějin je nezrušitelným způsobem více bytím než vědomím.“²⁵

²⁵ Gadamer, *Dodatky*, s. 207.

1. Předsudečné rozumění u Heideggera

Jak jsme avizovali v úvodu, pokusíme se v následující kapitole nejprve stručně vyložit Heideggerovu teorii rozumění. Tím si připravíme půdu pro výklad pojmu rozumění u Gadamera, který je Heideggerem významně ovlivněn, byť jsou mezi nimi jisté odlišnosti. Za tímto účelem se nyní blíže podíváme na některé pasáže z Heideggerova *Bytí a času*. Uvidíme, že již u Heideggera je rozumění definováno jako bytostně předsudečné.

Rozumění u Heideggera

Řekněme tak na úvod, že v základu Gadamerovy úvahy o rozumění v *Pravdě a metodě* stojí Heideggerova teorie kruhové struktury rozumějícího výkonu.²⁶ Vezměme si jako dobrou koncentraci této teorie §§ 31 a 32 *Bytí a času*, kde Heidegger definuje pojmy rozumění a výkladu.

Heidegger chce v § 31 *Bytí a času* ukázat, že původně rozumění není teoretický akt, při kterém nestranně popisujeme to, co vidíme kolem nás. Rozumění je ve skutečnosti praktickým výkonem existujícího, který probíhá vlastně neustále a všechny konkrétní teoretické výkony umožňuje.

Heidegger tak chce říct, že původní srozumitelnost světa (a věcí v něm) je založena ve specifickém výkonu, který nazývá „moci být“ (Seinkönnen).²⁷ Je přitom zřejmé, že tohoto výkonu je na rozdíl od ostatních jsoucen schopen pouze člověk. Člověk je svým způsobem bytí rozumění.

Jak již termín napovídá, znamená „moci-být“ primárně schopnost být, existovat. Člověk umí, je schopen existovat. Nese své vlastní bytí, o které mu také jde. Spolu s tímto bytím je mu vždy

²⁶ Srv. zvl. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 236-240.

²⁷ Srv. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), s. 143.

srozumitelný i svět, ve kterém se nachází. V rámci Heideggerovy teorie je tedy extrémně důležité, že v každém rozumějícím výkonu musí být moje existence součástí tohoto výkonu. To znamená, že nějakým způsobem podmiňuje jeho podobu. To samé platí i obráceně.²⁸

Toto světu rozumějící moci být ovšem Heidegger nejprve definuje jako „bytí možnosti“ (Möglichkeitsein).²⁹ Člověk je tak, že rozvrhuje své bytí do nějakých možností, ze kterých si rozumí. Zkusme nejprve vysvětlit tuto představu. Příkladem nám může být porozumění nějaké věci. Vidím například v místnosti dřevěnou desku. Na této desce je lampa, pouzdro, knihy. Deska je umístěna ve světlé části pokoje pod oknem. Desce rozumím jako pracovnímu stolu. Toto mé porozumění je dle Heideggera primárně fundováno v tom, že já sám užívám dřevěnou desku, tužku a lampu při práci, a ne třeba jako něco, co mi umožní rozdělat oheň. Já sám si rozumím z těchto věcí, protože jsem dřevěnou desku od určitého věku začal používat pro plnění domácích úkolů, a protože jsem při tom potřeboval světlo vycházející od okna, pod kterým stůl stojí, nebo lampy, která stojí na něm. Dokud jsem neuměl číst a psát, nechodil do školy nebo do práce, mohla pro mě dřevěná deska těžko znamenat pracovní stůl. To ale neznamená, že jsem dřevěné desce nerozuměl. Mohl jsem například desku považovat za vhodnou skryš při večerní hře na schovávanou a lampu jako skvělý nástroj pro odhalení toho, zda skryš zrovna neuvívá někdo jiný. V obou případech jsem však tyto věci očividně rozvrhoval do nějakých možností, ze kterých jsem si následně rozuměl. Tato věc je pro mě v obou těchto případech možností: pracovat nebo schovat se. Jako takové jí rozumím.

Moje rozumění této desce jako stolu bylo tedy umožněno tím, že jsem schopen výkonu existování. Zároveň také tím, že je tento výkon rozvrhováním do možností, ze kterých si rozumím. Jako pracovní stůl jsem předmět pochopil, protože jsem, tj. můžu si rozumět z možnosti být pracující. Prostě chápu, rozumím tomu, že lze u stolu sedět a pracovat.

²⁸ Srv. *tamt.*, s. 152.

²⁹ *Tamt.*, zvl. s. 42, 142-144.

Výklad u Heideggera

„Moci být“ a rozvrh věcí do možností, ze kterých si rozumíme, jsou obecnými podmínkami, které však samotné ještě nevyčerpávají výkon rozumění, který nám prostředkuje věci ve světě jako to či ono. Pokud jsem totiž mé rozumění skutečně realizoval, bylo v tomto aktu dle Heideggera přítomno ještě mnohem více. Proto Heidegger terminologicky odlišuje výklad a rozumění a definuje výklad v § 32 jako uskutečněné rozumění. Rozumění se vždy realizuje jako výklad „něčeho jakožto něčeho“.³⁰

Termín výklad navíc Heideggerovi pomůže zavést v souvislosti se způsobem, jak artikulujeme věci kolem nás, označení „před-struktura“ (Vorstruktur).³¹ Tím chce Heidegger rozvést právě to, kolik nebo jinak řečeno co všechno musí být vlastně součástí rozumění, které je realizováno. Chce ukázat jaké další předpoklady jsou součástí třeba právě výkladu desky jako pracovního stolu nebo jako skřýše.

Tuto před-strukturu definuje Heidegger pomocí tří termínů: „před-se-vzetí“ (Vorhabe), „před-vídání“ (Vorsicht) a „před-pojetí“ (Vorgriff).³² Před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí musejí být součástí každého kognitivního aktu (rozumění dřevěné desce jako pracovnímu stolu i jako skřýši při hře na schovávanou) a nevstupují do rozumění teprve skrze časově následnou a vědomou reflexi (uvědomíme si, že vidíme předmět a začneme jej popisovat jako pracovní stůl). Právě to naznačuje předpona před.

Zkusme se vrátit k našemu příkladu a ukázat, jakou roli přesně v našem rozumění dle Heideggera hrají tato před. Vykládat znamená zaprvé být veden určitým záměrem, před-se-vzetím, na základě kterého se na něco zaměřujeme (1.). V místnosti, do které jsem vstoupil

³⁰ *Tamt.*, s. 149.

³¹ *Srv. Tamt.*, s. 150-151.

³² *Tamt.*, s. 150.

jsem se z množství jiných věcí zaměřil právě na velký dřevěný předmět u okna. Předmět vystupuje v souvislosti s jinými věcmi, na které může poukazovat, a ony zase poukazují na něj. Vidím tedy mimo něj i okno, pouzdro, lampu. Přestože se na něj zaměřuji, vykládám tento dřevěný předmět vždy v celku těchto dalších poukazů.

Můj výklad této věci dle Heideggera zároveň zadruhé „před-vídá“ (2.). To znamená, že to, čemu je skrze výklad rozuměno (tzn. vykládané), muselo být „nastřiženo“ do určité vyložitelnosti.³³ Hned jak jsem předmět spatřil a začal jej tematizovat, musel jsem mu nějak porozumět. Podmínkou takového porozumění bylo právě ono „nastřižení“, které mi umožnilo vyložit tento předmět jako něco a ne něco jiného. Když jsem do místnosti vstoupil, okamžitě jsem „nastřihl“ předmět do možné vyložitelnosti: pracovní stůl.

Výklad se však dle Heideggera odehrává také skrze pojmy. Věc jsem skrze výklad uchopil pojmově, „před-pojal“ (3.). Označil jsem ji jako pracovní stůl, ale mohl jsem stejně tak říct, že jde o moji skrýš. Heidegger však zdůrazňuje, že toto pojmové uchopení se vždy již odehrálo. Čili nebylo učiněno jakoby svévolně, ale opět souviselo s mým konkrétním rozvrhem (pracujícího nebo dítěte) a i způsobem, jak chápu ostatní poukazy (třeba právě lampu na stole).

Výklad stolu jako stolu tak není jeho postupným a adekvátním popisem jako masivního, dubového, hnědého, majícího čtyři nohy atd. nebo třeba jako něčeho, co se skládá z různých částic, například atomů atd. I pokud připustíme, že existuje možnost takového vyčerpávajícího popisu (který jednou začne a jednou skončí shodou našeho popisu s popisovanou věcí), vidíme ihned, že i ona samotná je založena ve výše popsáných výkonech, které musí být původnější. Když totiž říkám například: „tento předmět je pracovní stůl, protože má dubovou desku a čtyři nohy, je pod oknem, stojí na něm lampa atd.“, musel jsem daný předmět již vyložit jako stůl a ne jako místo mého úkrytu při hře.

³³ Srv. *Tamt.*, s. 150.

Viděli jsme, co všechno dle Heideggera musel předpokládat takový výklad. Tyto předpoklady poukazují na to, že rozumějící se vždy již v nějakém porozumění pohybuje. Že nakolik je, tj. rozumí, tak věcem vždy již nějak porozuměl, vyložil je. Proto také není podle Heideggera výklad primárně popis, ale kruhové dění. Rozumět a vykládat znamená neustále uvádět do pohybu výše popsanou před strukturu a vytvářet stále nová předpojetí, která jsou opět modifikována dalšími situacemi.

Nazvěme nyní tuto strukturu předsudečnou a vezměme si z Heideggerovy teorie rozumění a výkladu především skutečnost, že součástí každého rozumějícího aktu musejí být vždy nějaké před-poklady, které se primárně vážou na konkrétního existujícího a způsob, jak si rozumí. Tyto předpoklady nám zaprvé vůbec nemusejí být transparentní. Klademe je prostě nevědomě nebo polo-vědomě. Zadruhé je nelze tak jednoduše suspendovat, protože charakterizují výkon rozumění jako takový. Jinak řečeno, patří k jeho struktuře či přímo k podmínkám jeho realizace.

2. Předsudečné rozumění u Gadamera jako reinterpretace Heideggera

Získali jsme skrze Heideggerovu teorii dobrý základ pro to, abychom ukázali, na základě čeho se Gadamer vlastně vymezuje vůči tomu, co ostatně sám definuje jako osvícenství. Přejdeme nyní k druhé části *Pravdy a metody*, kde Gadamer hovoří o pojmu rozumění. V této kapitole se nejprve podíváme na problematiku Gadamerovy teze o univerzalitě hermeneutiky a především poprvé konkrétně popíšeme pojem předsudečného rozumění u Gadamera.

Univerzalita hermeneutiky

Ponechme zatím stranou důležitý motiv, že Heidegger – jak je již částečně patrné – nepovažuje rozumějící kruh za zábranu našeho poznání. Naopak zdůrazňuje, že z tohoto kruhu ani nemáme chtít vystoupit, ale naopak do něj správným způsobem vstoupit.³⁴

Gadamer na Heideggera odkazuje zcela přímo. Na konci první části *Pravdy a metody* – právě na základě rozboru Heideggerovy hermeneutické fenomenologie – Gadamer píše:

„Heideggerovou transcendentální interpretací rozumění nabývá problém hermeneutiky univerzálních obrysů, ba dokonce přírůstek o jednu novou dimenzi.“³⁵

Je to tedy právě Heideggerův pojem rozumění, který propůjčuje hermeneutice univerzální obrysy. Termín transcendentální zde má naznačovat, že Heidegger, ostatně i v námi vykládaných paragrafech, kantovsky rekonstruuje podmínky, za kterých rozumíme světu. Například i dřevěné desce jako pracovnímu stolu. Viděli jsme, že touto podmínkou je primárně naše konkrétní existence a schopnost ji vykonávat. Termín univerzální poté zpravidla popisuje něco všeobecného, všestranného. Univerzálním klíčem můžu odemknout všechny zámky.

³⁴ Srv. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 153.

³⁵ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 235.

Opakem takového klíče by pravděpodobně byl klíč konkrétní. Tímto klíčem mohu odemknout pouze nějaký konkrétní zámek, třeba ten na mých dveřích.

Co to ovšem znamená, že nejen klíč, ale i hermeneutika má být univerzální? Musíme nejprve uvážit, že součástí *Pravdy a metody* jsou dějiny hermeneutiky, ve kterých Heideggerův pojem rozumění skutečně představuje zásadní zlom.³⁶ My si tak můžeme tyto Gadamerovy dějiny radikálně zjednodušit a schematizovat je do dvou základních fází. Nazvěme je fází metodickou (1.) a fází univerzalistickou (2.) V první fázi – vinoucí se již od antiky přes Luthera až k Schleiermacherovi – znamená hermeneutika primárně umění vykládat texty. Do této fáze můžeme zahrnout i pozdější pokusy učinit z hermeneutiky pomocnou disciplínu filologie nebo dokonce obecnou metodu duchovních věd. Ve všech těchto případech hermeneutika tematizuje výkon porozumění textům a snaží se zformulovat pravidla, za kterých lze odlišit jejich správný a špatný výklad. Správné rozumění se zde týká textů, případně řečových aktů a hermeneutika je vhodným klíčem k odemknutí jejich skutečného smyslu.³⁷

Pokud ovšem mezi dvěma definovanými fázemi vidíme zlom právě v otázce všestrannosti, chceme tím naznačit, že dle Gadamera se má hermeneutika pravděpodobně podobat spíše klíči, který je univerzální a odemyká vlastně veškerý smysl, s nímž máme co do činění. Hermeneutické se tak nemá vztahovat pouze na něco dílčího (totiž na porozumění textům), ale vposled na každý náš teoretický výkon, ve kterém intendujeme nějaký smysl. Všechny naše kognitivní výkony mají být v určitém slova smyslu hermeneutické. Potud Gadamer souhlasí s Heideggerem, který tvrdí, že rozumění není metodický pojem, ale pojem, který má charakterizovat výkon lidského života jako takového. Tento výkon podmiňuje nakonec i všechny výkony metodické. Právě v tomto smyslu představuje Heidegger obrat mezi

³⁶ Srv. také Jean Grondin, „Heideggers und Gadammers Konzeption der hermeneutischen Wende der Philosophie – ein Vergleich mit Blick auf Dilthey“. In: Frithjof Rodi, Gtrun Bertram-Kühne (vyd.) *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008), s. 109-118.

³⁷ Srv. Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009).

metodickou a univerzalistickou fází. Zatímco například pro Diltheye je hermeneutika konkrétním klíčem, který musíme použít, když v historiografii interpretujeme třeba něčí vzpomínky na třicetiletou válku (fáze 1.), pro Heideggera musí být na základě řečeného historiografie (či obecně duchovní vědy) jen specifickou konkrétní původnější existenciální struktury, která je oním univerzálním klíčem, s jehož pomocí odemykáme celek vůbec srozumitelného (fáze 2.).

Předsudečná struktura rozumění u Gadamera

Pro Gadamera jsou právě duchovní vědy a debata o jejich svébytnosti vhodnou příležitostí k tomu ukázat, co se vlastně odehrává, když je tato existenciální struktura při díle, a jak si její činnost vlastně můžeme představit. Přesto i v těchto pasážích Gadamer zjevně reformuluje hermeneutiku právě v duchu této druhé fáze. Proto jsou tyto pasáže spíše přípravou pro jeho vlastní pojem rozumění.

Nás však zajímá primárně motiv předpojatosti rozumění, který chápeme jako základ Gadamerovy představy o rozumění. Předsudečnou strukturu Heidegger definoval hlavně skrze podmínky, které rozumění umožňují. Ty se dle Heideggera váží k mé existenci. Můj rozvrh hraje nějakou roli v tom, „jakožto co“ dřevěnou desku vykládám. Vztahuji se k předmětu a rozvrhuji ho do nějakých možností sebe sama. Činím tak neustále a předmětu jsem vždy již nějak porozuměl. Když o stolu vynáším jakákoliv tvrzení, musím již být u něj a rozumět mu.

Nyní přejdeme definitivně ke Gadamerovi. Analogicky totiž i v duchovních vědách platí, že se rozumějící vztahuje ke svému předmětu a snaží se ho vyložit jakožto něco. Gadamer tento předmět nazývá „podáním“ (Überlieferung). Pod tím si můžeme primárně představit texty, písemně fixované myšlenky.³⁸ Proto je příkladem dění rozumění v duchovních vědách

³⁸ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 237-238.

primárně interpretace textu.³⁹ Právě na tom, jak ji Gadamer popisuje, vidíme, jak podle něj vypadá v praxi výkon předsudečné rozumějící struktury. Gadamer tvrdí:

„Kdo chce porozumět nějakému textu, provádí ustavičné rozvrhování. Rozvrhuje si předem smysl celku, jakmile se v textu ukáže první smysl. Takový smysl se ukazuje opět jenom proto, že text čteme vždy již s jistými očekáváními vzhledem k jednomu určitému smyslu. Rozumění tomu, co stojí psáno, vězí právě v rozpracování tohoto před-rozvrhu, který je ovšem ustavičně revidován ze strany toho, co vyplývá při dalším pronikání do smyslu.“⁴⁰

Vidíme tak, že se zde o rozumění – stejně jako u Heideggera – nehovoří jako o popisu, který nemá předpoklady, ale jako o výkonu neustálé revize vlastního předporozumění tomu, o čem čteme. Představme si například, že čteme text o třicetileté válce a použijme tento příklad pro podrobnější znázornění teze o předsudečné povaze rozumění. Podle Gadamera musí vždy platit, že nějaké porozumění tomu, o čem teprve číst začínám, již mám. Rozumím a dokážu nějak popsat, co je to válka (organizované násilí mezi lidmi). Pravděpodobně však nějak rozumím i tomu, co je to třicetiletá válka (konflikt evangelíků s katolíky v 17. století nebo konflikt českých stavů s německojazyčně orientovanými Habsburky). Mám také nějakou představu o tom, co to znamená být evangelík (například přijímat pod obojí, neuznávat papeže) atd. Řekněme, že s tímto porozuměním věci, o které text jedná, začínám text číst. Toto mé čtení však nemůže být rekonstrukcí toho, co v textu stojí. Od začátku se totiž například začínám dozvídat nové skutečnosti, na základě kterých se moje původní rozumění rozšiřuje nebo precizuje. Dozvídám se tak například, že válka se v 17. století vede takovými a takovými prostředky, je spojena s takovými a takovými motivacemi, které jsem dříve vůbec nemusel reflektovat. V textu narážím na to, že součástí tohoto konfliktu (jako jeho motivační prvek) nebyl pouze spor o legitimitu papežské autority, ale i legitimity císařské moci. Dozvim se totiž, že stavové v českém

³⁹ *Tamt.*

⁴⁰ *Tamt.*, s. 237.

království byli sice příslušníky reformovaných církví, ale povstali vlastně primárně proti císařskému majestátu a nikoliv proti papeži. Z textu se také mohu dozvědět to, že česká identita těchto českých pánů nemusela zdaleka odpovídat tomu, co pod termínem český rozumím já jako čtenář textu dnes. K tomu mě může podnítit konstatování autora, že spousta z těchto povstalců vlastně jako svůj komunikační jazyk používala němčinu, úplně stejně jako císař. Mohl jsem dále například zjistit, že v obou armádách – i císařské i stavovské – bojovali často žoldáci, čili lidé, jejichž motivací byly pravděpodobně primárně peníze a nikoliv náboženské přesvědčení atd., atp.

