

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Filozofie – filozofie

Mgr. Jakub Novák

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.

PRAHA 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem dizertační/disertační práci napsal(a) samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 29. listopadu 2013

.....
Mgr Jakub Novák

Abstrakt

Práce se věnuje problému praktického souzení (souzení ve vztahu k jednání) u Hannah Arendtové a Hans-Georg Gadamera. Přes odlišnost přístupů, výchozích perspektiv a motivací obou autorů se snažím ukázat možné styčné plochy. K problému se snažím přistoupit systematicky, ač u zvolených autorů, zejména u Hannah Arendtové, problém souzení systematicky zpracován není: úvahy o soudnosti u Arendtové zůstaly nedokončené. Práce je členěna do tří tematických oddílů. Zkoumám problém vztahu soudnosti a pravidel; otázku platnosti soudů zejm. v oblastech etiky a politiky a konečně problém vztahu souzení (a soudícího) k okolnímu společenství a druhým lidem. Práce se také snaží zhodnotit způsob, jakým Hannah Arendtová interpretuje Kantovu koncepci estetického souzení a zmiňuje také kritiku, která přichází ze strany Gadamera. Ve třetí části práce se dostávám k tématům, které souvisí se samotným problémem již volněji, ale které otevírají některé méně známé oblasti myšlení obou autorů. Řeč je o problému solidarity a otázce vztahu souzení a odpovědnosti: vůči druhým a vůči světu.

Abstract

The dissertation focuses on the theme of practical judgment (i.e. judgment related to human action) in Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer. Despite substantial differences in philosophical approaches, perspectives and motivation, I show that there are important areas of overlapping. I approach the problem of judgment in a systematic way, being fully aware that especially Hannah Arendt does not treat judgment systematically; what is more, a book she meant to dedicate to the problem of judging remained unwritten. The dissertation is divided into three parts. I start with the relation between judgment and rules. The second theme is judgments' validity, especially the specific kind of validity of political and moral judgments, while the third part concentrates on how judgment is related to other people and the world. I also try to evaluate the way Arendt interprets Kant's theory of aesthetic judgment as well as Gadamer's criticism of Kant. In the third part I investigate not so well known areas of Gadamer's and Arendt's philosophy such as their notion of solidarity and the way how they grasp the relation between judgment and responsibility (or responsibility *of* judgment, both towards one's own self and towards the world).

Obsah

Úvod	6
Soudnost: typy, perspektivy, momenty	8
Cesty k problému soudnosti u Hannah Arendtové.....	14
Problém soudnosti a Kantova estetika.....	17
Charakteristika přístupu a nástin postupu výkladu	19
I. Soudnost a pravidla	24
Souzení jako „aplikace“ u H. G. Gadamera	24
Mohou být filosofická hermeneutika a filosofická etika zdrojem pravidel? ...	39
Perspektiva druhého jako kritérium soudu? Imaginace a rozšířené myšlení	44
Rozšířené myšlení a typy souzení	57
II. Souzení a problém platnosti	69
Hannah Arendtová: Platnost soudů a shoda s druhými	69
Platnost reprezentativního stanoviska a problém shody	74
Mínění a zájem.....	81
Nezaujatost soudů v perspektivě rozlišení jednajícího a diváka	83
Bezpředsudečnost.....	89
Soudnost a fakta.....	93
Souzení (z) tradice: problém platnosti morálních soudů u Gadamera	99
Konečnost, předsudky, reflexe: problém otevřenosti jinému	115
Možnost kritiky? Diskuse mezi Gadamerem a Habermasem	122
Jazyk, perspektiva a „svět“	133
III. Soudnost a druzí	142
Soudnost a společný smysl (sensus communis)	142
Sensus communis a obecný smysl v Kritice soudnosti	144
Sensus communis u Hannah Arendtové	148
Gadamer: vkus, soudnost a smysl pro společenství.....	155
Souzení a solidarita.....	160
Solidarita u Gadamera	162
Arendtová: solidarita a lidská důstojnost	171

Ohrožení soudnosti a problém odpovědnosti	186
Souzení a odpovědnost u Hannah Arendtové	188
Gadamer: souzení podle vlastní odpovědnosti a nárok experta	197
Závěr	204
Seznam použité literatury	210

Úvod

Předkládaná disertační práce se věnuje dvěma autorům, kteří spolu mají na první pohled společného jen málo. Hannah Arendtová je, ač sama toto označení odmítala,¹ vnímána především jako politická filosofka a, díky knihám o původu totalitarismu a procesu s Adolfem Eichmannem, též jako historička. Centrálním zájmem filosofie Hans-Georg Gadamera je problematika lidského rozumění, jeho předpokladů, možností a mezí. To obnáší také problém, jak rozumět něčemu, co je vůči nám zprvu nějak jiné a cizí, ať už je tímto „jiným“ psaný text, sdělení druhého člověka či třeba určitá společenská praxe odlišné kultury. Na jedné straně tedy stojí zájem o politickou dimenzi lidské existence a o spolubytí s druhými, na straně druhé pak problematika spíše epistemologická, byť, v explicitním přihlášení se k myšlení Martina Heideggera, vyrůstá tato epistemologická problematika z původnější ontologické roviny.

Myšlení Hannah Arendtové lze pak spíše charakterizovat jako reflexi konkrétních historických událostí a fenoménů – teprve snaha těmto konkrétním a často aktuálním fenoménům porozumět vedla Arendtovou k obecnější reflexi o povaze a vzájemné provázanosti bytostných lidských schopností a činností. Analyzovat podstatné lidské činnosti a schopnosti, jako je jednání, práce a vytváření (aktivity náležející k činnému životu) na straně jedné, a myšlení, vůle a soudnost coby mentální aktivity na straně druhé, znamená v první řadě všimnout si, co se s nimi děje v průběhu dějin, jak se mění vnímání důležitosti lidských činností či jak se ztrácí a znovu vynořuje možnost tu kterou činnost vůbec vykonávat. Pro Arendtovou však to, jaké činnosti máme nějak „k dispozici“, závisí do značné míry na tom, jak svým činnostem, jejich důležitostmi a konečně sobě samým v perspektivě těchto činností *rozumíme* a jak jsme jim v průběhu dějin *rozuměli*. To ale není jediný motiv v myšlení Hannah Arendtové, který se, byť jen velmi volně, překrývá s tématy, jimiž se zabývá filosofická hermeneutika. U Arendtové hraje velmi důležitou roli problém tradice. Otázka, kterou si Arendtová v této souvislosti klade, zní: jak nám tradice může pomoci pochopit a vyrovnat se s tím, co je radikálně nové či bezprecedentní? A jak nám může pomoci tomu, co je bezprecedentní či dokonce, jak to formuluje Arendtová, „děsivě originální“,² účinně čelit?

¹ H. Arendt, „*What Remains? The Language Remains*“: *A Conversation with Günter Gaus*, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, 1994, str.2. V celé práci platí pravidlo, že pokud k danému textu existuje český překlad, uvádím jej pod českým názvem, pokud ne, pak v originále.

² Arendt, *Understanding and Politics*, in: Arendt, *Essays in Understanding*, str. 309.

Vidíme zde tedy určitou podobnost tázání: oba autoři se ptají po možnosti uchopení či vyrovnání se s něčím, co přesahuje způsob, jakým jsme k věcem či fenoménům zvyklí přistupovat běžně, jakým jsme se ke světu přistupovat naučili.

Gadamerův nejznámější a nejvlivnější spis *Pravda a metoda* obsahuje kapitolu, v níž Gadamer na analýzách Aristotelovy etiky ukazuje zásadní podobnost mezi snahou něčemu porozumět a rozhodováním se v situaci jednání, kterou chápeme jako nějak eticky význačnou. Podle Gadamera tedy existuje zásadní analogie nejen mezi morálním úsudkem a interpretací, ale také mezi dějinným a etickým vědomím. Dějinné vědomí je přitom primárně vědomím vlastní historické podmíněnosti, nezrušitelného zapuštění v určité tradici. Stejně tak etické či mravní vědomí obnáší vědomí příslušnosti k určitým sdíleným normám a hodnotám. Klíčový je zde pak opět problém toho, jak adekvátně přistoupit k tomu, co je specifické a jedinečné. V případě mravního rozhodování jde o specifickou povahu konkrétní situace, v níž se nacházím a jejímž nárokům mám dostát. Gadamerův zásadní příspěvek k hermeneutické problematice pak spočívá v náhledu, že i v rozumění např. určitému textu vposled běží o konkrétní situaci, v níž se nachází interpret a k níž musí text vztáhnout, chce-li mu porozumět.

Mým cílem bude mimo jiné ukázat, že význam Gadamerových analýz etického usuzování a rozhodování není zdaleka jen ilustrativní. V textech psaných po *Pravdě a metodě* se problematika praktické filosofie či filosofické etiky objevuje poměrně často. Nejde přitom jen o zkoumání vztahu mezi konkrétním praktickým rozhodováním a jeho tematizací na poli filosofické etiky. Ve zmíněných textech se formuje také Gadamerova vlastní, „nenápadná“ vize nejen etiky, ale také politiky. Do hry se dostávají témata, jako je solidarita, veřejný (Gadamer užívá i termínu „sociální“) rozum či občanské rozhodování a s tím související kritika narůstající „expertizace“ praktické a politické sféry. Hannah Arendtová se přitom věnuje, byť možná z jiné výchozí perspektivy, mnohdy identickým tématům, některým z nich, jako je například právě možnost občanské participace či přesněji politické svobody v moderní společnosti, velmi intenzivně.

Domnívám se, že tématem, které umožní myšlení obou zvolených autorů vzájemně konfrontovat, je téma *soudnosti*, a to v první řadě soudnosti na poli lidské praxe. Půjde mi tedy primárně o soudnost, které je spojena s lidským jednáním a která se nějakým způsobem týká také druhých lidí. Arendtová o soudnosti mluví zcela explicitně a zahrnuje ji, vedle myšlení a chtění, mezi podstatné lidské myšlenkové schopnosti. Dokonce soudnosti přisuzuje

určité privilegované postavení: ze jmenovaných schopností je „nejpolitictější“,³ a tedy nejvíce svázaná právě s praxí. Gadamer explicitně motiv soudnosti pojednává v první části *Pravdy a metody*; já se však chci soustředit zejména na jeho analýzu morálního usuzování v konkrétní situaci. Ačkoliv by se mohlo zdát, že se zde výraz „soudnost“ či „souzení“ používá ve významu, který je odlišný od toho, který zajímá Arendtovou, pokusím se ukázat, že oba významy či obě pojetí mají jednak společné základní rysy a kořeny, jednak se mohou v určitých situacích vzájemně prostupovat a doplňovat.

Tato práce pochopitelně není prvním textem sekundární či interpretační literatury, který vzájemně konfrontuje a porovnává filosofii Hannah Arendtové a Hans-Georg Gadamera. Ne náhodou se, nakolik mohu posoudit, většina autorů sekundárních studií soustředí právě na koncepci souzení: za všechny jmenujme vydavatele a komentátora posmrtně publikovaných Arendtové *Přednášek o Kantově politické filosofii* Ronalda Beinera,⁴ ze známějších autorů lze dále zmínit Sheylu Benhabib⁵ či Richarda Bernsteina.⁶ Pokud je mi však známo, dosud taková konfrontace nebyla provedena ve srovnatelném rozsahu, tj. v rozsahu monografie, a v takové šíři analyzovaných témat a motivů.

Soudnost: typy, perspektivy, momenty

V běžné řeči mluvíme o „soudnosti“ v celé řadě významů a kontextů. V následující krátké podkapitole bych se chtěl pokusit o jakýsi jejich systematický (byť pochopitelně neúplný) přehled. Chci se také pokusit zavést určitá možná rozlišení, s jejichž pomocí snad bude lépe vidět, v jakém smyslu a v jakých souvislostech o soudnost běží našim autorům, a také smysluplně omezit okruh otázek, které hodlám v předkládané práci sledovat.

³ H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, vyd. M. McCarthy, London: Secker & Warburg, 1978, str. 192. Dále jako „Thinking“.

⁴ R. Beiner, *Interpretive Essay*, in: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, vyd. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, str. 137.

⁵ Srv S. Benhabib, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, in: *Political Theory*, 16, 1988, str. 29-51.

⁶ Viz zejména knihu R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Předně je dobré rozlišit *soudnost, souzení a soudy*: zatímco „soudnost“ značí určitou podstatnou lidskou schopnost, dispozici či trvalý osobní atribut („soudný člověk“, někdo, kdo trvale prokazuje „dobrý úsudek“), souzení oproti tomu běžně označuje spíše určitý výkon, aktivitu. O „souzení“ tedy můžeme mluvit jako o aktualizaci schopnosti soudit, tj. soudnosti. Soudy, úsudky či jednotlivá posouzení pak chápeme jako to, k čemu činnost souzení směřuje.

Dalším, navazujícím rozlišením, které lze provést, a které kopíruje běžný způsob, jakým o soudnosti a souzení mluvíme, je odlišení různých *momentů* činnosti souzení. Na souzení si můžeme všimnout momentu „vynášení soudu“, kde soud znamená něco takového jako „verdikt“, tedy proces, který ústí v pronesení či vyslovení soudu „X je...“. Souzení má v tomto smyslu blízko hodnocení: přiřazování hodnotících atributů, které je typické pro estetické či morální soudy, se pak nějakým podstatným způsobem liší od konstatování vlastností nějaké věci – souzení není v tomto případě totéž, co percepce či popis,⁷ i když, a to je důležité, mají hodnotící soudy stejnou gramatickou formu jako soudy pouze konstatující. Jako bychom tedy hodnotící atributy kladli jako jakési objektivní predikáty, které se netýkají jen našich subjektivních preferencí, ale nějak vystihují způsob, jakým věci, bez ohledu na nás, jsou.

Jiným momentem je souzení ve smyslu „posuzování“. Posuzováním pak rozumím určitou operaci mysli, která se může týkat jednak dvou či více alternativ, a tedy směřovat k výběru jedné z nich, nebo se může týkat vztahu mezi něčím obecným (pojem, pravidlo, norma, ideál) a jedinečným (jednotlivý případ, konkrétní situace). Právě v tomto významu podává obecnou definici soudnosti Kant, když ji v úvodu *Kritiky soudnosti* označuje za „schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném.“⁸ Tato definice soudnosti je také velmi blízká způsobu, jakým Kant soudnost definuje v *Kritice čistého rozumu* (A 132/B171), kde je soudnost identifikována se schopností subsumpce, tj. je schopností určit, zda nějaký jednotlivý případ spadá či nespadá pod dané obecné pravidlo.⁹ Podstatný rozdíl oproti *Kritice soudnosti* ale spočívá v tom, že Kant této soudnosti upírá vlastní apriorní princip či pravidlo (A 134-5/B 173-4). Pokud je totiž úkolem soudnosti rozpoznat, zda jednotlivý případ skutečně může být zahrnut pod obecné pravidlo, soudnost tak musí učinit

⁷ K tomu srv. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 72.

⁸ I. Kant, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hanzel, Praha: Odeon, 1975, Úvod, IV, str. 33.

⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha: OIKOIMENH, 2001, str. 128: „Je-li rozvažování vůbec objasňováno jako mohutnost tvořit pravidla, pak je soudnost mohutnost *subsumovat* pod pravidla, tj. rozlišovat, zda něco danému pravidlu podléhá (causa datae legis), či nikoli.“

jakoby „citem“, sama za sebe. Pokud by totiž bylo třeba nějakého dalšího obecného pravidla, které by udávalo podmínky, za nichž je možné danou subsumpci provést, celý problém by se posunul pouze na další úroveň, kdy by se bylo možné ptát, podle jakého pravidla lze uplatnit ono první „pravidlo subsumpce“¹⁰. Kant toto nebezpečí nekonečného regresu výstižně shrnuje (A 134-5/B 173-4), když praví: „*Obecná logika neobsahuje vůbec žádné předpisy pro soudnost a ani je nemůže obsahovat...Kdyby ale chtěla obecně ukázat, jak by se mělo pod tato pravidla subsumovat, tj. jak by se mělo rozlišovat, zda pod ně něco patří, či nikoli, nemohlo by se to stát jinak než opět pomocí nějakého pravidla. Toto pravidlo ale právě proto, že je pravidlem, vyžaduje znovu poučení soudností, a tak se ukazuje, že rozvažování je sice přístupno poučení a vyzbrojení pravidly, ale že soudnost je zvláštním talentem, který vůbec nechce být poučován, nýbrž pouze pěstován.*“

Posuzování coby zvažování alternativ či rozhodování o tom, zda vůbec a jak spadá jednotlivina pod obecné určení, je tedy procesem, který nelze nikdy plně zajistit explicitně formulovanými pravidly: něco posoudit znamená také odhadnout, určit něco za pomoci citu¹¹ či zkušenosti, a tedy se na tomto posouzení nějak osobně angažovat a něco jím riskovat. Souzení ve smyslu „posuzování“ má tedy velmi blízko k fenoménu rozhodování; zároveň ovšem i prvně jmenovaný moment, tj. moment vynášení verdiktu, lze chápat jako učinění určitého rozhodnutí (stejně tak při souzení ve smyslu „hodnocení“ dochází ke zprostředkování mezi obecným a jedinečným: posuzované jednotlivině, která je sama již nějak pojmově určena a tedy do jisté míry zobecněna, je přiřazen nějaký obecný atribut či predikát).

Dotýkáme se zde zároveň podstatné odlišnosti v tom, jak problematiku soudnosti a souzení sledují oba naši autoři. Hannah Arendtová totiž klade důraz na vynášení verdiktů, a zejména pak na fenomén jejich vyslovování před druhými. *Souzení je pro Arendtovou primárně hodnocením*. Gadamer se naproti tomu soustředí spíše na souzení coby vzájemné zprostředkování a určování obecného a jedinečného: uplatnit soudnost u něj znamená správně posoudit, kdy a jak, tj. v jaké situaci, máme konkretizovat obecné. *Souzení je pro Gadamera primárně rozhodováním*.

¹⁰ Srv. také H. G. Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999 (dále jako „GW 2“), str. 307: „Es gibt keine Regeln für den vernünftigen Gebrauch von Regeln, wie Kant in seiner ‚Kritik der Urteilskraft‘ mit recht gesagt hat.“

Pro oba autory se ovšem souzení stává problémem zejména ve vztahu k *lidskému jednání*. Gadamera totiž souzení nezajímá ani tak jako epistemologický problém, tj. problém nějaké zvláštní operace mysli, která je při díle při každém pojmovém určování či při každé aplikaci pravidla, ale především jako problém praktický: soudit znamená rozhodovat se v situacích, konkrétní čin je výsledkem procesu posuzování situace. Pro Arendtovou je pak zajímavá spíše *praktická relevance* vynášení soudů – klade si otázku, nakolik může být vyslovení nějakého verdiktu před druhými samo druhem jednání a do větší míry než Gadamer se zajímá o problém, jak mohou být naše hodnotící soudy závazné a platné také pro druhé lidi. Přes odlišnost hlavních akcentů však lze patrně konstatovat také nutnou provázanost obou výše odlišených momentů (tj. momentu vynesení verdiktu a momentu posuzování coby pravidly plně nezajištěného zvažování a rozhodování) – již jsem uvedl, že vynesení verdiktu musí předcházet proces posouzení dané jednotliviny, tj. reflexe ohledně toho, zda lze vůbec jednotlivině daný verdikt přisoudit. Na druhou stranu ale např. i rozhodování mezi dvěma alternativami toho, jak jednat v situaci, může být provázeno jejich implicitním hodnocením jako alternativ dobrých a špatných, správných či nepřijatelných apod.

