

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Filozofie – filozofie

Mgr. Jakub Novák

TEZE DISERTAČNÍ PRÁCE

**Soudnost a jednání. Studie k problému souzení u Arendtové a
Gadamera.**

**Judgment and Action. The Concept of Judging in Arendt and
Gadamer.**

Vedoucí práce: Doc. Mgr. Jakub Čapek, Ph.D.

2013

Úvod

Tématem práce je problém soudnosti či souzení ve vztahu k lidskému jednání u Hannah Arendtové a Hans-Georg Gadamera. V úvodu konstatuji odlišnost přístupů a východisek: na jedné straně stojí Gadamerova filosofická hermeneutika, na druhé politické myšlení Hannah Arendtové. Zatímco Arendtové tázání je probouzeno ponejvíce konkrétními historickými událostmi naší doby (na prvním místě fenoménem totalitarismu), Gadamer se o problém morálního souzení – zprostředkování mezi obecnými pravidly a jedinečnou situací – zajímá v kontextu tázání po rozumném jako takovém, po jeho povaze, předpokladech a mezích. Gadamer problém sleduje zejména v souvislosti s Aristotelovým konceptem *fronésis*, Arendtová se opírá o originální interpretaci Kantovy estetiky. Prvním, byť ne hlavním cílem předkládané disertační práce je tedy ospravedlnit *smysluplnost konfrontace obou autorů*. Nejde u nich totiž jen o problém soudnosti. Společných témat je více: role společného smyslu, problém solidarity, otázka povahy politického rozhodování (a otázka, komu je lze či nelze svěřit) atd. To zejména u Gadamera dává nahlédnout do, myslím, méně známé oblasti jeho filosofie, v níž vystupují etická a politická témata do popředí.

Téma disertační práce není nové. Na možnost obohatit nedokončené úvahy Hannah Arendtové o souzení náhledy Gadamerovy hermeneutické filosofie upozorňuje již Ronald Beiner, autor vůbec prvního komentáře k problému soudnosti u Arendtové a vydavatel textu, který je obecně považován za primární zdroj autorčina uvažování na toto téma: *Přednášek o Kantově politické filosofii*. Beiner není sám, kdo podobnou konfrontaci činí. Můžeme zmínit ještě například Richarda Bernsteina či Sheylu Benhabib. A není sám, kdo naznačuje, že Gadamer by mohl pomoci zaplnit slepá či problematická místa Arendtové úvah. Beinerovo jméno je pro tuto práci důležité ještě z jednoho důvodu: je totiž autorem teze, že u Arendtové máme co do činění se dvěma různými koncepcemi souzení: aktivní – aktérskou, kterou Arendtová rozpracovává spíše v textech ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*, a kontemplativní – diváckou, která hraje prim v pozdních textech a v posmrtně vydaných přednáškách o Kantovi. Mým druhým cílem je toto rozlišení opustit a *pokusit se o systematické a syntetizující uchopení problému*. Přístup, který volím, má svá rizika. Nemůže učinit zadost *naprosto všem* textovým zmínkám o souzení, které u Arendtové nalezneme – jakkoliv jsem přesvědčen, že stranou zůstávají spíše zmínky marginální.

Ve vlastní komparaci s Gadamerem se dostávám k tématům, která jsou v dosavadní literatuře pojednána jen velmi letmo (solidarita), nebo pojednání chybí potřebná důkladnost (motiv *sensus communis* – většinou se jen konstatuje, že Gadamer se v interpretaci tohoto Kantova pojmu s Arendtovou rozchází, ale už se např. nedodá, v čem přesně Gadamer Kanta kritizuje). Postava Immanuela Kanta, konkrétně Kantova estetika se zdá být jádrem neshody obou autorů. Arendtová v Kantově estetice vidí nenapsanou politickou filosofii, Gadamer Kanta kritizuje za zestetizování a zformalizování klíčových pojmů humanistické tradice jako je vkus, společný smysl a právě soudnost. V práci se tedy snažím zhodnotit mj. *přesnost a*

oprávněnost způsobu, jakým je Kant oběma autory interpretován, zejména pak Hannah Arendtovou.

Řekl jsem, že se snažím volit systematický přístup k pojednávaným problémům. Na metodické rovině to znamená, že se snažím zavádět vlastní pojmová rozlišení; někdy také před výkladem jednotlivých koncepcí obou autorů uvádím obecné rozčlenění sledovaného problému. Z hlediska kompozice práce se snažím problém sledovat vzhledem ke třem klíčovým tematickým oblastem. Jsou jimi: 1) vztah soudnosti a pravidel, 2) otázka platnosti soudů – v oblastech morálky, politiky, estetiky atd., 3) vztah souzení k druhým lidem a společnému světu. Domnívám se, že toto členění není svévolné: dobře koresponduje s hlavními akcenty, které ve svých textech klade jak Arendtová, tak Gadamer. Konečně pak záměr postupovat systematicky obnáší snahu přesněji stanovit vztah mezi klíčovými pojmy, které zejména Hannah Arendtová užívá ne zcela zřetelným způsobem: zejména mi jde o pokus stanovit vztah mezi samotným pojmem „soudnosti“, pojmem „rozšířeného způsobu myšlení“ a (již zmiňovaným) konceptem „společného smyslu“ (*sensus communis*).