Takto bychom jistě mohli pokračovat i dále, ale klíčové pro nás je to, co se při čtení vlastně odehrávalo. Původní smysl, který jsem od textu očekával a na jehož podkladě jsem jej četl, začal být v průběhu čtení zjevně revidován a musel být rozvržen nově. Před tím, než jsem text četl, bych třeba mohl tvrdit, že třicetiletá válka je náboženský konflikt, který začal lokálním sporem (stavovské povstání v českém království) motivovaným nacionálně. Jenže mohu to tvrdit i poté, co se dozvím výše zmíněné skutečnosti? A dělám to vůbec? Reflektuji tyto skutečnosti a zanáším je jakoby zpětně do mého porozumění třicetileté válce? Zdá se, že nikoliv. Například právě proto, že jsem se všechny tyto skutečnosti nedozvěděl najednou, ale spíše postupně, tak jak mé čtení textu plynulo. Se čtením tudíž plynulo a hýbalo se i mé porozumění. To je ale právě význam Gadamerova vyjádření o neustálé revizi smyslu, ke které je rozumějící nucen. Přitom hned vidíme, že v mém čtení nemohla prostě nastat vítězoslavná chvíle, kdy by tento rozvrh byl u konce a kdy bych mohl tvrdit, že dané věci rozumím, tak, jak mám.

Právě na tomto příkladě poprvé vidíme, co je zahrnuto v pojmu rozumění jakožto rozvrhování, které má kruhovou povahu a je tedy předjímací. V následující kapitole budeme pokračovat v podrobnějším výkladu tohoto motivu.

3. Objektivita a osvícenství

V následující kapitole prohloubíme výklad pojmu předsudečného rozumění. Učiníme tak ve dvou krocích. Nejprve se zamyslíme nad epistemickým nárokem objektivity, který je na naše porozumění světu často vznášen, a ukážeme, jak si s tímto nárokem (ne)poradí Gadamer. Následně spojíme Gadamerův pojem rozumění s jeho kritikou osvícenství, aby lépe vynikly některé jeho rysy, na které následně navážeme v dalších částech práce.

Objektivita a adekvace

Viděli jsme za pomoci vlastního příkladu, jak popisovaný proces připomíná neuzavřenost a kruhovou strukturu Heideggerem definovaného rozumění. Přesto Gadamer zdůrazňuje, že moje porozumění něčemu nemůže být úplně svévolné, a že nejde o relativizaci nároku na poznání věcí samých. Tento motiv jsme zmínili, ale nerozvedli, již u Heideggera. Gadamer k tomu píše:

„Ani pro Heideggera není historické poznávání plánujícím rozvrhováním, extrapolací záměru vůle, pořádáním věcí podle přání a předsudků či sugescí mocných.“⁴¹

Tím má být řečeno to, že si prostě nemohu jen tak říct, že třicetiletá válka bude to a to a trvat na tom, protože mi to například v nějaké situaci vyhovuje. Není však ještě úplně jasné, proč to vlastně nemohu udělat. U Heideggera i u Gadamera čteme, že adekvátnost mého rozumění se má měřit „na věcech“ nebo doslova „věcí“.⁴² Co to ale znamená? Když proces rozumění nikdy nekončí, jak může být adekvátní?

Dostáváme se k jednomu z klíčových motivů teze o předsudečné struktuře rozumění. Abychom patřičně zodpověděli tuto otázku, museli bychom podrobně rozebrat vlastně celý Heideggerův projekt z 20. let. Omezme se pouze na motiv původní jednoty rozumějícího a světa a zkusme

⁴¹ *Tamt.*, s. 232-233.

⁴² Srv. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 153. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 237.

vysvětlit, proč je důležitý pro Gadamera právě v této souvislosti. Dle Heideggera jsme vždy již u věcí, nějak jim rozumíme, vykládáme je. Teze o předsudečné struktuře rozumění je tak doprovázena kritikou představy o poznání, které má dvě oddělené strany. Těmi může být například vědomí a svět, který vědomí reprezentuje. Teprve když máme takové dvě strany, můžeme hovořit o adekvaci, tj. jejich připodobnění, souhlasu. My jsme ovšem na příkladu výkladu textu o třicetileté válce jasně viděli, že nic takového – ani dle Gadamera – neodpovídá dění rozumění. Úplně stejně jako v případě stolu, který jsem vždy již nějak vyložil, zde platilo, že třicetiletá válka pro mě něco znamenala, a to dokonce ještě předtím, než jsem text vůbec vzal do ruky a začal číst. Mohli bychom říct, že k třicetileté válce jsem v rámci mého porozumění měl nějaké vazby, které ovlivňovaly třeba i výše zmíněná očekávání nasměrovaná k textu. Viděli jsme ale také to, že tyto vazby nepředstavovaly nějaký balík pevného a obsahového vědění, které jsem při čtení doplňoval, a tím se postupně blížil k adekvátnímu popisu třicetileté války. Tyto vazby jsem, jak jsme již řekli, spíše rozpochoval a neustále revidoval jejich podobu, jak se měnilo mé porozumění věci.

Zdůraznit je ovšem potřeba hlavně to, že tyto vazby nějakým způsobem v mém rozumění prostě působily, aniž bych to třeba byl schopen reflektovat. To lze vidět i na tom, že jsem si je uvědomil teprve tehdy, když jsem vyvinul nějaké úsilí třicetileté válce porozumět a přečíst si o ní daný text. Můj předpoklad, že třicetiletá válka začala nacionálně motivovaným sporem a byla náboženským konfliktem, byl skrze výše zmíněné skutečnosti zproblematizován. To ale nikdy nemohlo znamenat úplný konec všech předpokladů jako takových. Mé rozumění rozvrhlo předpoklady nové, které dále působily. Právě v tomto smyslu je mé rozumění předsudečné, co do své struktury. To, jak to formuluje Gadamer, že si své anticipace uvědomuji, a ne je prostě realizuji,⁴³ neznamena, že přestávám anticipovat, tzn. současně i rozvrhovat.

⁴³ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 238-239.

I přesto však lze tvrdit, že toto uvědomění si představuje kvalitativní rozdíl, nakolik anticipace prostě jen nevědomě realizovat. Dokážeme si totiž představit situaci, kdy nám tento text i přesto, že říká něco obsahově jiného, slouží k potvrzení našich předporozumění. Najdeme si v něm prostě to svoje a naše předporozumění tomu, co je třicetiletá válka, zůstane neotřesené. V opačném případě – totiž když jsme otevřeni tomu, co text říká – však nerozumíme adekvátně nebo objektivně, ale spíše přiměřeněji ve vztahu k věci, o které text jedná. Nemůžeme tak podle Gadamera rozhodně tvrdit, že k poznání patří finalita spojená s dosažením adekvátního porozumění. Můžeme však naše předporozumění propracovávat. Proto také Gadamer v této klíčové formulaci píše, že:

„Trvalý úkol rozumění spočívá ve vypracování náležitých, věcně přiměřených rozvrhů, které jakožto rozvrhy jsou předjímáním, jež se teprve má potvrdit na věcech. Není zde žádné jiné objektivity než toto osvědčení, které nachází před-mínění svým vypracováním.“⁴⁴

Ponechme zatím stranou, co přesně znamená toto osvědčování a vypracování. Odnese si z výše uvedeného především to, že Gadamer považuje nejen rozumění textům, ale i rozumění vůbec za proces, který nikdy nezačíná bez předchůdných a často nereflektovaných konkrétních vazeb, které jej podmiňují. To je pro nás v tuto chvíli hlavní rys Gadamerova pojmu rozumění.

Dva pojmy rozumění

Zkusme nyní na podkladě pojmu předsudečného rozumění ukázat, co je vlastně zahrnuto v Gadamerově kritice osvícenské epistemologie, kterou jsme naznačili v první kapitole. Tuto kritiku Gadamer začíná následující expresivní formulací:

⁴⁴ *Tamt.* s. 237.

„Rovněž v osvícenství totiž také snadno nacházíme jeden předsudek, který nese a určuje jeho bytnost: tímto zakládajícím předsudkem osvícenství je předsudek vůči předsudkům vůbec a v důsledku toho zbavení moci podání.“⁴⁵

Gadamer zde hovoří o předsudcích. Primárně tím ovšem nemyslí předčasné soudy o něčem nebo o někom, jak toto slovo nejčastěji užíváme v češtině. Viděli jsme, že předsudek je u Gadamera spíše nějakou konkrétní a předchůdnou vazbou rozumějíciho k tomu, čemu chce porozumět. Gadamer tak nechce vyvracet ukvapené soudy osvícenců o něčem konkrétním, ale spíše poukázat na vlastní a odlišnou představu o tom, co je součástí procesu rozumění.

Navažme nyní na kapitolu jedna a rozlišme – abychom ukázali, co to znamená – dva pojmy rozumění. První nazvěme ne-dějinným (1.) a druhý dějinným (2.). Zdůrazněme, že toto rozlišení odpovídá v první kapitole načrtnutému odlišení mezi osvícenskou a Gadamerovou představou o rozumění. Řekněme nejprve, že osvícenství – v Gadamerově intepretaci – popisuje proces rozumění ne-dějinně a odhlíží při definici rozumění od konkrétního, situovaného či chcete-li právě dějinného.

Gadamer tím pravděpodobně myslí právě vazby rozumějíciho k něčemu. Co je ale toto něco, co osvícenství přehlíží? Nebo přehlížet dokonce chce? Zkusme se opět vrátit k našemu příkladu s textem o třicetileté válce. Popsali jsme vlastně jeho výklad jako nějaké konkrétní dění, do kterého vstupuji já jako konkrétní existující, který text volí a vnáší do něj konkrétní představy o tom, co je třicetiletá válka. Tyto představy jsou fluidní. Lze si ovšem představit situaci, že je tomuto textu rozuměno jinak? To znamená právě bez toho, abych text četl a vykládal já, bez toho, abych měl již nějaké porozumění tomu, co je to třicetiletá válka atp.? Právě osvícenství dle Gadamera takovou představu artikuluje, když tvrdí, že člověk je za pomoci rozumové aktivity schopen dospět k neatřesitelnému základu poznání. Stačí použít správnou metodiku a

⁴⁵ *Tamt.* s. 240.

platnost konkrétního je suspendována.⁴⁶ Pokud se budu řídit podle určitých pravidel, mohu již předem své porozumění tomu, co je to třicetiletá válka, uzávorkovat a jakoby zneplatnit. To působí značně abstraktně, protože již pouze v tom, že jsem si text zvolil a že mě věc, o které jedná, zajímá, se projevují já jako konkrétní bytost. Přitom vůbec nemusí jít o nějaké znalosti, které mám v hlavě a které mě k volbě textu motivovaly. Stačí třeba jen moje příslušnost k nějakému historickému společenství (třeba církevnímu sboru), které si rozumí jako česko-bratrské. Tedy etnicky české a nábožensky evangelické (a proto jsem například před-rozuměl třicetileté válce jako konfliktu nábožensko-nacionálnímu). Abstrakce zde tak znamená abstrakci od všech dílčích určení, které utvářejí mě samotného a jsou doslova bezmezná. Abych zneplatnil své předporozumění tomu, co to znamená třicetiletá válka, musel bych tak nejen uzávorkovat své znalosti, ale – řečeno nejobecněji – odhlédnout i od své celkové dějinné situace. Jinak řečeno musel bych překročit horizont, díky kterému jsem to ale právě já, kdo jako zcela konkrétní bytost interpretuje.

Ne-dějinná představa o rozumění by tedy primárně znamenala, že tato situovanost nemusí být za splnění určitých podmínek součástí výkonu mé racionality (1.). Naopak dějinná tvrdí, že svou povahou jedinečná historická situace je vždy v nějaké podobě součástí výkonu, který nazýváme rozuměním (2.). Zatímco v případě (1.) je podmínkou správného rozumění suspenze předsudků, v případě (2.) je to spíš uznání jejich stálého působení v rámci naší racionality. Úplná suspenze předsudků by totiž musela znamenat přerušeni našeho vztahu k minulosti jako takovému, protože právě ta k nám – skrze texty nebo instituce – promlouvá. Není náhodné, že osvícenství je jako hnutí příznačné právě poměrně kritickou rétorikou, co se vztahu k minulosti týče, jak jsme to viděli v první kapitole.⁴⁷

⁴⁶ Srv. *tamt.*, s. 245-246. K tomu dále především René Descartes, *Rozprava o metodě* (Praha: OIKOYMENH, 2016).

⁴⁷ K tomu dále srv. např. Stefen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild* (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2018), s. 12-13. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007).

Právě v tomto bodě tak vidíme jasněji důvod našeho záměru konfrontovat Gadamerovu teorii rozumění s osvícenským pojetím. Víra v metodu jako součást osvícenského sebeporozumění tak znamená také to, že osvícenství definuje rozum jako instanci, překonávající předpojetí a ignorující vliv své vlastní dějinné situace na sebe sama. V případě Gadamerova rozumění jsme naopak viděli, že v rámci jeho výkonu působí nějaké konkrétní vazby, které vždy již spojují rozumějícího s jeho předmětem. Na jednu stranu jsme narazili na to, že tyto vazby lze nějakým způsobem revidovat a jedná se přitom dokonce o vědomý proces. Na druhou stranu jsme řekli, že tvoří podmínky, za kterých rozumíme a nelze je z rozumění vyloučit.

Proto také Gadamer uzavírá pasáž o osvícenství tvrzením, že předsudky vystihují realitu našeho bytí více než naše vědomé soudy. Gadamer zde dokonce říká „mnohem více“.⁴⁸ Něco podobného chce Gadamer naznačit také, když svůj filozofický – hermeneutický – projekt definuje jako pokus vykázat v každé subjektivitě ji nutně určující substancialitu.⁴⁹ To vše samozřejmě zní velmi radikálně, téměř deterministicky. Zdá se tak, že zvědomění a překonání před-mínění může být jen nějakým dílčím a nikdy neukončeným procesem, a že za tímto zvědoměním ve skutečnosti probíhá proces, který také určuje způsob, jak rozumíme, ale je nezávislý na našem vědomí. Právě toto je jeden z hlavních důvodů, proč Gadamer označuje lidské poznání ze konečné.

⁴⁸ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 245.

⁴⁹ Srv. *tamt.*, s. 265. Formulaci citujeme v poznámce č. 23. K této tezi viz také dále – zvláště kapitola 7.

4. Tradice jako horizont a podmínka rozumění

V této poslední kapitole prvního oddílu dokončíme rozbor Gadamerovy teorie rozumění jako teorie rozumění nutně předsudečného. Zaměříme se na pojem tradice. Zaprvé, protože právě ta představuje podle Gadamera podmínku, bez které by naše rozumění nebylo možné. A zadruhé, protože pomocí tohoto pojmu také lépe odlišíme Gadamerovu teorii od té Heideggerovy a tím její výklad zpřesníme. Gadamer totiž v rámci své reinterpretace Heideggera mnohem výrazněji směřuje k prohloubení a-subjektivních momentů rozumění, což je pěkně znázorněno například tím, že hovoří častěji o dění a nikoliv výkonu rozumění.⁵⁰ Na tyto a-subjektivní momenty budeme dále narážet i v druhém oddílu práce.

I tuto kapitolu opět rozdělíme do dvou částí. Nejprve pojem tradice vysvětlíme a odlišíme od pojmu podání, na který jsme již narazili výše. Následně ukážeme, proč jsou konkrétní tradice, ve kterých vždy již jsme, podle Gadamera podmínkou a horizontem našeho porozumění světu. Právě tato kapitola nám umožní přechod od první – výkladovější – části práce, k části druhé, koncipované tematičtěji a kritičtěji.

Tradice

Řekli jsme, že podle Gadamera nemůže rozumějící nikdy zcela překročit dějinnou situaci, ve které existuje. Tuto skutečnost jsme zatím znázornili pouze prostřednictvím Gadamerova pojmu předsudku, který je reinterpretací Heideggerovy představy o tom, že existence (která nemůže být jinak než jako konkrétní: „tato“, „moje“⁵¹) vždy musí ovlivňovat výkon rozumění. Viděli jsme tak také to, že pro Gadamera není četba nebo výklad textu nějakým odvozeným

⁵⁰ Srv. např. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 275.

⁵¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 41-42.

modem našeho rozumějícího rozvrhu (jako u Heideggera), ale naopak jeho vlastní – exemplární – realizací.