Viděli jsme, že v obou výše stručně naznačených momentech souzení („hodnocení“ a „rozhodování“¹²) jde o problém vztahu obecného a jedinečného. A právě na specifickou povahu jednotlivého či jedinečného – posuzovaný fenomén, událost, čin na straně jedné, vlastní situace jednajícího na straně druhé – kladou jak Arendtová, tak Gadamer velmi silný důraz. V souzení, které je chápáno jako posuzování či hodnocení, jde o správné či vhodné postižení povahy toho, co je souzeno, a tedy i o nalezení vhodného predikátu soudu. Jenže každé přiřazení predikátu je již nějakým zobecněním, zasazením do kontextu či souvislosti, přirovnáním atd., a tedy je vlastně určitým narušením specifčnosti předmětu. Arendtová přitom varuje ještě před jiným fenoménem, kterým je jakási mechanická, bezmyšlenková subsumce jedinečného pod obecné, tj. takové přiřazení obecného určení, jemuž nepředchází dostatečná konfrontace s jednotlivinou a její specifickou povahou. U Gadamera má pak problematika jedinečného a obecného primárně podobu napětí mezi obecnými normami, ideály, atd. a specifčností situace. I v tomto případě nějak běží o zachování jedinečnosti, o to, co je správné nikoliv obecně, ale tady a teď.

¹² Přetlumočení obou výše popsaných momentů souzení pomocí pojmů „hodnocení“ a „rozhodování“ zde má spíše pomocný charakter jakési zástupné zkratky.

Dalším rozlišením, které rozlišení momentů do určité míry kopíruje, je rozlišení *perspektiv*. Toto rozlišení přichází ke slovu tehdy, když nám jde právě o problematiku souzení lidského jednání. Pak totiž lze rozlišit perspektivu „vnitřku“, tj. případ, kdy je předmětem souzení mé vlastní jednání, a perspektivu „vnějšku“, kdy soudím jednání druhých lidí. Hannah Arendtová v tomto kontextu mluví o soudu jednajícího či aktéra na straně jedné a o soudu, který vykonává nezainteresovaný divák, na straně druhé. Na první pohled se souzení v obou perspektivách liší také časovou orientací: pokud soudím jako aktér, tj. v perspektivě vnitřku, ponejvíce se rozhoduji o jednání, které ještě není; naopak divák soudí jednání, které tu už částečně nějak je, tj. jednání, které se událo. Budu chtít ukázat, že obě perspektivy se mohou vzájemně prolínat: kromě situací, které se mne týkají, v nichž se musím zorientovat a vposled rozhodnout, a situací, jimž pouze přihlížím, aniž bych se v nich nějak angažoval, existují také případy, kdy se mne nějaké probíhající jednání druhých lidí či nějaké události prozatím *netýkají*, ale týkat by se mě mohly. Existuje tedy typ soudů či rozhodnutí, v nichž jde o to, zda se *stanu aktérem* nebo naopak *zůstanu divákem*. A obdobně může divácký soud či soud, který provádím (prozatím) pouze zvnějšku, předznačit způsob, jakým budu jednat ve chvíli, kdy se mne posuzované fenomény či posuzované dění začnou týkat.

Sledování vztahu mezi jednáním a souzením nás odkazuje k případům a situacím, kdy souzení přechází v jednání, ústí v jednání či je je snad samo lze za typ jednání považovat. Tím ale narážíme na další, již zmíněné možné rozlišení, které nám může pomoci fenomén soudnosti systematictěji popsat. Jde o rozlišení jednoduchých *časových ohledů*, a sice rozlišení mezi tím, kdy se souzení vztahuje k jednání zpětně, a je tedy retrospektivním souzením, nebo kdy se naopak vztahuje k jednání, které ještě není, ale být by mohlo či dokonce mělo. Nemusí jít přitom jen o mé vlastní jednání v nějaké konkrétní situaci vyžadující si mravní rozhodnutí; souzení se může týkat i jednání takřkajíc kolektivního či přesněji politického. Soud zde pak má vlastně podobu nějakého elementárního projektu, návrhu budoucího společného postupu či podobu představy o tom, jak má vypadat budoucí stav společných záležitostí. V tomto, politickém uplatnění, je tedy lidská schopnost soudit nějakým podstatným způsobem vázána na druhé lidi a na společný svět, kde se s druhými setkáváme a střetáváme. Tato, specificky politická, soudnost by se tedy oproti jiným *typům* souzení, jako je soudnost historická, estetická a morální, odlišovala mírou, do jaké se aktivně ucházím o souhlas druhých lidí s mým soudem (často určitým návrhem). Tím vstupuje do hry problematika vzájemné shody či konsensu a možností jeho dosažení v prostředí, pro něž je příznačná pluralita odlišných perspektiv a z nich formulovaných názorů a soudů.

Tento nejen intersubjektivní, ale výslovně „společenský“ rozměr souzení intenzivně zajímá Hannah Arendtovou. Souzení není prostým konstatováním subjektivních preferencí; je v něm nějak přítomný nárok na nadindividuální platnost, resp. závaznost pro druhé lidi. V tomto směru si lze položit několik zásadních otázek: co je důvodem odlišnosti našich soudů, nemají-li zde výlučným důvodem být subjektivní preference či individuální zájmy?¹³ Je nárok na souhlas druhých lidí implicitně kladen u všech typů soudnosti? Závisí získání skutečného souhlasu druhých na vnějších, nahodilých faktorech, jako je autorita či rétorické schopnosti účastníků debaty, v níž svá stanoviska konfrontujeme? Lze ke shodě dospět racionální argumentací? Mohu prokázat správnost svého soudu? Je shoda něčím, co zahlazuje pluralitu soudů, nebo snad může být v této shodě odlišnost původních konkurenčních stanovisek nějak zachována?

Gadamer i Arendtová jsou zajedno též v tom, že souzení je spojeno s lidskou svobodou, a to na několika úrovních. Zajímá nás především souzení lidského jednání ve smyslu jednotlivých činů a případně historických událostí, které jednání způsobuje. Jinak řečeno nám jde o to, co všechno obnáší a předpokládá zaujímat k těmto jednotlivinám stanovisko. Jedním takovým implicitním předpokladem je, že posuzované fenomény vnímáme nikoliv jako důsledky obecných zákonitostí či nevyhnutelného vývoje, ale jako něco, co se mohlo udát také jinak. Soudit jednání znamená předpokládat, že toto jednání je či bylo svobodné, tj. že se jeho aktérům naskytlo jako možnost, kterou mohli, ale také nemuseli naplnit. Pro Gadamera i Arendtovou je však svobodné i souzení jako takové: jde přitom zejména o svobodu vůči pravidlům či v rámci pravidel. Konečně je pak souzení spojeno se svobodou ve smyslu autonomie. Soudím tehdy, když si svá stanoviska tvořím sám za sebe, na základě vlastního úsudku a když za ně tím pádem také sám odpovídám. Pouhé přizpůsobování

¹³ J. Rawls klade obdobnou otázku, když se ptá, jaké jsou možné zdroje „rozumné neshody“ [*reasonable disagreement*], nespokojíme-li se s banálními odpověďmi, které jako tyto zdroje uvádějí nedostatečnou intelektuální výbavu soudících či chyby v úsudku. O těchto zdrojích pak Rawls hovoří jako o „břemenech soudu“ [*burdens of judgment*]. Z Rawlsova výčtu zmiňme například vágnost morálních a politických pojmů, které umožňují nejen různé interpretace, ale, v druhém sledu, i různé soudy o těchto interpretacích, vliv celku naší zkušenosti na způsob, jakým zvažujeme morální a politické hodnoty či, a v tomto Rawls odkazuje na I. Berlina, skutečnost, že naše sociální instituce mohou být založeny vždy jen na omezeném počtu možných žádoucích hodnot (nakolik jsou tyto hodnoty často vzájemně konfliktní). Soudy o prioritách stejně žádoucích hodnot jsou pak, za absence jejich hierarchického uspořádání, obzvláště obtížné a vedou k nutné neshodě. Srv. k tomu J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2005, str. 64-68.

se většinovému mínění nelze za souzení označit. Tím se ale nechce říci, že nějaká míra zohlednění aktuálního či možného soudu druhého člověka či druhých lidí nemůže hrát při formování mých vlastních soudů důležitou roli – uvidíme, že zejména pro Hannah Arendtovou je tomu právě naopak.

Jak jsem již zmínil, fenomén soudnosti je explicitním tématem spíše pro Arendtovou, než pro Gadamera. Zároveň však jde o téma, které zaujímá v kontextu autorčina myšlení poměrně zvláštní postavení, už proto, že se k němu Arendtová v různých etapách svého myšlení dostává různými cestami. Liší se také mody či typy souzení, které v různých obdobích stojí v centru autorčina zájmu, jehož proměny přitom nikdy nejsou náhodné, ale vždy plynou z konkrétních událostí, s nimiž se Arendtová snaží myslitelsky vyrovnat. Pokusím se tedy v následujícím představit různé cesty, kterými se zájem o fenomén soudnosti u Hannah Arendtové ubíral.

Cesty k problému soudnosti u Hannah Arendtové

Sledování něčeho takového jako je „teorie souzení“ u Hannah Arendtové s sebou nese četné interpretační potíže. Systematické pojednání problému soudnosti v Arendtové textovém korpusu chybí – svazek s názvem „Souzení“ [*Judging*] měl být sice završením trilogie *O životě mysli* [*Life of the Mind*], nicméně k jeho napsání se již Arendtová za svého života nedostala (dochovala se jen titulní strana s dvěma citáty z Goetha a Cata). Pokud tedy chceme sledovat, jakým způsobem naše autorka uvažuje o problému souzení, jsme nuceni zabývat se poměrně širokou paletou textů, které pocházejí z různých období, počínaje některými texty z padesátých let, které se zabývají problematikou historického porozumění, přes Arendtové patrně nejslavnější knihu *Eichmann v Jeruzalémě*¹⁴ a texty reflektující otázky, které v souvislosti s eichmannovským procesem vyvstaly (*Myšlení a úvahy o morálce*¹⁵, texty z pozůstalosti jako např. přednáškový cyklus *Some Questions of Moral Responsibility*¹⁶ a rozhlasová řeč *Personal Responsibility under Dictatorship*¹⁷), až po zmínky roztroušené v

¹⁴ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

¹⁵ H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2003, str. 159-189.

¹⁶ H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 49-147.

¹⁷ H. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in: Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 17-48.

prvních dvou svazcích zmiňovaného cyklu *O životě mysli* věnovaných myšlení a chtění (*Thinking, Willing*).¹⁸

Přesto, že jsme při interpretaci do značné míry odkázáni na zmínky a fragmenty, rozhodně nelze říci, že by sama Arendtová problematice souzení připisovala nějak marginální roli. Naopak, podle všeho se zdá, že soudnost měla hrát zcela centrální, chtělo by se říci „systematickou“ úlohu. Svazek o souzení měl být završením pojednání o základních lidských mentálních aktivitách, přičemž si Arendtová od zamýšleného pojednání slibovala zejména vyřešení aporií, do nichž ji přivedly její vlastní úvahy o fenoménu lidské vůle. Ty se možná spíše než k samotnému fenoménu vůle váží k důsledkům jistého radikálního pochopení lidské svobody. V rámci svazku o vůli (a implicitně i na jiných místech) totiž Arendtová chápe svobodu ani ne tak jako svobodné politické jednání či jako svobodu politického prostoru, ale jako schopnost nového počátku. Vůle je „mentálním orgánem začínání“,¹⁹ mohutností, která je schopna prolomit determinaci jednání přicházející ze strany racionálního úsudku či ze strany motivace. Skutečně svobodné jednání má tedy svůj počátek čistě jen v ničím neurčené, nezaložené, „propastné“ vůli: není vykonáním záměru ani postupem podle předem připraveného plánu. Jednání vzešlé ze svobodné vůle je tak vlastně do jisté míry neočekávané a překvapivé i pro toho, kdo sám jedná.

Problém tedy spočívá v tom, jak „založit“ svobodu, resp. je otázkou, jak může být svobodné jednání předchůdně určeno tak, abychom o něm mohli mluvit stále jako o jednání (a nikoliv jako o formě realizace předem připraveného plánu – pak je jednání redukováno na typ zhotovování), ale abychom jej zároveň zachránili před zřícením do propasti čisté kontingence. Druhým problémem je ovšem otázka, jak adekvátně k jednání přistoupit *ex post*. Jednání, které vychází z impulsu svobodné vůle jednotlivce, je totiž také utvářeno v interakcích s druhými lidmi; samy tyto interakce pak mohou mít ráz svobodných, a tedy plně nepředvídatelných činů. Jednání, které se událo ve světě, si tedy, ač to zní paradoxně, podržuje svůj nahodilý a nepředvídatelný charakter: lze mluvit o něčem takovém, jako je „novost“ historických událostí. To, co se děje v dějinách, proto podle Arendtové nelze vysvětlit jednoduše v kategoriích příčiny a účinku. Úkolem historika je spíše zachytit a popsat, nakolik se událost *liši* od toho, co jí předchází, včetně intencí historických aktérů,

¹⁸ H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. II, Willing*, vyd. M. McCarthy, London: Secker & Warburg, 1978 (dale jako „*Willing*“) a Arendt, *Thinking*.

¹⁹ Arendt, *Willing*, str. 140.

kteří událost či pohyb událostí iniciovali. Pokud má tedy soudnost pomoci s vyřešením těchto aporií, lze se domnívat, že se tak může dít dvojitým způsobem: jednak může souzení (ve formě úsudku či rozvahy, která není dedukcí z premis ani postupem podle algoritmů) svobodné jednání předcházet, jednak pak může pomoci adekvátně uchopit bezprecedentní charakter historických událostí, tj. může hrát výraznou, ne-li dominantní roli v naší snaze těmto událostem porozumět (a mluví-li Arendtová o nepředvídatelném a bezprecedentním charakteru událostí, míní tím zejména událost vlády evropských totalitních režimů nacismu a stalinismu).

V postscriptu ke svazku *Myšlení (Thinking)* cyklu *O životě myslí* Arendtová s rozpracováním tematiky souzení spojuje ještě další dvě naděje. První se týká oblasti etiky či morálky. Hannah Arendtová jistě není morální filosofkou v konvenčním slova smyslu (tj. ve smyslu budování systematické morální teorie), nicméně její myšlení je od poloviny šedesátých let motivováno specifickým morálním problémem. Tímto problémem je spoluúčast jedince na monstrózních zločinech totalitních režimů, respektive otázka po tom, co člověka k této spoluúčasti vede a co mu v ní naopak může zabránit. Otázka etiky je tedy u Arendtové postavena nikoliv jako otázka „co mám dělat?“, otázka mravních dober a hodnot, o něž je třeba usilovat, ale je formulována přesně opačně: co mě může zdržet od participace na zlu? A zde zjevně hraje klíčovou roli, ať to zní jakkoliv banálně a samozřejmě, naše schopnost rozlišit mezi dobrým a špatným,²⁰ říci „toto je dobré“ a „toto je špatné“, tedy naše schopnost vytvářet a pronášet *morální soudy*. Proto Arendtová na zmíněném místě uvádí, že aniž bychom se věnovali tématu souzení, nelze dospět k „alespoň zpola přijatelné teorii morálky“.²¹

Druhým příslibem, který je se zkoumáním lidské schopnosti soudit spojen, je pro Arendtovou „analýza toho, co je obsaženo v našich pocitech libosti a nelibosti“.²² To je na první pohled zarážející. Proč by se široce vymezená analýza souzení měla zabývat něčím takovým, jako je „pocit“? A pokud ano, tak jakou roli v souzení mají pocity libosti a nelibosti hrát? Jsou kritériem posouzení, či jeho výsledkem? Pokud je soud determinován pocitem, jak se v něm pak může projevit autonomie či vlastní iniciativa toho, kdo soudí? Je snad souzení

²⁰ Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, str. 137.

²¹ Arendt, *Thinking*, str. 216.

²² Arendt, *Willing*, str. 217.

„konstatováním pocitů“? A především: nestává se pak souzení něčím zcela subjektivním, co nemůže mít žádný dopad na druhé lidi?

Všechny tyto otázky explicitně řeší Kantova estetika. Podle Kanta může existovat specifický pocit, který je výsledkem *a zároveň* kritériem souzení, přičemž však zůstává zachován prostor pro to, aby estetické soudy o krásném a ošklivém předcházelo nějaké rozhodování a zvažování. A konečně tento svůj subjektivní pocit můžeme *legitimně* připsat druhým; dokonce kdykoliv, když říkáme „X je krásné“ již svůj vlastní pocit zalíbení v předmětu na druhé lidi rozšiřujeme.

Problém soudnosti a Kantova estetika

Základním inspiračním zdrojem, ba co více modelem, pro vypracování konceptu soudnosti coby politické a morální schopnosti, je pro Hannah Arendtovou Kantova estetika, resp. Kantova koncepce estetické reflektující soudnosti. Klíčovým textem, který je obecně interpretu Arendtové díla považován za primární zdroj pro poznání autorčina uvažování o fenoménu souzení, je soubor přednášek o Kantově politické filosofii (*Lectures on Kant's Political Philosophy*). V něm Arendtová vyslovuje relativně provokativní myšlenku, že právě Kantova třetí *Kritika* představuje Kantovu „nenapsanou politickou filosofii“.²³ Taková interpretace pak může čelit oprávněné výtce,²⁴ že je tak z větší části ignorována politická filosofie, kterou Kant skutečně napsal. Paradoxně jsme však, coby interpreti, postaveni před analogický problém, a sice před fakt, že zmíněný soubor kantovských přednášek rozhodně nelze brát za konečnou formulaci Arendtové vlastní koncepce souzení, která tak zůstává také do značné míry „nenapsaná“.

Zdá se mi přitom, že je užitečné v autorčině interpretaci Kantovy estetiky rozlišit dvě roviny. Jednak se, jak už bylo řečeno, má tato koncepce estetické soudnosti stát *modelem* či předobrazem pro uvažování o souzení ve sférách morálky a politiky. Za druhé však tato koncepce sama o sobě obsahuje jistou „politickou“ *dimenzi*. Ta spočívá vůbec v hlavním bodě, kolem něž se celý Kantův výklad točí, a tím je nárok na nadindividuální platnost, jenž si naše soudy o krásném a ošklivém kladou. Kant na jiných místech mluví také o obecné

²³ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 9.

²⁴ Viz např. Beiner, *Interpretive Essay*, str. 142. V *Přednáškách o Kantově politické filosofii* Arendtová odkazuje také na řadu drobnějších Kantových pozdních textů (*K věčnému míru, O obecném rčení, Spor fakult* atd.).

sdělitelnosti²⁵ případně i o obecném souhlasu.²⁶ Stejně tak příležitostně uvádí, že takovou intersubjektivní platnost, tj. shodu v našich soudech s druhými lidmi, očekáváme, či přímo vyžadujeme. Možná, že nepřiměřeněji bychom to, oč Kantovi jde, mohli přetlumočit jako „kladení“ takového nároku na souhlas druhých či závaznost pro druhé. Takové kladení je totiž implicitně obsaženo v každém vyslovování soudů typu „X je krásné“, kdy je krása kladena téměř jako jakýsi objektivní predikát.²⁷ Nezáleží tedy na tom, zda jsou ve chvíli, kdy takový soud o krásnu vyslovuji, skutečně přítomni nějací druzí lidé, stejně jako k takovému souzení nutně nemusí patřit snaha o mém soudu druhé aktivně přesvědčit. Onen intersubjektivní nárok je nutně (apriorně) vznesen už v samotném vyslovení estetického soudu, k němuž nikoho dalšího nepotřebuji.

Uvidíme však, že Arendtová chápe výše zmíněné Kantovy formulace silněji a chce schopnost soudit, minimálně ve sféře politiky, založit jako schopnost vyžadující vazbu na nějakou skutečnou, „empirickou“ komunitu, stejně jako faktickou konfrontaci s druhými lidmi (ale i v Arendtové výkladu se, jak uvidíme, děje podstatná část samotného souzení *před* takovou konfrontací; souzení není *jen* dialogem s druhými).