První kapitola se věnuje Gadamerovu uchopení (morálního) souzení jako uplatnění, aplikace obecného na jednotlivý případ – konkrétní situaci jednání. Úvod kapitoly nicméně začíná obecným představením způsobu, jakým Gadamer zachází s pojmem „rozumění“. Ten je pro jeho filosofii dozajista centrální, nicméně vystupuje v poměrně široké paletě významů: rozumění je, v návaznosti na Heideggera, uchopeno jako způsob lidského bytí (jako jeden z existenciálů), ovšem pro Gadamera sebou nese rozumění také prvek události: smyslem filosofické hermeneutiky není primárně podat metodu „správného rozumění“, ale popsat, co se s námi v rozumění děje mimo naše chtění a usilování. Rozumění je navíc univerzální fenomén (a v tom je souvislost s prvním jmenovaným určením): textová interpretace a „interpretace“ vlastní situace jednání, rozhodování se v této situaci, jsou pak speciálními, užšími případy či podobami univerzálně pojatého rozumění. Přidávají se ale ještě další určení: rozumění je právě pojato jako *aplikace* (rozumění, aplikace a interpretace nejsou hermeneutické sub-disciplíny, ale představují jednotný proces) a dále jako dialog, shoda na společné věci či záležitosti. Nalézt mezi jednotlivými výměry či uchopeními jednotu by vydalo na samostatné pojednání; v této kapitole se omezují jen na pokus zodpovědět otázku, jak může být rozumění zároveň aplikací a shodou na společné věci.

Ponejvíce se nicméně v této kapitole soustředím na to, jak Gadamer charakterizuje „etickou aplikaci“, tj. výkon morální soudnosti. Gadamer postupuje tak, že sleduje a interpretuje tradiční aristotelský pojem *fronésis*, na němž jej zajímá zejména jeho odlišnost od technického typu aktivity. Tuto odlišnost se snažím sledovat spolu s Gadamerem, přičemž docházím k závěru, že jde zejména o a) odlišný vliv zkušenosti na nutnost rozhodovat se v situaci (v etické sféře zkušenost nikdy nemůže rozhodnutí zastoupit, resp. jej nelze ze zkušenosti odvodit) b) způsob, jakým si oba typy vědění osvojujeme (na základě výchovy a vzdělání v případě *fronésis*; na základě rozhodnutí něčemu se naučit v případě *techné*) a kdy jimi disponujeme (existují určité vůči jednotlivým instancím zhotovování vnější součásti onoho „vím jak na to“, oproti tomu „jak se mám rozhodnout“ vím teprve v konkrétní situaci) c) proměnu vztahu mezi prostředky a účelem (nevolím prostředky „k“ správnému jednání a k zdařilému životu, správnost jednání a etická správnost života je ve hře vždy už v tom, *jak* v určité situaci jednám).

V kapitole vznáším dvě kritické námitky: ptám se, zda lze opravdu bezesbytku přijmout analogie mezi různými typy aplikace (teologie, právo, filologie, etické rozhodování, interpretace textu atd.), zejména mi pak jde o analogii rozhodování-interpretace. V interpretaci totiž, zdá se mi, přes veškerý Gadamerův důraz na nutnost text vztáhnou na svou vlastní situaci, přeci jen vstupuje do hry také specifičnost či jinakost pojednání či výpovědi, které se snažím rozumět a kterou musím – nechci-li text svévolně překroutit a má-li mi skutečně být zdrojem poučení – respektovat. Mou druhou námitkou je námitka týkající se vnitřní konzistence Gadamerova odmítnutí ambice formulovat metodu rozumění či metodu, jíž se mají řídit humanitní, resp. duchovní vědy. Radikálněji: Gadamer vůbec nechce říkat nic o tom, co „má být“. Docházím k závěru, že Gadamerovi se tomuto předsevzetí nedaří bezesbytku dostat, ať už pro nesamozřejmost a možnou skrytou „normativnost“ některých určení rozumění (např. právě pojetí rozumění jako shody orientované na věcnou pravdu, nikoliv na smysl intendovaný autorem) či proto, že souběžnou Gadamerovou ambicí je náprava způsobu, jakým humanitní vědy chápou samy sebe: Gadamerovy výzvy pak představují výzvu k přijetí přiměřenějšího porozumění, které by nahradilo např. porozumění objektivistické, tendenci chápat sebe sama po vzoru přírodních věd atd. Domnívám se, že rozumění nelze redukovat jen na rovinu toho, „co se s námi děje“: rozumění není jen událost, ale také naše vlastní úsilí a snažení, při němž si také sami nějak rozumíme.