Když jsme však výše zavedli příklad interpretace textu o třicetileté válce, narazili jsme také na to, že způsob, jak této události – například ještě předtím, než text začnu číst – rozumím, nesouvisí pouze s tím, že proces rozumění této události se může odehrávat skrze čtení textů. Tak si lze vykládat to, že Gadamer na několika místech druhé části *Pravdy a metody* používá pojem tradice a explicitně jej odlišuje od pojmu podání.⁵² Když Gadamer uvažuje o časovém odstupu při interpretaci starých textů v duchovních vědách (nikoliv jako o nevýhodě), tvrdí mimo jiné toto:

„Ve skutečnosti však záleží na tom, abychom časový odstup uznali jako pozitivní a produktivní možnost rozumění. Není totiž zející propastí, nýbrž je vyplněn kontinuitou původu a tradice, v jejichž světle sne nám ukazuje veškeré podání.“⁵³

Na této formulaci vidíme, že tradici lze chápat jako něco širšího a obecnějšího než podání. Součástí tradice jsme ještě dříve, než by nás napadlo nějaký text číst a zdá se, že její působení je ještě mocnější než v případě podání. I podání totiž tradice zabarvuje, prosvětluje nějakými významy.

Gadamer k pojmu tradice totiž uvádí i vlastní příklad, ve kterém – poněkud nekonkrétně – hovoří v rámci vědeckého provozu (jakožto institucionalizované praxe) o působení různých tradic na různých místech.⁵⁴ Navrhněme tak nyní, že tradice představuje celek nějakých praktik, které označme jako institucionální. Pod tradicí tak můžeme rozumět nějaké konkrétní obsahy, které utvářejí či nesou nějakou instituci, a takto se stávají součástí našeho rozumění, a tím i našeho jednání.

⁵² Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 248-251.

⁵³ *Tamt.*, s. 262.

⁵⁴ Srv. *Tamt.*, s. 250-251.

Na pěkný příklad instituce jsme již narazili, když jsme ukazovali, co vše ovlivnilo mé předporozumění třicetileté válce (jako primárně nábožensko-nacionálně motivovanému konfliktu) a jaké vazby v rámci dění mého rozumění mohly působit, aniž bych si to uvědomoval. Šlo o příslušnost k nějakému společenství (církevnímu sboru), které se kdysi ustavilo, určitým způsobem se organizuje a stojí na určitých hodnotových principech. Tím vším přesahuje své jednotlivé členy. Tradici, která je v této instituci předávána, bychom mohli nazvat právě česko-bratrskou. Za podobné instituce bychom mohli považovat například instituce vzdělávací. V určitém slova smyslu i instituci rodiny. I v jejich rámci se setkáváme s různými tradicemi, které na nás působí.

Tradice jako moment dějinnosti

Z toho plyne, že můj neustálý, rozumějící rozvrh se podle Gadamera odehrává právě na podkladě těchto tradic, které jej do značné míry musejí určovat. Právě na základě mé příslušnosti ke zmíněnému sboru totiž text volím, něco očekávám, s něčím již přicházím atp. Právě to míní Gadamer oním „světlem“ tradice, ve kterém se podání vždy již „ukazuje“. Nejen při čtení textu, ale vlastně neustále je naše rozumění odkázáno na nějaké celky institucionalizovaných praktik, které se různě prolínají a – úplně stejně jako v případě čtení textu – nás nutí k neustálé revizi našeho rozumění. Dalo by se říct, že i ony uvádějí do pohybu kruhovou strukturu rozumění a naplňují ji všelijakými obsahy. Z vlastní zkušenosti víme, že se to skutečně děje mnohem častěji nevědomě než vědomě.

Mohli bychom se tak vrátit na úplný závěr předcházející kapitoly, kde jsme poukázali na Gadamerovu hegelovskou definici cíle svého vlastního filozofického úsilí. My si v naší interpretaci nyní spojme výše zmíněnou substancialitu právě s pojmem tradice. Řekněme, že substancialita, která ovlivňuje nějakého konkrétního rozumějícího – tzn. subjektivitu a určuje

způsob jeho rozumění (včetně jeho sebe-porozumění), je utvářena právě sedimenty různých tradic, ve kterých je nebo byl tento rozumějící socializován. Tyto tradice lze chápat i jako spletenec různých před-mínění, do kterých zprvu a většinou prostě nevědomky vrůstáme. Můžeme tak říct, že tradice je právě onou substancialitou, která tiše působí ve zdánlivě zcela subjektivních rozvrzích rozumějícího.

Aby bylo takové užití pojmu tradice zřetelnější a abychom se vyhnuli některým nedorozuměním, můžeme také definovat užší (1.) a širší (2.) pojem tradice a říct, že Gadamerovo pojetí vykládáme jako příklad toho druhého. S užším pojmem tradice se můžeme setkat například v některých sociálních teoriích, které tradici ztotožňují třeba s konkrétními zvyklostmi nebo obyčejí charakteristickými pro nějaký region. Za tradice v užším slova smyslu lze však považovat i tradice, které jsme sami výše uvedli a také mnohé další. Několikrát zmíněná náboženská tradice českobratrská, v historické vědě například tradice pozitivistická nebo hermeneutická, v politice tradice konzervativní nebo socialistická. Takové tradice jsou poté zpravidla dávány do souvislosti s mezigeneračními vazbami, historickou pamětí společnosti nebo uváděny jako možná obrana před pocitem vykořeněnosti plynoucím z jejich absence.⁵⁵ Ve všech těchto případech však jde o dílčí příklady, z nichž některé nám sloužily právě k exemplifikaci širšího – Gadamerova – pojmu tradice. Vlastní rozdíl bychom mohli vyjádřit i pomocí terminologie, kterou známe z Kantovy transcendentální filozofie. Pojem širší tradice představuje mnohem spíše pokus popsat podmínky možnosti toho, že rozumíme a také, že si nějakým způsobem rozumíme. Je to tradice, která musí moci doprovázet všechny naše teoretické výkony a utvářet rámeček, ve kterém se odehrávají.

Můžeme si tudíž definovat tradici u Gadamera nakonec ještě obecněji jako něco, na co jsme jako rozumějící vázáni a co z našeho rozumění nelze nikdy vyloučit. Na to ostatně odkazuje i

⁵⁵ Srv. [Tradice – Sociologická encyklopedie \(cas.cz\)](#).

latinským termínem tradere, který můžeme sice nejvěrněji překládat jako předávat nebo podávat, ale zároveň volněji jako podřízovat se.⁵⁶ Právě v našem podřízení se zakoušíme, že skrze tradice – ať chceme nebo nechceme – patříme k tomu, co zpravidla označujeme jako dějiny. Tradice je tak u Gadamera primárně imanentní strukturou našeho rozumění. Také proto Gadamer používá do češtiny jen obtížně přeložitelný termín Wirkungsgeschichte (v češtině právě jako působící dějiny), aby tuto skutečnost vyjádřil.⁵⁷ Právě tento termín má naznačit, že realitu dějin v rozumění vždy již nějak zakoušíme, a že neexistuje intencionální výkon, který by nebyl právě v tomto smyslu dějinný. Můžeme tak uzavřít, že tradice je u Gadamera momentem naší dějinnosti. Právě protože stojíme vždy v nějaké tradici, je naše rozumění nutně předpojaté či předjímající.

Tato skutečnost nám zároveň umožňuje Gadamerovu představu o rozumění lépe odlišit od té Heideggerovy. U Heideggera je totiž svět a jeho konstituce (rozvrhování) mnohem spíše něčím, co pobyt (rozumějící) skutečně prakticky uskutečňuje.⁵⁸ To Heidegger v rámci analytiky existence celostně popíše jako strukturu starosti (Sorge), která je nasměrována především do budoucnosti. Gadamer naopak pojmy rozumění a výkladu mnohem spíše spojuje s tradicí – tj. s texty a jejich interpretací (případně institucemi, jak jsme viděli) a tedy i s určitým nasměrováním rozvrhu do minulosti. Jakub Čapek výstižně hovoří o převaze sebe-nacházení nad možností sebe-určování.⁵⁹ Proto Gadamer příležitostně užívá pojem sebe-znázorňování (Sichdarstellen) bytí či světa,⁶⁰ který můžeme kontrastně postavit právě proti termínu starost. Oba se týkají popisu struktury rozumění. Rozumění je tak u Gadamera mnohem spíše a-subjektivním děním či dokonce rozvíjením daného či dávajícího se, nikoliv – byť povytce –

⁵⁶ Srv. Kábrt a kol. (vyd.) *Latinsko / český slovník* (Praha: Leda, 2016), s. 526-527.

⁵⁷ Srv. zvl. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 264-269.

⁵⁸ Srv. také Christoph Demmerling, „Hermeneutik der Alltäglichkeit und In der Welt sein“ in: Rentsch (vyd.), *Sein und Zeit*, s. 96-97.

⁵⁹ Srv. Jakub Čapek a kol. (vyd.), *Přístupy k etice II* (Praha: Filosofie, 2015), s. 269.

⁶⁰ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 412. V tomto místě je překlad upraven: Mík překládá. pouze „znázorňování“

subjektivním výkonem odhodlaného pobytu.⁶¹ Prvkem, který Gadamera s Heideggerem nejvýrazněji spojuje, tak zůstává hlavně motiv kruhové či chcete-li předjímající struktury rozumění, na který jsme záměrně položili interpretační důraz i u Heideggera. Zatímco u Heideggera má toto „před“ (vor) podobu oněch tří „před“ (Vorsicht, Vorhabe, Vorgriff), u Gadamera jde o „před“, vztahující se k předsudkům (Vorurteile), které nás spojují s dějinami.⁶² Právě tato podoba „před“ nás bude zaměstnávat i v druhém oddílu práce.

⁶¹ K tomu srv. samotného Heideggera, hovoří ovšem spíše o pozůstatcích subjektivismu než o subjektivismu jako takovém, in: týž, *Über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010), s. 19-20. Srv. také Dieter Thomä, „Sein und Zeit in Rückblick. Heideggers Selbstkritik“, in: Rentsch (vyd.), *Sein und Zeit*, s. 260.

⁶² Srv. také Jean Grondin, „Gadamer’s Basic Understanding of Understanding“, in: Robert J. Dostal (vyd.) *The Cambridge companion to Gadamer* (New York: Cambridge University Press, 2002), s. 48-51.

ODDÍL DRUHÝ

Motto pro druhý oddíl:

„Dávno před tím, než se zpětným zamyšlením dobereme rozumění sobě samým, si samozřejmým způsobem rozumíme v rodině, společnosti a státě, v nichž žijeme. Ohnisko subjektivity je pokřivené zrcadlo. Sebezamyšlení individua je jen pableskováním v uzavřeném okruhu dějinného života.“⁶³

⁶³ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 245.

5. Problém svobody: patříme dějinám?

V této kapitole na základě výše uvedeného rozboru zformulujeme první problém související s tezí o předsudečné struktuře rozumění. Před závorku si můžeme vytknout citaci, skrze kterou jsme uzavírali předchozí oddíl. Gadamer totiž tvrdí, že člověk patří dějinám, a ne dějiny člověku.⁶⁴ Výše jsme se pokusili skrze Gadamerův pojem tradice ukázat, jak lze toto vyjádření číst. Naznačili jsme, že takové pojetí zavání determinismem či fatalismem, které však nejsou svázány s tematikou svobodné vůle a motivem predestinace – jak je tento problém formulován například v křesťanské filozofické tradici⁶⁵ – ale s tezí o dějinnosti lidského poznání.

Karl Otto Apel pokoušející se ve svém myšlení především univerzalisticky zdůvodnit morálku a zohlednit při tom konec metafyziky, lingvistický (pragmatický) obrat, ale i německou, nacionálně-socialistickou minulost,⁶⁶ zformuloval v okruhu frankfurtských filozofů takzvanou typologii racionalit.⁶⁷ Apel – v souvislosti se systematizací filozofických směrů kritických k novověké, subjektivistické epistemologii – odlišuje různé typy zkoumání. Jedním z nich je takzvané „hermeneutické zkoumání“, které Apel definuje primárně takzvaným „zájmem na vzájemném srozumění“. Proti tomuto typu staví Apel zkoumání „emancipační“, které spojuje se zájmem na osvobození od útlaku.⁶⁸

Apel neomezuje hermeneutický typ pouze na Gadamera a tento termín má popisovat něco obecnějšího. Nám však může Apelovo schéma posloužit právě ke zřetelnější formulaci naší otázky. Viděli jsme, že u Gadamera skutečně můžeme mít pochybnosti o tom, zda je rozumění vůbec aktivita, která může ve světě něco změnit. Každým takovým pokusem – zdá se –

⁶⁴ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 245.

⁶⁵ Srv. Johannes Brachtendorf, „Einleitung“, in: Brachtendorf (vyd.), *De libero arbitrio* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006), s. 7-73.

⁶⁶ Srv. Karl Otto Apel, „Zurück zur Normalität. Oder könnten wir uns aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?“, in: týž, *Diskurs und Verantwortung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), s. 306-369.

⁶⁷ Srv. Herbert Schnädelbach (vyd.) *Rationalität. Philosophische Beiträge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

⁶⁸ Srv. Karl Otto Apel, *Transformation der Philosophie. Das Apriori der kommunikations Gemeinschaft. Bd. II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), s. 107-108, 112-117.

prostupuje substancialita, která jej určuje. Objektivita je ostatně také jen neustálým propracováním našich předpojetí – ať už čtením textů nebo propracováním a revizí tradic, ve kterých stojíme. Jaký je tedy vlastně vztah předsudečného rozumění a tématu svobody? Je v rámci takového pojmu rozumění vůbec pro svobodu prostor?

Dějinnost a svoboda: příklad Patočky a Habermasova námitka

Viděli jsme v první oddíle, jak výrazně je Gadamer ovlivněn Heideggerem. Je zajímavé, že v rámci fenomenologického myšlení představuje tematika svobody poměrně významně recipovaný problém. Například další dva autoři ovlivnění významně Heideggerem a generačně spříznění s Gadamerem – Patočka a Sartre – tuto otázku promýšlejí takřka neustále a činí z ní možná nejvýznamnější součást svého filozofického díla.⁶⁹

V některých svých poválečných textech, ale také například v pozdních *Kaciřských esejích* se Patočka – právě pod vlivem Heideggera a Sartra – pokouší propojit téma dějinnosti právě s problematikou lidské svobody.⁷⁰ Patočka sice motiv dějinnosti spojuje více s individuální existencí než s podmíněností lidského poznání tradicí. Přesto však – podobně jako Gadamer – přitakává Heideggerově představě o situovanosti a tím i dějinné podmíněnosti každého našeho intencionálního aktu. V tomto rámci se následně pokouší zformulovat vlastní pojetí svobody. Pro nás je zajímavé to, v čem podle Patočky tato vždy pouze dějinná svoboda spočívá. Patočka totiž svobodu spojuje s – výhradně lidskou – schopností zaujmout distanci od toho, co označuje jako dané.⁷¹ Proto Patočka ve *Věčnosti a dějinnosti* hovoří o člověku jako o vědomí, které skrze různé „modality negativní afekce“ neguje prázdnu, předmětnou jsoucnost a v tomto smyslu ji

⁶⁹ Srv. Karfík, *Jan Patočka a problém filozofie dějin*, s. 153-155.

⁷⁰ Srv. Patočka, *Věčnost a dějinnost* (Praha: OIKOYMENH, 2007). Týž, *Kaciřské eseje o filosofii dějin* (Praha: OIKOYMENH, 2007).

⁷¹ Patočka, *Věčnost a dějinnost*, s. 109.

neustále překračuje.⁷² Mohli bychom se vrátit k výše uvedenému odlišení mezi ne-dějinnou a dějinnou představou o racionalitě (viz výše oddíl 4.2.). Řekli jsme, že v případě té druhé – odpovídající Gadamerově pozici – chápeme jako její neodmyslitelnou součást konkrétní vazby, které nelze z rozumění vyloučit. Jsou tedy prostě dané. Pokud bychom tuto úvahu použili i na náš krátký exkurz k Patočkovi, mohli bychom říct, že v jeho pojetí je naopak racionalitě imanentní takřka automatická schopnost stálé distance od toho, co se jí snaží určovat. Člověk je pro Patočku primárně transcensus, který danost neustále překračuje. Proto také Patočka jako vlastní příklad autenticky lidské činnosti uvádí tvorbu, a to nikoliv jen tvorbu uměleckou, ale spíše celkovou schopnost realizovat svůj jedinečný životní rozvrh jedinečně – vlastně.

Mohli bychom nyní tuto Patočkovu představu o svobodě spojit s motivem tradice u Gadamera. Pokud je nám známo, tak Patočka tento termín systematicky nepoužívá. Nějaká tradice, ve které jsme byli socializováni, by se však dala považovat za danost, která spoluutváří rámec našeho života a rozumění. Svoboda by tak u Patočky mohla znamenat i schopnost odstupu od nějaké takové tradice, uskutečňující se v naší schopnosti platnost této tradice na nás takřkajíc přerušit, případně zvolit vědomě tradici jinou, například když tu předchozí považujeme z nějakých důvodů za vyčerpanou. Nikoliv dějinnost jako podmíněnost tradicí, ale naopak jako schopnost od ní poodstoupit, případně ji negovat, by podle Patočky charakterizovala lidské – svobodné – bytí.

Problému svobody, jak jsme jej nazvali, si všímá i Jürgen Habermas. Jedna z jeho četných námitek vůči Gadamerově hermeneutice směřuje právě tímto směrem. Habermas čte pasáže z *Pravdy a metody* o tradici (a její autoritě) právě jako přitakání její všemohoucnosti, a v tomto smyslu označuje Gadamera za konzervativního autora.⁷³ Formulací, ze kterých je to patrné, je

⁷² Srv. *Tamt.*, s. 109-111.