Co se týče analogie mezi estetickým a politickým souzením, nabízí se celá řada nosných styčných bodů. Je to kupříkladu Kantův důraz na autonomii takového souzení (své estetické soudy si formují sám za sebe, nepřebírám soudy druhých lidí, ani se nepřiměřuji veřejnému mínění), vymezení estetických soudů jako soudů o jednotlivinách, stejně tak jako absence pojmů či pojmově artikulovaných pravidel coby vodítek pro takové souzení a s tím související odmítnutí pojímat souzení jako akt pojmové subsumpcce. Přestože Kant vylučuje možnost vyřešit rozpory v našich soudech o krásnu tím, že by je bylo možné „demonstrovat“, tj. opřít o pojmově artikulovaná pravidla a tím druhé lidi přesvědčit o pravdě našich soudů „důkazem“, přesto připouští možnost se o soudech „přít“ [*streiten*]. Ve vztahu k politice by se tato distinkce mohla odrážet v nemožnosti rozhodnout neshody v našich míněních týkajících se politické sféry či obecněji společného světa jednou provždy nějakou formou finálního jednoznačného argumentu, který by vyloučil veškerou další debatu nad daným problémem. I

²⁵ Kant, *Kritika soudnosti*, § 8, str. 61-62.

²⁶ Tamt., §19, str. 75.

²⁷ Tamt., § 32, str. 107: „Soud vkusu určuje svůj předmět vzhledem k zalíbení (jako krásu) s nárokem na souhlas každého, jako kdyby byl objektivní.“

přes vědomí takové nemožnosti se však pouštíme do argumentace, která má podpořit naše mínění²⁸ – zkrátka různá mínění *nepokládáme* za stejně platná a stejně pravdivá.

Kant klade velký důraz na nezájatost soudů vkusu. Motivem estetického soudu o předmětu nemá být náš zájem na něm (ať už jde o zájem utilitární, či třeba prostý zájem na zachování takového předmětu a z něj pramenící krásy). V takovém případě předmětem v pravém slova smyslu nesoudíme, ale spíše artikuluje nějaký subjektivní zájem. Takový „soud“ si také nemůže klást oprávněný nárok na intersubjektivní platnost. Náhled, že souzení není vyjadřováním a následným střetem zájmů, Arendtová sdílí, byť operuje s užším pojetím zájmu, než Kant. Distinkci mezi míněním [*opinion*] a zájmem [*interest*] se věnuje zejména ve své knize *O revoluci* [*On Revolution*].²⁹ Tuto distinkci Arendtová sleduje zejména právě ve vztahu k politické sféře: formuluje závažné výhrady ke snaze pojímat politiku *pouze* jako zastupování zájmů a naopak se přiklání ke koncepci, v níž je primárním obsahem politiky konfrontace individuálních mínění týkajících se společného světa.

Zmiňme zde, že vztah, který ke Kantově estetice coby možnému modelu soudnosti jako morální či politické schopnosti zaujímá Gadamer, je spíše rezervovaný. Zatímco Arendtová spatřuje v Kantově koncepci vkusu coby „jistého druhu“ společného smyslu (*sensus communis*) silný sociální či politický rozměr, Gadamer naopak vyjadřuje přesvědčení, že Kant původní pojem *sensus communis* zbavil jeho bohatých morálních a politických konotací a radikálním způsobem jej zestetizoval a subjektivizoval.³⁰

Charakteristika přístupu a nástin postupu výkladu

Pro pojednání zvoleného tématu volím přístup, který by se snad dal označit za systematický. Jsem si přitom dobře vědom toho, že tento přístup může být riskantní, a to jak vzhledem k odlišnostem, metodickým i tematickým, v myšlení obou autorů, tak zejména vzhledem k fragmentární povaze úvah o soudnosti rozestých v díle Hannah Arendtové.

²⁹ Viz zejména Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990 (reprint původního vydání z r. 1963, New York: Viking Press), str. 227.

³⁰ Viz k tomu zvl. H. G. Gadamer, *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, str. 38. Dále jako „*Wahrheit und Methode*“.

Hodlám se věnovat třem základním okruhům problémů, které se, jak se domnívám, s problematikou souzení a soudnosti pojí, přičemž vždy chci klást důraz na ty módy či typy soudnosti, které jsou spojeny s jednáním, zejména pak na soudnost morální a politickou. Budu se přitom snažit držet a dále zpřesňovat rozlišení, která jsem provedl výše, ale současně se nevzdávám ambice nalézt určité jednotné rysy, které by byly charakteristické pro soudnost jako takovou.

Způsob, jakým se pojmu soudnosti u Hannah Arendtové věnuje většina interpretační literatury, je přitom většinou odlišný: otázka je zpravidla sledována geneticky a důraz je kladen na údajné „proměny“, které pojem souzení u Arendtové prodělává, přičemž se většinou končí konstatováním, že existují jakési dvě disparátní teorie souzení:³¹ raná, kde je soudnost součástí politického prostoru a politického života, a pozdní, kde dominuje perspektiva nezaujatého, neangažovaného diváka. Já se oproti tomu snažím volit přístup, který v textech Arendtové nevidí různé izolované teorie souzení, jako spíše akcentaci právě určitých různých ohledů jednotné problematiky. Proto si také dovoluji s texty obou autorů zacházet volně v tom smyslu, že nepovažuji za stěžejní neustále upozorňovat na jejich dataci a na odchylky v uchopení určitého pojmu vzhledem k jiným textům (někdy bude ale takové upozornění přeci jen nezbytné).

Jak jsem předeslal, zajímají mne tři hlavní okruhy problémů, které také určují členění předkládané práce. Jde (1) o problém vztahu soudnosti a pravidel, (2) o problém, v jakém smyslu lze o našich, opět zejména morálních a politických soudech, mluvit jako o platných, tj. o problém validy soudů, a konečně (3) o téma vztahu mezi soudností a druhými lidmi. Je třeba hned zkraje upozornit, že zmíněné tři tematické úrovně či okruhy problémů se vzájemně prostupují a odkazují na sebe. Tak například jedním druhem platnosti určitého úsudku či verdiktu může být platnost odvozená od správné aplikace obecného pravidla či od subsumpce pod pojem. Dále, pokud hovoříme o nějakém soudu jako o „platném“, je tím automaticky míněna platnost pro druhé (naznačme, že je otázkou, pro jak široký okruh druhých lidí může a má daný soud platit). Na druhou stranu se ale soud může stát platným pro určité společenství

³¹ S touto tezí přišel ve vůbec prvním komentáři k Arendtové teorii souzení R. Beiner. Viz např. jasná formulace, in: Beiner, *Interpretive Essay*, str. 93. Srv. M. P. D'Entréves, *Arendt's Theory of Judgment*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, vyd. D. Villa, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str.246. Proti této tendenci se naopak staví L. Biskowski, *Arendt on Action and World*, in: *The Journal of Politics*, 55, 1993, str. 867-887.

soudících teprve poté, co se mi podaří druhé lidi o správnosti mého stanoviska přesvědčit ve skutečné diskuzi – konfrontace s druhými lidmi by pak vlastně platnost soudu v nějakém smyslu teprve zakládala. Konečně stanoviska druhých lidí mohou v určitých případech fungovat jako měřítko či kritérium, podle něhož si svůj soud tvořím: druzí lidé tak vlastně nepřímo poskytují mému souzení pravidlo.

1. Výklad začíná problémem vztahu soudnosti a pravidel. Uvedl jsem, že určitá distance vůči pravidlům či volnost při aplikaci pravidla teprve pro soudnost vytváří prostor, zakládá ji jako autonomní, svobodnou a odpovědnou lidskou mentální aktivitu. Přesto se ale klade otázka po kritériu posouzení, a to kritériu, které by nezrušilo svobodu soudnosti, ale které by uchránilo vynášení soudů či formování konkretizujících úsudků před naprostou libovolností. Vztah mezi obecnými pravidly a konkrétním případem hraje významnou roli u Gadamera, zejména pak v jeho pojmu aplikace, který představuje svorník mezi problematikou rozumění a problematikou etického úsudku či etického rozhodnutí. Gadamerova tematizace problematiky mravního rozhodnutí a jednání v jedinečné situaci a tematizace myšlenkového výkonu, který toto jednání předchází a provází, tedy probíhá v intencích zmíněného Kantova pojmu soudnosti jako zprostředkování mezi obecným a zvláštním. Potud snad není příliš nepřesné o aplikaci na poli etiky mluvit jako o „morálním souzení“ .

Druhá kapitola prvního oddílu je věnována představení problematiky „svobodné“ soudnosti u Hannah Arendtové a kontextu, v němž se požadavek či apel na takovou schopnost objevuje. Následně se poměrně detailně, opět v návaznosti na Kanta a jeho pojem „rozšířeného způsobu myšlení“, věnuji souvislosti mezi souzením a imaginací, kterou Arendtová chápe jako schopnost zpřítomnit si nepřítomné. Oním nepřítomným je v tomto kontextu stanovisko, případně perspektiva druhého člověka či druhých lidí. Kladu si tedy otázku, zda nás může perspektiva či konkrétní soud druhého člověka nějak vést při formování našeho vlastního stanoviska či rozhodnutí. Problematice zaujímání perspektivy druhého člověka se intenzivně věnuje také Gadamer, byť nikoliv explicitně v souvislosti se soudností, jako spíše ve vztahu k otázce porozumění. Na základě Gadamerových úvah se pokouším upozornit na určité zásadní limity snahy o přenesení se do pozice druhého člověka. Ukazují také, jak se může role rozšířeného či reprezentativního myšlení lišit v různých typech soudnosti (politická, morální, historická). Tyto tři typy souzení se také v této kapitole snažím od sebe výrazněji odlišit, ptám se, co je každému z nich, kromě specifického využití schopnosti zaujímat perspektivu druhých, vlastní.

2. V druhém oddílu práce se věnuji otázce platnosti soudů. Sleduji zde, v kontextu úvah Hannah Arendtové, různé významy, v nichž můžeme o soudech mluvit jako o platných. Ptám se, jak souvisí platnost soudů se souhlasem druhých lidí či společenskou shodou. Je tato shoda jediným kritériem či arbitrem platnosti soudu? Věnuji se také distinkcím, které nejen, že souvisejí s problémem validity soudů, ale vůbec do značné míry určují půdorys Arendtové úvah o souzení. Jsou jimi distinkce mínění a zájmu, soudu a předsudku a jednajícího a diváka. V poslední podkapitole se pak zabývám vztahem mezi soudy a fakty.

V rámci oddílu o platnosti pak podnikám rozsáhlý exkurz k detailům a, troufám si tvrdit, určitým problematickým aspektům Gadamerovy hermeneutiky. Zčásti sleduji obvyklé linie kritiky Gadamerovy filosofie, které míří na její možné relativistické či subjektivistické implikace. Pokouším se tyto námitky zasadit do kontextu tazání po validitě soudů. Otázku po platnosti je ve zmíněném kontextu u Gadamera třeba položit odlišně: je možné vůbec hovořit o správné či špatné aplikaci obecného v konkrétní, hermeneutické či etické situaci? A existuje vůbec, vzhledem k naší konečnosti, způsob, jak ověřit platnost aplikovaných obecnin, jejichž zdrojem je tradice, k níž nezrušitelně přináležíme? V rámci sledování naznačených otázek také zmíním slavnou diskuzi mezi Gadamerem a Jürgenem Habermasem, která se točí okolo (nedostatku) kritického potenciálu hermeneutiky.

3. Závěrečný, třetí hlavní oddíl práce se věnuje tematice vazby souzení na druhé lidi, na lidské společenství a vposled na sdílený svět. Prvním motivem, který zde pojednávám, je problém společného smyslu – *sensus communis*. Nejprve se pokouším poměrně detailně představit různé významy, které tento pojem získává v Kantově třetí *Kritice*, abych se pak pokusil o jistou interpretaci modifikace Kantovy koncepce u Hannah Arendtové. Snažím se vyložit význam společného smyslu pro politické souzení, přičemž se pokouším vzít vážně přetlumočení tohoto termínu jako „smyslu pro společenství“ [*community sense*], které nalezneme v Arendtové *Přednáškách o Kantově politické filosofii*.

Motivu *sensus communis* se, také s odvoláním, tentokrát nesouhlasným, na Kanta, věnuje i Gadamer. Pojmem, který hraje u Gadamera, a to zejména v kontextu jeho úvah o praxi a lidském společenství, významnou úlohu, je pojem solidarity. Ten přitom Gadamer používá ve velmi specifickém smyslu a uvádí jej do souvislosti s dalšími důležitými tématy, jako je vzájemný dialog a praktický rozum. Problému solidarity se věnuje také Arendtová. Jeho sledování nás pak uvádí do širších souvislostí jejího myšlení, jako je například otázka lidské důstojnosti a problém lidských práv. Pozoruhodná je také Arendtové snaha založit solidaritu racionálně, tedy nezakládat ji na soucitu či empatii; lze říci, že solidarita je spíše

spojena s určitým typem morálního soudu, nežli se schopností spoluprožít utrpení druhých lidí.

Práci uzavírá kapitola věnovaná otázce vztahu souzení a odpovědnosti. Tuto otázku lze klást různými způsoby; různé významy, zejména u Arendtové, nabývá také samotný pojem odpovědnosti. Pokouším se je rozlišit a uvést do vztahu se soudností. Primárně mne zajímá, jak je souzení spojeno s osobní odpovědností a jak s odpovědností vůči konkrétnímu společenství či dokonce vůči sdílenému světu. Svorníkem, který v tomto kontextu spojuje úvahy Gadamera a Arendtové, je role experta, resp. otázka, jaký má být podíl experta na politickém rozhodování. Je žádoucí, aby úsudek experta nahradil pluralitní rozhodování a souzení, jež mají v rukou občané?

I. Soudnost a pravidla

Souzení jako „aplikace“ u H. G. Gadamera

Klíčovým problémem, jímž se Hans-Georg Gadamer zabývá, zejména ve svém nejdůležitějším spise *Pravda a metoda*, je problém či fenomén rozumění. Gadamer tento problém odmítá pojímat, a v tom jasně zaujímá distanci od starší hermeneutické tradice, jako problém metody rozumění, tj. jako řešení otázky, co máme dělat, abychom něčemu úspěšně porozuměli. Gadamer namísto toho formuluje cíl svého zkoumání kantovsky – jako zkoumání *podmínek možnosti* rozumění.³² To zároveň může vést ke zkoumání toho, co se s námi v rozumění *děje*: podmínkou možnosti rozumění může být určité dění, které tak docela nezávisí na tom, co činíme a oč usilujeme. Proto je představa, že se otázka rozumění dá „vyřešit“ nalezením správné metody, resp. metodickou kontrolou toho, jak přistupujeme k tomu, čemu se snažíme porozumět (text, názor druhého, historická událost atd.), nesprávná – je výrazem nesprávného porozumění tomu, co „rozumění“ vůbec je.

To jsou však v zásadě zatím velmi vágní a ponejvíce negativní vymezení toho, oč má ve „filosofické hermeneutice“ běžet. Je třeba se ptát: co tedy vůbec je „rozumění“? Gadamer v úvodu *Pravdy a metody* naznačuje minimálně tři důležité aspekty toho, co pojem rozumění obnáší. Za první: rozumění je *univerzální* fenomén. Nejde tedy například jen o specifický způsob, jakým ke svému předmětu přistupují humanitní vědy. Jistě lze mluvit o konkrétních způsobech či instancích rozumění (např. snaha porozumět textu, tj. text interpretovat), Gadamer se však snaží zkoumat a popsat, co je těmito instancím či způsobům společné.³³ Za druhé: Gadamer se odkazuje na Heideggerovu fundamentální ontologii, v níž je „rozumění“ pochopeno jako *způsob bytí* pobytu. Rozumění tedy není ani jeden z možných typů „chování“ či jeden z možných typů přístupu ke světu.³⁴ Za třetí: Gadamer vyhlašuje záměr předvést, nakolik v sobě rozumění nese prvek *události*.³⁵ V tom zaznívá distance, na kterou jsme již narazili, a sice distance vůči snaze pojímat rozumění čistě jako subjektivní, kontrolovatelný výkon.

³² H. G. Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage*, in: GW 2, str. 439.

³³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 1.

³⁴ Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage*, str. 440.

³⁵ Tamt. str. 438: „Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“

Gadamer pro ilustraci rozumění jako univerzálního fenoménu a problému volí specifický případ „rozumění“ – rozumění tomu, jak jednat v situaci. I zde je však pojem „rozumění“ stále mnohoznačný: může znamenat „momentální“ rozumění či vědění ohledně toho, jak mám jednat, ale také obecné porozumění tomu, co to vůbec znamená „jednat v situaci“. V čem má tedy spočívat exemplární význam praktického rozumění či praktického vědění? Co se jeho prostřednictvím dozvídáme o rozumění jako takovém? Gadamer odpovídá: Aristotelova etika coby exemplární vypracování problematiky praktického rozumu nám pomáhá vidět roli, kterou v rozumění hraje *aplikace*. Aplikovat přitom znamená: uplatnit (případně vztáhnout) něco obecného na konkrétní situaci. Aplikace je tedy jedním z rysů onoho univerzálně uchopeného fenoménu rozumění: rozumění je aplikativní, resp. obsahuje moment aplikace. Kam ale máme tento moment lokalizovat? Je aplikace spíše podmínkou, která vede k určitému stavu, a sice ke stavu „porozumění“ (nelze porozumět bez aplikace)? Nebo rozumíme tehdy, když uplatňujeme (mimo aplikaci není žádné porozumění, rozumění *je* aplikací)? Gadamer však proti takovému oddělování vystupuje: rozumění, aplikace a interpretace nejsou tři odlišné hermeneutické sub-disciplíny, ale spíše jde o „jednotný proces.“³⁶ Gadamer poměrně jednoznačně ilustruje jeden aspekt této jednoty. Aplikace nepřístupuje k rozumění dodatečně. Není tomu tedy tak, že bychom např. nejprve rozuměli smyslu textu, a teprve potom jej byli sto nějak uplatnit, vztáhnout k vlastní situaci. Mnohem spíše je tomu tak, že bez tohoto uplatnění není vůbec možné textu porozumět.

Pojetí rozumění jako aplikace je jednak poměrně kontroverzní (s některými námitkami se seznámíme dále), jednak bychom si mohli položit otázku, jak souvisí s oněmi výše zmiňovanými důrazy či apely na to, jak máme podle Gadamera rozumění chápat (univerzální fenomén, způsob našeho bytí, událost). Celá otázka po Gadamerově pojetí rozumění se také komplikuje tím, že Gadamer současně chápe rozumění jako rozhovor a výsledek rozhovoru, tj. jako vzájemné srozumění se na určité (společné) záležitosti či „věci“ [*Sache*]. Přinejmenším implicitně ovšem pro Gadamera rozumění na konkrétnější rovině interpretace textů obnáší také *respektování* jinakosti či specifičnosti toho, co nám text (potažmo jeho autor) říká. Text může mít smysl sice jen pro mě v mé vlastní situaci, ale to neznamená, že má jen ten smysl, který se mu *rozhodnu* udělit.³⁷

³⁶ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 312.

³⁷ Tamt., str. 100.

Hledání jednoty mezi různými akcenty Gadamerova pojetí rozumění je víceméně mimo hlavní téma této práce. Později se zmíním o problému, jak lze současně chápat rozumění jako dialog a jako aplikaci, ostatní akcenty víceméně pouštím ze zřetele. Pro naše účely je totiž důležitější spíše Gadamerův popis „konkrétní“ aplikace na poli etického (a politického) jednání a rozhodování. Jde nám o případ, kdy je konkrétní situace *posuzována* ve světle obecného etického vědění, a kdy se specifickým *úsudkem* dospívá k rozhodnutí a k jednání. Gadamer chápe a popisuje morální a politickou soudnost jako aplikaci.