Druhá kapitola se věnuje pojmu, který hraje stěžejní roli u Hannah Arendtové. Tímto pojmem je „rozšířené myšlení“, ev. myšlení „reprezentativní“ [*enlarged mentality, representative thought*]. Jde mi přitom o otázku: může mi zaujímání perspektiv druhých lidí poskytnout pravidlo, kritérium či oporu pro způsob, jakým soudím já sám? Pokud ano, jak je to s autonomií mého souzení?

Nejprve zde ještě jednou, tentokrát podrobněji, připomínám historický kontext, který podnítl úvahy Hannah Arendtové o problému souzení. Šlo zejména o „causu Eichmann“ – o Eichmannovu naprostou neschopnost myslet a soudit. Druhým, souvisejícím historickým fenoménem, jenž Arendtovou k úvahám o soudnosti přivedl, pak byla masová konformita s totalitními režimy (nikoliv nutně aktivní podpora) na straně jedné a na straně druhé pak existence několika málo jednotlivců, kteří se „odmítli připojit.“ Arendtová rozdíl mezi oběma skupinami vysvětluje právě poukazem ke schopnosti soudit: konformní většina byla stížena jistou „atrofií souzení“; ti, kdo se rozhodli raději zůstat stranou a nijak se s totalitářem nezaplést, byli podle ní stále schopni posoudit nastalou situaci v její bezprecedentní povaze, byli schopni soudit svobodně a bez zavedených standardů a měřítek. Problém soudnosti tedy pro Hannah Arendtovou vystupuje jako problém soudnosti *svobodné*. Jakkoliv ale Arendtová vyzdvihuje, že souzení se má dít spontánně, otázka po pravidlu či kritériu se nepřestává klást: to, že jde o svobodné souzení, neznamená, že soud je vynášen bezdůvodně a libovolně. V tomto bodě by právě zaujímání perspektiv druhých lidí, výkon rozšířeného myšlení, mohlo poskytovat jistou odpověď: orientuji-li se podle soudů druhých, je v souzení nějaká opora přítomna, aniž by ji bylo možné označit za rigidní pravidlo.

Jenže: čím perspektivu mám zaujmout a čím soud předjímat? Jsem k tomu nucen, zavázán, nebo se k takovému zaujímání mohu svobodně rozhodnout? Arendtová nám dává ponejvíce negativní vodítka stran toho, jak máme výkon rozšířeného myšlení chápat: nejde o konformistické přejímání cizích soudů, ovšem ani o empatii – snahu být druhým člověkem, smýšlet a soudit stejně, jako on. První vymezení je neproblematické a je podmínkou toho,

abychom mohli mluvit o souzení jako o autonomním výkonu; druhé vymezení ale už vzbuzuje otázky. Zdá se, že Arendtová odmítá „empatii“ proto, že může souzené – např. nějakou situaci druhých lidí – zkruslovat. Aktéři svou situaci nemusí vnímat „objektivně“. Znamená to, že si mám představovat, jak bych se v situaci cítil *já sám*? Pak vyvstává stejný problém možného zkruslení. Řešením, zdá se mi, může být Gadamerova myšlenka o „splývání horizontů“, která, přes veškerou opatrnost, s níž ji Gadamer formuluje (*de facto* žádné samostatné historické horizonty neexistují, neboť vždy již splynuly v běhu tradice atd.), obnáší požadavek na reflexi *dvojit* situovanosti: mé i druhého, mého horizontu i horizontu tradičního.

V kapitole se dále pokouším o bližší vymezení různých typů souzení zejména v souvislosti s úvahami Hannah Arendtové. Dospívám k závěru, že spíše než rozdíly v predikátech soudu se od sebe morální, historická a politická soudnost liší následujícím způsobem: morální soudy se orientují podle specifického kritéria (kritérium svědomí: pokud se s ním posuzované dostává do rozporu, prohlašuji jej za špatné, zavrženíhodné atd.); historické soudy se vyznačují sobě vlastní intencí, jíž je smíření se světem, resp. snaha se ve světě zabydlet a konečně soudy politické charakterizuje výslovné úsilí soudícího získat pro své stanovisko druhé lidi. V morálních soudech mne zajímá perspektiva těch, jichž by se mé jednání mohlo dotknout; v historických soudech zohledňuji perspektivu aktérů událostí; v politickém souzení pak beru v potaz možná stanoviska ostatních členů společenství, v němž se svým soudem vystupují.

Cílem výkonu rozšířeného myšlení v politické oblasti je proto učinit můj vlastní soud *nestranným*, nakolik nestrannost může posílit šance na to, že mé stanovisko bude uznáno či přijato druhými. Nestrannost může však mít dvojit podobu. Může jít za 1) o očištění mého stanoviska od stranickosti, pročez nejde o to, s kolika odlišnými perspektivami se konfrontuji, jako spíše o to, nakolik jsou odlišné od mé vlastní perspektivy 2) o nestrannost ve smyslu rovného zohlednění různých stran.