⁷³ Srv. Jürgen Habermas, „Zu Gadamer's Wahrheit und Methode“, in: týž, Dieter Henrich, Jacob Taubes (vyd.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), s. 45-56.

v Habermasově textu *Ke Gadamerově Pravdě a metodě*⁷⁴ z roku 1967 hned několik. Habermas například píše:

„ze strukturální přináležitosti rozumění k tradicím, které se skrze osvojování dále zušlechťují, nikterak nedlyne, že se médium podání skrze vědeckou reflexi hluboce neproměňuje [...] Gadamer falšuje sílu reflexe, která se v rozumění rozvíjí.“⁷⁵

Tím chce Habermas říct právě to, že Gadamer zásadním způsobem podceňuje schopnosti, které jsou součástí lidských reflexivních aktů. Habermas – stejně jako Patočka skrze motiv dějinnosti – s Gadamerem sdílí kritiku „falešného objektivismu“,⁷⁶ který jsme se my pokusili zjednodušeně znázornit skrze pojem ne-dějinné představy o rozumění (viz opět oddíl 4.2.). Přesto se zdá, že podle Habermase existuje odlišný vztah mezi rozumějícím a předávanou tradicí, ze které si tento rozumějící rozumí, než jak si to představuje Gadamer. Mohli bychom říct, že Habermas vlastně obrací tezi o subjektivitě a v ní působící substancialitě. Pokud lze skutečně Gadamera číst tak, že podle něj realitu našeho bytí „mnohem více“ vystihuje tiše působící substancialita než reflexivní akty subjektivity, pak chce Habermas naznačit, že je to obráceně. Pouze takto také dává dle Habermase smysl hovořit o svobodě. Proto také Habermas „sílu reflexe“, kterou vidíme ve výše uvedené citaci, nazývá silou emancipační, tzn. osvobozující. Podotkneme jen, že Habermas o ní dokonce – opět podobně jako Patočka – mluví také jako o síle transcendingující, která je imanentní výkonu naší racionality.⁷⁷ Je zřejmé, že tuto sílu mohou lidé užívat zcela vědomě a především, že její užívání působí praktický rozdíl právě v otázce míry lidské podmíněnosti a svázanosti s tradicemi.

Právě Habermas tak naznačuje, že Gadamerova hermeneutika nakonec vyústí v determinismus. Přitom se takový determinismus týká právě našeho rozumění. Otázek, které si klademe,

⁷⁴ Srv. *Tamt.*, s. 48.

⁷⁵ *Tamt.*, s. 47 (příklad vlastní, totéž platí i pro níže citovaná Habermasova vyjádření).

⁷⁶ *Tamt.*, s. 46.

⁷⁷ Srv. *tamt.*, s. 52.

problémů, které spatřujeme a chceme řešit, různých způsobů, jak si rozumíme. Jde však o to, že to vše ovlivňuje i naše jednání. Kdybychom se Habermasův kritický příspěvek ke Gadamerově teorii rozumění pokusili převést právě na problém svobody, mohli bychom říct, že proti Gadamerovi chce postavit jiné pojetí tohoto odvěkého filozofématu, byť nikoliv explicitně. Když vyjdeme pouze z debaty s Gadamerem, je podle Habermase naše svoboda podmíněna právě možností uskutečnit v rámci našeho sebe-porozumění změny, o kterých následně můžeme říct, že jsou takřkajíc změnami k lepšímu. To však také znamená, že musíme mít nějaké kritérium, na základě kterého rozhodneme, že změna je skutečně progresem. Proto také Habermas zdůrazňuje potřebu filozofie dějin „v praktickém ohledu“ a spojuje možnost svobody s regulativním ideálem možného osvobození od těch tradic, které působí násilí.⁷⁸

Gadamerova odpověď: minimalistický pojem svobody

Jenže jsme již naznačili, že Gadamer sám na některé námitky vůči jeho hermeneutickému projektu odpovídá, a to nikoliv zcela nepřesvědčivě. Abychom mu tedy zůstali právi, podívejme se ještě jednou podrobněji na příslušné pasáže *Pravdy a metody*, a také na jeho odpověď Habermasovi z roku 1968.⁷⁹

I v běžné řeči zpravidla považujeme člověka za svobodného tehdy, když má možnost volby. V kontextu naší úvahy nám jde primárně o volbu nějaké tradice, která člověka určuje a působí ve struktuře jeho sebe-porozumění. Zdá se tak, že zformulovaný problém svobody se nám koncentruje v otázce, zda je podle Gadamera možné suspendovat platnost nějaké tradice skrze vědomou, případně racionální argumentaci, co se vlastně v rámci takového procesu odehrává,

⁷⁸ Srv. *tamt.*, s. 55.

⁷⁹ Gadamer zde spíše vyjasňuje některé motivy z *Pravdy a metody*, než aby zde hájil něco odlišného. Obsahově jsou tyto texty téměř identické.

a co je jeho reálným výsledkem. Nebo řečeno obráceně, zda je možné mezi jednotlivými tradicemi jakoby libovolně zvažovat a volit ty, které uznáme jako lepší.

To, že jsou takové otázky zcela na místě, a že je také Habermas klade právem, můžeme ilustrovat například následující formulací z kapitoly o rehabilitaci tradice v *Pravdě a metodě*.

Gadamer zde píše:

„Co posvětilo podání a původ, to se těší bezejmenné autoritě, a naše dějinné a konečné bytí se vyznačuje tím, že taková autorita zděděného – a nejen něčeho zřejmého na základě důvodů – stále ovládá naše jednání.“⁸⁰

Na jednu stranu vidíme, že zvláště úplný závěr této formulace zní skutečně dost silně. Gadamer zde pro vyjádření vlivu, kterým na naše jednání působí tradice (zděděné) používá německý termín *Gewalt*. Toto slovo můžeme používat ve třech významech: moc (ve smyslu určovat, ovládat – viz český překlad) (1.), svévole (2.) a mohutnost, síla (3.).⁸¹ Tradice určuje, je typem donucení, se kterým se jako lidé setkáváme. Na druhou stranu vidíme, že Gadamer zároveň tvrdí, že naše jednání se snažíme ospravedlnovat i skrze důvody, které uznáme za pádné. V debatě s Habermasem se Gadamer poté tuto pozici snaží vyjasnit a hovoří dokonce o „racionálním rozhodnutí“, které stanoví, zda autorita – ať už něčeho nebo někoho – je legitimní či nikoliv.⁸²

Je patrné, že v rámci naší podmíněnosti nějakou tradicí, je i podle Gadamera možný reflexivní akt, který s tradicí něco dělá. Toto děláni by mělo být právě užíváním naší svobody. Z toho je však stejně patrné, že musíme dotázat míru, ve které tento reflexivní akt svou aktivitou něco skutečně zmůže, mění. Gadamer zcela jistě nepopírá to, že člověk může volit mezi nějakými tradicemi a že tento proces probíhá také vědomě. Co je to však přesně za proces?

⁸⁰ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 248.

⁸¹ Srv. [Gewalt – Schreibung, Definition, Bedeutung, Etymologie, Synonyme, Beispiele | DWDS.](#)

⁸² Srv. Gadamer, *Dodatky*, s. 205.

Zkusme opět využít vlastní příklad. Výše jsme hovořili o třicetileté válce. Představme si například člověka K, který byl socializován v katolické tradici. Tento člověk se samozřejmě v průběhu života setkával také s jinými tradicemi, ale řekněme, že právě ta katolická byla v jeho socializaci dominantní. Můžeme s Gadamerem říct, že K v rámci této tradice zakoušel svoji konečnost. Přijímal – častěji nevědomě, než vědomě – nějaké hodnoty, návyky nebo způsoby chování, které následně tvořily samozřejmou součást jeho rozumění sobě i světu. V určité fázi svého života se ovšem K začal systematicky setkávat třeba právě s tradicí česko-bratrskou, o které jsme mluvili výše. Tyto dvě tradice, se tak začaly setkávat i v rámci jeho porozumění. K mohl toto setkání chápat jako možnost zvolit si místo katolické, tradici česko-bratrskou.

Myslíme, že z Gadamerova pojmu rozumění vyplývá něco takového: způsob, jak tento proces probíhal, se podobal – výše již Heideggerem naznačenému – dění rozumění jako rozvrhování. To znamená, že před K ve skutečnosti tyto dvě odlišné tradice nikdy nestály jakoby vedle sebe, v tom smyslu, že by K jednoduše zvážil důvody jejich možné platnosti pro sebe samotného a řekl „ano“ nebo „ne“. To by mohlo platit pouze tehdy, kdyby naše rozvrhování bylo popis a končilo adekvací. Jinak řečeno, kdybychom mohli definitivně říct, že pravdivá je nakonec pouze jedna z těchto tradic. Jenže jsme viděli, že Gadamer považuje nejen čtení textu nebo rozhovor s druhými lidmi, ale vlastně celek našeho rozumění za neustálé splývání horizontů, které jsou určeny našimi tradicemi.⁸³ Když tedy K naráží na tradici česko-bratrskou a přijímá ji alespoň s nějakou elementární mírou otevřenosti, musí docházet k postupnému konvergování jeho tradice vlastní, osvojené s tradicí cizí.

Co je však poté ono výše zmíněné „racionální rozhodnutí“⁸⁴, které můžeme vůči tradicím uplatnit? Víme již, že to není nějaká vědomá volba. Ale co vlastně? Podívejme se ještě na dvě formulace z *Pravdy a metody*, které nám pomohou znázornit Gadamerovu pozici právě v její

⁸³ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 268-269. Splývání se odehrává v řeči a skrze řeč, srv. tamtéž s. 331.

⁸⁴ Srv. Gadamer, *Dodatky*, s. 205.

odlišnosti ve vztahu k Patočkovi i Habermasovi. Gadamer právě v souvislosti s pojmem tradice také říká:

„Uchovávání je však činem rozumu [tedy právě akt naší racionality, pozn. ŠR], ovšem takovým, který se vyznačuje nenápadností.“⁸⁵

A o kousek dále:

„Rovněž tam, kde se život bouřlivě proměňuje, jako v obdobích revoluce, se v domnělé změně všech věcí uchovává ze starých časů mnohem více, než si kdokoli uvědomuje, a sjednocuje se s novým. V každém případě není zachování o nic méně svobodným chováním než převrat a obnova.“⁸⁶

A v debatě s Habermasem vlastně totéž výslovně propojeno s pojmem tradice:

„Obrat ‚navázat na tradice‘ zjevně přispívá k nedorozuměním. V žádném případě nemíní protěžování zděděného, jemuž bychom se museli slepě podrobit. Obrat ‚navázat na tradici‘ znamená spíše jen to, že tradice se nerozplývá v tom, o čem víme jako o svém vlastním původu a čeho jsme si vědomi, takže tradice nemůže být zrušena v nějakém adekvátním vědomí dějin. Proměna existujícího není formou navázání na tradici o nic méně nežli obhajoba existujícího.“⁸⁷

Akt rozumu je opatrováním či střežením. Toto střežení je doslova „nenápadné“. Všimněme si, jak odlišně se Gadamer na rozdíl od Habermase o síle této reflexivity vyjadřuje. Žádná hluboká (tiefgreifend) proměna se ve vztahu k tomu, co nás určuje, nekoná ani principiálně konat nemůže. Pointa Gadamerovy úvahy však nakonec spočívá až ve formulaci druhé, kde kouzelným způsobem spojuje celou úvahu právě s problematikou svobody. Dle Gadamera

⁸⁵ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 249.

⁸⁶ *Tamt.*

⁸⁷ Gadamer, *Dodatky*, s. 224.

neexistuje žádný důvod, proč bychom nenápadně zachování (a tím vlastně přitakání) toho, co se osvědčí, nemohli považovat za úplně stejné užívání naší úplně stejné svobody, kterou užíváme, když se snažíme to, co nás určuje, změnit, převrátit nebo obnovit. Právě v tom spatřujeme vlastní rozdíl oproti Habermasově, a nakonec i Patočkově pozici. Oba tyto autoři chtějí s lidskou reflexivitou spojit obnovu, změnu nebo dokonce tvorbu, a to právě v tom smyslu, že jen a jen skrze takovou činnost užíváme naši racionalitu náležitě a stáváme se svobodnými.

My si tedy můžeme tyto Gadamerovy formulace vyložit také tak, že v případě svázanosti rozumění s tradicí je naše reflexe vždy jen něco dílčího. Míra, ve které jsme schopni něco měnit je vlastně velmi omezená. Můžeme říct, že v Gadamerově konceptu předjímajícího rozumění tudíž existuje určitý prostor pro svobodu. Nazvěme nyní toto Gadamerovo pojetí minimální svobodou. Minimální svoboda je spojena s představou, že být svobodný nemusí znamenat pouze měnit a tvořit, ale také rozumně přitakávat a realizovat tak adekvátně svoji nutnou svázanost a podmíněnost.

(a) Minimální svoboda

Problém svobody jsme zformulovali na základě výkladu předsudečné struktury rozumění. Gadamerovu představu (odpověď) o svobodě jsme si pracovníčně nazvali minimální svobodou. Zkusme nyní ještě tuto Gadamerovu představu vyložit podrobněji.

K důkladnějšímu rozboru Gadamerovy pozice se můžeme nejprve pokusit využít některá tradiční rozlišení, jejichž cílem je klasifikovat různá pojetí svobody. Dnes již standardní je například Berlinovo odlišení mezi svobodou „negativní“ a „pozitivní“. „Negativní“ svoboda je u Berlina chápána jako absence něčeho, především nějakých donucení, zatímco „pozitivní“ svoboda vychází spíše z lidské schopnosti jednat a mít nad tímto jednáním alespoň nějakou

míru kontroly.⁸⁸ Podobně hovoří například Nietzsche v *Zarathustrovi* o „svobodě od něčeho“ (frei wovon) a „svobodě k něčemu“ (frei wozu), kdy především první z těchto pojmů připomíná Berlinovo vymezení „negativní“ svobody.⁸⁹

Na základě výše provedeného rozboru můžeme říct, že pokud je v Gadamerově úvaze určitý prostor pro svobodu, nejde určitě o svobodu „negativní“. Viděli jsme již několikrát, že pro Gadamera je naopak důležité zdůraznit, že člověk je konečná bytost, což pro něj znamená právě to, že je ve svém rozumění a jednání vždy svázán a podmíněn. To se samozřejmě týkalo primárně omezenosti našeho rozumění, ale lze říct, že v tradicích a skrze tradice se tato omezení týkají i chování druhých lidí vůči nám. Naše možnost volit, čili jednat jinak, je tak vždy již výrazně omezena právě v souvislosti se sociabilitou našeho poznání. Jinak řečeno svoboda těžko dle Gadamera může být absencí nějakých vnějších donucení (dobrovolností), protože to, že taková donucení druhých vůči nám existují, že je jich více než dost, a že je to v pořádku a legitimní, je hlavním sdělením jeho filozofického úsilí.

To ovšem vyvolává otázku, zda je Gadamerovo pojetí blíže svobodě „pozitivní“, případně „svobodě k něčemu“. Například Nietzsche, respektive jeho Zarathustra, spojuje „svobodu k něčemu“ s tvorbou.⁹⁰ Na podobný motiv jsme narazili i v krátkém exkurzu k Patočkovi. Nemůžeme však říct, že by o něčem takovém hovořil Gadamer. Přesto jsme viděli, že Gadamer chce právě v rámci momentu svázanosti nějaké pojetí svobody zformulovat. V případě „pozitivní“ svobody jde u Berlina skutečně o to, že člověk je svobodný tehdy, když „má kontrolu“, rozhoduje. Řečeno patetičtěji a s trochou nadsázky kontrolu nad svým osudem. Může být ale člověk svobodný tehdy, když nějaké okolnosti – tradice a druzí nezávisle na jeho rozhodnutí, určují jeho život? Není právě to, co si Gadamer představuje pod lidskou

⁸⁸ Srv. Isaiah Berlin, *Čtyři eseje o svobodě* (Praha: Prostor, 1999), zvl. s. 218-234.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KSA 4). München: De Gruyter, 1999. S. 81

⁹⁰ *Tamt.*, s. 82.

přináležet k dějinám moderní reformulací představy o všemocném osudu, který určuje naše bytí?

Víme již, že Gadamer spojuje svobodu s reflexivním aktem. Pokud chceme vyjasnit, co tím Gadamer přesně myslí, můžeme dále terminologicky rozlišit mezi vnitřní a vnější rovinou problému. Gadamer by nejspíš odmítal, že o svobodě máme mluvit v souvislosti s naší schopností tvořit nebo zásadním způsobem měnit vnější podmínky, za kterých rozumíme, respektive jednáme. O svobodě u Gadamera můžeme hovořit pouze v rovině vnitřní, která však určitou působnost na to, co nás určuje, vykonává. Svoboda je vnitřní instancí člověka, která ve vztahu k tradici něco zmůže. Poté má Gadamer skutečně blíže ke svobodě „pozitivní“ nebo „svobodě k něčemu“, ale jeho pojetí nelze pomocí těchto pojmů popsat zcela přesně. I toto něco, k čemu je svobodný člověk uschopněn, je totiž trochu málo na to, abychom mohli tvrdit, že je schopen vykonávat kontrolu nad svým jednáním a svobodně se určovat. Zdá se nám, že tomu by podle Gadamera odpovídala úplně stejně falešná představa o našem jednání, jako je falešná představa o intencionalitě, která je před či „nad“ dějinami.

Tím se dostáváme k poněkud odlišnému způsobu, jak celý problém svobody nasvítit. Lze se totiž pokusit i Gadamerovu kritiku osvícenství – a to i v souvislosti s jeho odpovědí Habermasovi – přeformulovat právě na problematiku svobody. Můžeme si i v *Pravdě a metodě* všimnout, že v jednom místě zde Gadamer odkazuje na Adorna a Horkheimera, a vyjadřuje se souhlasně k jejich pokusu ukázat, že i osvícenství – navzdory svému racionalistickému programu – tvoří své vlastní mýty.⁹¹ Sám v debatě s Habermasem hovoří o „abstraktní antitezi emancipačního osvícenství“.⁹² Nemůžeme zde dále rozvádět, proč je podle Adorna a Horkheimera osvícenství dialektické, ale zaměříme se právě na toto Gadamerovo tvrzení o jeho

⁹¹ Srv. Theodor Adorno, *Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, 2020), zvl. „Begriff der Aufklärung“, s. 10-49.