Aplikovat tedy znamená uplatňovat něco obecného na konkrétní případ či situaci. Můžeme si toto obecné vymezení nějak přiblížit? O aplikaci bychom totiž mohli mluvit i v případech, kdy je sice cosi obecného uplatněno na konkrétní, avšak bez nutnosti toto obecné jednotlivému v aktu konkretizace přizpůsobit. Jednotlivé tak může být rozpoznáno pouze jako „případ“ obecného a pod obecné zahrnuto – aplikace by pak znamenala totéž co subsumpci. Stejně tak může jít o případ, kdy je na jednotlivou situaci uplatněn nějaký plán postupu, který předepisuje jednotlivé konkrétní kroky, které je sice stále třeba „uplatnit“, tj. převést do praxe, nicméně prostor pro konkretizaci, a tedy i pro nějaký typ rozvahy či úsudku, je patrně menší než v případě, kdy jde o aplikaci obecných etických norem, zásad či ideálů.

Právě neurčitost toho, co je obecné, či jeho „nedostatečnost“ vůči rozmanitosti situací jednání s druhými lidmi, zakládá nutnost vždy zvažovat způsob, jak obecné v situaci konkretizovat.³⁸ Proto Gadamer říká, že praktické rozhodování s sebou nese jak úkol nalézt vhodné „prostředky“ (cestu, jak jednat), tak v něm jde o konkretizaci cíle.³⁹ Na vztahu mezi cílem (dostát nároku situace) a prostředky (*jak* tomuto nároku dostojím) je podstatné, že je od sebe nelze oddělit jako dva na sobě nezávislé momenty. Etická správnost jednání se nezakládá pouze naplněním či dosažením správného cíle bez ohledu na prostředky, které k jeho dosažení vedly, ale stejně tak, resp. primárně ve zvoleném *způsobu* jednání.

³⁸ Viz k tomu např. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, přel. V. Němec a J. Sokol, Praha: FILOSOFIA, 1994, str. 32: „...vlastním úkolem etického vědění může být jen odhadnout, co právě tato situace po něm vyžaduje. Totéž můžeme vyjádřit tvrzením, že vlastním úkolem etického vědomí je poměřovat konkrétní situaci ve světle těch nejobecnějších etických požadavků.“

³⁹ H. G. Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 2, 1975, str. 312: „Prudence as practical deliberation upon and discovery of concrete decision is both the finding of the means and the concretization of the ends.”

Pro Gadamera hraje zásadní roli distinkce mezi konkretizací obecného mravního vědění v jedinečné situaci a technickým typem aktivity, tj. v tradičních výrazech, distinkce mezi *frónésis* a *techné*. Je však hned zkraje dobré podotknout, že ne vždy má technická činnost ráz jakéhosi mechanického postupu podle předem stanoveného plánu, který je navíc natolik detailní, že podle něho lze postupovat „algoritmicky“. K technické činnosti stejně tak patří prvky inovace postupu, překonávání případných vzniklých obtíží a koneckonců i vytvoření nějakého takového plánu. Stejně tak nemusí vždy platit, že účel má v případě zhotovování podobu jasně vymezené představy, která už rozhoduje o správném postupu – řemeslník může stát před úkolem, kdy má naplnit nějakou do jisté míry nejasnou či vágní představu o tom, co má být zhotoveno. Rozdíl mezi oběma sférami, technickou a etickou, tedy nelze pravděpodobně odbýt tím, že v etice disponujeme neurčitými pravidly, která musí být přizpůsobena konkrétní situaci, zatímco v technické sféře je vše, co děláme, již dopředu předurčeno plánem postupu.

1. Gadamer upozorňuje na to, že v etické sféře od sebe nelze oddělit nějaké abstraktní vědění a zkušenost, kterou získáváme uplatněním tohoto vědění.⁴⁰ Proč je mravní vědění zároveň zkušeností? Gadamer zde nechce říci, že mravní vědění se získává *pouze* zkušeností, resp. že nic jiného, než předchozí zkušenost není jeho obsahem. To ostatně neplatí ani v případě technické dovednosti: nějaké elementární „vím jak na to“ už mám, když jsem se seznámil s návodem či plánem postupu, resp. poté, co mi to někdo předvedl. Toto „vím jak na to“ pak následně začínám prakticky aplikovat, čímž se stávám dovednějším a zkušenějším.⁴¹ Nikomu ale nemohu „předvést“ nebo vysvětlit, jak má sám jednat (i když mohu druhému dát mravní radu⁴²), stejně jako neexistují žádné elementární postupy, které by se daly v různých situacích vždy využívat. Mám za to, že Gadamer identifikací etického vědění a etické zkušenosti míní něco jiného. Spíše se snaží říci, že zkušenost je zde tvořena jednotlivými situačními „věděními“; zároveň je v každém vědění, jak se mám v dané situaci zachovat, obsažen „konstantní“ moment zkušenosti napětí mezi obecným požadavkem či nárokem situace (např. že mám dostát určité povinnosti) a jejími specifiky (jak této povinnosti dostát teď a tady, vůči tomu a tomu...).

⁴⁰ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 38

⁴¹ Gadamer také krátce diskutuje případ *techné*, která je založena čistě na předchozí zkušenosti, tj. dovednost někoho, kdo neprošel žádným učením či školením Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 321.

⁴² Viz k tomu tamt., str. 328-329.

Tím se však problematika zkušenosti, resp. vzájemného vztahu vědění a zkušenosti v obou sférách ještě nevyčerpává. Oba typy vědění, mravní a technické, lze podle Gadamera charakterizovat jako „vědění pro sebe“ [*Für-sich-Wissen*].⁴³ To znamená dvojí: jednak jde o takový typ vědění, který mám „pro sebe k dispozici“ – jsem s to jej uplatnit, naskytne-li se mi k tomu příležitost či žádá-li si to situace. Uplatnění tohoto vědění je ale také vždy již praktickou zkušeností, ve které se s námi něco děje. Jaký je ale rozdíl mezi zkušeným řemeslníkem a „zkušeným jednajícím“? Lze snad říci, že v oblasti techniky je ideálem jakýsi kumulativní nárůst zkušenosti, který vposled vede k eliminaci nutnosti zdlouhavě se rozhodovat o dalším postupu a k nabytí schopnosti zvládat jednotlivé technické úkoly s rutinní jistotou. S postupující zkušeností také mizí nutnost evokace pravidel postupu a jejich vědomého následování.⁴⁴ Těžko ale můžeme říci, že člověk, který má „zkušenost v oblasti jednání“ se právě díky této zkušenosti rozhoduje v nějakém smyslu rutinně, případně že mu nahromaděná zkušenost dovoluje identifikovat určité „typické situace“, v kterých pak stačí opakovat obdobně typické „správné“ jednání. Gadamer říká, že v morálním rozhodování je při díle zkušenost v původním smyslu slova, a sice zkušenost jako ostražitost a otevřenost vůči možné nové zkušenosti (zkušený člověk totiž nikdy není dogmatikem, který již vše ví předem, a pro nějž žádná nová zkušenost není z principu věci možná). Můžeme tedy říci, že zkušenost na poli etiky nemá primárně kumulativní povahu: nikdy nebudu mít dost předchozí zkušenosti na to, abych z ní mohl nějak „odvodit“ správné rozhodnutí.⁴⁵ Myšlenka nenahraditelnosti či nezrušitelnosti nutnosti se v situaci sám za sebe rozhodovat je pro Gadamera klíčová. To nás také přivádí ke zvláštnímu pojetí vztahu konkrétního mravního

⁴³ Tamt., str. 321.

⁴⁴ Tomuto motivu se věnuje také H. Dreyfus, viz. H. L. Dreyfus a S. L. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, Blackwell: Oxford, 1986, str. 108: „...one has to abandon the traditional view that a beginner starts with specific cases and, as he becomes more proficient, abstracts and interiorizes more and more sophisticated rules. It turned out that skilled acquisition moves in just the opposite direction – from abstract rules to particular cases. It seems that a beginner makes inferences using rules and facts just like a heuristically programmed computer, but with talent and a great deal of involved experience the beginner develops into an expert who intuitively sees what to do without applying rules. Of course, a description of skilled behavior can never be taken as conclusive evidence as to what is going on in some unconscious process using more and more sophisticated rules. But our description of skill acquisition counters the traditional prejudice that expertise necessarily involves inference.”

⁴⁵ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 34: „Je zřejmé, že samotná zkušenost, byť sebe bohatší, nestačí k založení etického vědění nebo k rozhodnutí, jež by bylo v souladu s morálkou.“

vědomí a filosofické etiky. Zjednodušeně vyjádřeno: ke správnému rozhodnutí v situaci nějakou konkrétní filosofickou etiku nepotřebujeme. Gadamer si potom klade otázku, jak může vůbec pokus teoreticky uchopit a popsat etickou sféru, v níž běží právě především o situační rozhodování, ospravedlnit nárok na svou existenci. Nebude takový teoretický popis nutně působit poněkud „vyprázdňeným“ dojmem?⁴⁶ Sám Gadamer upozorňuje spíše na opačný vztah závislosti: aristotelská etika (a s ní i Gadamerova interpretace této etiky), bude ve své intenci srozumitelná právě pouze „morálně zkušenému“ člověku, tedy tomu, kdo si je vědom nutnosti být obezřetný vůči nároku specifické situace a který zároveň od filosofické etiky neočekává, že jej této nutnosti zbaví.⁴⁷

2. *Fronésis* a *techné* se podle Gadamera od sebe vzájemně liší v tom, jak je nabýváme, a kdy je, coby způsoby vědění, vlastně máme takřkajíc k dispozici. *Fronésis* je takový způsob vědění, který se neučí ani nezapomíná – alespoň ne v témže smyslu, v jakém se lze naučit technické dovednosti, vypadnout ze cviku a nakonec dovednost ztratit.⁴⁸ Důvodem je zde fakt,

⁴⁶ Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, str. 304: „Wie soll die philosophische ‘Wissenschaft von den moralischen Dingen’ ihren Existenzanspruch überhaupt legitimieren, wenn in Wahrheit die Unverdorbenheit des natürlichen sittlichen Bewusstseins das Gute und die Pflicht mit unübertrefflicher Genauigkeit und feinsten Empfindlichkeit zu kennen und zu wählen weiß?“

Lze si pak klást otázku, zda z Gadamerových úvah o politice a etice nezbývá především právě apel na otevřenost vůči jedinečné situaci, který je však sám poněkud neurčitý. Toho si všimají i někteří interpreti. Srv. např. kritiku M. Fostera, in: *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1991, str. 223. Foster uvádí dlouhý výčet toho, co všechno Gadamer ve svých úvahách o etice a politice opomíjí, resp. tradičních témat a problémů, o jakých Gadamer „mlčí“ (viz tamt.: “He articulates not theory of society or power, no investigation of justice or friendship, no clear concept of moral anthropology, no vision of human purpose or identifiable philosophy of history, no religious or theological perspective, and no political philosophy or program.”). Foster má přitom za to, že v Gadamerově pojetí nemusí být funkce praktické filosofie jen popisná, ale může být též „participativní“ (tamt., str. 70, 190). Pro jinou kritiku na podobné téma srv. také J. Čapek, *Jednání a situace*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 136-137.

⁴⁷ Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, str.312: “Aristotle’s description and formulation on the method of practical philosophy acknowledges that morality and politics are not susceptible to a detached theoretical interest, but presuppose education and maturity. He postulates maturity because theorizing about practical and political obligation demands a stabilized moral habituation or orientation which would prevent us from forgetting the interconnection between generalities and the concrete and binding situations of practical and political life.” Velmi podobnou formulaci nalézáme také v Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 32.

⁴⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 322: „Man lernt eine Techné – und kann sie auch verlernen. Man lernt aber nicht das sittliche Wissen und kann es auch nicht verlernen.“

že schopnost rozhodnout se v situaci závisí na určitém předvědění, na sdíleném a předávaném rámci porozumění tomu, co vůbec znamená dobře jednat, tj. na určité etické tradici. Vůči tradici nestojím nikdy docela vně, abych si z ní mohl podle nějakého na tradici nezávislého kritéria vybírat soubor norem a pravidel. U jednotlivých dovedností se naproti tomu rozhodují jednak o tom, zda se je naučím či nenaučím a dále pak o tom, zda je uplatním či neuplatním, tj. zda například vyrobím určitý předmět. Nevybírám si ale, zda budu jednat (i nejednání je odpovědí na situaci); soubor mravního předvědění, do kterého jsem díky výchově a vzdělání vrostl, také nemohu neuplatnit – tento soubor je vždy již uplatněn ve vnímání situace jako vznášející na mne určitý požadavek či nárok.

Kdy tedy vlastně „máme“ *fronésis*? Pokud otázku formulujeme jako „kdy víme, jak jednat?“, pak je třeba odpovědět, že něco takového není možné vědět ani předem, ani v obecnosti, ale jedině v konkrétní situaci jednání.⁴⁹ Pak však mravní vědění (a na to už jsme narazili výše), na rozdíl od vědění technického, není jednoduše přenositelné ze situace do situace; v nové situaci je třeba je vždy znovu získat. Technická dovednost je naproti tomu vůči jednotlivým instancím, v nichž ji uplatňujeme či využíváme, relativně neměnná. Tato neměnnost, tj. že vím, jak na to, mi vůbec umožňuje pustit se do díla, tj. vstoupit do situace např. zhotovování. Naproti tomu v situaci mravního jednání již stojím, *a proto* si v ní musím nějak poradit.⁵⁰ Zde by se dostávala ke slovu distinkce nejen mezi situačním etickým věděním a technickou dovedností, ale také mezi etickým či praktickým věděním, jenž je „vědění pro sebe“, a objektivním poznáním. Naše vlastní situace nám nikdy není dána jako objekt nezaujatého pozorování; namísto toho, abychom pouze konstatovali její rysy, vnímáme, že si od nás něco žádá a že v ní tedy musíme určitým způsobem jednat.

⁴⁹ Srv. kritiku M. Fostera, in: *Gadamer and Practical Philosophy*, str. 249, 270-271. Podle Fostera se Gadamerovo uvažování o „uvažování o praxi“ odehrává na dvou, na první pohled obtížně slučitelných rovinách, resp. Gadamer rozlišuje dva odlišné typy tohoto uvažování. Je tu jednak právě morální soudnost či situační rozhodnutí na straně jedné a na straně druhé vysoce abstraktní, reflexivní popis tohoto rozhodnutí, jímž se zabývá praktická filosofie (a o němž ovšem, protože jej „máme“ teprve v situaci, nemůžeme říct nic bližšího, vlastně jen nemůžeme učinit „předmětem“ či součástí teorie). Jakoby však přitom Gadamer zapomínal na to, že i filosof a teoretik je přeci ve svém uvažování určen nějakou specifickou situací, z níž se k danému problému vztahuje a pro jehož řešení hledá poučení v tradici. V jádru „abstraktního“ teoretického popisu praktického rozhodování je tedy vlastně tentýž praktický úkon, který se snažíme popisovat.

⁵⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 322.

3. Podle Gadamera se usuzování v oblasti techniky a etiky dále liší rolí, a narazil jsem na to již výše, jakou v nich hrají kategorie prostředku a účelu. Technická rozvaha se neomezuje na rozhodování o tom, jak převést do praxe jednotlivé kroky určitého plánu či dodržet určité instrukce; řemeslník uvažuje také o tom, jak vytvořit určité dílo a adekvátně tomu volí příslušné prostředky, které k zamýšlenému cíli-dílu vedou (materiál, nástroje). Jednání je, a v tom se od zhotovování radikálně neliší, také volbou prostředků (hledáním cesty, jak jednat) k cíli (jednat „teď a tady“ dobře).⁵¹ Co je dílo, jež má být zhotoveno a o co v situaci vůbec běží (zjednat spravedlnost, odstranit nerovnost, dostat povinnosti či závazku atd.), není vlastním předmětem rozhodování (i když z jiných důvodů – v případě etiky je to proto, že situaci jednání nikdy nevnímáme „neutrálně“). Liší se ale způsob uvažování o prostředcích, kritérium jejich volby. V oblasti *techné* je tímto kritériem efektivita, s jakou pomocí daného prostředku lze dosáhnout cíle. Ve sféře etiky do rozhodování *kromě* kritéria efektivity vstupuje i jiné kritérium, a sice zda jsou prostředky také morálně správné či přípustné, a to právě proto, že nikdy nejsou od cíle jednoduše oddělitelné, resp. neslouží „pouze“ k jeho dosažení.⁵²

Naše rozhodování je zároveň orientováno, v kontrastu k partikulárním cílům, jež se snažíme splnit v technické sféře, ohledem na celek našeho života, resp. na „správné žití vůbec“.⁵³ Mezi rozhodováním se v situacích a celkem správného života, tj. mezi tím, jak se rozhodují a tím, kým jsem, je vztah vzájemného působení. To, kdo jsme (charakterové vlastnosti, postoje, názory atd.) a kým jsme doposavad byli (zkušenost, představa o významných životních rozhodnutích, které představují pro aktuální rozhodování nikoliv snad návod, jako spíše určité omezení), vždy nějak vstupuje do našeho rozhodování. Každé konkrétní rozhodnutí v situaci ale také představuje událost v celku naší zkušenosti a v běhu našeho života a jako takové tento celek rozšiřuje a proměňuje a zakládá tedy *nové* východisko pro budoucí rozhodování. Něco podobného se pak podle Gadamera děje také při interpretaci tradičních sdělení. Každá jednotlivá aplikace textu na interpretovu vlastní situaci je totiž sama událostí v běhu tradice, a tedy nově určuje a proměňuje nejen celek porozumění interpreta, ale také samotnou tradici.⁵⁴ Jürgen Habermas ve své kritice hlavních bodů *Pravdy a metody*

⁵¹ Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, str. 312-313.

⁵² Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 38.

⁵³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 326.

⁵⁴ Srv. např. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 33, 40.

shrnuje tuto Gadamerovu myšlenku tak, že u něj reflexivní postoj k tradici, tj. situace, kdy se tradicí vědomě zabýváme, a samotný běh tradice, de facto spadají v jedno - vždyt' už samotné kladení si určitých otázek a přístup k tradičnímu sdělení jsou mnohem spíše „způsobeny“ tradicí, než aby byly výkonem interpretovy subjektivity. Jakoby pak reflexe (včetně reflexe dějinného působení) byla u Gadamera bez vlivu na tradici, jakoby interpretovi nezjednávala určitou distanci vůči působení tradice.⁵⁵

Vztah mezi jednáním v situacích a celkem eticky správného (zdařilého, dobrého) života podle Gadamera nemá a ani nemůže mít povahu záměrného *vytváření* tohoto života. Jednat pak neznámá nakládat se sebou samým jako s nějakým druhem materiálu.⁵⁶ Dobrý život tedy zároveň je a není účelem jednání. Je tímto účelem, neboť o etickou správnost života jako celku vposled v jednání a rozhodování běží a je přeci něčím, čeho mohu „docílit“, co je v mé moci. Zdařilý život ale přesto není žádné *eidós*, žádná konkrétní představa, kterou jednáním vyplňujeme, a která se v určitém momentu naplní a zdařilý život se tu objeví jako hotový produkt. Zdařilý život přeci, jednoduše řečeno, „žiji“, je aktuální (a je v sázce) v každé situaci jednání. Jednat ovšem také neznámá sám se sebou plně a libovolně disponovat. Podoba mého jednání je určena i tím, co není v mé moci (zájmy, vášně, předsudky⁵⁷) a čeho plně „ovládnutí“ by si vyžadovalo dokonale průhlednou znalost sebe sama. Takový typ sebepoznání nám však, coby konečným bytostem, není dostupný (stejně jako je nám nedostupná „objektivní“ znalost vlastní situace a vlastního zapuštění v tradici).