Důležitost, jakou pojem pro úvahy Hannah Arendtové hraje, nelze popřít (objevuje se v nějaké podobě ve většině textů, kde je o souzení řeč). Nezdá se mi ale, že by bylo možné souzení ztotožnit *jen* se zaujímáním perspektiv druhých lidí. Perspektiva druhého může skutečně figurovat jako *opora* souzení, ale ne jako opora univerzální: jak perspektivy využiji a zohledním v dané situaci soudu je na mně, na mém úsudku.

Třetí kapitola, která je zároveň první kapitolou **druhého oddílu**, se věnuje problematice platnosti soudů, a to nejprve ve vztahu k myšlení Hannah Arendtové. Východiskem je zde jednoduchá skutečnost: jak to, že soudy v oblasti morálky, politiky a estetiky vyslovujeme ve formě „x je“, jakoby šlo o objektivně platné výpovědi? A jak to, že soudíme soudy – jako přiměřené, výstižné, přehnané, odvážné atd.? Kdyby se platnost soudů kryla s platností, kterou pro sebe nárokuje vyjadřování soukromých preferencí a zálib (platnost jen pro mne samého), nic z výše jmenovaného (vyslovování soudů jako kvazi-objektivních a jejich hodnocení) by se nedělo. Arendtová říká: platnost mého stanoviska závisí na přítomnosti druhých lidí.¹ Co toto vyjádření znamená? To, že jen určité společenství

¹ H. Arendt, *Crisis in Culture*, in: H. Arendt, *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1993 (reprint vydání z r. 1968, New York: The Viking Press), str. 221.

druhých může platnost soudu udělit? V jakém smyslu platnost závisí na druhých a souvisí s druhými?

Ukazuji, že kromě „platnosti“, kterou druzí soudu udělují či přiznávají, je tu ještě platnost ve smyslu *implicitního platnostního nároku*. Soudy jako nějak a pro někoho platné už *vyslovujeme*. Zároveň lze, myslím, hovořit o *potenciálu* soudu získat souhlas druhých, o určitých inherentních vlastnostech, které tento potenciál posilují či naopak umenšují. K vlastnostem, které platnost určitého stanoviska posilují, patří jeho reprezentativnost. Jde ale o platnost specifického typu: to, že jsem druhé vzal při formování vlastního soudu v potaz, mi ještě automaticky nezajišťuje jejich souhlas. Přesto mám dobrý důvod domnívat se, že ať už je názorová konstelace společenství, v němž se soudem vystupuji jakákoliv, bude mít reprezentativní soud větší šanci oslovit druhé, než stanovisko stranické a zaujaté. Reprezentativní soud je „platný“ ještě v jednom smyslu: odezvu může najít právě jen v tom společenství, jehož názorovou diverzitu zohledňuje; jinde „neplatí“.

V kapitole pak podnikám exkurz ke kritice, kterou proti Hannah Arendtové vedl Jürgen Habermas. Ta je pro kontext předkládané práce důležitá z několika důvodů. Habermas tvrdí, že moc je u Arendtové generována „komunikativně“, dosažením vzájemného konsensu v podmínkách svobodné komunikace. Habermas ale, kromě jiného, Arendtovou kritizuje za separaci pojetí politické soudnosti a argumentace. Ergo, ke konsensu, a tedy k moci, nelze dospět střetem stanovisek a předkládáním argumentů; Arendtové se proto musí uchýlit k instanci dávání slibů jako k jakési náhradě racionální argumentace. Ukazuji, že ve všech zmíněných bodech je Habermasova kritika nepřesná: u Arendtové moc nevzniká jen beznátlakovou komunikací (a už vůbec nemá co do činění se zformováním „společné vůle“), pro mínění lze argumentovat. Habermasova kritika navíc vyvolává otázku, v čem měl být tedy Arendtově pojem moci komunikativní, když jediná pro vznik moci relevantní forma komunikace spočívá v dávání slibů a přijímání závazků.

Konečně pak sleduji sadu distinkcí, jež Arendtová činí a které s otázkou platnosti souvisí. Jde o distinkci mínění a zájmu; rozdíl mezi perspektivou jednatelova a perspektivou diváka; a konečně pak o distinkci mezi míněním a pravdou – zejména pravdou faktickou. Pojednávám také problém předsudků u Hannah Arendtové, přičemž její pojetí konfrontuji s propracovanější Gadamerovou pozicí. Ukazuji, že distinkce mnohdy nejsou tak ostré, jak je Arendtová líčí. Zejména se snažím polemizovat s představou, že by schopnost soudu měla náležet nezaujatému divákovi: můžeme snad hovořit o jisté divákově přednosti co do schopnosti zformovat nezaujatý soud (a to ještě o přednosti relativní), nikoliv však o tom, že by souzení bylo divákovým privilegiem.