⁹² Gadamer, *Dodatky*, s. 204.

antitezi. Proč je osvícenská představa o osvobození podle Gadamera vlastně rozporná? Co to vypovídá o Gadamerově představě vlastní?

Můžeme v naší interpretaci navrhnout, že Gadamer chce skrze podobná vyjádření odmítnout představu o svobodě, která je součástí osvícenské metanarace. Ta podle Gadamera vypráví o tom, že lidský rozum je před dějinami a v jistém slova smyslu na ně jednou vyzraje. Právě toto vyžráním by poté mělo představovat stav svobody nebo alespoň dodat člověku odvahu ke kritické – svobodné – aktivitě. V prvním oddílu práce jsme narazili na to, že teorie předsudečného rozumění se snaží překonat dualistické myšlení, které například svět a interpretujícího nebo historii a tradici chápe jako dva oddělené momenty, mezi kterými je potřeba teprve složitě prostředkovat. V této kapitole bychom mohli škálu takto překonaných dualismů rozšířit o dualismus mezi svobodou a určeností a tvrdit, že v Gadamerově úvaze se skrývá i implicitní pokus o revizi tohoto protikladu.

Gadamer by poté odmítal protiklad mezi svobodou jakožto kritickou schopností ve vztahu k tradici a určeností jakožto definitivní přináležetosti k ní. Svoboda by poté znamenala něco mezi, ale tím i něco více. To znamená svoboda nikoliv výhradně jako možnost distance, ale také jako schopnost uznat v určitých situacích nemožnost nebo dokonce nepatřičnost této distance. Pokud by měla být osvícenská představa o osvobození vnitřně rozpolcená nebo dokonce rozporná, zřejmě dle Gadamera právě kvůli neschopnosti vidět, že určitá míra svázanosti a podmíněnosti je vždy součástí našich rozumějících rozvrhů a projevuje se v našem jednání. Pokud tedy svobodnou aktivitu vymežíme pouze jako distanci, přehlédneme ty akty naší svobody, které vypadají a dělají něco jiného, než protestují proti naší svázanosti. Případně osvobozují od vlivu druhých lidí na nás.

Můžeme zde jen krátce upřesnit, že to je samozřejmě něco jiného, než by ve své kritice osvícenství tvrdili Adorno s Horkheimerem. Gadamer nejde dál a nemluví o praktických

důsledcích, třeba v tom smyslu, že osvícenské – instrumentální – pojetí rozumu ústí v ustavení totalitních společností dvacátého století. My jsme se navíc koncentrovali pouze na jeho vyjádření o svobodě a pokusili se je vysvětlit. Můžeme však alespoň konstatovat, že způsob, jak se Gadamer staví k tomu, co někdy označujeme jako „projekt moderny“,⁹³ má skutečně blíže ke kritickému odsupu, se kterým se mnohem explicitněji setkáváme jak v sociálně kritickém, tak sociálně-konzervativním myšlení.⁹⁴ Přesto je tento odstup úplně stejně jako Gadamerovo pojetí svobody jakoby rozvážný, moderátní.

(b) Širší a užší svoboda

Po celou dobu našeho výkladu problému svobody tak spatřujeme, že jsme neustále u heideggerovského motivu konečnosti. Konečnost charakterizuje lidskou existenci. Gadamer i problém lidské svobody nahlíží prizmatem filozofie konečnosti a snaží se odpovědět na námitky, které souvisejí s přitakáním omezenosti lidského života.

Abychom mohli výklad Gadamerovy představy o svobodě uspokojivě uzavřít a zvážit, zda je pro nás takové pojetí uspokojivé, musíme se zamyslet ještě nad jednou důležitou věcí. Gadamer totiž o problematice svobody nemluví zcela explicitně a lze se tázat, zda jeho pojetí nelze vyložit pomocí termínů, které jsme použili při interpretaci pojmu tradice. Jinak řečeno, zda našemu rozlišení širší a užší tradice neodpovídá podobné rozlišení v souvislosti s problematikou svobody.

Uvedme dva příklady, abychom mohli termíny užšího a širšího pojmu svobody zavést. Velmi pěkně lze širší svobodu znázornit na Gadamerově úvaze o rozdílu člověka a zvířete ze třetí části *Pravdy a metody*. Gadamer zde tvrdí, že člověka má na rozdíl od zvířete „svět“ (Welt) a nikoliv pouze „osvětí“ (Umwelt).⁹⁵ Domníváme se, že právě v této distinkci se skrývá také rozdíl mezi

⁹³ Srv. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne.*; Bedřich Löwenstein, *Projekt moderny* (Praha: OIKOYMENH, 2009).

⁹⁴ Srv. McIntyre, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti* (Praha: OIKOYMENH, 2004).

⁹⁵ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 377-378.

bytostí svobodnou a nesvobodnou. O svobodě rozhodně nelze uvažovat jen v souvislosti se schopností pohybovat se ve svém osvětí (a být s ním spojen skrze pudy a instinkty jako je tomu u zvířat). Je spíše popisem obecného vztahu člověka k věcem, který vůči zvířatům představuje kvalitativní rozdíl. Mít svět totiž znamená, ve svých rozumějících rozvrzích své „osvětí“ vždy již transcendovat. Například tím, že věcem dáváme jména. Toho si bylo možné všimnout i výše na příkladu rodiny jako tradice, respektive instituce. Řekli jsme, že tradicí je rodina jen potud, pokud není biologickým faktem. Tím je samozřejmě vždy a Gadamer by nic takového nepopíral. Jde ovšem o to, že tento biologický fakt je nejenom možné, ale dokonce nutné nějakým způsobem vyložit a tento výklad ve svém chování institucionalizovat. V pasážích o předsudečné struktuře rozumění jsme viděli, že tento výklad se vždy již odehrál a odehrává vlastně neustále.

Pokud tedy na tomto podkladě definujeme širší pojem svobody, myslíme tím paradoxně právě určitou nutnost a otevřenost zároveň. Nutností zde není nic jiného než rozumějící rozvrhování jako takové. Abych vůbec mohl rozumět (jinak řečeno, aby se mi jednotlivé tradice vůbec dávaly), musím být i podle Gadamera nakonec transcensus, přesahující jednotlivosti a anticipující celkový smysl. Aby vůbec bylo něco jako rozumění, musí zde být člověk jakožto svobodná bytost a vice versa.

Dalo by se říct, že této podmínce možnosti (širší svobodě) následně odpovídá užší svoboda, kterou jsme již vlastně popsali výše a nyní vidíme, že ji lze chápat jako konkretizaci či realizaci tohoto obecnějšího – můžeme snad říct antropologického – popisu. Realizace svobody má podobu přijetí nebo odmítnutí konkrétní tradice skrze výše uvedené „racionální rozhodnutí“. Míru, ve které je to možné, se nám zatím nepodařilo zcela přesně stanovit a zdá se, že v Gadamerově pojetí zůstává určité napětí mezi možností reflektovat vlastní podmíněnost a uskutečnit v tomto rámci nějaké změny.

Může být nyní užitečné znovu se zeptat, v čem přesně by spočíval rozdíl mezi Patočkovou a Gadamerovou pozicí. Svoboda i podle Gadamera vlastně znamená transcensus jsoícího v podobě nutnosti jeho vždy konkrétního, respektive dějinného výkladu. V tomto – byť nikoliv terminologicky – je nakonec Gadamer Patočkovi velmi blízko. Přesto se nám zdá, že tento motiv rozvádějí oba autoři trochu odlišně. Mohli bychom to vyjádřit tak, že Gadamer odmítá distinkci mezi rozuměním „ze světa“ (případně z tradice) a rozuměním ze „sebe sama“,⁹⁶ v rámci kterého je svoboda u Patočky situována. Jistě, i u Gadamera bychom mohli spatřovat ozvuky tohoto původně Heideggerova motivu, kdybychom jej domýšleli a tvrdili například, že dle něj mohu tradici buď samostatně, tj. svobodně přijmout či jí samostatně přitakat, nebo se jí mohu prostě nechat nést bez jakéhokoliv náznaku vlastní reflexe. Jde ale spíše o to, že Gadamer skutečně klade větší důraz na ty momenty našich rozumějících rozvrhů, které nás ovlivňují vždy již. Možná, že bychom tak mohli říct, že zatímco u Patočky je úvaha o svobodě (transcensu) spojena s rovinou individuální existence, Gadamer ve skutečnosti položí větší důraz na svět, ze kterého si individuální existence rozumí. Také proto Patočka v různých svých textech hovoří o sebe-proměně či vznachu, který se děje jakoby světu navzdory. Naopak Gadamer by mohl tvrdit, že abychom svoji svobodu realizovali náležitě, musíme být spíše otevření tomu, aby nás svět – případně hlubší porozumění vlastní tradici – proměnili. Jinak řečeno, v Gadamerově pojetí svobody zcela chybí právě pro fenomenologickou tradici příznačný – alespoň pokud jde o problém svobody – existencialistický patos. Možná, že bychom s trochou nepřesnosti i zde mohli využít Gadamerův pojem očekávání, se kterým jsme se setkali při popisu rozumění jako kruhového rozvrhování. Skutečně svobodný člověk neprojektuje do světa falešná očekávání jeho zásadní proměny (jako rozumějící čtoucí text svévolně). Zároveň neočekává, že pokus o zásadní proměnu sebe-sama dá jeho životu zcela novou kvalitu. Naopak v sebe-znázorňování (Sichdarstellen) světa i vlastní podmíněnosti vidí nakonec „pouze“ vhodnou příležitost k tomu

⁹⁶ Srv. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 12-13, 42-44.

nechat se tímto světem skutečně oslovit a svým způsobem uznat jeho právo. Svobodný člověk je vlastně otevřený tomu, aby jej svět změnil a nikoliv obráceně. Naše lidská zkušenost světa se totiž projevuje také tak, že ve vztahu k němu prostě nemáme:

„svobodu předem volit a zavrhovat. Nemůže však trvat [naše hermeneutická zkušenost, ŠR] ani na naprosté svobodě zdržet se jakéhokoliv rozhodnutí, která se pro rozumění rozuměnému jeví jako specifická. Z nastalého, jímž je, nemůže učinit něco, co se nestalo.“⁹⁷

⁹⁷ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 394.

6. Problém odpovědnosti

Východiskem k promýšlení následujícího problému je stále předsudečné rozumění. V této kapitole se budeme ptát, zda lze v rámci této teorie rozumění zdůvodnit normativitu. Nejprve nabídneme krátké uvedení celého problému a následně se zaměříme na dialogickou strukturu předjímajícího rozumění, na kterou jsme již částečně narazili v prvním oddíle. Pokusíme se ukázat, že Gadamer jako součást tohoto motivu klade určité normativní minimum. Toto minimum však dle nás neobstojí jako solidní základ pro etiku. Poté tak znovu přejdeme k pojmu tradice a zamyslíme se nad tím, jakou roli může u Gadamera sehrát v možnosti normativitu přesvědčivě založit.

Normativitu si pro náš účel můžeme jednoduše definovat například skrze soudy, jejichž předmětem je nějaké jednání. Takové soudy formulujeme zcela běžně, když říkáme „toto jednání je dobré“, „tento čin je záslužný“ nebo obráceně „toto je špatné“, „za takové chování by ses měl stydět“. Mohli bychom říct, že v nejzákladnějším ohledu existují – i z hlediska dějin etiky – tři základní způsoby, jak takové normativní soudy založit. Zaprvé poukazem na jednání dobrého nebo ctnostného člověka (Aristoteles). Za druhé zhodnocením důsledků, které z daného jednání mohou vyplynout (Mill). Zatřetí poukazem na to, že dané jednání odpovídá morálnímu pravidlu či zákonu (Kant).

Zároveň ovšem existují lidé, kteří zdůvodnitelnost normativních soudů zcela popírají. Takové popírání může mít samozřejmě všelijakou podobu. Od jízlivé ironie až po zcela zatvrzelé odmítání jakékoliv debaty o otázkách dobrého a špatného jednání. My takové postoje – opět zjednodušeně pro náš účel – můžeme definovat jako etický relativismus a říct, že etičtí relativisté odmítají právě možnost zdůvodnit normativitu.

Není Gadamer právě takovým etickým relativistou? A není tento relativismus spojen právě s Heideggerovou teorií rozumění a výkladu, která je součástí Gadamerova pojetí vždy předpojatého rozumění, které má strukturu kruhu?⁹⁸

Jak známo, Heidegger o etice nemluví vůbec. Jeho projekt z 20. let se dá považovat primárně za pokračování – Kantem uvedeného – transcendentálně filozofického tázání po podmínkách možnosti naší zkušenosti. A Gadamer – zdá se, že v souladu se svým učitelem – opakovaně zdůrazňuje, že cílem jeho projektu je prostě jen pochopit, co se odehrává, když rozumíme. Přičemž toto rozumění – jak jsme ostatně viděli – není rozhodně výkonem sebe-vědomé subjektivity. Gadamer tak například hned v úvodu *Pravdy a metody* píše:

„Můj vlastní záměr je ovšem filozofický: předmětem tázání není to, co děláme nebo bychom dělat měli, nýbrž co se s námi odehrává mimo rámec našeho chtění a konání.“⁹⁹

Navíc jsme výše viděli, že také o objektivitě hovoří Gadamer ve velmi specifickém a poněkud neurčitě slova smyslu. Totiž jako o nikdy nekončícím (kruhovém) osvědčování dílčích a předpojatých výkladů věcí. Takové vymezení objektivitě nám v souvislosti s normativitou může těžko zaručit, že odlišíme morálně správný nebo špatný soud a budeme motivováni k dobrému jednání.

Dialog a norma

Můžeme nejprve vyloučit, že z Gadamerovy teorie rozumění by bylo možné vyvodit etiku deontologickou, případně univerzalistickou. Podle Gadamera nemohou nikdy existovat normy, které jsou před zkušeností a vycházejí výhradně z činnosti lidského rozumu. Stejně vzdálené

⁹⁸ Tuto tezi zastává např. Karl Löwith, srv. týž, „Wahrheit und Geschichtlichkeit“, in: *Der Mensch Inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1990), s. 372-384. Löwith rovněž formuluje celý problém podobně jako my.

⁹⁹ Jde o citaci z úvodu k druhému německému vydání *Pravdy a metody* z roku 1965. Srv. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1965), s. XIV.

jsou Gadamerovi všechny formy morálního objektivismu, pokud pod tímto termínem rozumíme představu o existenci norem nezávislých na lidském vědomí. Dle Gadamera však norma nemůže být nezávislá ani na zcela konkrétním a situovaném lidském vědomí (takové je dle něj vlastně vždy). Lidské chování musí být podle Gadamerovy teorie rozumění strukturováno normami dokonce ještě před tím, než se z této strukturace vůbec stává vědomý proces (k tomu dále viz oddíl tradice a norma).

Přesto všechno se i v Gadamerově *Pravdě a metodě* vyskytují soudy, které mají normativní konotace. Výše jsme za pomoci příkladu o výkladu textu o třicetileté válce viděli, že způsob, jak textu rozumím, nemůže být svévolný. Třeba v tom smyslu, že bych si text vyložil tak, jak se mi to zrovna hodí. Na úplném konci druhé části *Pravdy a metody* formuluje Gadamer následující tezi, která se podobá citaci, týkající se nemožnosti rozvrhovat v rámci našeho rozumění zcela svévolně (viz výše citace č. 29). Gadamer píše:

„Dorozumění v rozhovoru není pouhým sebevynášením a prosazováním vlastního stanoviska, nýbrž proměnou v něco pospolitého, v níž nikdo nezůstává tím, kým byl.“¹⁰⁰

Jistě, Gadamer zde stále hovoří o procesu rozumění. Tentokrát nikoliv jako o rozvrhování při čtení textu, ale jako o rozvrhování při rozhovoru, který vedeme s druhým. Zde je představa o nemožnosti svévolného rozvrhu poněkud patřičnější, protože lze opravdu jen obtížně tvrdit, že rozhovor řídíme nebo máme ve své moci. Naopak, často jsme až překvapeni, jak jsou naše představy o průběhu rozhovoru neadekvátní a ztroskotají takřikajíc na skutečnosti samé, tj. právě na druhém člověku. Přesto v této citaci zaznívá i představa o možnosti změny, která vzájemné rozumění (zde tedy „do-rozumění“, případně „s-rozumění“) spojuje se způsobem našeho žití. Opravdové dorozumění člověka proměňuje. Nemůže zůstat tím, kým byl.

¹⁰⁰ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 327.

Přesto je otázkou, zda je tato formulace myšlena jako apel. Pokud ano, tak rozhodně ne v tom smyslu, v jakém na uživatele rozumu apeluje osvícenec Kant, jak jsme to viděli v první kapitole. Kant to totiž říká jasně: mějte odvahu užívat vlastní rozum, žijte jinak!¹⁰¹ Gadamer i v těchto pasážích „pouze“ popisuje výkon rozumění, který přirovnává k rozhovoru dvou lidí. A přitom poukáže k možnosti změny v rámci individuální existence.

Abychom tuto pasáž mohli vyložit právě v souvislosti s normativitou, vraťme se k našemu příkladu zavedenému ve třetí kapitole. Při pokusu popsat rozumějící strukturu jako takovou – skrze příklad o čtení a výkladu textu popisující události třicetileté války – jsme rozlišili dva možné postoje. Postoj uzavřený ve smyslu: čtení textu mě pouze utvrzuje v tom, co jsem si již myslel, a postoj otevřený, který spočíval v tom, že svá vlastní předpojetí neustále reviduji a propracovávám. Dalo by se nyní navrhnout, že právě otevřený postoj ke světu a k druhým lidem má být podle Gadamera etičtější než postoj uzavřený. To by zapadalo také do výše citované pasáže. Rozumění se jako otevřené stává dorozuměním či zájmem na srozumění. Na základě toho lze otevřenost chápat také jako určitý postoj k druhým lidem. Mezi uzavřeným a otevřeným postojem tak existuje kvalitativní rozdíl i z etického hlediska.