V tomto bodě myslím můžeme shrnout, jaké jsou podle Gadamera odlišnosti, ale také podobnosti mezi technickým a etickým věděním, *techné* a *frónésis*. V *obou* případech máme co do činění s „věděním pro sebe“, tedy s věděním, které mohu (*techné*), resp. vždy musím (*frónésis*) uplatnit, naskytne-li se mi příležitost či octnu-li se v situaci, v níž musím jednat.⁵⁸

⁵⁵ K tomu viz J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, páté, rozšířené vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 302. Podle Habermase Gadamer správně upozornil na to, že „objev“ dějinného vědomí nezrušil a ani nemůže zrušit působení tradice, nicméně podle něj Gadamer sklouzává k jiné extrémní pozici, již je „historismus bez důsledků“. Srv. k tomu Gadamerovo explicitní vyjádření, in: *Wahrheit und Methode*, str. 306: „Aber aufs Ganze gesehen, hängt die Macht der Wirkungsgeschichte nicht von ihrer Anerkennung ab.“

⁵⁶ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 34.

⁵⁷ H. G. Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, třetí vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, str. 98.

⁵⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 322.

Oba dva typy vědění v sobě také zahrnují distanci mezi obecnou znalostí (která má odlišnou povahu: jednou jde o obecné postupy či instrukce, podruhé o sdílené a předávané představy o tom, co vše obnáší dobré jednání a dobrý život) a jejím uplatněním v konkrétním případě či situaci. Něco takového jako pravidly plně nezajištěný úsudek (soudnost) tedy operuje v obou případech a liší se zřejmě jen mírou problematičnosti a tím, co je v případě nezdaru takového úsudku v sázce (chybně provedený a často opravitelný krok technického postupu na straně jedné; špatné rozhodnutí, které nemohu vzít zpět, na straně druhé). Jako zásadní odlišnosti mezi oběma sférami, technickou a mravní, jsme spolu s Gadamerem konstatovali: 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 *frónésis*; 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).

Gadamerův popis morálního souzení se odehrává ve značné abstrakci; omezuje se vlastně ponejvíce jen na konstatování napětí a vzájemného určování obecných požadavků a specifičnosti každé situace. Správně jednat pak znamená dostat obojímu.⁵⁹ Představy o dobru, ctnosti a etické ideály nelze „uskutečnit“ a uskutečněním vyčerpat, ale právě jen konkretizovat v situacích. Vnímat situaci *jako jedinečnou* ovšem znamená vnímat ji jako vznášející určitý požadavek či nárok, ohledně kterého se mám nějak jednáním zařídit. Není ale přeci jen možné uvažovat o různých typech či podobách morálního souzení? Vždyť rozmanitost jednotlivých situací spočívá vposled i v míře, v jaké nechávají pro souzení a rozhodování prostor, tj. v míře, do jaké, bez vedení pravidel, konkretizují něco obecného. V určitých „typických situacích“ je totiž tento „prostor pro soudnost“ poměrně úzký, např. v případech, kdy v situaci rozpoznáme potřebu dostat nějaké morální povinnosti (je nám například poměrně jasné, co obnáší dodržení slibu či splacení dluhu). Dalším problémem, k němuž se Gadamerův popis mravního rozhodování zdá říkat jen málo, je situace, v níž jsem

⁵⁹ Viz Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 34: „Funkce etického rozhodnutí spočívá tedy v tom, najít v konkrétní situaci to, co je správné.“

nucen zvolit si mezi konfliktními či protikladnými nároky či požadavky.⁶⁰ Zdá se navíc, že se implicitně počítá s jakousi základní konvergencí uvnitř tradice ohledně toho, co jednotlivé obecné představy o správném jednání „znamenají“.

V další kapitole ostatně uvidíme, že Hannah Arendtová staví problém morální soudnosti zcela jinak. Pro ni znamená „správně se rozhodnout“ (dospět k adekvátnímu soudu) nikoliv hledat příslušnou konkretizaci toho, co už je v situaci nějak dáno, co je součástí jejího „vnímání“. Jde spíše o problém, jak si mohu sám náležitě vnímání situace aktivně zjednat v případě, že se již nemohu spolehnout na zdroje obecného a sdíleného povědomí o tom, co je dobré a špatné.

Gadamer se pojem „aplikace“ snaží dále přiblížit na případech hermeneutického výkonu v oblastech teologie a práva. I zde jde podle Gadamera o konkretizaci nějakého obecného, tradičního sdělení (textu) v konkrétní situaci – situaci, kde je třeba vynést rozsudek (a kdy je taková aplikace nejen porozuměním, ale zároveň již praktickým činem⁶¹) či v situaci, kdy je třeba oslovit posluchače kázání.⁶² Není ale tato (další) analogie problematická? Texty, které aplikuje soudce či kazatel, tj. zákony a Písmo, jsou přeci autoritativní, a proto je k nim přistupováno, alespoň do jisté míry, jako k nedějinným.

V případě právní hermeneutiky Gadamer nejprve rozlišuje,⁶³ zda příslušný interpretační výkon provádí soudce hledající konkrétní uplatnění v současnosti platného zákona, a který tedy podle všeho nemusí nutně brát v úvahu historickou situaci, v níž takový zákon vznikl ani původní intenci tehdejších zákonodárců, nebo právní historik. Ukazuje se však, že v obou případech může jít o velmi podobný výkon. Aby soudce mohl přesně určit normativní obsah určitého zákona, musí také znát jeho *původní* smysl. Jeho interpretační výkon se pak ale neomezuje jen na „dogmatickou“ aplikaci zákona na konkrétní případ, do hry již vstupuje reflexe dějinnosti toho, co je obecné. Zde je ale třeba si všimnout, že tázání po tomto původním, historicky situovaném smyslu přichází ke slovu ve specifické situaci, kdy

⁶⁰ Srv. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 158.

⁶¹ Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, str. 310.

⁶² K exemplární roli aplikace při interpretaci náboženských textů viz tamt. 311-312.

⁶³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 330.

má soudce za to, že konkrétní historický či společenský kontext vzniku zákona, tj. ponejvíce jeho určitá zastaralost, může normativní obsah (a dosah) zákona, který je i přes svou „neaktuálnost“ platným zákonem, spíše omezit.

Soudce se ptá po významu či platnosti zákona v současné situaci, resp. v aktuálním případě, o němž je třeba rozhodnout. Právnickému historikovi o rozhodnutí pochopitelně nejde – zajímá ho původní, dobový smysl určitého zákona. To neznamená, že zde aktuální situace historika nehraje roli: aby ale vůbec něco takového jako původní smysl určitého zákona mohlo pro historika vyvstat, musí ji zohlednit, chce-li se vyhnout tendenci danému zákonu rozumět z hlediska současné právní praxe a současných okolností.⁶⁴ V obou případech je tedy třeba zohlednit obojí: jak přítomnou situaci, tak dějinný původ konkrétního zákona, a to ať už je náš zájem o něj historický či stojíme před úkolem podle daného zákona rozhodnout.

Gadamer chce však na případu právního rozhodnutí či rozsudku ukázat ještě jeden rys aplikace, a sice ten, že v ní nejde jen o konkretizaci obecného, ale také o *zobecnění jedinečného*. Nejde jen o to, že rozsudek se může stát precedentem, a tedy zakládat nové obecné pravidlo. Gadamer upozorňuje i na případ zmírnění zákona: tato nutnost nepoukazuje, na rozdíl od techniky, kdy nás okolnosti nutí odchýlit se od plánu, na nedokonalost obecného (špatně připravený plán), ale zůstává v intencích výkonu práva; ukazuje, že právo lze uplatnit také právě zmírněním zákona.⁶⁵ O „běžném“ morálním rozhodnutí se však zřejmě nedá říci, že samo o sobě zakládá novou obecnost, nové obecné pravidlo. Jistě – z minulých rozhodnutí se mohou poučit; stávají se součástí celku mé zkušenosti, která nutně mé rozhodování spoluurčuje. Jde spíše o to, že konkrétní aplikace obecných hodnot a ideálů mi pomáhají tvořit si o nich konkrétnější „obecnou“ představu (kterou pak ovšem v nové aplikaci/rozhodnutí na jedinečnou situaci nějak demonstruji, tj. svým jednáním zároveň ukazují, jak rozumím určité ctnosti, hodnotě či, užijeme-li pojem H. Arendtové, „principu“⁶⁶). Výraznou roli ale hraje, zda podle sdílených ideálů jednají i druzí lidé kolem mne; na tom závisí, zda obecné představy o

⁶⁴ Tamt. str. 332-333.

⁶⁵ Tamt., str. 323. Podobně Gadamer na zmíněné analogii ukazuje, že absence „pravidel pro užití pravidel“ neimplikuje libovlnost či arbitrárnost aplikace. V právu je to přesně naopak: ten, s kým je veden soudní proces, spoléhá na to, že o jeho případu bude rozhodnuto podle práva, tj. adekvátně závažnosti přečinu a spravedlivě vůči obdobným případům. K tomu viz tamt., str. 335.

⁶⁶ Viz zvl. H. Arendt, *What is Freedom?*, in: H. Arendt, *Between Past and Future*, 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. 152n.

správném jednání mají povahu živých principů vzájemného soužití, které mají skutečnou moc na mne v situaci nějaký nárok klást. Máme zde tedy co do činění s kruhovým vztahem mezi jednotlivým a obecným: předpokladem možnosti jednat v situaci je, že již situaci rozumíme v nějakém světle. Předpokladem vyvstání tohoto požadavku samotného jsou však také konkrétní instance jednání, konkrétní situace – v nichž jedním já, ale i druhí -, skrze něž se utváří mé vlastní, ale i společně sdílené povědomí o tom, co vůbec znamená na daný obecný požadavek odpovídat.⁶⁷

Dosud jsme spolu s Gadamerem sledovali podobnosti mezi interpretací textu či obecně snahou porozumět něčemu z tradice (naší či, což u Gadamera zůstává trochu stranou, cizí) a morálním souzením. Gadamerovo líčení Aristotelovy etiky má přitom několikerou funkci: je ilustrací toho, co to vůbec znamená aplikovat něco obecného v jedinečné situaci a dále má také představit takový model vědění, které není „odtažitým“ teoretickým zkoumáním, ale jehož součástí je nezrušitelné vzájemné působení, které nás dokonce staví před otázku, zda je nadále přiměřené mluvit o poznávaném předmětu a poznávajícím subjektu. Přítomnost momentu aplikace v různých oblastech a disciplínách (filologie, etické rozhodování, právo, literární kritika, historiografie) také podle Gadamera ukazuje na značnou šíři dosahu hermeneutické problematiky, a potažmo je jedním z možných důvodů, proč lze mluvit o univerzálním nároku hermeneutiky.⁶⁸ Nedochozí tady ale přeci jen do jisté míry k porovnání oblastí, které jednoduše srovnatelné nejsou? Nebo radikálněji: je skutečně výkon morální soudnosti dobrým modelem pro interpretaci a *vice versa*?

⁶⁷ Podobný vztah vzájemné podmíněnosti mezi praktickými pravidly (v kontrastu k vůči aplikaci neměnnému technickému pravidlu, kdy jsou navíc pravidla jeho aplikace definována předem) a konkrétními instancemi, na něž jsou pravidla uplatňována, vyzdvihuje také Habermas, *Zur Logik Der Sozialwissenschaften*, str. 298-299. Podle Habermase se praktická pravidla od technických liší také v tom, že jejich „sémantický obsah“ je proměnlivý nejen v závislosti na konkrétní situaci jednání, ale také na našem (proměnlivém) porozumění okruhu možných situací, jichž se dané obecné pravidlo, norma či ideál vůbec může týkat. K též myšlence srv. G. Warnke, *Hermeneutics, Ethics and Politics*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, vyd. R. J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press, str. 94.

⁶⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 346.

Zatímco v etickém rozhodování běží primárně o to, jak dostat specifičnosti aktuální situace, či jinak řečeno, jak udělat „teď a tady“ tu „správnou věc“,⁶⁹ (analogicky pak zjednat spravedlnost v konkrétním případě či oslovit posluchače v dané situaci kázání) primární intencí snahy o porozumění nějakému tradičnímu sdělení je ale přece něco jiného, než *dostat* specifičnosti aktuální situace, v níž se nachází interpret.⁷⁰ Ve hře je totiž také *jedinečnost* či specifičnost toho, čemu se snaží porozumět, tj. např. nějakého tradičního sdělení. I té je třeba „dostat“. Nejde jen o to, konkretizovat obecné (porozumět mu ve světle vlastní situace, tj. například vidět text jako odpověď na mé vlastní otázky, být schopen vyjádřit jeho smysl mým vlastním jazykem atd.), ale, což je vlastně protikladné úsilí, o respektování jedinečnosti, „jinakosti“ toho, čemu se snažíme rozumět.⁷¹ Je zjevné, že každé porozumění je nakonec převedením „cizího“, na „vlastní“; přesto jsme běžně poměrně bezpečně schopni poznat případy, kdy byla něčí aplikace příliš ukvapená či násilná, kdy interpret text takřikajíc překroutil.

Vztah mezi obecným a jedinečným se ukáže ještě pod poněkud jiným zorným úhlem, uvážíme-li ty pasáže Gadamerových textů, kdy o rozumění mluví jako o dialogu, jako o vzájemném srozumění se na věci, o kterou v rozhovoru běží [*die Sache*].⁷² Situaci, kdy se interpret snaží porozumět určitému tradičnímu sdělení, je pak třeba chápat jako dialog *dvou* dějinně situovaných perspektiv (perspektivy autora a perspektivy interpreta), které se vztahují

⁶⁹ Tamt., str. 322: „Die Aufgabe der sittlichen Entscheidung ist eben die, in der konkreten Situation nun das Rechte zu treffen, d. h. das, was recht ist, konkret in die Situation hineinzusehen und in ihr zu ergreifen.“

⁷⁰ To je jeden z bodů kritiky Emilia Bettiho, který odmítá analogii mezi aplikací v oblasti teologie a práva a aplikací jako součástí interpretace historických pramenů. V druhém případě vůbec nemá být primárním cílem aplikace, ale rekonstrukce myšlenkového procesu tvorby (textu, díla), tj. Gadamerem tolik kritizované přesazení se do subjektivity autora. Viz E. Betti, *Hermeneutika jako obecná metodika humanitních věd*, přel. S. Sousedík, in: S. Sousedík, *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, Praha: TRITON, 2008, str. 145.

⁷¹ Srv. následující pasáž z *Problému dějinného vědomí*, str. 46-47.: „Vědomí si musí nutně připomenout své trvalé předsudky i okamžitá předjímání. Bez tohoto ‚očištění‘ zůstává světlo, jež z dějinného vědomí dostáváme, jen zastřeným a neúčinným světlem, Naše znalosti dějinně ‚jiného‘ zůstanou jen redukcemi.“ Poznávací postup, zatížený předsudky a očekávanými, předpojatými idejemi o metodě či o tom, jaký by ‚měl být‘ dějinný údaj, nutně zplošťuje zkušenost a vede ke ztrátě toho, co je specificky ‚jiné‘.“

⁷² Viz zejm. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str.184-185. K různým možným významům, v jakých Gadamer mluví o „rozumění“ srv. J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 36-52. Srv. také C. Taylor, *Gadamer on the Human Sciences*, in: tamt., str. 126-127.

k společné záležitosti či problému. Zde se ovšem, zdá se, struktura rozumění proměňuje. Nejde o to, obecné (věc, o níž v rozhovoru běží) aplikovat na vlastní situaci – nyní jde o to, jak se můžeme na obecném vzájemně *shodnout*. Obě perspektivy se ještě před začátkem vzájemného „rozhovoru“ k obecnému vztahují sobě vlastním, jedinečným způsobem. Jaký výkon je tedy od interpreta vlastně vyžadován? Lze jej stále charakterizovat jako uplatnění?

Zdá se například, že se do popředí výrazněji dostává možná negativní role předsudků. Gadamer na jednu stranu výslovně upozorňuje, že dějinně situované pojednání či uchopení určitého problému nelze chápat jako směs jakéhosi pravdivého, ahistorického jádra a dobových předsudků, které toto jádro obklopují.⁷³ Na druhou stranu to ale neznamená, že dobové, zejména pak dogmaticky či nereflektovaně přijaté předsudky, nemohou stát vzájemnému porozumění mezi interpretem a autorem tradičního textu v cestě. Držíme-li se tedy situace rozhovoru s druhým člověkem coby předobrazu pro porozumění tomu, co je jiné (tj. kulturně či historicky vzdálené), vidíme, že to nejsou jen *mé* neuvědomované předsudky, které srozumění brání: to by implikovalo jednostrannost rozhovoru a převahu jednoho z účastníků. V rozhovoru s tradicí by tedy pak nešlo jen o snahu uvědomit si své vlastní předsudky, ale také o snahu odhalit předsudky, které mohou determinovat názory autora tradičního sdělení a které mohou být důvodem, že se nám zdají cizí či nepřijatelné.

To, že Gadamer mluví o rozumění jako o uplatnění obecného v jedinečné situaci a *zároveň* jako o vzájemném srozumění či shodě na obecné (společné) věci může nakonec vyvolat otázku, v jakém smyslu obě tyto deskripce toho, co se s námi v rozumění děje, vůbec popisují totéž. Není aplikace, tj. vztažení něčeho, co je obecné, ale také již nějak *dané*, na *mou vlastní* situaci, přeci jen spíše něčím ve své podstatě jednostranným? V modelu, kdy je rozumění chápáno jako dialog, zase není obecné dáno: k jeho formulaci se teprve spěje (sice platí, že dialog se vždy vede o „daném tématu“, ale v případě čtení textu se může obecné téma či problém proměňovat).

Domnívám se, že oba schematické modely (aplikace a o shodu usilující dialog) pro to, co znamená rozumět, se přeci jen mohou doplňovat. Aplikace se zdá být předpokladem dialogu: teprve tehdy, když jsem schopen text číst jako odpověď na otázky, které mají smysl také pro mne samého v mé vlastní situaci, ke mně text „mluví“, tj. teprve tehdy se něco jako dialog ustavuje. Aplikace je ale zároveň dialogem korigována: musí respektovat specifickou „řeč textu“, jinak hrozí, že se stane jen jakousi v sobě uzavřenou samomluvou. Domnívám se

⁷³ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 52.

také, že snaha vidět rozumění jako dialog (v případě interpretace tradičního textu se přitom dialog stává nejen popisem toho, co rozumění je, ale do jisté míry nárokem či požadavkem – požadavkem „nechat mluvit“ také text), také umožňuje přesněji vidět, v jakém smyslu Gadamer mluví o autoritě tradice, či přesněji nároku na pravdivost, který tradiční sdělení vznáší. Myslím, že zde nejde o bezpodmínečný a úplný souhlas s *obsahem* sdělení, jako spíše o závaznost *intence* autora říci něco pravdivého či, volněji řečeno, říci něco „k věci“. V jistém smyslu bychom zde tedy měli co do činění se závazností autorského záměru, a to navzdory tomu, že jinak je tento pojem v rámci Gadamerovy hermeneutiky soustavně problematizován. Důvodem Gadamerova odmítnutí „rekonstruktivního“ pojetí hermeneutiky není jen to, že autorův záměr či jím zamýšlený smysl nelze, díky dějinnosti a tím i perspektivnosti lidského poznání, zrekonstruovat zcela přesně, resp. objektivně. Gadamerovi běží v první řadě o to, že koncentrací na autorovu intenci [*mens auctoris*] doprovází rezignace na to, že by nám text mohl podávat nějakou pravdu.

Mohou být filosofická hermeneutika a filosofická etika zdrojem pravidel?

Výše jsem uvedl, že se chci věnovat také analogii mezi filosofickou hermeneutikou a filosofickou etikou. V Gadamerově pojetí se totiž u obou (na první pohled pouze teoretických) disciplín může vynořit otázka, jak je to s jejich praktickou působností. Máme je chápat jako nezaujatý, neangažovaný popis určité naší praxe? Nebo lze u obou konstatovat ambici na tuto praxi působit? Jde tedy mj. o otázku, zda je funkce filosofické hermeneutiky na straně jedné a filosofické etiky na straně druhé čistě deskriptivní, či zda jsou tyto disciplíny s to formulovat, byť třeba neurčitá, pravidla a vodítka, jimiž se můžeme v etickém rozhodování (souzení), potažmo v interpretaci tradičních sdělení, řídit.