Čtvrtá kapitola se věnuje spletité problematice „platnosti“ morálních soudů v kontextu Gadamerovy filosofie. Gadamer se problému nevěnuje přímo, a proto k němu přistupuji v kontextu čtyř námitek, které se souhrnně vztahují zejména ke dvěma bodům, chtělo by se říci ohniskům Gadamerových úvah: k myšlence nezrušitelného dějinného zapuštění lidské existence (zapuštění v určité tradici) a právě k pojetí rozumění jako aplikace. Všechny námitky nějak míří k problému platnosti: Gadamerovi vyčítají, že se u něj platnost (morálních soudů, interpretací, hodnot) stává buď problematickou, nebo zcela absentující kategorií. Námitky jsou zčásti reálnými námitkami Gadamerových kritiků (Strauss, Habermas, Apel, Betti), částečně je formulují či zpřesňují samostatně. Jde o námitky 1) relativismu 2) subjektivismu 3) nesouměřitelnosti/stejné platnosti interpretací a potažmo různých tradic 4)

námítku o nedostatečném kritickém potenciálu hermeneutiky, jež je zároveň námítkou proti jejímu univerzálnímu nároku.

Proti námítce subjektivismu a námítce nesouměřitelnosti jsem poukázal na to, že Gadamer nechápe svůj pojem aplikace subjektivisticky, jako legitimizaci svévolného zacházení s interpretovaným. Naopak: sama aplikace se stává kritériem rozlišování mezi interpretacemi, nakolik jsme běžně schopni bezpečně rozlišovat mezi interpretacemi, které např. text či umělecké dílo vykládají příliš násilným, modernizujícím způsobem na straně jedné a případy, kdy jde o pouhou reprodukci či opakování, v nichž nejsme schopni dohledat žádný interpretační vklad, na straně druhé. V praktické rovině je pro Gadamera vzorem aplikace, kterou nelze označit za arbitrární, soudní rozhodnutí: to je přiměřeno situaci, a přitom je zcela nelibovolné.

Myslím, že pro Gadamera představuje nejproblematičtější výzvu problém relativismu. To proto, že se snaží vést jakýsi „boj na dvou frontách“ – polemiku s relativismem, který z náhledu na nezrušitelnou dějinnou podmíněnost veškerého vztahování se ke světu vyvozuje skeptické či nihilistické závěry, tak ovšem i boj s anti-relativismem či kritikou relativismu, který se snaží dokázat rozpornost či sebe-vyvrácení, jehož se každé tvrzení o univerzální historické podmíněnosti (a to je i tvrzení Gadamerovo) dopouští. Na druhé frontě, tj. v polemice proti anti-relativismu, se po mém soudu Gadamerovi nedaří přijít s přesvědčivým argumentem. Jednotlivé argumenty, s nimiž přichází, zůstávají spíše naznačené (teze o dvou úrovních vypovídání; myšlenka odlišných životních vztahů; výpad proti samotnému anti-relativistickému argumentu jako pouze formálnímu atd.). Navrhuji, v interpretačním navázání na Gadamera, dvě řešení: 1) takovou tematizaci historické podmíněnosti, která se spokojí s empirickým konstatováním proměn lidského vědění v průběhu dějin, aniž by od tohoto pozorování dospívala k jakýmkoliv generalizacím o tom, jaký je vztah dějin a lidského rozumění a poznání „ve skutečnosti“ 2) hermeneutika by mohla své závěry klást (a patrně je v Gadamerově podání klade) nikoliv jako absolutně platné, ale s vědomím jejich dějinného a dialogického původu. Fakt, že jsme své vlastní závěry formulovali na základě dialogu se současníky a s předchozí tradicí, jim přeci neplatnosti *neubírá*.

Co se týče polemiky s relativismem, z Gadamerovy pozice lze snadno ukázat na to, že a) tradice není rigidním, svazujícím rámcem – v aplikaci na jednotlivé situace sama doznává proměn, b) tradice se proměňuje tak, že se v setkání s odlišnou tradicí otevíráme tomu, co nás tato může naučit. Dochází k otřesu dosud se samozřejmostí zastávaných norem a přesvědčení. Aby však bylo možné se od cizí tradice něco naučit, je třeba se této cizosti či jinakosti otevřít. Otevřenost ale neznamená vyřazení veškerých předsudků. Gadamer říká, že předsudky jsou naopak *podmínkou* naší otevřenosti vůči světu. Je tedy třeba se ptát, jaký druh předsudků nám takovou otevřenost zjednává, jaké předsudky jsou v tomto směru *pozitivní*. Docházím k závěru, že spíše než na nějaký rys předsudků míří spíše Gadamer na náš otevřený postoj k nim, na naši ochotu předsudky „riskovat“.

Další problém se v tomto kontextu týká problému reflexe vlastní předsudečnosti. Ta podle Gadamera nemůže být nikdy úplná (sám sebe nemohu učinit objektem nezaujatého poznání), a přesto ji je třeba podnikat. Stále totiž platí, že nereflektovaný předsudek může být zdrojem zkresleného či přehlíživého pohledu. Reflexe je zároveň reflexe *mezi* samotného reflexivního počínání. Dospívám k závěru, že hermeneutická reflexe vposled nemusí ústit v nějaké pozitivní závěry, spíše může být určitým typem podezřívavého či ostražitého postoje

namířeného jak vůči možnosti, že mé vlastní porozumění je *stále ještě* ovlivněno nereflektovanými předsudky, tak vůči takovým koncepcím a přístupům, které sebe sama kladou jako nedějinné či úspěšně se oprostivší od tradice.