Například v cyklu přednášek *Problém dějinného vědomí*¹⁰² Gadamer poukazuje tímto směrem. Hovoří zde sice primárně o Aristotelově etice, ale zjevně se sympatiemi:

„Porozumění druhému [dorozumění, srozumění s druhým, ŠR] jako původní fenomén, to není jen technické poznání psychologa, ani každodenní zkušenost, jakou má i ničema a mazaný člověk. Předpokládá, že se člověk angažuje pro spravedlivou věc a skrze ni objeví vazbu ke druhému. [...] porozumění je otázkou afinity. Ta podle Aristotela působí dva

¹⁰¹ Srv. Kant, *Osvícenství*, s. 381.

¹⁰² Jde o přednáškový cyklus z roku 1958. Tematicky i obsahově se velmi podobá *Pravdě a metodě* (vydavatel Raeymaecker jej chápe jako vhodné uvedení do *Pravdy a metody*). Hans Georg Gadamer, *Problém dějinného vědomí*. Přeložili Jiří Němec a Jan Sokol (Praha: OIKOYMENH, 2019).

svázané fenomény: schopnost rozlišovat v situaci druhého a toleranci či shovívavost, jež z toho plynou.“¹⁰³

Můžeme tak říct, že porozumění jako „původní fenomén“ by vlastně mělo být současně etickým fenoménem. Pokud je rozumění charakteristické otevřeností, poté má dialogickou povahu a je žádoucí rozumět otevřeně. To ale zdaleka není vše, co zde Gadamer říká. Otevřený postoj je postojem tolerantního a shovívavého člověka, který se nasazuje pro spravedlnost. Jinak řečeno, Gadamer otevřené rozumění spojuje se dvěma konkrétními vlastnostmi, které implikují nebo přímo jsou způsoby chování. Taková úvaha již zjevně normativní je. Být tolerantní a shovívavý je dobré a žádoucí. Tyto vlastnosti jsou spojeny se schopností vést dialog. Odmítání dialogu či neschopnost vést jej náležitě by poté poukazovalo k absenci těchto dobrých vlastností a tím i k nesprávnému chování.

Dalo by se tak snad říct, že otevřenost je také popis způsobu existence a netýká se pouze čtení a interpretace textů. To by mělo plynout již z pojmu rozumění jakožto výkonu života a životní nutnosti, kterému se následně připíše dialogická struktura. Nyní se tak zdá, že možnému kvalitativnímu rozdílu v rámci dění rozumějícího rozvrhu odpovídá určité normativní minimum, které jej doprovází a propůjčuje tím hermeneutice morální relevanci. Musíme si v tuto chvíli ovšem znovu zopakovat dvě ústřední (a zároveň odlišné) otázky, zda je vůbec záměrem Gadamerovy úvahy něco takového tvrdit (1), a případně zda takové minimum může být základem pro etiku (2). První otázku lze chápat jako legitimní, protože Gadamer explicitně nehovoří například o morální povinnosti usilovat o dialog, ať to stojí, co to stojí. Zároveň nadále platí, že cílem jeho filozofického úsilí není otázka po tom, „co bychom dělat měli“, ale nakonec spíše otázka, co je to jsoucí jakožto jsoucí. V případě druhé otázky bychom zase museli

¹⁰³ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 69-70.

spolehlivě ukázat, že otevřený člověk skutečně jedná jinak než člověk uzavřený (totiž morálně lépe) a že je k takovému jednání patřičně motivován.

Zdá se nám navíc, že i pokud bychom připustili, že Gadamerova úvaha cílí ke stanovení určitého normativního minima, bylo by jeho nalezení pouze v dialogické struktuře rozumění velmi problematické a nakonec nepřesvědčivé. Zaprvé proto, že v takové koncepci chybí jasné kritérium pro odlišení dobrého a špatného. I kdyby Gadamer chtěl naznačit, že člověk žádné jasné vodítko pro toto odlišení nepotřebuje a stačí mu právě otevřenost (spojená třeba s tolerancí), nastoupil by právě problém motivace k takovému jednání. Ani nemluvě o tom, že pod termínem tolerance si můžeme představit mnohé a jde tedy o termín velmi obecný, nekonkrétní.

Mluvili jsme však také o určitých vlastnostech nebo postojích, které mohou charakterizovat nedogmatického člověka účastníčího se „něčeho pospolitého“. Otevřenost by v tomto případě mohla znamenat – jak to označuje například Jakub Čapek – habitus.¹⁰⁴ Jinak řečeno v Gadamerově úvaze by se nacházely prvky specifické etiky ctností. Habitus (hexeis) je totiž dle zakladatele toho etického směru, Aristotela, naučenou vlastností (nemáme ji takříkajíc od přirozenosti, pouze potencionálně), která se vytváří a udržuje neustálým cvikem či opakováním.¹⁰⁵

Zdá se nám však, že i v tomto případě by zůstávaly nevyjasněny výše naznačené problémy. Když Aristoteles hovoří o ctnostech (které mají formu habitů), jako jsou spravedlnost nebo statečnost, snaží se být poměrně konkrétní, a to třeba tím, že k daným ctnostem hledá protiklady a popisuje je jako jasně odlišené formy chování ve stejné situaci.¹⁰⁶ Pokud bychom si však místo habitu statečného chování dosadili habitus chování otevřeného, bylo by nalezení jeho

¹⁰⁴ Srv. Čapek, *Přístupy k etice II*, s. 283.

¹⁰⁵ Srv. Aristoteles, *Etika Nikomachova* (Praha: Rezek, 2021), s. 51-52.

¹⁰⁶ Srv. *Tamt.*, zvláště třetí a čtvrtá kniha, s. 61-110.

konkrétní podoby obtížnější. Nejblíže ke konkréci takového postoje má Gadamer v kapitole o zkušenosti, kde zmiňuje zkušeného člověka – právě ten je otevřený, protože si uvědomuje svoji omylnost. O zkušeném člověku zde ovšem Gadamer neříká víc než to, co jsme již uvedli výše u člověka otevřeného. „Uznává druhého“, „chce si nechat něco říct“, má k druhému „ryzí „pouto“.¹⁰⁷ Gadamer tak zůstává na rovině poměrně obecných konstatování a je otázkou, jestli tyto úvahy mají mít morální implikace. Pokud bychom však přesto připustili, že Gadamer normativní minimum stanovit chce, nejeví se nám toto minimum jako uspokojivý a solidní základ pro etiku.¹⁰⁸

Tradice a norma

Pokusme se rozvinuté tázání nyní namířit trochu jiným směrem. Vzpomeňme si na to, jak Gadamer rozumění definoval, a pokusme se tento motiv systematictěji vrátit do hry i v této kapitole. Opustíme tedy motiv dialogu a zaměříme se přímo na širší motiv dějinnosti rozumění, a na to co z něj plyne. Teprve tak totiž skutečně uchopíme v úvodu kapitoly zformulovaný problém. Viděli jsme již několikrát, že součástí dění rozumění musejí být podle Gadamera momenty, které unikají naší reflexi, a přesto ovlivňují způsob, jak rozumíme. V našem rozumění jsme spolu s Gadamerem rozpoznali působící momenty tradice a řekli jsme, že je naše rozumění předsudečné, tzn. určené dějinami.¹⁰⁹ Nyní si musíme uvědomit, že se toto tvrzení samozřejmě týká i norem, které strukturují naše chování a které považujeme za závazné. I ty jsou člověku přístupné pouze v dějinách a jsou samozřejmou součástí struktury sebeporozumění.

¹⁰⁷ Srv. Gadamer, *Pravda a metoda*, zvl. s. 312-313.

¹⁰⁸ V tomto smyslu je náš text implicitní polemikou s těmi autory, kteří právě výše rozebraným motivům připisují nosnou morální relevanci a někdy dokonce řadí Gadamer do tradice takzvané „filozofie dialogu“. Srv. např. Georgia Warnke, „Hermeneutics, Ethics, and Politics“, in: Robert J. Dostal (vyd.) *Companion to Gadamer*, s. 92-95. K těmto otázkám viz také ještě v závěrečné kapitole č. 8.

¹⁰⁹ Srv. např. Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 250.

Pokud bychom se vrátili k druhé části *Pravdy a metody*, narážíme na tuto problematiku hned několikrát. Výše jsme tradici interpretovali jako imanentní strukturu dějinného rozumění (tedy jako nutnost, ze které si vždy rozumíme) a naznačili jsme, že lze Gadamerův pojem tradice číst zároveň pragmaticky. To znamená, že jsme jako tradice chápali i instituce, v jejichž rámci probíhá naše socializace, a také takto ji odlišili od podání. Nic nám tedy nebrání v tom, abychom tradici považovali za médium předávání normativních přesvědčení. To lze spojit právě i s pasážemi, kde Gadamer působení tradice a její vliv na anticipace rozumějícího spojuje s pojmy výchovy (*Erziehung*) a mravu (*Sitte*).¹¹⁰ Právě tyto pasáže jsou druhým významným místem, ze kterého se zdá, že Gadamerova hermeneutika může nebo má mít morální relevanci. Gadamer zde totiž – tentokrát systematictěji – odkazuje právě na Aristotelovu etiku ctností.¹¹¹

Celá otázka je však komplikovanější, protože pro Gadamera je Aristotelova teorie o rozumové ctnosti (*fronésis*) primárně modelem, na kterém lze ozřejmit problémy rozumění a interpretace jako takové. Viděli jsme již, že i Gadamerova teorie rozumění zdůrazňuje situovanost rozumějících aktů a je vlastně promyšlením problematiky obecného a konkrétního. Co více, rozumění je *ex definitione* právě aplikací něčeho obecného (podání) někým konkrétním (interpret), které se ovšem neděje jakoby dodatečně, jak jsme to viděli na příkladu o třicetileté válce. Rozumějící tak vždy doslova aplikuje sebe, nemůže se abstrahovat, a právě v tomto smyslu je i rozlišení mezi teorií a praxí vlastně nepatřičné a odvozené, protože žádná teorie praxi rozumění (či jednání) nepředchází a vice versa. Z toho by se dalo jednoduše dovodit, že i v případných normativních otázkách pro Gadamera musí být důležité zaprvé, že každé jednání je vždy situované a tato situovanost musí být do uvažování o dobru zahrnuta, zadruhé, že naše výklady jsou vždy svým způsobem formami praxe a jsou alespoň v tomto základním smyslu normativní.

¹¹⁰ Srv. zvl. *tamt.*, s. 248-250.

¹¹¹ Srv. *tamt.*, kapitola „Hermeneutická aktualita Aristotela“, s. 273-283.

Dovodíme nyní, že projevem mé situovanosti je podle Gadamera například konkrétní výchova – ať už ta rodinná nebo širší, tzn. školní či celkově společenská. Tato výchova mi nejčastěji „napovídá“, co je a není správné, jak se mám v té které situaci zachovat. Tento proces probíhá zpravidla pre-reflexivně. Gadamer však zdaleka nechce tvrdit pouze toto. Můžeme nyní například uvážit jednu formulaci z článku *O možnosti filosofické etiky* z roku 1963. Gadamer zde opět odkazuje na Aristotela, když píše, že:

„Těžiště Aristotelovy filozofické etiky tedy leží ve zprostředkování mezi logos a éthos, mezi subjektivitou vědění a substancialitou bytí.“¹¹²

To je další a opět poněkud odlišné vyjádření o povaze Aristotelovy etiky. O této dialektice substanciality a subjektivity jsme již hovořili na konci kapitoly o tradici a také v kapitole o svobodě. Řekli jsme, že za substancialitu, která prostupuje naše rozumění, můžeme považovat právě tradici. V případě problému svobody šlo o míru určenosti touto tradicí. Nás nyní zajímá, co vlastně tato substancialita představuje v kontextu tázání po normativitě. Pokud řekneme, že substancí je zde výchova či přímo zcela konkrétní „mravní a politické vazby“¹¹³, jak se vyslovuje Gadamer (tedy nejobecněji řečeno naše situovanost), co by zde vlastně představovalo subjektivitu? Gadamer se totiž právě o „zprostředkování“ mezi substancí a subjektem v Aristotelově etice vyslovuje pochvalně a chápe jej jako možné doplnění či dokonce východisko z Kantova etického formalismu.¹¹⁴

Gadamerovy úvahy nabízejí podle nás dvě možnosti, jak na tuto otázku odpovědět. První označme jako aristotelský přístup či jednoduše reinterpretaci Aristotela (a; Morální soudnost), druhý jako gadamerovský přístup, který se pokusíme vyvodit z ryze Gadamerových vyjádření

¹¹² Gadamer, *O možnosti filosofické etiky*. Přel. Jan Sokol a Jakub Čapek (Praha: OIKOYMENH, 1999), s. 62.

¹¹³ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 280.

¹¹⁴ Srv. Gadamer, *O možnosti filosofické etiky*, s. 55-56, 60-61.

(nikoliv z těch, kterými popisuje Aristotelovu etiku) a propojit s výše provedenou úvahou o svobodě (b; Svobodné převzetí). Tyto dva přístupy se částečně překrývají (viz níže).¹¹⁵

(a) Morální soudnost

Právě v článku *O možnosti filosofické etiky* totiž Gadamer tvrdí, že Aristotelova etika má proti ostatním etickým systémům jednu zásadní výhodu. Gadamer to formuluje obecně tak, že „ví o své problematičnosti“.¹¹⁶ To znamená, že dle Gadamera Aristoteles správně do svých etických úvah zahrnuje právě situovanost a konkrétnost jednání na straně jedné a obecnost etických pravidel na straně druhé. Právě v konkrétním momentu, na který musí každá úvaha o dobru brát zřetel, lze spatřit subjektivní moment, který hledáme. To je zjevnější, když za zdroj etických pravidel označíme právě výchovu a jasně ji odlišíme od dílčích (konkrétních) rozhodnutí jednajících. Aristotelský *fronimos* – tedy ideální vzor dobrého jednání – je schopen v konkrétních případech vhodným způsobem aplikovat obecné pravidlo a jednat dobře. Mohli bychom tak říct, že ryze subjektivně uchopuje substancialitu, kterou je vždy již určen. Slovy výše uvedené citace: mezi subjektem a substancí „zprostředkovává“. Nemusíme zde být podrobní a ponecháváme stranou také interpretační otázku, zda je tímto obecnem balík „standardů chování“ charakteristický pro nějakou společnost, nebo spíše představy o zdařilém „životě vůbec“.¹¹⁷ Důležitější je pro nás Gadamerův důraz na to, že funkčnost subjektivity ve skutečnosti závisí na všudypřítomné substancí, která ji podmiňuje. To můžeme demonstrovat například následující formulací:

¹¹⁵ Je také potřeba zdůraznit, že termín subjektivita zde může působit zavádějícím dojmem. Výše jsme přece hovořili o Gadamerově a-subjektivismu. Právě tuto tezi zde chceme částečně problematizovat a tento termín nám samozřejmě vypomáhá. K tomuto motivu se vrátíme v závěrečné kapitole, abychom vše patřičně vyjasnili.

¹¹⁶ Gadamer, *O možnosti filosofické etiky*, s. 67.

¹¹⁷ K tomu srv. Čapek, *Jednání a situace*, s. 145-146.

„Jádrem Aristotelovské nauky o etice je náhled, že odměna a trest, pochvala a pokárání [...], formují ‚éthos‘ člověka ještě před tím, než lze oslovit jeho rozum, a činí tak vůbec oslovitelnost skrze rozum možnou.“¹¹⁸

Jinak řečeno, pokud Gadamer připouští debatu o etice – stejně jako debatu o svobodě, nečiní tak nikdy bez důrazu na určitou předznačenost, tentokrát toho, co je dobré. Vidíme zde opět snahu hledat podmínky možnosti právě tam, kde se na ně často zapomíná, a teprve následně vykázat v tomto rámci maximum možného.

Pokud tedy připustíme, že Gadamer v těchto i jiných formulacích přitakává aristotelovskému konceptu etiky (článek *O možnosti filosofické etiky* je napsán právě v tomto duchu), poté bychom mohli první otázku prozatím zodpovědět povytce kladně. I představa o dějinném rozumu je slučitelná s etikou, ba co více stanovuje etickému tazání určité meze na straně jedné, a zároveň může vytyčení těchto mezí vybízet k poctivějšímu zhodnocení některých nedoceňovaných prvků etiky (výchova) na straně druhé. Bohužel, Gadamer současně nenabízí snahu vypracovat v takto stanoveném rámci vlastní normativní systém. Nakonec zůstávají jen dílčí a někdy poněkud nesystematická vyjádření, která nás neustále zrazují od definitivního zodpovězení naší otázky. Případně vyjádření natolik obecná – překonání dualismu teorie a praxe nebo normativita vposled každého výkladu –, že je otázkou, co by vlastně konkrétně v souvislosti s filozofickou etikou mohla říct. Gadamer tak sice poměrně jasně říká, co je v případě zdůvodnění normativity potřeba využít (naši společenskost a situovanost, schopnost aplikovat obecné konkrétně), a kde se nenachází schůdná cesta. Zaujetí jasnějšího a systematictějšího stanoviska nám však zůstává dlužen.

(b) Svobodné převzetí

¹¹⁸ Gadamer, *O možnosti filosofické etiky*, s. 66.