Zmínil jsem, že pro Gadamera představuje možnost existence filosofické etiky problém. Jde jednak o to, že filosofická etika z nás nemůže sejmout nutnost činit rozhodnutí za sebe a adekvátně konkrétní situaci, a s tím i odpovědnost za takové rozhodování.⁷⁴ Je tedy nasnadě, že smyslem filosofické etiky není konstruovat pravidla jednání a patrně ani zavádět nové hodnoty, podle nichž by se jednání v konkrétních situacích mohlo orientovat. Gadamer

⁷⁴ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 32: „Je tedy podstatné, že etické vědy – jakkoli přispívají k vyjasnění fenoménu etického vědomí – nikdy nezaujímají místo, jež patří konkrétnímu etickému vědomí.“ Srv. také tamt. str. 37.

se zdá spíše filosofické etice či praktické filosofii přiřazovat úkol deskripce způsobu, jakým si počíná (jak se rozhoduje, soudí) „konkrétní“ mravní vědomí.

Znamená to ale, že filosofická etika je zcela bez vlivu na naše jednání? Odpověď nemusí být tak jednoznačná, jak by se mohlo zdát z výše řečeného. Gadamer totiž mluví o tom, že úkolem analýzy *fronésis* (pro kterou je příznačné, že se ponejvíce odehrává v distinkcích, tj. jako snaha ukázat, s čím *fronésis* nelze v praxi zaměňovat), je určité projasnění, či přesněji sebe-projasnění (nakolik vychází analýza *fronésis* ze zkušenosti jednajícího) etického vědomí. Takové sebe-projasnění ovšem nemůže být bez praktických implikací, byť nepřímých. Jeho výsledkem ale pochopitelně není to, že bychom se v situacích rozhodovali snáze, tj. že by nám bylo *jasnější*, co máme konkrétně v té které situaci vykonat. Výkonem filosofické etiky (jak ji chápe a jak ji sám částečně vypracovává Gadamer) je spíše cosi jako posílení důvěry ve správnost a oprávněnost *určitého* „etického rozumění“, resp. chápání toho, co znamená morálně jednat. Gadamer přeci nepopisuje něco, co by bylo „zkušenému jednajícímu“ neznámé – tj. že je zapuštěn do určité mravní tradice, že se musí vždy znovu rozhodovat adekvátně konkrétní situaci, že obecná pravidla mohou být jednotlivým případům přizpůsobena atd. Čím ale může být Gadamerova analýza pro takového jednajícího přínosná, je to, že jasně stanovuje meze či dokonce ukazuje rozpornost „alternativních“ přístupů ke sféře lidského jednání, kdy na prvním místě stojí ideál „technizace“ praxe (aplikace vědeckých poznatků na oblast etiky a politiky, snaha nahradit rozhodování v silném slova smyslu anonymními rozhodovacími procedurami atd.).

Analogický problém se týká také vztahu mezi rozuměním a filosofickou hermeneutikou. Zmínil jsem, že Gadamer v úvodu k druhému vydání *Pravdy a metody*⁷⁵ jasně deklaruje, že v tomto spise vypracovaná „filosofická hermeneutika“ rozhodně není návrhem nějaké nové metody. Znamená to ale, že filosofická hermeneutika skutečně nepodává žádný obraz konkrétní praxe – například praxe interpretace textů – či konkrétního přístupu k tradičním sdělením, které si lze zvolit, a to na úkor upuštění od konkurenčních, explicitně metodických doporučení starší, ale i soudobé hermeneutiky (Schleiermacher, Betti)? Je Gadamer ve snaze oprostit se od metodického pojetí hermeneutiky skutečně důsledný?

Pokud bychom chtěli v tomto směru Gadamera podrobit kritice, bylo by jistě možné poukázat na to, že řada základních „tezí“ či „zjištění“, k nimž Gadamer ve svém rozboru momentů a předpokladů hermeneutické zkušenosti dospívá, mnohem spíše působí dojmem

⁷⁵ Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage*, str. 439.

jistého vyhraněného *ideálu* stran toho, jakou má mít rozumění a úžeji interpretace podobu (aplikující či integrující a nikoliv „rekonstruktivní“⁷⁶) a na co *má být* zaměřeno (na věc samu, nikoliv na autorem intendovaný smysl či na jeho názory). Mohli bychom pak poukázat na to, že upřímná snaha porozumět se může obejít i bez předpokladu věcné správnosti výroku či textu:⁷⁷ snažíme se zjistit, jak k takovým zjevně nesprávným a nepřijatelným výrokům mluvčí či jejich autor dospěl.

Gadamer přitom na podobnou kritiku o skryté „normativnosti“ filosofické hermeneutiky sám odpovídá. Mluví-li například právě o tom, že rozumět znamená aplikovat určité sdělení na vlastní situaci, pak nejen, že zde nejde o doporučení postupu, dokonce ani neběží o konstatování, že v praxi rozumění jsme vedeni vědomým záměrem text „aplikovat“.⁷⁸ Normativnost, kterou je Gadamer ochoten přiznat, se týká primárně „reflexivní“, filosofické roviny, nikoliv přímo roviny metodické a je vlastně normativností odvozenou. V jakém smyslu? Předpokládejme, že *každé* rozumění (a to do jisté míry nezávisle na tom, jestli si pod pojmem „rozumění“ představujeme totéž, co Gadamer), je skutečně v nějakém smyslu aplikující. Takové zjištění nás pak může varovat před příklonem k takovým pojetím rozumění (interpretace), která vyzývají k upozadění či naprosté eliminaci vlivu interpretovy situace – zkrátka proto, že kladou nerealizovatelný požadavek.

Přeci jen ale zůstává určitá pochybnost stran toho, zda Gadamer přeci jen praxi (kupříkladu způsobu, jímž postupují humanitní vědy) něco nepředepisuje.⁷⁹ Gadamer usiluje o nápravu způsobu, jakým svému vlastnímu počínání rozumí humanitní vědy, resp. mu jde o snahu porozumět tomu, co humanitní vědy „skutečně jsou“.⁸⁰ Tím se ovšem pro humanitní vědy otevře určité nové možné sebe-porozumění: nyní se mohou chápat v souladu se svou skutečnou povahou, v souladu s tím, co se v rozumění skutečně odehrává a oč v něm skutečně

⁷⁶ Výraz, který si pro svou verzi hermeneutiky rezervuje E. Betti.

⁷⁷ Oblíbeným příkladem komentátorů je snaha „porozumět“ Hitlerovu *Mein Kampf*. Viz např. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, str. 40 či Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987, str. 90. Zdá se mi, že skutečným problémem, jemuž se budu věnovat dále, je, jak mám přistoupit k výpovědím či názorům, u nichž předem nevím, zda jde *pouze* o produkt choré mysli či o text určený k ideologické manipulaci.

⁷⁸ Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: *GW 2*, str. 261.

⁷⁹ Viz zejména pronikavou kritiku L. M. Hinmana, *Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 40, 1980, str. 512-535. V následujícím odstavci se této kritiky částečně přidržuji.

⁸⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 3.

běží. Platí tedy stále, že Gadamer praxi výkladu a interpretace (přínejmenším) v oboru humanitních věd nechce měnit, že nechce předepisovat, co „má být“?

Zde je na místě uvést rozlišení tří rovin. Za *prvé* je to rovina toho, co vědomě děláme, tj. rovina naší vlastní *snahy porozumět*. V ní se věnujeme nějaké otázce či textu, případně se v našem snažení necháváme vést určitými interpretačními pravidly či maximami. Gadamer však v úvodu *Pravdy a metody* říká, že tato rovina jej primárně nezajímá a namísto toho si klade „filosofickou otázku“, co se s námi děje nad rámec našeho „chtění a chování“.⁸¹ To ale přeci neznamená, že nějaké „chtění a chování“ v rozumnění obsaženo není – rozumění přece nelze charakterizovat *jen* jako událost, která se s námi děje, jejímiž jsme účastníky. Třetí rovinou je pak právě rovina toho, jak rozumění „rozumíme“. Jednou variantou takového rozumění, proti které se Gadamer ohrazuje, je přesvědčení, že rozumění obnáší pouze *první* jmenovanou rovinu – rovinu našeho „chtění a usilování“, které lze metodicky korigovat a řídit. Jak tedy v perspektivě rozlišení těchto tří rovin („co děláme“, „co se přitom s námi a mimo naši kontrolu děje“, „jak tomu rozumíme“) máme chápat to, že Gadamer současně nic nepředepisuje a zároveň mu jde o nápravu třetí roviny (sebe-porozumění či sebe-uvědomění humanitních věd, které je určeno ideálem metody) a získání adekvátnějšího porozumění tomu, co humanitní vědy skutečně jsou? Gadamer určitě nechce a ani dost dobře nemůže popřít, že existuje působení mezi počínáním, praxí humanitních věd a tím, jak samy sebe, resp. tuto praxi chápou: důvěra v metodu implikuje např. sledování nějaké metody. V tomto směru se přeci jen i „nepřímé“ normativní působení filosofické hermeneutiky ukazuje jako výzva k tomu, co „má být“, a sice jako výzva k opuštění nesprávného sebechápání. Těžko si potom představit, že by opuštění tohoto chápání zůstalo bez vlivu na to, jak si v praxi zkoumání v oblasti humanitních věd počínáme. Jak ve své studii o této problematice upozorňuje L. M. Hinman,⁸² cena, kterou by Gadamer musel zaplatit za úplné odstranění podezření ze „skryté normativnosti“, je příliš vysoká: musel by totiž ztotožnit rozumění, a odvozeně také „to, co humanitní vědy skutečně jsou“, pouze s druhou rovinou, tj. s děním tradice – rozumění by pak bylo pojímáno jen jako událost, nikoliv také jako výkon subjektu, kterému subjekt sám také nějak rozumí. Mnohem spíše totiž platí, že *všechny* tři roviny na sebe vzájemně působí a v důsledku tohoto působení se také proměňují.

⁸¹ Gadamer, *Vorwort zur 2. Auflage*, str. 440.

⁸² Hinman, *Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, str. 534-535.

Závěrem se chci ještě na okamžik vrátit k otázce praktické působnosti filosofické etiky (resp. praktické filosofie). Dosud se zdálo, že jejím úkolem je v první řadě projasnit konkrétní mravní vědomí. Gadamer však na jednom místě formuluje úkol praktické filosofie ještě poněkud jiným způsobem, a sice tak, že v ní má běžet o to, přivést k reflexivnímu vědomí to, co máme společné a co nás spojuje.⁸³ Gadamer sám ale (přes snahu určitou, a sice aristotelskou, etickou tradici oživit) spíše předkládá obecný model praktické soudnosti, která funguje vždy v zásadě stejně, tj. nehlédě na to, jakou podobu má konkrétní soubor sdílených obecných norem a představ o dobru, který tato soudnost v situacích konkretizuje. Myslím tedy, že toto odhalení a projasnění společného a sdíleného by bylo spíše záležitostí konkrétní praxe (stejně jako filosofická hermeneutika nemůže odhalit konkrétní předsudky, zájmy a samozřejmá očekávání – to musí provést každý sám za sebe a vždy nanovo). Úlohou praktické filosofie by opět bylo spíše ukázat, do jaké míry si můžeme ono sdílené vůbec výslovně uvědomit, případně by se mohla pokusit ospravedlnit smysluplnost takového počínání, tj. ukázat, proč je takovýto sestup k opomenutým, ale přesto sdíleným vazbám a hodnotám smysluplnější, nežli snaha stanovit nějaký nový základ vzájemného soužití, který by nezávisel na, v jistém smyslu, nahodilém vývoji předchozí tradice.

⁸³ Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, str. 317.

Perspektiva druhého jako kritérium soudu? Imaginace a rozšířené myšlení

U Arendtové se problém soudnosti objevuje se skutečnou razancí až v souvislosti s její knihou o Eichmannovi a dále pak v souboru dalších textů (*Thinking and Moral Considerations, Some Questions of Moral Philosophy*), které vznikly jako reflexe obecných problémů a otázek, které v souvislosti s celou „kauzou“ vyvstaly. Soudnost se zde objevuje jako nějaká zvláštní, samostatná mentální schopnost.⁸⁴ Zároveň jde primárně o soudnost morální, tj. o naši schopnost „odlišit dobré od špatného“⁸⁵ a adekvátně vůči tomuto odlišení vynést nad nějakým fenoménem, situací či osobou morální soud (X je dobré, špatné, přípustné, zavrženíhodné, následováníhodné atd.). Tázání po soudnosti je přitom pro Arendtovou pevně spojeno s konkrétním historickým fenoménem, který by se dal nazvat „atrofií“ schopnosti soudit. Nejde přitom jen o poměrně notoricky známou myšlenku o Eichmannově bezmyšlenkovitosti provázené právě neschopností konfrontovat se s realitou, samostatně se rozhodovat a vynášet morální soudy (moralita pro něj spadala v jedno s legalitou, s plněním rozkazů nadřizovaných). Pro Arendtovou představoval minimálně stejně závažnou morální otázku fenomén selhání naprosté většiny tehdejší „počestné společnosti“⁸⁶ v raných fázích Hitlerovy vlády, resp. šokující snadnost, s níž se nacistickému režimu podařilo prosadit „převrácenou“ verzi tradiční morálky. Problém přitom nebyl v nějakém panujícím nihilismu či v tom, že se společnost nedržela tradičních hodnot. Podle Arendtové tomu bylo právě naopak: ti, co se starých hodnot a morálních pravidel vehementně (a ovšem také nereflektovaně) drželi, byli těmi, kdo nejsnáze podlehli. Rozdíl mezi konformní většinou a jednotlivci, kteří se sice nepustili do otevřeného odporu, ale spíše se odmítli do něčeho takového zaplést, pak spočíval právě v přítomnosti schopnosti soudit, a to soudit svobodně,

⁸⁴ Ke kritice představy soudnosti jako „tajemné“ autonomní schopnosti viz A. Wellmer, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in: *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, vyd. L. May a J. Kohn, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996, str. 50-51. Wellmer považuje soudnost mnohem spíše za výraz „diskursivního rozumu“, resp. je podle něj morální souzení mnohem spíše záležitostí „správné“ interpretace situace jednání, přičemž „správná“ je taková interpretace, ke které by mohl dojít „každý druhý“. Tamt., str. 50.

⁸⁵ Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 18.

⁸⁶ Viz k tomu tamt., str. 25. Arendtová vidí hlavní problém nikoliv v masovém selhání „osobní odpovědnosti“, ale „osobního soudu“.

spontánně.⁸⁷ Ti, co se odmítli připojit, byli stále schopni odlišit dobré od špatného, aniž by se přitom jakkoliv řídili chováním okolí či – alespoň podle Arendtové – lpěli na starých hodnotách.

Na soudnost je tedy u Arendtové v tomto kontextu kladen dvojitý nesnadný požadavek. Za prvé se nemůže omezit jen na aplikaci obecných standardů, které nám poskytuje tradice, v konkrétních situacích – jednoduše je třeba reflektovat taky morální správnost těchto standardů samotných. Arendtové přitom nejde ani tak o to, že by tradiční morální pravidla, v případě jejich dodržení, nebyla s to sama o sobě zabránit totalitním zločinům, jako spíše právě o jejich bezmyšlenkovité přijímání, které umožnilo, aby byla tato pravidla doslova „přes noc“ vyměněna za pravidla zcela opačná, jako kdyby šlo o pouhá „pravidla stolování“.⁸⁸ Za druhé má být soudnost schopna „soudit bezprecedentní“. To má pak pro Arendtovou v souvislosti s totalitarismem více rovin. Člověk může být systematicky nucen rozhodnout se v situaci, kdy je postaven před morálně bezprecedentní volbu⁸⁹. Další rovinou je rovina legální, tj. problém, jak vůbec zločiny totalitních režimů zařadit do existujících právních kategorií.⁹⁰ Konečně je to pak rovina morálního souzení totalitarismu z odstupů, tj. z pozice „diváka“ – není každý

⁸⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, str.295: “There remains, however, one fundamental problem, which was implicitly present in all these postwar trials and which must be mentioned here because it touches upon one of the central moral question of all time, namely upon the nature and function of human judgment. What we have demanded in these trials, where the defendants had committed ‘legal’ crimes, is that human beings be capable of telling right from wrong when all they have to guide them is their own judgment, which, moreover, happens to be completely at odds with what they must regard as the unanimous opinion of all those around them. And this question is all the more serious as we know that the few who were by no means identical with those persons who continued to abide by old values, or who were guided by a religious belief. Since the whole of respectable society had in one way or another succumbed to Hitler, the moral maxims which determine social behavior and the religious commandments – ‘Thou shalt not kill!’ – which guide conscience had virtually vanished. Those few who were still able to tell right from wrong went really only by their own judgments, and they did so freely; there were no rules to be abided by, under which the particular cases with which they were confronted could be subsumed. They had to decide each instance as it arose, because no rules existed for the unprecedented.” Tuto představu, že rozdíl mezi konformní většinou a neparticipující menšinou byl dán existencí autonomní schopnosti soudit, kritizuje A. Wellmer, *Hannah Arendt on Judgment*, str. 48.

⁸⁸ Viz např. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, str. 43.

⁸⁹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, New York: Harcourt Inc., 1985, str. 495.

⁹⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, str. 295.

morální soud, který nad totalitními zločiny vyneseme, vlastně nepřiměřený, neschopný postihnout monstrozitu posuzovaného fenoménu?

Přesto se však zdá, že pokud má soudnost vůbec dospět k nějakým verdiktům či rozhodnutím, nemůže tak činit bez důvodu či opory. Jinak řečeno tedy oba zmíněné, vzájemně se překrývající požadavky: požadavek jisté emancipace od tradice a požadavek adekvátně soudit bezprecedentní, tj. neredukovat to, pro co není v tradici žádný předobraz či paralela, na pouhou instanci či variaci na tradiční vzory a kategorie, přesto nutně vyvolávají otázku po kritériu posouzení. To ale přitom jistě neznamená, že smyslem tematizace problému souzení je pro Arendtovou nějaké jednoznačné, ahistorické a nad-situační kritérium nalézt. „Dodat“ soudnosti zvnějšku takové univerzální měřítko či kritérium znamená zbavit ji její svobody. Zároveň je ale souzení svobodné také proto, že není libovolné. Své soudy můžeme před druhými lidmi hájit a objasňovat mj. proto, že jsme soudili uváženě a na základě když ne přímo explicitních pravidel, tak alespoň určitých důvodů.⁹¹ Arendtová nám přitom dává určité vodítko, „kde“ máme něco takového jako pravidla souzení hledat. Řešením má být obrat k samotné této schopnosti.⁹² Pravidla pro soudnost je třeba hledat v samotném jejím výkonu: ať už to znamená, že soudnost sama toto pravidlo (například jako Kantova reflektující soudnost) vytváří, nebo je toto pravidlo ve výkonu soudnosti nějak implicitně obsaženo a je třeba je jen vynést na světlo. Arendtová sama však tento poukaz či pokyn nerozpracovává a mohli bychom vznést námitku, že problém pouze přesouvá na úroveň „pravidel“ tvorby či volby pravidel.

Pro Arendtovou ještě v souvislosti s Eichmannovým případem či přesněji s následnou kontroverzí, kterou kniha rozpoutala, vyvstal ještě jeden problém týkající se souzení, a sice jak si můžeme osobovat právo soudit události, v nichž jsme nebyli přímými účastníky, či jak

⁹¹ Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 27: “For only if we assume that there exists a human faculty which enables us to judge rationally without being carried away by neither emotion or self-interest, and which at the same time functions spontaneously, that is to say, is not bound by standards and rules under which particular cases are simply subsumed, but on the contrary, *produces its own principles by virtue of the judging activity itself*; only under this assumption can we risk ourselves on this very slippery moral ground with some hope of finding a firm footing.” (zvýraznil JN).