Zůstává nicméně otázka kritického potenciálu hermeneutiky. Tu sleduji zejména v souvislosti s diskuzí mezi Gadamerem a (znovu) Habermasem. Z bohatosti nastolených témat vybírám jen několik, zejména mi jde o způsob, jakým Habermas interpretuje tezi, že každému nedorozumění předchází nějaké původní srozumění. Habermasovi se, myslím, daří vystihnout problém nejasného kritéria přechodu mezi postojem, který se ve sdělení snaží nalézt pravdu či poučení o věci samé a postojem, kdy se od tohoto úsilí opouští a hledá se vysvětlení jiné, genetické (psychika autora, dobový kontext atd.). Nemyslím ale, že platí závěr, podle něž by hermeneutický přístup (nakolik lze o něčem takovém ve světle deklarované „nemetodičnosti“ filosofické hermeneutiky hovořit) byl vůči ideologiím bezbranným. Ideologie se totiž prosazují s nárokem na platnost, který je absolutní; samy se prohlašují za nedějinné. A takový nárok je hermeneutická reflexe schopna demaskovat a podrobit kritice.

Pátá kapitola, jež je zároveň první kapitolou **třetího oddílu**, zkoumá motiv společného smyslu – *sensus communis*. Vyžaduje schopnost soudit nějaký další smysl či cit – smysl pro společenství? A do jaké míry je tento cit sdílený? Nejprve jsem se pokusil v hrubých rysech představit způsob, jakým pojem užívá Kant v *Kritice soudnosti*. Kantovo užití je dvojí. Jednou užívá termín obecný smysl [*Gemeinsinn*] a označuje jím výsledek svobodné hry poznávacích schopností představivosti a rozvažování. V druhém významu Kant mluví jako o „určitém druhu *sensus communis*“ o samotném vkusu. Proč lze mluvit o vkusu jako o jistém druhu *sensus communis*? Vкус je patrně lidem společný, ač různě rozvinutý, ale především je „citem pro to, co je všem lidem za ideálních podmínek společné“, tj. právě citem rozpoznat, zda lze aktuální zalíbení na druhé rozšířit a na základě toho říci o předmětu, že je krásný.

V případě sledování pojmu *sensus communis* u Hannah Arendtové činím výjimku ze záměru přistupovat k jejím textům s jistou volností a se záměrem rekonstruovat z nich systematický obraz o soudnosti. Pojem *sensus communis* sleduji geneticky, kdy rozlišuji dvě koncepce. 1) ranou, kdy je *sensus communis* pojednáván jako „common sense“. 2) pozdní, kdy se mluví o „smyslu pro společenství“ [*community sense*] jako o podmínce komunikace. Pod raným titulem „common sense“ Arendtová překvapivě nemíní v první řadě „zdravý rozum“, jako spíše odkazuje na tradiční koncepci „společného smyslu“, který sjednocuje privátní počítky ostatních pěti smyslů a vztahuje je k témuž předmětu. Arendtová v raných textech ale přidává ještě dvě funkce společného smyslu (*common sense*): ujišťuje nás o skutečnosti zakoušeného a začleňuje nás do společného světa. Mou tezí je, že aby mohl „common sense“ plnit zbývající dvě funkce, musí se pojit ještě s jinou schopností, která nás těsněji váže ke společenství druhých. Pro Hannah Arendtovou se totiž pocit, že vnímané a zakoušené není jen privátní iluzí, rodí teprve ve chvíli, kdy se o něm mohu ujistit u druhých, kteří vnímají totéž z různých perspektiv. Musím být proto druhým schopen sdělovat můj vlastní, individuální náhled, a to způsobem, který je pro druhé srozumitelný, tj. v nějakém smyslu přijatelný. To také znamená, že musím umět odhadnout, zda se mnou zamýšlená artikulace setká u druhých lidí s patřičnou odezvou. To je, domnívám se, pojičko mezi oběma koncepcemi, neboť v *Kantovských přednáškách* Arendtová pojímá *sensus communis* jako schopnost, která rozhoduje o sdělitelnosti. Abych mohl o sdělitelnosti zamýšlené promluvy

rozhodnout, musím ale mít nějaký „cit“ pro druhého či pro skupinu druhých, k nimž se s promluvou obracím. *Sensus communis* z přednášek je tedy především *empirickou znalostí konkrétního společenství*, citem pro toto společenství. Odtud také plyne, že *sensus communis* není *totéž*, co rozšířené myšlení (jak se domnívají někteří interpreti). *Sensus communis* je podmínkou toho, abych své myšlení mohl konkrétně rozšířit.