Zkusme závěrem této kapitoly zvážit ještě jednu interpretační možnost. Naposledy se tím vrátíme k druhé části *Pravdy a metody*. Ptali jsme se po subjektivním momentu v dialektice substance a subjektu a v případě Gadamerovy interpretace Aristotela jsme jej našli v jednajícím, který užívá svoji morální soudnost. Podívejme se na následující formulaci, ve které se Gadamer vyjadřuje k platnosti či závaznosti společenských zvyklostí (mravů).

„Zvyklosti [Sitte] čerpají svou platnost velkou měrou z odkazu a podání. Jsou svobodně převzaty, ale v žádném případě nejsou tvořeny ze svobodného vhledu anebo zdůvodněny ve své platnosti. Tradicí nazýváme spíše platnost bez zdůvodnění.“¹¹⁹

To je – hlavně v souvislosti s naší předcházející kapitolou – velmi zajímavá formulace. Nás zde nezajímá ani tak platnost zvyklostí „z odkazu a podání“, protože to je něco, co již velmi dobře víme. Zásadní je spíše formulace o možnosti „svobodného převzetí“ těchto zvyklostí. Můžeme nyní již formulovat naši otázku přímo. Víme totiž z předchozí kapitoly, že svobodné převzetí nebo rozhodnutí (*Entscheidung*) má povahu reflexivního aktu – přijetí něčeho někým. Je otázkou, jestli zde převzetí neplní funkci zavazující. To znamená, že by normativita podle Gadamera nikdy nemohla plynout z pouhé tradice, přestože je tradice jejím hlavním a nutným zdrojem. Tradice sice platí bez zdůvodnění, ale může být svobodně přisvojena jako zavazující, rozuměj: vědomě jednotlivcem přijata jako norma jeho chování. Potom by však v Gadamerově konceptu bylo klíčové spíše odlišení mezi platností a závazností, jinak řečeno tradicí a možností její platnost chápat jako zavazující. Teprve v otázce závaznosti totiž přichází hledané rozlišení mezi dobrem a zlem. Pokud by tradice pouze platila, postrádalo by toto rozlišení smysl. Toto Gadamer ale opět netvrdí explicitně, a museli bychom dále domýšlet, za jaký typ morálního rozhodnutí lze ono svobodné převzetí považovat. Jde o volbu nějaké tradice v užším slova smyslu (viz příklady výše, socialistické, československé), které je sice dílčí, ale normuje následně

¹¹⁹ *Tamt.*, s. 248.

celek života (skládající se ostatně také z jednotlivých rozhodnutí)? Nebo jde o nutnost neustálé bdělosti a odmítání či přitakávání tomu, co na nás skrze situovanost působí?

Zdá se nám, že jsme oklikou dospěli k velmi podobnému problému jako v kapitole o svobodě. Musíme zvážit, co to znamená platnost tradice a v jaké míře je tradice podmiňující. Pokud jde o normy a normativitu, ty jistě dle Gadamera z tradice vycházejí a jsou bez ní nemyslitelné. Jsou, stejně jako naše racionalita, v tomto smyslu dějinnými. Jen těžko tak můžeme tvrdit, že pouze z toho důvodu by Gadamer patřil mezi morální relativisty. Na druhou stranu to, co jsme zjednodušeně označili jako subjektivní prvek, není Gadamerem samotným zcela vyjasněno. Pokud by však tento prvek chyběl, nedávala by celá úvaha smysl vůbec. Tradice tak jistě nemá vystupovat jako předpis pro jednání. Ať už je tímto prvkem morální soudnost (a) nebo svobodné převzetí tradice (b),¹²⁰ platí dle nás to, že také zde je jejich podmínkou ona substancialita. Pokud je tento motiv něčím zajímavý, tak tím, že Gadamer opakovaně naznačuje spíše pozitivní význam podmíněnosti, či chcete-li konečnosti, a to právě i v etice. Jinak řečeno, pokud selže výchova či šířeji společnost, těžko lze morální soudnost či svobodu kdy probudit.

Druhý zajímavý bod lze nalézt opět při zpětném pohledu na předcházející kapitolu. Hovořili jsme o svobodném člověku, který se nechává oslovit světem. Zdá se nám, že tento specifický důraz má svůj ekvivalent i v úvaze o odpovědnosti. Motiv oslovení totiž zapadá do celkového vyznění také této kapitoly. Jednotlivec podle Gadamera normy vytváří pouze na pozadí tradice, tzn. revizí norem již zděděných, a má jen velmi malý, možná žádný vliv na jejich platnost, ostatně jako je jeho vliv například na to, kde, komu a kdy se narodil. Závazné pro něj může a má být něco již daného, má tomu naslouchat a být jednoduše otevřen. Otevřen však dle Gadamera znamená také to, že vidí dané jako problematické a tím se mu skýtá možnost – byť

¹²⁰ Zůstává samozřejmě otázkou, zda lze tyto dva momenty takto striktně oddělit. My jsme to učinili především z toho důvodu, že v případě prvního Gadamer (i terminologicky) pouze reprodukuje aristotelskou pozici, zatímco v druhém případě se zdá, že ji obohacuje o vlastní motivy. Dalo by se však tvrdit, že morální soudnost bez svobodného převzetí není možná a že v tomto smyslu Gadamer i zde poukazuje k podmínkám možnosti – tentokrát aristotelské etiky (k tomu viz i níže).

omezená – reformulace. Také proto je to stále *on, kdo* za uskutečnění daného odpovídá. Na tom, zdá se, chce Gadamer trvat.

7. Tradice, svoboda a normy

V následující – poslední – kapitole práce se pokusíme dokončit výklad o svobodě a odpovědnosti a jednotlivé části našeho výkladu tím propojíme, tedy primárně problematiku svobody s odpovědností. Následně obě témata lépe usouvztažíme k celkové tématice Gadamerovy teorie rozumění a zformulujeme několik shrnujících závěrů. Tím definitivně dořešíme problémy, které jsme výše zformulovali, a pokusíme se také v míře přiměřené rozsahu práce zaujmout vlastní stanovisko.

Dějinná svoboda a odpovědnost

Kapitolu o svobodě jsme uzavřeli konstatováním, že pro Gadamera svoboda neznamenaá jednoduše možnost zvolit nebo odmítnout. Při tématizaci širší svobody se ukázalo, že dějinám patříme paradoxně právě v tom smyslu, že k nim neustále zaujímáme určitý odstup, a že jsou tu jednoduše proto, protože jsme tu i my – rozumějící. V tom lze vidět shodu mezi Patočkovým a Gadamerovým konceptem svobody. Přesto se nám zdálo, že Gadamer nabízí odlišný a zajímavější výklad této základní situace, která je situací lidskou i hermeneutickou zároveň (protože lidská situace spočívá právě v nutnosti tento odstup naplnit obsahem, vyložit jej).

Podle nás by Gadamer mohl dále tvrdit, že Patočkův i Habermasův koncept svobody jsou vlastně příliš subjektivistické a tím také reduktivní. Jistě, zdroje tohoto subjektivismu jsou u Patočky spíše heideggerovské a u Habermase spíše kantovské.¹²¹ To však nic nemění na přílišném důrazu na individuum, který lze spatřovat hlavně v Patočkově pojetí svobody. Svoboda zde nakonec není ničím jiným než ryze subjektivní proměnou jednotlivce, ve které se navíc koncentruje i to, o co vlastně jde v dějinách jako takových. Slovy Filipa Karfíka

¹²¹ Srv. např. Hans-Klaus Keul, „Subjectivity and Intersubjectivity: Remarks on the Concept of Freedom in Kant and Habermas”, *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002), s. 253-266.

zprostředkování mezi bytím a dějinami u Patočky „ústí v pojetí dějin jakožto světového soudu, při němž člověk vynáší rozsudek sám nad sebou tím, že si volí určení k svobodnému nebo nesvobodnému životu“.¹²² Redukce zde tedy znamená i redukci možného smyslu dějin na individuální obrat. Proti tomu Gadamer mnohem přesvědčivěji pracuje i s momentem, který znovu označme jako substanci a nikoliv subjekt. V tomto smyslu sice nemůžeme tvrdit, že Gadamerův koncept je přímo a-subjektivistický, ale jde skutečně o pozici, která má k překonání dualistických představ (nejen těch o subjektu a objektu) mnohem blíže, než je tomu u Habermase, Patočky, ale nakonec i Heideggera (přestože ani jeden z těchto autorů o subjektu explicitně nemluví, natožpak aby jej ztotožňoval s vědomím). Důvod je jednoduchý. Gadamer následuje cestu, kterou modernímu myšlení nabídl Hegel, byť se jejich pozice také zásadním způsobem rozcházejí.¹²³ Pokud jsme čtenáře udržovali v určitém napětí a neustále naznačovali nutnost v případě interpretace Gadamera rozhodnout mezi primátem subjektu či substance, je potřeba přece jen zformulovat poněkud odlišnou tezi. Vtip i síla Gadamerovy úvahy spočívá spíše v tom, že subjekt a substanci je nutné myslet v jednotě. To je motiv, na který jsme narazili hlavně v Gadamerově re-interpretaci aristotelské etiky, kde platí, že mezi obecným a konkrétním existuje vzájemný vztah, který nelze redukovat pouze na jeden extrém a tvrdit o něm, že je primární. To, že chce Gadamer v každé subjektivitě vykázat substancialitu, která v ní působí, znamená především to, že této subjektivitě chce být práv a chce jí adekvátně porozumět. Právě tento prvek však Gadamerově představě o svobodě vnáší specifické obtíže, které jsme již rovněž částečně tematizovali. Ostatně i Habermasova argumentace proti hermeneutice jde tímto směrem. Výše jsme v tomto problému spatřili napětí, které podle nás Gadamerův koncept opravdu obsahuje a na které Habermas – tedy v zásadě oprávněně – upozorňuje. Gadamer sice explicitně říká, že tradice u něj rozhodně není dějinnou daností „po vzoru přírody“ jako

¹²² Karfík, *Jan Patočka a problém filosofie dějin*, s. 170.

¹²³ K této problematice se Gadamer vyjadřuje opakovaně (nejen v *Pravdě a metodě*). Srv. např. „Mezi fenomenologií a dialektikou. Pokus o sebekritiku“, in: *týž, Dodatky*, s. 15-16.

v romantickém hnutí,¹²⁴ což skutečně Gadamerovi vyčítat nelze (viz i náš výklad v kapitole 4). Vliv, který Gadamer tradici připisuje je však mimořádně silný a motiv působících dějin je možno označit za jeden z nejpozoruhodnějších a možná i nejradiálnějších konceptů, které ve filozofii 20. století vznikly. Není však pravda, že by si Gadamer tento problém neuvědomoval a nepokoušel se jej řešit. Nejen v debatě s Habermasem, ale již v *Pravdě a metodě* tak sice Gadamer hovoří o autoritě zděděného, jak jsme citovali výše, ale zároveň popírá, že by autorita mohla náležet tradici jako takové a že bychom byli nesvobodní právě v tomto smyslu. V rámci příkladu s panem K jsme hovořili o splývání horizontů, které má podobu konvergence sebechápání s jiným. Následně vyložený motiv svobodného převzetí a Gadamerovo tvrzení o tom, že autoritu je potřeba vždy teprve získat a „nemá bezprostředně nic společného s poslušností, nýbrž s poznáním“,¹²⁵ však poukazují na to, že v případě působících dějin či splývání horizontů asi nemá jít o definitivní popis způsobu, jak jsme ve světě a co jsou pro nás dějiny. Naopak musí být vždy doplněny právě o moment, který je nyní možné označit za subjektivní (třeba autorita tudíž vždy náleží někomu).¹²⁶ Tyto obtíže tak lze opět vyřešit konstatováním, že ani subjekt ani substance – řečeno prozaicky – prostě nejsou víc. Tentokrát však konstatujeme obráceně, že substancialitu tradice nelze myslet bez subjektivity. Například subjektivity pana K, který svobodně přebírá (katolické nebo protestanské stanovisko), protože byl či nebyl přesvědčen (uznal). Stačí jen terminologicky doplnit, že tato jeho užší svoboda je možná jen potud, pokud existuje svoboda, kterou jsme označili jako širší.

Nelze ovšem popírat, že u Gadamera zůstává důraz na minulostní momenty rozumějícího rozvrhu velmi silný. Domníváme se však opět, že tento důraz může i v souvislosti s problematikou odpovědnosti – minimálně když i zde využijeme schematické srovnání s Patočkou – přinést určité výhody. Proto jsme se také pokusili oslabit a nakonec odmítnout

¹²⁴ Gadamer, *Pravda a metoda*, s. 248.

¹²⁵ *Tamt.*, s. 247.

¹²⁶ Srv. *tamt.*, s. 248.

standardní interpretační perspektivu Gadamerových představ o normativitě, hledající jejich základ v motivu dialogu či vyvracení předsudků. Za žádoucí a nosnou považujeme spíše Gadamerovu celkovou historizaci představ o normativitě a s tím související oslabení důrazu na jednotlivce. Zdá se přitom, že nejen existence norem jako takových, ale i jejich závaznost ve vztahu ke konkrétnímu jednotlivci vždy musí být založena na tom, co již dané je. Opět zde jde o specificky myšlenou dialektiku substance a subjektu, která plodně pracuje s aristotelským konceptem etiky. Rozlišili jsme výše dvě možná řešení toho (morální soudnost a svobodné převzetí), proč je i podle Gadamera určité chování lepší než jiné a jaké jsou vlastně podmínky možnosti morálního souzení jako takového.

Myslíme, že právě v této otázce se také setkávají oba problémy, které jsme spolu s Gadamerem zformulovali. Konkrétní jednatel si sice vždy rozumí z tradice, směřuje k ní svůj pohled a užívá v jejím rámci svou morální soudnost. Obecně však platí, že bez širší svobody – tzn. transcensu jsoucího (či osvětí), který je výhradně výsadou člověka – by nebylo možné nejen rozlišení mezi dobrem a zlem, ale neexistovala by vlastně ani tradice jako případný zdroj různých představ o dobrém či špatném, které nás ovlivňují a zavazují ještě předtím, než jsme si toho vůbec vědomi. Normy a normativita jsou jedním z výrazů toho, že člověk je svobodná bytost. Pokud člověk zároveň tyto normy uchovává, můžeme snad dovodit, že tradice, která je vždy již zde, představuje pro Gadamera nakonec spíše podmínku lidské svobody než její omezení.

Přesto se podle nás právě na otázce normativity mnohem názorněji (než je tomu v rámci tematizace svobody) vyjevuje zcela zásadní problém celé Gadamerovy teorie rozumění. Čtenář si totiž mohl povšimnout toho, že kapitola o odpovědnosti vlastně nevyústí do žádných jasných závěrů, které se dají považovat za vodítka lidského jednání. Pokus nabídnout místo nepřesvědčivého motivu dialogu jako řešení vyzdvižení schopnosti realizovat to, co se říká (třeba v rámci výchovy daného společenství) v konkrétní situaci, zní prázdňě a taktéž

nepřesvědčivě. To samé platí o motivu svobodného převzetí, jak jsme již naznačili v závěru předchozí kapitoly. Zdá se nám, že se v případě obojího vracíme opět k motivu kruhového rozvrhování, které samozřejmě prostupuje i etickou problematiku. Zde však nabývá podoby pokusu zachránit morální hodnocení při současném uznání radikální situovanosti lidského jednání a relativnosti (například kulturní) společenských měřítek (rozumění je vždy součástí horizontu, který nelze definitivně překročit). Problém však není ani relativita hledisek, protože s tou si Gadamer – do určité míry uspokojivě – poradí. Kruhu jsou totiž imanentní jisté záchytné body, které se odehrávají v jeho rámci a mohou měnit jeho podobu. Důraz na otevřenost člověka jako jednotlivce, možnost a schopnost odstupu od vlastních předsudků (či jejich vědomé převzetí, pokud jsou legitimní), pokora před věcnou znalostí. Zásadním nedostatkem je jednoduše obecnost a prázdnota jak důrazu na otevřenost, tak i na první pohled nosnějšího konstatování, že dobro spočívá ve správné realizaci obecných norem v konkrétní situaci – neboli nedostatečné promyšlení v zásadě nosné teze o prostředkování mezi substancí a subjektem.

Dějiny jako úděl

Domníváme se, že toto vlastně nutné vyústění naší interpretace Gadamerovy představy o svobodě a odpovědnosti (druhý oddíl) jde v ruku v ruce právě s jeho pojetím rozumění (první oddíl). To bychom mohli souhrnně chápat jako ontologizaci tradiční problematiky literární (biblické) i historické hermeneutiky. Nejen text je předmětem našeho předpojatého výkladu, ale i bytí vůbec, které se nám dává v rozumění. To je vlastně základní teze Gadamerovy teorie. Zároveň jsme několikrát naznačili, že tezi o předsudečnosti veškerého rozumění lze číst i v kontextu transcendentálně filozofického tázání. Tedy jako pokračování Kantem započatého projektu rekonstrukce podmínek, za kterých je možná naše zkušenost. Jak jsme ukázali,

imanentní strukturou dějinného rozumění je tradice, jejímž médiem je řeč. Právě řeč tak lze chápat jako apriorní podmínku, která umožňuje rozumění. Právě proto Gadamer nemůže a možná ani nechce vystoupit mimo rámec tohoto projektu. Čili vypracovat například etický systém a obhajovat jeho závaznost. To by totiž znamenalo vypracovat systém, který by byl od začátku a přiznaně dějinně podmíněný – tzn. závazný pouze někde a pro někoho, byl by zavazující kontextuálně. Zdá se navíc, že pro Gadamera by dokonce i takový systém byl zbytečně moralizujícím. Jak známo, moralisté jsou častěji stoupenci konfrontace či poučování, než dialogu.