⁹² Tamt., str. 27: “For only if we assume that there exists a human faculty which...produces its own principles by virtue of the judging activity itself.”

můžeme soudit něčí morální rozhodnutí, aniž bychom sami byli v téže situaci.⁹³ Přinejmenším částečná odpověď na obě klíčové otázky, tj. na otázku jak může vůbec fungovat souzení, které není subsumpcí pod obecné pravidlo, a přesto má pro vynášení soudů důvody a na otázku, jak můžeme soudit jiné, než vlastní jednání, zní – imaginace, představivost, naše schopnost zpřítomnit si nepřítomné.⁹⁴ Oním „nepřítomným“ je v případě souzení orientovaného na lidské jednání perspektiva druhého člověka či druhých lidí. Zde se okamžitě vynoří celá sada otázek: co znamená „perspektiva druhého“ (je to vyjádřené stanovisko či spíše v širokém smyslu pozice či situace, z níž je toto stanovisko vyjadřováno?), proč ji brát v potaz (nemám snad soudit sám za sebe?), jak dospějí od zaujetí odlišné perspektivy k vynesení soudu, jak je vůbec *technicky* možné podívat se na nějaký problém či situaci očima někoho jiného atd.

Načrtnutá problematika, tedy problematika souzení něčeho, co je specifické (krásná jednotlivina), a to za absence jasně vymezených pravidel a pojmů je jedním z hlavních problémů, jimiž se zabývá Kant v *Kritice soudnosti*. Do hry se dostává již představené rozlišení mezi reflektující soudností, kde není obecné pravidlo dáno, ale soudnost je teprve hledá a soudností určující, která funguje jako subsumpce pod dané pravidlo/pojem. Problémem je, že estetické posuzování tak docela neodpovídá ani jedné z definic. Není ani dodatečným hledáním obecného určení či hledáním vyšší univerzality (taková je role reflektující soudnosti v empirickém poznání přírody: reflektující soudnost hledá v přírodě, resp. v systému přírodních zákonů, ale také empirických pojmů,⁹⁵ systematickosti⁹⁶), ani

⁹³ Tamt., str. 18. Námitka se týká zejména Arendtové popisu židovské kolaborace, resp. role židovských rad při přípravě Konečného řešení. K tomu srv. také H. Arendt, *Jewish Writings*, vyd. J. Kohn a R.H. Fieldman, New York: Schocken Books, str. 468-9.

⁹⁴ Viz k tomu zvl. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, str. 141-142: „...not even a painting or a poem, let alone a moral issue, can be judged without invoking and weighing silently the judgments of others, to which I refer just as I refer to the schema of the bridge to recognize other bridges.”

Značně odlišně interpretuje roli imaginace v koncepci politického souzení L. Zerilli ve studii *“We Feel Our Freedom”: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, in: *Political Theory*, 33, 2005, str. 158-188. Imaginaci v souzení chápe spíše jako imaginativní rozšíření určitého pojmu, a to tak, že mu dáváme nový obsah, který v něm není původně implikován (např. rozšíření myšlenky rovnosti na rovnost pohlaví, která nebyla v tehdejší dobovém konceptu rovnosti nikterak obsažena). Nejde tedy o logický výkon řízený pravidly. Zároveň je takové užití imaginace svobodné v tom, že je neutilitární a nezaujaté.

⁹⁵ K tomu srv. studii H. Ginsborg, *Reflective Judgment and Taste*, in: *Noûs*, 24, 1990, str. 65n.

⁹⁶ I. Kant, *Kritika soudnosti*, Úvod, IV, str. 35n.

podřazením jednotlivého případu pod obecné určení („pojmem“ krásy) ani jakýmsi druhem sylogismu („všechny Picassovy obrazy jsou krásné, tento obraz namaloval Picasso a tudíž je taky krásný“). Kantovi jde o to, že nelze obejít přímou zkušenost s krásným předmětem – k tomu, abych mohl rozhodnout o jeho kráse, či ošklivosti se s ním musím konfrontovat, nechat jej (přesněji jeho formu) na mě „působit“. Ani u Kanta však není estetické souzení libovolné, není pouhou artikulací subjektivních sklonů, zájmů či smyslového zalíbení (jež je výsledkem bezprostředního působení materie předmětu, tónů hudby či barev obrazu, na mé smysly): všechny takové faktory by pak znemožňovaly, aby si soudy vkusu kladly nárok na nadindividuální platnost, o jehož ospravedlnění (dedukci) Kantovi v *Kritice Soudnosti* běží. Estetické zalíbení má totiž u Kanta univerzální základ, shodu představivosti a rozvažování, která je podmínkou poznání vůbec. To, co způsobuje pocit libosti, resp. to, co se v této libosti ohlašuje, je pak specifická modifikace této shody, kdy jsou obě schopnosti ve „vzájemné hře“,⁹⁷ resp. se „vzájemně oživují“.⁹⁸ Proces estetického posouzení určitého předmětu se pak u Kanta (a v tomto využívám přesvědčivou interpretační tezi P. Guyera⁹⁹) odehrává jako dvojitá operace reflexe (příčemž reflexi Kant v Prvním úvodu ke *Kritice soudnosti* definuje buď jako vzájemné porovnání dvou představ nebo jako porovnání představy s našimi poznávacími schopnostmi¹⁰⁰). V prvním sledu jde vlastně o naši estetickou reakci či „odpověď“ na předmět (Guyer mluví o *aesthetic response*), kdy je představa formy předmětu vztahována právě k našim schopnostem představivosti a rozvažování. O tom, zda bude tyto schopnosti oživovat, ale vlastně vědomě nerozhodujeme – předmět v nás buď vzbuzuje, nebo nevzbuzuje libost. Vlastní proces posuzování ústící k vyslovení verdiktu „X je krásné“ pak ovšem spočívá v posouzení této libosti samotné, resp. jejího původu, který musí být „čistý“, tj. musí být důsledkem oné svobodné hry a ne právě materiálního působení předmětu, mého zájmu na jeho existenci apod. Smyslem tohoto krátkého a zjednodušujícího exkurzu k detailům Kantovy estetiky bylo vlastně ukázat, že v estetickém souzení nějaké pravidlo přítomno je, a sice právě ono pravidlo či kritérium čistoty zalíbení, jehož splnění (jímž si ovšem nikdy nemůžeme být zcela jisti) je podmínkou prohlášení předmětu za krásný.

⁹⁷ Tamt. § 35, str. 111.

⁹⁸ Tamt.

⁹⁹ Pro shrnutí Guyerovy koncepce viz např. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1979, str. 151.

¹⁰⁰ Kant, I., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, vyd. G. Lehmann, Hamburg: Meiner, 1970, V, str. 17.

Pro náš kontext, jímž je nyní problematika zaujímání či zohledňování perspektivy či stanoviska druhého člověka, je však důležitější Arendtové opakovaný odkaz k §40 *Kritiky soudnosti*, který pojednává o vkusu jako „o jistém druhu *sensus communis*“. Uvidíme dále, že samotný motiv společného smyslu či „smyslu pro společenství“ je pro Arendtovou klíčový, nicméně nyní nám jde o pasáž, kterou Arendtová cituje, a kde Kant mluví o „*přizpůsobování svého soudu ani ne tak skutečným, jako spíše možným soudům druhých*“.¹⁰¹ Arendtová, jak uvidíme, pod Kantovým „každým druhým“ rozumí konkrétní druhé lidi a spatřuje zaujímání jejich perspektiv či zohledňování jejich možných soudů jako podmínku toho, aby bylo mé vlastní stanovisko, můj vlastní soud pro ně nějak platný. Z předchozí krátké expozice Kantovy koncepce ale můžeme poměrně snadno vidět, že o konkrétní druhé lidi a tedy i o vazbu *estetického* souzení na nějakou empirickou komunitu, vlastně Kantovi neběží. Kantovým „každým druhým“ je prostě člověk jako subjekt, a to v jisté abstrakci, tj. s odhlédnutím ke konkrétním zájmům a smyslovým náklonnostem. Každý druhý vlastně není „nikdo druhý“. Pokyn k tomu, abychom brali „*ohled na způsob představy každého druhého*“, je pak vlastně pokynem k reflexi na zaujatost vlastního zájmu, tj. odkazuje k onomu druhému momentu či fázi souzení předmětu. To, co je ve své podstatě desinterpretací Kanta,¹⁰² se ovšem stává pro Arendtovou jádrem její vlastní koncepce politické soudnosti, která je právě vždy bytostně vázána na *konkrétní* společenství a na *konkrétní* stanoviska *konkrétních* druhých.

U Kanta běží o jiný problém. Říkám-li „Tento obraz je krásný“, tak tím vždy zároveň postulují nutný souhlas druhých. Jako bych v estetickém soudu zároveň říkal: dokázali-li by

¹⁰¹ Kant, *Kritika soudnosti*, §40, str. 116: „Pod *sensus communis* však musíme rozumět ideu *společného* smyslu, tj. posuzovací schopnosti, která ve své reflexi bere ohled na způsob představy každého druhého v myšlenkách (a priori), aby svůj soud *jakoby* přizpůsobovala veškerému lidskému rozumu a tím se vyhnula iluzi, která by měla kvůli subjektivním podmínkám, které mohou být lehce pokládány za objektivní, na soud nepříznivý vliv. To se děje tím, že svůj soud přizpůsobujeme ani ne tak skutečným, jako spíše pouze možným soudům druhých, a že se vmýšlíme do situace každého druhého, tím že abstrahujeme pouze od omezení, která našemu vlastnímu posouzení náhodně přísluší, a to je opětně způsobováno tím, že to, co je v našem stavu představy materií, tj. počítkem, jak jen to je možné, vypouštíme a všímáme si pouze formálních zvláštností své představy nebo svého stavu představy.“ K interpretaci citované pasáže z *Kritiky* srv. také J. F. Lyotard, *Sensus Communis*, in: *Judging Lyotard*, vyd. A. Benjamin, London: Routledge, 2003, str. 23.

¹⁰² V sekundární literatuře je na tento moment často poukazováno. Viz např. Beiner, *Interpretive Essay*, str. 135-136 či Yar, *From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 26, 2000, str. 10-11.

se druzí oprostít od subjektivních faktorů, museli by dojít k témuž verdiktu jako já, cítili by totéž zalíbení. Spory o to, či soud je „pravdivý“ jsou vlastně pro Kanta podružné, stejně jako snaha druhé aktivně získat pro můj soud. Implicitní nárok na platnost mého soudu, v němž svůj zdánlivě zcela privátní pocit zalíbení rozšiřuji na každého druhého, tedy vznáším nehledě na přítomnost či nepřítomnost druhých lidí.¹⁰³ Pro Arendtovou jsou ovšem spory mezi odlišnými názory a vzájemné přesvědčování zcela klíčové – jsou vlastním obsahem politiky.¹⁰⁴

V následujícím se tedy pokusím důkladně prozkoumat Arendtové svébytné pochopení kantovského „rozšířeného způsobu myšlení“ [*erweiterte Denkungsart, enlarged mentality*] – zaujímání stanovisek druhých lidí. Byť Arendtová pojem uvádí v kontextu politického myšlení, které je z titulu této operace představitosti „reprezentativní“ (zahrnuje, „zastupuje“ stanoviska těch, kteří nejsou přítomni), zkusím ukázat, že jde o obecnější problematiku, která nachází uplatnění i u dalších modů či typů souzení, jako je dějinná či morální soudnost. Při této příležitosti se také pokusím od sebe jednotlivé typy výrazněji odlišit. Nejprve se však soustředím na jistá negativní vymezení, tj. na to, co podle Arendtové rozšířené myšlení být *nemá*. Půjde o odlišení rozšířeného myšlení od pouhého přebírání aktuálních stanovisek druhých a o distinkci tohoto imaginativního výkonu od empatie.

Prvním negativním vymezením chce říci Arendtová patrně to, že pouhé „slepé“ přebírání existujících stanovisek druhých, které může mít například formu přijetí většinového mínění o určité otázce,¹⁰⁵ vlastně zbavuje souzení jeho autonomie. V takovém případě nejde o můj vlastní výkon, v němž se pokouším konfrontovat s tím, co je posuzováno, ale spoléhám se na tentýž výkon provedený druhými. Autonomii souzení koneckonců vytrvale zdůrazňuje také Kant.¹⁰⁶ Má-li tedy rozšířené myšlení vést k něčemu takovému jako je kultivace (tj. rozšíření) nějakého mého původního náhledu, tak v případě přizpůsobování se míněním druhých lidí k ničemu takovému nedochází: na utváření vlastního stanoviska tím rezignuji. Na

¹⁰³ Jinak a pozitivně je pak u Kanta uchopena souvislost mezi pronášením soudů vkusu a životem ve společenství v paragrafu *Kritiky soudnosti* „O empirickém zájmu o krásno“. Jde velmi zkratkovitě řečeno o to, že zkušenost se sdílením téhož zalíbení s druhými nás vede k zájmu o krásné předměty, a to takové, které jsou krásné zejména svou formou, tj. ne kvůli libým počitkům, které vzbuzují. Viz Kant, *Kritika soudnosti*, § 41.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Truth and Politics*, 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. 241.

¹⁰⁵ Tamt.

¹⁰⁶ Viz např. Kant, *Kritika soudnosti*, § 32, str. 107-108.

druhou stranu ale Arendtová rozhodně nechce říci, že aktuální stanoviska, tj. například taková, která druzí vyslovují v diskusi, kterou s nimi vedu, nemáme nějak zohledňovat. Důraz je zde kladen spíše na mechanické přejímání, které se vzdává ambice tvořit si vlastní náhled.

K rozšířenému způsobu myšlení patří však v první řadě zohlednění stanovisek *možných*. Arendtová mluví o „předjímané komunikaci“¹⁰⁷ s druhými. Jde tedy o pokus představit si způsob, jakým *by* druzí lidé soudili o nějaké otázce či prožívali určitou situaci. Důvodů, proč se spíše pouštět do nějaké imaginární komunikace s druhými, v nichž si snažím představit si jejich příspěvky do této komunikace, může být řada. Druzí kupříkladu vůbec nemusí mít možnost svou perspektivu nějak sdělit – to pochopitelně platí pro případ, kdy se v tomto imaginativním výkonu vztahuji k historickým aktérům, ale také případ, kdy se pokouším zohlednit potenciální mínění určitých společenských skupin k otázce, k nimž se z nejrůznějších důvodů nemohou vyjádřit, a to i přesto, že se jich otázka také týká. Dalším případem může být situace, kde mám sice nějaké aktuální vyjádření k dispozici – ať už ve formě slyšené výpovědi či ve formě textu -, ale toto vyjádření je pro mne nesrozumitelné. Rozšířené myšlení se pak snaží přemístit do situace či, gadamerovsky řečeno, horizontu (celku předporozumění), z něž sdělení či názor přichází. A konečně může být důvod pro to, že se zaobírám potenciálními stanovisky druhých lidí fakt, že o ně své mínění zkusím rozšířit ještě před vstupem do reálné komunikace, vyjednávání či rozhodování, které se týká nějakého mého návrhu vztahujícímu se k budoucímu stavu věcí – návrhu, s nímž teprve hodlám přijít, a proto k němu pochopitelně ještě nejsou názory druhých k dispozici.

Druhé upřesnění významu rozšířeného způsobu myšlení spočívá v jeho odlišení od empatie.¹⁰⁸ Domnívám se, že Arendtové nejde jen o emocionální povahu empatie – nechápe ji úzce jak pokus „přivodit si“ to, co cítí někdo jiný. Empatii je zde myslím třeba chápat v širším smyslu jako pokus přemístit se do pozice druhého člověka s ambicí replikovat nejen jeho prožívání, ale i souzení či obecněji smýšlení. Důvodem této distinkce, zdá se mi, je, že by taková snaha, i kdyby byla technicky proveditelná, nevedla ke kýženému „rozšíření“, ale jen k jinému typu jednostrannosti či omezenosti náhledu. Arendtová tedy proti snaze „být a cítit se jako druhý“ staví, coby obsah aktu rozšířeného myšlení, přesazení se na „místo“ druhého při

¹⁰⁷ H. Arendt, *Crisis in Culture*, in: H. Arendt, *Between Past and Future*, str. 221.

¹⁰⁸ Arendt, *Truth and Politics*, str. 241: “This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I tried to be or feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not.”

podržení vlastní identity.¹⁰⁹ Rozšířené myšlení tedy nevyžaduje ani nevede k zapomenutí sebe sama.

Arendtová k právě načrtnutému negativnímu vymezení poskytuje sama názorný příklad. Představme si, že se snažíme dospět k soudu o životě obyvatel chatrče blíže neurčeného velkoměstského slumu. V tomto případě je pak technika, kdy si snažím představit, jak by o svých životních podmínkách tito obyvatelé soudili, neúčinná. „Důsledně“ pochopená snaha o empatii ve smyslu dokonalé replikace perspektivy druhého člověka by totiž měla vzít ohled také na fakt, že se příslušní aktéři v těchto podmínkách nacházejí již dlouho dobu či se snad do nich dokonce narodili – nemusí pak vůbec svou situaci vnímat jako nuznou či nešťastnou. Ovšem na tom, že je život v takových podmínkách zavrženíhodný, to nic nemění. Snaha o co největší přiblížení se způsobu prožívání aktérů mne tedy v tomto případě od správného soudu spíše odvádí, než že by mne k němu dováděla: „divák“ má zde, díky odstupu, který od situace má, přednost před aktérem. Je však na místě podotknout, že ani způsob, jakým bych se v dané situaci cítil a jak bych o ní soudil já sám, nemusí být vždy pro její posouzení zcela relevantní. Byť by ve zmíněném příkladě vedla představa sebe sama v životních podmínkách obyvatel chatrče k soudu o zavrženíhodnosti takového nuzného života (já sám bych podobné podmínky snášet nemohl), může v jiných případech taková „sebeprojekce“ do situace druhého být stejně zkreslující jako snaha o dokonalou empatii – mohu například extrémně snadno snášet nepříznivé podmínky.

Gadamer ve svém popisu rozumění klade podobný důraz. Porozumění se nedostaví následkem přemístění se do horizontu – historického či myšlenkového – druhého člověka nebo autora textu.¹¹⁰ Gadamer přitom upozorňuje také na to, že transpozice do odlišného horizontu vlastně předpokládá také jakési „sebezapomnění“, tedy očištění se od veškerých

¹⁰⁹ Tamt.

¹¹⁰ K podobnému závěru dochází také P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, in: *Understanding and Social Inquiry*, vyd. F. R. Dallmayr a T.A. McCarthy, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977, str. 176. Winchovo pojetí rozumění odlišným kulturám skutečně v některých ohledech připomíná Gadamerovu koncepci splývání horizontů: rozumět podle Winche neznámá přijmout způsob nahlížení na svět příslušníka primitivní kultury, ale obnáší nějakou míru integrace tohoto nahlížení na svět do způsobu, jakým rozumíme světu my: s tím, že způsob nahlížení primitivního člověka prostě nemůžeme cele a bez dalšího přijmout, neboť se s naším pohledem na svět vylučuje. Vyjádřeno gadamerovsky tedy určitému konceptu, jímž se řídí jednání primitivní společnosti, či nějaké konkrétní praktice nerozumíme tehdy, když takový koncept či praktiku přijmeme, ale tehdy, když jsme schopni nechat se takovým konceptem anebo praktikou poučit o nějaké obecně lidské záležitosti či situaci.

předsudků daných mou příslušností k určité době a kultuře či o potlačení zvláštností mé vlastní subjektivity. Gadamer z toho vyvozuje důsledek, že zdánlivě protikladné přístupy objektivismu, tj. snahy vidět věc „tak, jak je“, bez předsudků,¹¹¹ a (historického) relativismu – přesvědčení, že neexistuje nic takového jako pravda mimo uzavřený rámec historické situace, a tedy že jediným způsobem, jak můžeme určitému sdělení porozumět, je se přemístit do příslušného rámce či perspektivy – vlastně dvě stránky téže věci. Objektivismus a relativismus sdílejí tentýž utopický předpoklad bezpředsudečnosti coby zbavení se vlastního zakořenění v tradici. V dalším uvidíme, proč je bezpředsudečnost utopickým ideálem a proč nemožnost se předsudků zbavit pro Gadamera neimplikuje nihilistický relativismus.