Poté shrnuji důvody, které vedou Gadamera k jeho hodnocení, že u Kanta dochází k redukci původního významu pojmu společného smyslu: v žádném z Kantových užití není zachován původní význam „smyslu pro společenství“. Ten je pro samotného Gadamera klíčový. V *Pravdě a metodě* je pak tento „mysl pro společenství“ uveden do souvislosti jednak se „zdravou soudností“ a jednak se „solidaritou“. Z této perspektivy se pak Gadamerova kritika Kanta zdá poměrně příkrá, zvláště přihlédneme-li k tomu, že Kant užívá pojem *sensus communis* v *Kritice soudnosti* spíše technickým způsobem: aby podtrhl, že určitá schopnost či pocit jsou všeobecně sdílené.

Pátá kapitola je pak věnována právě problému **solidarity**. U Gadamera hraje pojem roli v souvislosti s jeho interpretací *fronésis*. U Arendtové jde zdánlivě o okrajový motiv, který nás však přivádí do širších souvislostí jejího politického myšlení. Pojem se nejprve snažím významově rozčlenit: o solidaritě můžeme mluvit jako o pocitu, o určitém typu jednání a konečně jako o principu, který jednání vede. Nad rámec zkoumání vztahu mezi solidaritou a souzením si kladu dvě otázky: 1) jak je solidarita fakticky možná, odkud vyrůstá? 2) jaký je vztah solidarity a lidského společenství?

Na Gadamerově pojetí je pozoruhodné, že mluví o „solidaritách“: o sdílených vazbách, které k sobě navzájem poutají členy určitého společenství. Gadamer přitom trvá na tom, že tyto vazby („solidarity“) nelze nikdy zcela zničit ani zapomenout, nicméně zároveň apeluje na jejich výslovné odhalování a posilování. U Gadamerova pojetí konstatuji některé nejasnosti, které se týkají zejména vztahu mezi oněmi „solidaritami“ a jednáním, jež bychom mohli označit za solidární. Vychází solidární jednání v nějakém smyslu ze sdílených vazeb a pout? A nelze jednání, které se chystá takové vazby odhalit, také označit za solidární? Jako určitou alternativu ke Gadamerově pojetí uvádím koncepci R. Rortyho a pokouším se následně rozlišit dva strukturně odlišné pojmy solidarity: 1) solidaritu společného zájmu či sdílené situace 2) solidaritu „identifikace“ – shledání, že druzí lidé, přesto, že naši situaci nesdílejí, jsou jedněmi z nás, patří ke stejnému „my“.

Jaký je tedy podle Gadamera vztah solidarity a *fronésis*? Nabízím, na základě Gadamerových textů, dvě odpovědi: 1) sdílená normativní orientace, která je podmínkou výkonu morální soudnosti, nemůže být nikdy docela ztracena: pro společenství nezbytná existence „solidarit“ nám dává záruku, že nedojde k naprosté fragmentarizaci sdílené etické tradice 2) má-li být tato normativní orientace nějak „vědomě“ rozvíjena, musí se tak dít „v solidaritě“ (solidárním jednáním). Jen tehdy mohou být normativní přesvědčení „společná.“ V tomto směru se pak snažím interpretovat Gadamerovo vyjádření, že „*praxe znamená počínat si a jednat v solidaritě*“.²

² Gadamer, H. G., *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 4*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, str. 227.

Výklad pojetí Hannah Arendtové začínám rozbořem pasáže z knihy *O revoluci*,³ kde nejprve sleduji, jak Arendtová solidaritu vymezuje proti soucitu a lítosti. Solidarita u ní mnohem spíše než na emocích, na schopnosti spoluprožitku cizího utrpení, závisí na určitém (morálním) posouzení situace druhých lidí, a to ve světle principu „lidské důstojnosti“. Solidarita ale i u Arendtové vystupuje ve smyslu „solidárního jednání“, jednání, které se snaží druhým lidskou důstojnost v nějakém smyslu navrátit.

Co ale Arendtová „lidskou důstojností“ vlastně míní? Text *O revoluci* na tuto otázku nepodává jednoznačnou odpověď. Obracím se proto k staršímu textu, ke studii *Původ totalitarismu*. Arendtová zde ztrátu lidské důstojnosti ukazuje na situaci masového uprchlictví a na problému osob zbavených státní příslušnosti. Ztráta lidské důstojnosti je pak ztrátou základní smysluplnosti jednání – člověk v nedůstojném postavení se setkává se zcela svévolnou reakcí státní moci a represivních složek, ať už jedná či nejedná jakkoliv. Proto je pro Arendtovou pro ochranu lidské důstojnosti nutné znovu formulovat myšlenku lidských práv, nahradit klasické výčty fundamentálnějším „právem mít práva“, což znamená vůbec právo patřit do politicky organizovaného společenství, kde je možné jednat. Koncept „práva mít práva“ pak podrobují určité kritice: jeho přednost před tradičním pojetím není u Arendtové jasně zdůvodněna. V závěru kapitoly pak obě pojetí solidarity porovnávám co do jejich silných a slabých stránek. Arendtová, zdá se, uvažuje o „asymetrické“ solidaritě, která je projevována či pocíťována vůči těm, kteří nejsou „jedněmi z nás“. Gadamer naproti tomu podává určité vysvětlení, odkud se vlastně solidarita může zrodit.