Naše akcenty a interpretační perspektiva ovšem byly založeny na přesvědčení, že základním a filozoficky nejzajímavějším motivem Gadamerovy teorie rozumění je pokus zprostředkovat mezi rozumem a dějinami a že i v tomto smyslu zůstává hlavní otázkou Gadamerovy teorie rozumění právě motiv vědomí o tom, že dějiny působí (a nikoliv ontologický primát řeči, byť spolu samozřejmě tyto dva motivy souvisejí). Právě proto chceme (ne)přesvědčivost Gadamerovy teorie nyní ještě jednou řečeno demonstrovat na otázce po smyslu a cíli lidských dějin. Tato otázka totiž podle nás doprovází veškeré diskuze o dějinnosti v německém post-osvícenském filozofickém diskurzu, promítá se i do sporů ideologických a může nasvítit Gadamerův koncept ještě z trochu jiného a poutavějšího úhlu pohledu. Její položení má tak nejen oprávnění systematické, ale vlastně i historické, protože Gadamerův koncept rozumění je zformulován v kontextu generačního zájmu především Heideggerových žáků o moderní historické vědomí.¹²⁷

Víme již spolehlivě, že dějiny jsou podle Gadamera výhradně lidským výdobytkem. Jsou tu pouze natolik, nakolik je tu dějinné rozumění. Jinak řečeno jsou založeny v lidském způsobu

¹²⁷ Nejde samozřejmě jen o Gadamera, ale také například o Löwitha, Marcuseho, Habermase, Bultmanna, Jasperse a Patočku. Do tohoto kontextu lze zařadit rovněž další autory jako jsou Spengler, Schmitt nebo Tugendhat. K tomu pěkně srv. např. Habermas ve své nejnovější historicko-systematické syntéze *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), s. 40-74. Viz i Gadamer samotný „Problém dějin v novější německé filosofii“, in: týž, *Dodatky*, s. 31-38.

existování, kterým je vlastně čas. Proto máme dějiny a nakonec i historii – vědu o nich. Zvířata ani příroda podle Gadamera dějiny nemají. Tím se říká také to, že nejen minulost, ale i budoucnost je možná pouze na základě ekstatické povahy lidského bytí. Pokud jde o budoucnost individuální, platí samozřejmě totéž. V každé anticipaci jsou vždy zahrnuty momenty minulosti, které působí. Člověk je člověkem, protože se neustále skrze tradici vztahuje k sobě. Minulost a budoucnost nejsou striktně odděleny, ale tvoří specifickou jednotu. Z toho lze vyvodit také to, že tento vztah člověka k sobě a svému světu má vždy podobu obměny, ať chceme či nechceme. V tomto smyslu jsou vlastně dějiny i lidský život otevřené, a to otevřené jakoby absolutně. To lze chápat jako základní Gadamerovu výpověď o dějinách – jejich možnost (a to, že vůbec jsou) je založena ve svobodě člověka, přesně v tom smyslu, v jakém jsme o ní hovořili výše. Jenže co více lze vlastně v rámci Gadamerova konceptu o dějinách říct?

Abychom našli uspokojivou odpověď, musíme hledat nějaký Gadamerův konkrétnější popis. Narazili jsme již na to, že Gadamer má tendenci chápat dějiny jako „prostor“, kde dochází k rozhovoru, střetávání různých hledisek, poznávání sebe v jiném.¹²⁸ To jsme výše vyložili za pomoci příkladu s panem K. Konstatovali jsme, že na konci rozhovoru může být věcná převaha, uznání. Nikoliv já, ale druzí osvědčí znalost a získají autoritu – a tím snad i možnost rozhodovat. Dějiny tak v žádném případě nejsou jen odlišným slovem pro osud. Nejsou však ani samovolným a postupným splýváním horizontů.

Jenže neříká snad Gadamer také to, že rozhovor, kterým vlastně dějiny jsou, nikdy nekončí? Nebo dokonce, že člověk nikdy nemá poslední slovo?¹²⁹ Co tím chce říct?

V textu *Problém dějin v novější německé filosofii* Gadamer píše:

¹²⁸ Srv. Hans Georg Gadamer, „Historik und Sprache“, in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten. Studien zu Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), s. 126-127.

¹²⁹ Srv. Jakub Čapek, „O jistých věcech se nemluví přímo. Rozhovor Jakuba Čapka s Hansem Georgem Gadamerem“, in: *Reflexe* 39 (2010), s. 91-103.

„Bytí k dějinám spočívá v tom, nechat si něco znamenat [...], mezi námi a dějinami se jediné tak utváří závazek dějinného osudu. [...] Rozum ve skutečnosti neumožňuje sám sebe. Sám je jen dějinnou možností – a šancí [...]. Dějiny jsou tím, čím jsme kdy byli a čím jsme. Jsou tím, co zavazuje náš úděl.“¹³⁰

Dějiny jsou tedy údělem i šancí. Zdá se nám, že právě takový popis krásně vystihuje způsob, jakým Gadamer myslí. Nejen minulost, ale i budoucnost je tím, co nás nemine. To, že jsme dějinné bytosti, je nám dáno do vínku. Je zřetelné, že taková výpověď má být jakoby neutrální – nejde o popis tragiky lidské situace, ani o výpověď vděčného za darované. Když to trochu přeženeme, dějiny nejsou ani břímě, které neseme na bedrech ani posláním, které musíme uskutečnit. Nebo jsou paradoxně obojím současně. Pointa je samozřejmě v tom, že vše spočívá výhradně na nás. Na tom, jak s tímto faktem – tedy s dějinami – naložíme a jak s nimi naložili ti před námi. Nejde o nějaké univerzální dějiny s konečným naplněním, ani nihilistické konstatování o marnosti každé lidské snahy. I když Gadamer hovoří o dějinách, jde vlastně o obecně lidskou situaci – o antropologický popis. Vidíme tak, že jsme potřetí ve stejné uličce. Nejde však o uličku slepou, ale spíše o takovou, ze které vedou ulice další, a není jich vůbec málo. Ten, kdo nás do této ulice zavedl, nás opouští bez jakékoliv rady, kterou z nich se dále vydat – Gadamer nás však zrazuje od toho, abychom se vrátili zpět a naši situaci tím popírali či si ji chtěli zastřít.

I lidský rozum je tak součástí dějin a může nabývat různých podob. Člověk je svobodnou a odpovědnou bytostí dějin. To je vlastně smysl Gadamerovy teorie rozumění, protože rozumět znamená být člověkem. Gadamerův koncept je však kouzelný a zároveň poněkud zvláštní v tom, že zůstává u tohoto obecného konstatování a ostatní nechává na nás. Můžeme dokonce říct, že se jedná o transcendentální popis, který má apelativní povahu. Gadamerova teorie

¹³⁰ Gadamer, *Dodatky*, s. 38.

rozumění je filozofií svobody, norem i dějin. Ve všech třech případech jsme viděli, že musejí moci doprovázet člověka na jeho cestě životem. Svoboda je původní a je vlastně možností dát obsah. Jaký však tento obsah bude, nechává Gadamer na našem rozhodnutí. Zdá se dokonce, že ani jeho filozofii podle něj nemáme chápat jako vhodného pomocníka při konkretizaci a následné realizaci tohoto obecného popisu. Tato realizace se odehrává ve světě našeho konkrétního života. Života konečného. Života každého z nás jednotlivě, a přece všech bez jakékoliv výjimky. Všichni totiž rozumíme, nemůžeme jinak.

Závěr

Gadamerova kritika osvícenství prostupuje mnoho jeho textů a je skutečně velmi důrazná. To je také důvod, proč je Gadamer nezdědka řazen mezi konzervativní autory odmítající procesy evropské moderny. K osvícenství a jeho ideálům se naopak hlásí myslitelé, kteří vůči Gadamerově teorii zaujali kritický odstup.¹³¹ Gadamerova rehabilitace autority a předsudků, primát tradice nebo uznání pravdivosti mytického. To může provokovat – zvláště v německém poválečném filozofickém diskurzu. Jak ovšem víme od Brandoma, termín osvícenství nemusíme omezovat pouze na hnutí probíhající na evropském kontinentě v 17. a hlavně 18. století. I Gadamer by jistě souhlasil s tím, že osvícenství dále působí nejen v naší kultuře, ale i v sebe-pojímání každého z nás. Není to nic jednou provždy uzavřeného. Nejzřetelnější je to právě tehdy, když tuto skutečnost popíráme. Proto můžeme tento pojem znovu uchopit a reformulovat. Brandom tak činí, když tvrdí, že klasický pragmatismus je „druhým osvícenstvím“. Překonává dualistické myšlení a tím i novověký subjektivismus, klade důraz na praktickou povahu lidské racionality, zdůrazňuje princip kontingence a otevřenosti.¹³² My můžeme doplnit, že právě z tohoto důvodu je spojen s myšlenkami sociálního reformismu, kterým ostatně věřili i „první osvícenci“.

Dle nás je to nakonec i Gadamer, kterého můžeme považovat za „druhého osvícence“. Zcela určitě to platí v epistemologické rovině. Gadamer problematizuje v subjektu centrované myšlení a nabízí vůči němu nosnou alternativu. V překonání subjektivismu, včetně dualistického rozštěpu mezi subjekt a objekt, jde Gadamer dále, než jeho současníci z tradice fenomenologicky orientovaného myšlení. I s představou o poznávajícím (nebo lépe historikovi) jako nezávislém divákovi (spectator theory of knowledge)¹³³ se Gadamer – jak jsme viděli –

¹³¹ Srv. zvl. Habermas, Henrich, Taubes, *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Např. s. 48. Habermas zde dává do souvislosti Gadamerovo myšlení s myšlením Edmunda Burka.

¹³² Srv. Brandom, *Perspectives*, s. 36.

¹³³ Srv. Richard J. Bernstein, *The Pragmatic Turn* (Malden: Polity Press, 2010), s. 9 a 19. Jde původně o Deweyho termín, který se již v pragmatické tradici stal standardním, a to hlavně díky Rortymu.

umí dobře vypořádat. Stejně relevantní se nám zdá i Gadamerova kritika obrazu světa, který sebou přináší matematicko-mechanistická přírodověda. I to je v Brandomově pojetí „druhé osvícenství“. Totiž odklon od věčných a neměnných přírodních zákonů a příklon k přesvědčení, že to, co nás obklopuje a definuje, je součástí vývoje, který nelze vysvětlit pouze nutností, ale také nahodilostí. Vývoje, ve kterém svou roli jistě sehrála i rozhodnutí těch před námi, která se podobala těm, která musíme uskutečnit my.

Gadamer tak neustále hovoří o tradici či minulosti, o jejich působení. V žádném případě však nepopírá, že člověk je svobodná bytost. Jako lidé patříme dějinám. Jsme vždy účastníci nějakého vývoje, který nás přesahuje – stojíme v tradici. Svobodní jsme však v tom smyslu, že jsme to vždy my (jako konkrétní bytosti), jejichž rozumění je nutně obměnou tradovaného. Rozumění je totiž aplikací obecného *někým* konkrétním. A teprve konkrétní bytost může být svobodná a odpovědná – náleží ji užší svoboda a nutnost i výsada jednat situačně a dějinně.

Proto lze těžko připustit, že Gadamer je antimodernistický nebo konzervativní autor. Sdělením jeho teorie rozumění je také to, že „vykročení z nedospělosti“, o kterém ve svém slavném eseji o osvícenství hovoří Kant,¹³⁴ je možné. Jak jej pochopíme, vyložíme, definujeme a následně snad i uskutečníme, je však zaprvé ohraničeno horizontem, ve kterém jednoduše jsme, zadruhé je výhradně věcí rozhovoru a schopnosti – vždy dočasně – přesvědčit druhé. Dospělost tak není definitivním překonáním předsudků minulosti racionalistickým programem, ale právě naopak. Čím lépe rozumíme tradici, tím se stáváme dospělejšími. Vstříc dospělosti musíme vykračovat vlastně neustále, bez nároku na definitivní odměnu. To je ovšem znovu pouze jiná formulace pro vyjádření skutečnosti, že jsme svobodní. Protože rozumění vždy reaguje na svou dobu, zlom – který Kant chce vidět pouze ve své době vlastní – je tu vlastně vždy. I v Gadamerově teorii rozumění tak lze nalézt inspirativní náměty pro promyšlení toho, co znamenají svoboda,

¹³⁴ Kant, *Osvícenství*, s. 381.

ale vlastně i rovnost a bratrství. Čili co to znamená, být osvícencem dnes či osvícencem třetí generace.

Neuspokojivost, kterou pociťujeme při výkladu Gadamerovy teorie rozumění a kterou jsme artikulovali výše, je tak míněna ve zcela specifickém slova smyslu. Čtenář si jistě povšiml, že tematizace jednotlivých problémů – tzn. svobody, odpovědnosti a dějin – kopíruje podobný postup a končí podobným vyústěním – jakoby do prázdna. Zůstává cosi nosného, ale zároveň neurčitého. Hlavní smysl Gadamerovy úvahy tak vidíme v tom ujasnit si, co je maximum možného v rámci horizontu, který nás ohraničuje. Řečeno za pomoci našeho posledně zformulovaného problému – jaký smysl dáme dějinám a našemu životu, který je dějinami určen, vědomi si své konečnosti. To podle Gadamera znamená vlastně to, jakým způsobem uchopíme, to, co jsme zdělili. Žádnou konkrétnější radu nám Gadamer nedá a ani dát nechce. Je totiž otázkou, zda by v naší konkrétní situaci byla funkční a zda bychom poté za naše rozhodnutí nesli odpovědnost v pravém významu tohoto slova. Gadamer říká, že jsme to my, kdo mu má od-povídat. A nejen jemu, vlastně v posled všem těm, kteří se stanou součástí našeho horizontu. Jak to provedeme, to záleží pouze na nás. Možná právě to z Gadamerovy teorie rozumění činí jedno z nejdiskutovanější témat filozofie od 60. let dvacátého století až po současnost.¹³⁵

¹³⁵ Nejnověji srv. např. George, Theodor; Heiden, Gert Jan (vyd.), *The Gadamerian mind* (New York: Routledge, 2021).

Seznam použité literatury

Primární literatura:

Apel, Karl-Otto. *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*. In: Schnädelbach (vyd.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*. S. 15-31. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Týž. *Transformation der Philosophie. Das Apriori der kommunikations Gemeinschaft. Band II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

Týž. *Zurück zur Normalität. Oder könnten wir uns aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?* In: Týž. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Aristoteles. *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2021.

Berlin, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Prostor, 1999.

Gadamer, Hans-Georg. *Pravda a metoda*. Přeložil David Mik. Praha: Triáda, 2020.

Týž. *Pravda a metoda II. Dodatky a rejstříky*. Přeložil David Mik. Praha: Triáda, 2020.

Týž. *Problém dějinného vědomí*. Přeložili Jiří Němec a Jan Sokol. Praha: OIKOYMENH, 2019.

Týž. *Pravda a řeč*. Přeložili Jan Sokol a Jakub Čapek. Praha: OIKOYMENH, 1999.

Týž. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Týž. *Gesammelte Werke. Band 8*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.

Habermas, Jürgen, Henrich, Dieter, Taubes, Jacob (vyd.) *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Týž. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*. (vyd.) Brandt, Horst D. Hamburg: Meiner, 1999.

Týž. „Odpověď na otázku: co je to osvícenství?“ In: *Filosofický časopis*, XLI, č. 3 (1993), s. 381-387.

Týž. *Kritik der reinen Vernunft*. Timmermann, Jens (vyd.). Hamburg: Meiner, 1998.

MacIntyre, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Přeložil David Hoffman a Pavla Sádliková. Praha: OIKOYMENH, 2004.

Karl Marx – Bedřich Engels. *Německá ideologie*. Přeložili Mojmír Hrbek a Oldřich Vyhnalík. Dostupné na: [Německá ideologie - Feuerbach \(marxists.org\)](http://www.marxists.org), oddíl A „Ideologie vůbec, zejména německá“.

Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra* (KSA 4). München: De Gruyter, 1999.

Patočka, Jan. *Věčnost a dějinnost*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

Týž. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

Sekundární literatura:

K filozofické (Gadamerově) hermeneutice:

Čapek, Jakub. „K možnosti filozofické etiky u Heideggera a Gadamera. Zkušenost mezi a étos otevřenosti.“ In: Týž a kol. (vyd.). *Přístupy k etice II. Via moderna*. Praha: Filosofia, 2015.

Dostal, Robert J.(vyd.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press, 2002.

George, Theodor; Heiden, Gert Jan (vyd.). *The Gadamerian mind*. New York: Routledge, 2021.

Grondin, Jean. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Týž. *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Kühne Bertram; Frithjof Rodi (vyd.). *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Löwith, Karl. „Wahrheit und Geschichtlichkeit“, in: *Der Mensch Inmitten der Geschichte: Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1990, s. 372-384.

Rühle, Volker. „Zkušenost dějin a dějinná zkušenost. Ke Gadamerově pojmu dějinně činného vědomí.“ *Reflexe* 16 (1996), s. 1-14.

Další použitá literatura:

Bernstein, Richard James. *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity Press, Blackwell 1985.

Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: the MIT Press, 1990.

Brachtendorf, Johannes (vyd.). *Augustinus. Opera – Werke. Band 9. De libero arbitrio*. (Einleitung). Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2006. S. 7-63.

Brandom, Robert. *Perspectives on Pragmatism*. London: Harvard University Press, 2011.

Brandt, Reinhard. *Was ist Aufklärung? Beobachtungen zur kantischen Antwort.*, *Kant-Studien*, 109 (2018), s. 147-169.

Čapek, Jakub. *Jednání a situace*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

Hans-Klaus Keul. „Subjectivity and Intersubjectivity: Remarks on the Concept of Freedom in Kant and Habermas“, *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002), s. 253-266.

Löwenstein, Bedřich. *Víra v pokrok*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Rentsch, Thomas (vyd.). *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Göttingen: de Gruyter, 2015.

Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others*. London: Cambridge University Press, 1991.

Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth*. Dostupné na: [rorty-objectivity-relativism-and-truth.pdf \(pitt.edu\)](#)

Švec, Ondřej. „Heidegger v Americe“, *Filosofie dnes*, vol 7, No. 1 (2015), s. 3-21.