Závěrečná, **šestá kapitola**, se věnuje dvěma tématům: problému „ohrožení soudnosti“ a vztahu soudnosti a odpovědnosti. Zatímco pro Arendtovou toto ohrožení spočívá v zanedbání nároku samostatně soudit, v určité atrofii této schopnosti, Gadamer vidí nebezpečí pro soudnost přicházet z vnějšku. Tímto nebezpečím je nárok vědy a techniky rozhodovat ve sféře praxe, tj. v etických a politických otázkách.

V kapitole se snažím vymezit různé podoby odpovědnosti, se kterými se u Arendtové setkáváme. Lze vést rozlišení mezi odpovědností osobní a politickou. Osobní odpovědnost Arendtová chápe ve dvojitým významu: jako odpovědnost vůči vlastnímu já a za vlastní já (za samotnou existenci jedinečné osoby) a dále pak jako kriminální spoluodpovědnost. Politická odpovědnost u Arendtové vystupuje jako odpovědnost vůči světu a politickému společenství, jako povinnost zasazovat se o jeho uchování a setrvání. Lze ale také mluvit o odpovědnosti politického souzení coby vyslovování jedinečných náhledů za udržování prostoru plurality, tj. samotného světa. Představuji také pozoruhodný koncept „kolektivní odpovědnosti“, jež je zvláštním typem „zástupné“ [vicarious] politické odpovědnosti. Nastiňuji také postoj, který Arendtová zaujímá k otázce konfliktu osobní a politické odpovědnosti: opuštění politického společenství či stažení se ze světa je ospravedlnitelné v situaci bezmoci.

U Gademera vystupuje problém odpovědnosti v jiném kontextu. Mluví o protikladu mezi „rozhodováním se podle vlastní odpovědnosti“, které má náležet občanům, a delegací tohoto rozhodování na experty. Snažím se dobrat odpovědi na otázku, proč vlastně Gadamer kritizuje tuto tendenci vyvazovat se z odpovědnosti za rozhodování v otázkách lidského soužití ve společnosti. Ukazuje se, že Gadamer provádí určitou kritiku reduktivního vědeckého přístupu k politické a morální sféře. Tato kritika ale není hlavním důvodem, proč

³ H. Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1963, str. 89.

před nárokem na technizaci a expertizací praxe varuje; tento důvod pak zůstává do jisté míry nedořečen.

Problém „experta“ se týká také koncepce politiky u Hannah Arendtové, resp. souvisí s její distinkcí mezi sociální a politickou oblastí. Tato distinkce bývá často kritizována (např. u M. Canovan, A. Wellmera a R. Bernsteina) a s kritikou lze jistě částečně souhlasit. Já přitom poukazuji na jeden moment, který v této kritice nezaznívá, a sice že otázky, které by Arendtová označila za „administrativní“ (např. rozhodnutí o způsobu společenské redistribuce) s sebou nesou důležitý normativní či hodnotový rozměr, k němuž můžeme zaujmout v našem jednání postoj.

V **závěru** shrnuji některé body, v nichž se mohou naši autoři vzájemně doplňovat (zmíněné téma solidarity), ukazují na určitá problematická místa jejich výkladů (problém „otevřenosti“ u Gadamera a požadavek na to, abychom souzením dostáli bezprecedentnímu u Arendtové) a pokouším se otupit jeden ostrý rozpor, který vyvolává Arendtové opakované vyjádření o nenávratném rozpadu naší tradice. Posledním společným rysem obou koncepcí, jemuž se v disertační práci věnuji, je jejich „apologetický charakter“ – snaha obhájit souzení jako specifický typ racionality.

Vybraná bibliografie:

- Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977
- Arendt, H., *Crisis in Culture*, in: *Between Past and Future*, in: H. Arendt, *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1993 (reprint vydání z r. 1968, New York: The Viking Press), str. 197-227.
- Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, vyd. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Arendt, H., *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2003, str. 17-49.
- Arendt, H., *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, str. 49-147.
- Arendt, H., *Truth and Politics*, in: *Between Past and Future*, str. 227-265.
- Gadamer, H. G., *Hermeneutics and Social Science*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 2, 1975, str. 307-316.
- Gadamer, H. G., *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: Gadamer, H. G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, třetí vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, str. 78-110.
- Gadamer, H. G., *Hermeneutik als praktische und theoretische Aufgabe*, in *GW 2*, str. 301-319.
- Gadamer, H. G., *Problém dějinného vědomí*, přel. V. Němec a J. Sokol, Praha: FILOSOFIA, 1994.
- Gadamer, H. G., *Über die Planung der Zukunft*, in: *GW 2*, str. 155-173.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. vydání, in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999.

- Apel, K. O., *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*, přel. R. Sommermeier, in: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, vyd. L. E. Hahn, La Salle (Ill.): Open Court, 1997, str. 67-94
- Beiner, R., *Interpretive Essay*, in: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 89-157.
- Beiner, R., *Political Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983
- Benhabib, S., *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, in: *Political Theory*, 16, 1988, str. 29-51.
- Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Foster, M., *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1991.
- Kant, I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Odeon, 1975.