Zde můžeme shrnout, že se zatím z koncepce „rozšířeného“ myšlení nepodařilo vytěžit nějaké pravidlo či maximum, jíž by se zaujímání perspektivy druhého člověka mělo řídit. Zatím víme, že nemá jít o snahu „stát se druhým“. Podle Arendtové taková snaha vposled může vést ke zkrácenému vnímání či hodnocení situace druhého člověka (jeho prožívání zde není konečnou „autoritou“ pro vynesení soudu); Gadamer apeluje na obtížnou proveditelnost samotného aktu přemístění či zaujetí odlišné perspektivy: abych se mohl dívat očima druhého, musel bych nejprve eliminovat vlastní způsob pohledu.

Z Gadamerovy polemiky se starší hermeneutikou, která rozumění chápe jako přemístění se do horizontu díla či autora, ale neplyne, že cizí horizont vůbec nemusíme či nemáme zohledňovat. Spíše platí, že chci-li porozumět, zvláště chci-li překonat prvotní cizost či nesrozumitelnost nějakého sdělení, musím odlišný horizont, z nějž toto sdělení vyrůstá, zohlednit; chtělo by se říci, že jej musím nějak „poznat“, tj. například seznámit se s dobovými názory či teoretickými koncepcemi (jde-li o filosofický nebo vědecký text). Důležité je myslím uvědomit si, že odlišný horizont, např. horizont tvořící porozumění světu typické pro určitou historickou epochu, nemá tam, kde se snažím porozumět nějaké obecné otázce či záležitosti absolutní přednost před mým vlastním horizontem. Právě takovou přednost ale tiše

¹¹¹ Explicitně o objektivismu mluví Gadamer, in: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode'* in: GW 2, str. 240: „...ein dogmatischer Objektivismus, der auch noch den Begriff der Reflexion deformiert. Der Verstehende ist auch in den verstehenden Wissenschaften aus dem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang seiner hermeneutischen Situation nicht so herausreflektiert, daß sein Verstehen nicht selber in dieses Geschehen einginge.“ Gadamer ovšem mluví také o objektivistických konotacích či iluzích historismu (historického relativismu) – jde právě o snahu dospět, prostřednictvím vyřazení vlivu interpretovy situace, k objektivnímu poznání dobového kontextu. Viz např. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 52.

předpokládají pojetí rozumění, která přesazení se do cizího horizontu či myšlenkového světa požadují.

To nás přivádí ke známé pasáži z *Pravdy a metody*, kde se o rozumění mluví jako o „splývání horizontů“ [*Horizontverschmelzung*].¹¹² Splynutí zde neznamena „pohlčení“ tradičního stanoviska mou soustavou názorů – splynutí znamená spíše rozplynutí obou horizontů, přetvoření v horizont nový, neboť díky tomu, že jsem porozuměl něčemu, co pro mě bylo předtím jiné či cizí, se proměnilo i mé porozumění. Nejde přitom jen o nějaký „kvantitativní“ nárůst, tj. o fakt, že teď „rozumím více věcem“, ale o transformaci horizontu vidění. Proměna porozumění, v níž splývání horizontů ústí, se tedy netýká jen dané otázky či věci, o níž byl veden rozhovor, ale má vliv vůbec na způsob, jak přistupuji ke světu.

Mohli bychom se však dále ptát, co konkrétně znamená, že se rozšířil či proměnil horizont mého rozumění. Znamená to, že jsem přijal názory vyjádřené druhou osobou či autorem textu za své, že s nimi souhlasím? Nebo jde, slaběji, o porozumění tomu, *proč* druhý zastává určité stanovisko, tj. o to, vidět jistou oprávněnost tohoto stanoviska? V druhém případě by porozumět znamenalo být s to vidět, jak cizí názory vyrůstají z nějakého aspektu lidské situace či obecné lidské zkušenosti – rozumím-li této vazbě, pak se zároveň proměňuje, rozšiřuje rozumění právě tomuto aspektu či aspektům, což s sebou nese otřesení způsobu, jak daný aspekt uchopuji a jak se s ním vyrovnávám já sám.¹¹³

Struktura „splývání“ (či konečnému „splynutí“) horizontů, ke kterému v rozumění dochází, je ale ještě o stupeň komplikovanější. Předně: představa, že nejprve odděleně existuje něco jako „můj“ a „tradiční“ horizont, je v jistém smyslu zdánlivá.¹¹⁴ Tyto horizonty vždy již splývají a samy jsou výsledky splývání. Už má představa o nějakém od mého moderního náhledu na svět odlišném historickém horizontu je zprostředkována určitou tradicí, např. tradicí historického výkladu: to, jak vypadal „řecký svět“ či „svět středověkého člověka“ zkrátka odněkud vím. Představa o „odlišném“ horizontu je tedy jednak součástí mého vlastního rozumění, jednak je výsledkem dění v tradici. Dokonce i o „věci samé“, k níž oba odlišné horizonty vztahují, nemám nějakou „neutrální“ představu, ale představu, která je spoluutvářena tradičním porozuměním a ovlivněna konkrétními předsudky. V tomto bodě bychom se mohli ocitnout v pokušení říci, že Gadamerova myšlenka „splývání horizontů“

¹¹² Viz Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 307-312.

¹¹³ Srv. Taylor, *Gadamer on the Human Sciences*, str. 141.

¹¹⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 311.

vůbec nemá status nějakého metodického doporučení či maximy, resp. že událost splynutí vůbec není v moci interpreta a že vyvstání odlišných horizontů nezáleží na jeho reflexivním snažení. Nemyslím ale, a budu se tomu podrobněji věnovat v dalším výkladu, že nereflektovaný postoj k minulému, kdy se jeho zapuštění v *odlišném* horizontu nevidí, lze stavět na roveň postoji, který se snaží napětí mezi oběma horizonty, interpretovým a tradičním, zohlednit a postihnout. Jakkoliv máme o odlišnosti horizontu představu, která je ovlivněna dějinami jejich uchopování a popisu, neznamená to, že nic jako dobově odlišný způsob vnímání a rozumění světu *reálně*, tj. nehledě na naši konkrétní představu o tomto vnímání, neexistuje – v tomto smyslu by tedy snad nebylo chybou o skutečně samostatných historických horizontech mluvit.

Vraťme se však k centrální otázce, jíž je vztah souzení a rozšířeného myšlení, tj. zaujímání perspektiv druhých lidí. Zatím víme, a shodují se na tom oba naši autoři, že ač zde zaujetí perspektivy druhého člověka nemá mít ráz snahy o přesnou nápodobu způsobu, jak druhý vnímá/prožívá/soudí o své situaci, *určitá* míra zohlednění této situace se zdá být pro souzení, případně, u Gadamera, pro porozumění vyžadována. Jak ale mám tuto situaci zohlednit? A k čemu mi takové zohlednění vposled bude? Zdá se, že nelze ani předem pevně stanovit, zda se mám spíše zkusit zaměřit na prožívání či smýšlení druhého v jeho situaci (s vědomím, že jej nemohu dokonale napodobit) či zda se mám pokusit představit si, jak bych stejnou situaci vnímal já sám (s vědomím, že můj vlastní pohled na situaci druhého může být zkreslující či dokonce zcela irelevantní). Musím se rozhodnout, co si daná situace – situace soudu – vlastně žádá. Konečně, jak upozorňuje G. Kateb,¹¹⁵ ani Arendtová si, např. když líčí proces s Adolfem Eichmannem, nezkouší představit sebe samu na jeho místě. Kniha je přeci sondou do Eichmannova vlastního prožívání a „ne-myšlení“. Můžeme proto učinit následující závěr: rozšířené myšlení není *totéž*, co souzení, neboť si samo žádá situační uplatnění. Druhým důvodem této neidentity je fakt, že po projití odlišných perspektiv (ať už má toto procházení jakoukoliv podobu), přeci ještě musím zformovat finální „verdikt“. Jak v tomto verdiktu mají být jednotlivé perspektivy zohledněny? V jaké míře? Co když si jednotlivá reprezentovaná stanoviska, která z těchto perspektiv vycházejí, odporují? Závěr je znovu týž:

¹¹⁵ Kateb, *The Judgment of Arendt*, in: *Judgment, Imagination, Politics: Themes from Kant and Arendt*, vyd. R. Beiner a J. Nedelsky, Boston: Rowman and Littlefield, 2001, str. 133.

opět musím uplatnit soudnost, abych byl s to dospět od reprezentace *cizích* stanovisek k zformování stanoviska *vlastního*.

Musí ale být akt rozšířeného myšlení alespoň nezbytnou podmínkou k tomu, abych vůbec mohl nějaký soud zformulovat? Obejde se souzení bez zohledňování perspektiv druhých lidí? Nemyslím, že alternativou zohledňování odlišných stanovisek musí být nutně pouhá artikulace zájmů, předsudků a dalších subjektivních faktorů – ač se sama Arendtová v tomto smyslu vyjadřuje.¹¹⁶ Mezi těmito alternativami by stálo ještě souzení jako formulace stanoviska k určitému problému na základě souboru hodnot, které vyznávám, či na základě jistých promyšlených přesvědčení – byť si samozřejmě nemohu být nikdy zcela jist, zda tyto elementárnější důvody mého stanoviska nejsou samy o sobě „kontaminovány“ určitými zájmy, jejichž působení si nejsem vědom. V principu ale nelze myslím takovou podobu souzení (tj. souzení opírající se o určité zastávané principy či hodnoty) nelze označit jednoduše za zaujatou či idiosynkratickou.

Tyto tři způsoby, jak lze dospět ke stanovisku, tj. zájem, rozšířené myšlení a souzení na základě určitých obecných, principiálních východisek, lze snad ilustrovat na příkladu postoje k otázce společenské redistribuce, tj. rozdělení „výhod a břemen sociální kooperace“.¹¹⁷ Pomiňme zde na moment, že pro Arendtovou by vlastně zřejmě nešlo o politický problém, jako spíše o otázku týkající se „životního procesu“ společnosti jako celku, tj. nejde přímo o otázku spojenou s podobou politického prostoru, nicméně je to otázka, která má dopad na všechny členy společenství, a potud je tedy nějakou, volně řečeno, společnou záležitostí. Tedy: určitý systém společenské redistribuce (tj. konkrétně například otázku míry a způsobu zdanění) mohu preferovat a prosazovat čistě na základě svého zájmu na tomto systému, proto, že je pro mne nejvýhodnější, nebo alespoň výhodnější než alternativní systémy. Druhou možností je, že od tohoto svého bezprostředního zájmu odhlédnu (ať je již moje motivace k tomu jakákoliv) a budu se snažit na celou věc podívat z jiného úhlu pohledu

¹¹⁶ Arendt, *Truth and Politics*, str.242: “I am not simply together only with myself in the solitude of philosophical thought; I remain in this world of universal interdependence, where I can make myself the representative of everybody else. Of course, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interests, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing, indeed, is more common, even among highly sophisticated people than the blind obstinacy that becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality.”

¹¹⁷ Jde o definici Johna Rawlse, in: *A Theory of Justice*, New York: Oxford University Press, 1973 str. 7, 11.

– budu se snažit představit si, jaký názor by na mnou preferovaný systém měly i další společenské skupiny, ať už hůře či lépe situované, než jsem já sám. V tomto případě tedy uplatňuji rozšířené myšlení. Třetí cestou může být soud vyslovený na základě určitého obecného východiska, které se týká kupříkladu vztahu mezi člověkem, jeho schopnostmi a výsledky jeho práce. Mohu být buď přesvědčen o tom, že člověk je suverénním vlastníkem svých talentů a všeho, co plyne z jejich vynaložení a na základě toho odsuzovat společenskou redistribuci jako zavrženíhodnou (to je stanovisko R. Nozicka¹¹⁸), nebo, jako J. Rawls, považovat přirozené schopnosti za něco, o co se člověk nijak nezasloužil a redistribuci naopak připouštět jako spravedlivou.¹¹⁹

Nehledě na výše uvedené však nelze přehlédnout, že Arendtová takřka ve všech svých zmínkách o soudnosti téma rozšířeného myšlení zmiňuje. Existuje tedy dobrý důvod domnívat se, že by se jej pokusila integrovat také do finální formulace uceleného konceptu soudnosti. Nyní chci předjít k tomu, jak se výkon rozšířeného myšlení různí v jednotlivých typech souzení. Při této příležitosti se pokusím také o užší vymezení „politického souzení“.

Rozšířené myšlení a typy souzení

1. Souzení historických událostí

Pokusme se nejprve přiblížit, jaké uplatnění má zaujímání perspektivy druhého člověka v naší snaze rozumět dějinám a soudit historické události. Přesněji: u Arendtové je snaha „porozumět“ nějaké události velmi úzce spjata se schopností a ochotou nad jedinečnou událostí vynést soud. Historické rozumění totiž není ani empatické přesazení se do situace historického aktéra, ani nemá podobu kauzálního vysvětlení (obojí by souzení spíše vylučovalo). U Arendtové je historické rozumění charakterizováno jednak jako úsilí dobrat se *smyslu* jedinečné události, jednak vede ke „*smiřování se se skutečností*“.¹²⁰ Toto smiřování, o němž Arendtová mluví také jako o snaze „být doma ve světě“, je uchopeno svébytným

¹¹⁸ Viz např. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, str. 169.

¹¹⁹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, str.72.

¹²⁰ Arendt, *Understanding and Politics*, str. 307-308: “Understanding, as distinguished from having correct information and scientific knowledge, is a complicated process which never produces unequivocal results. It is an unending activity by which, in constant change and variation, we come to terms with and *reconcile ourselves to reality*, that is, try to be at home in the world.”

způsobem: není smířlivým postojem k dějinám, ale postojem do jisté míry konfrontačním, postojem, který nevede k suspenzi soudu, ale soud vyžaduje.

Jak zde Arendtová chápe „smysl“, který náleží určité události? Ten se nemusí vyčerpávat jen tím, jak událost zapadá do kontextu událostí, které jí předcházely a které po ní následují. Chceme-li smysl vystihnout, nelze se spokojit jen s konstatováním historického vývoje či kauzálního spojení mezi událostmi.¹²¹ Smysl určitého historického jevu ale také není, nebo přinejmenším nemusí být nutně identický s tím, jak jej vnímá a prožívá samotný aktér. Perspektiva aktéra, jak jsme viděli výše, může být omezená či zkrácená a navíc události mají celou řadu, ba nepřeborné množství aktérů, kteří událost zakouší různě. Smyslu jedinečné události tedy neporozumíme tehdy, když se budeme snažit událost znovu prožít očima *jednoho* z jejích aktérů. Na druhou stranu ale perspektivu aktérů nelze zcela ignorovat: snažíme se o porozumění a výstižné posouzení lidského *jednání*, a to má také nějakou svou vnitřní, ne pouze vnější viditelnou stránku (tj. má svou motivaci, důvody, je vedeno určitým sebeporozuměním, je nějak prožíváno atd.¹²²). Na každý pád ale platí, že má-li výkon rozšířeného myšlení nacházet ve snaze rozumět dějinám nějaké místo, pak bude mít mnohem spíše podobu snahy zohlednit perspektivu těch, kteří v dějinách jednali, než úsilí představit si názory ostatních soudících.

Jak máme rozumět Arendtové obratu o „smířování se se skutečností“ [*reconciliation, coming to terms*]? V sekundární literatuře¹²³ je poměrně rozšířena představa, že (retrospektivní, historické) souzení má u Arendtové v konečné instanci jakousi „vykupitelskou“ úlohu, tj. představa, že úkolem souzení je cosi takového jako jednotlivé události a tím i jejich aktéry „zachránit“ před zapomenutím a zároveň je jaksi „ocenit“ tím, že o události – na základě nezaujatého zalíbení – vyřkneme pozitivní soud. Tím se zároveň sami smíříme s dějinami. Dějiny pro nás nadále nepředstavují nesouvislé pole nahodilých událostí: svým souzením je můžeme nějak diferencovat, udílet jednotlivým událostem smysl (byť by spočíval jen v onom „vykupujícím“ pozitivním zhodnocení).

Nemyslím, že tato interpretace je správná. Předně: pro Arendtovou vůbec nejnaléhavěji vystupuje nutnost „smíření se“ s událostmi a fenomény, v kterých žádné

¹²¹ K této souvislosti viz zvl. Arendt, *Understanding and Politics*, str. 319-320.

¹²² K tomu srv. také Kateb, *The Judgment of Arendt*, str. 133.

¹²³ Viz například R. Beiner, *Interpretive Essay*, str. 154: „We have argued that judging provides for affirmation of our worldly conditions by allowing us to draw pleasure from reflecting on the past.“ Pro Beinerovu interpretaci je příznačná také ekvivalence: „judging or the saving power of remembrance“ (str. 155).

retrospektivní zalíbení nemůžeme nalézt (a naopak: pro jejich adekvátní odsouzení nemůže být absence takového zalíbení dostatečným důvodem), a co víc, s událostmi, které si nutně nepřejeme zachovat.¹²⁴ Otázka, kterou si Arendtová klade především, zní: jak je možné smířit se se světem, v němž se mohlo odehrát něco takového jako totalitarismus?

Při hledání odpovědi na tuto otázku po významu „smiřování“ by nám mohla pomoci negativní vymezení, které Arendtová podává v krátkém textu *Understanding and Politics*. V první řadě uvádí, že „smiřování“ neznamená totéž co odpouštění.¹²⁵ To má kromě prvoplánového významu (strůjcům totalitních zločinů nelze za žádných okolností odpustit) také hlubší smysl. Myslím, že se tím vylučuje i pojetí rozumění, které se omezuje *pouze* na pokus o přenesení se do perspektivy historického aktéra, na vyšetření jeho pohnutek a motivů. Takové přenesení mne může vést k úvaze, že kdybych sdílel tutéž situaci a totéž psychické rozpoložení, jednal bych identicky, a proto je lépe zdržet se soudu nad aktérem, jehož jednání je přeci „pochopitelné“. Jinou variantou „odpouštějícího“ pojetí historického rozumění je pak kauzální vysvětlení či odvolání se na vyšší zákony či trendy dějin. I zde se dospívá k závěru, že historičtí aktéři museli jednat způsobem, jakým jednali, i zde mizí prostor pro soud.

Výše řečené potvrzuje, že pro Arendtovou skutečně souvisí „smíření“ s vynesením soudu nad dějinami. Dokud nejsme k dějinám připraveni a schopni zaujmout stanovisko, vyřknout nad tím, co se stalo, hodnotící soud, nemůžeme mluvit o „zvládnutí“ minulosti. Při souzení dějinných událostí běží jednak o potvrzení autonomie toho, kdo soudí, vůči dějinám, jednak ovšem o potvrzení autonomie historických aktérů. Dějinám můžeme souzením „čelit“ (autonomie soudícího) a současně k nim skrze souzení přistupovat jako k *lidským* dějinám, kdy jsou historické události důsledky, byť jistě ne záměrnými produkty lidského jednání (potvrzení autonomie aktérů dějin). Jak můžeme dějinám čelit? Například tak, že namísto smíření ve smyslu rezignovaného přijetí tragického vyústění historických událostí budeme odsuzovat velké „vítězné“ události a naopak chválit malé a na první pohled bezvýznamné.¹²⁶ Činí tak sama Arendtová, když doceňuje opomíjený význam rad a spolků, které spontánně

¹²⁴ H. Arendt, *A Reply to Erich Voegelin*, in: Arendt, *Essays in Understanding*, str. 402.

¹²⁵ Arendt, *Understanding and Politics*, str. 308.

¹²⁶ Arendt, *Thinking*, str. 216.

vznikaly během moderních revolucí. Konečný soud tedy – včetně rozhodnutí o významu či důležitosti té které události – náleží lidskému soudci, nikoliv samotným dějinám.¹²⁷

Zrekapitulujme tedy, že pro Arendtovou „smířit se se skutečností“ znamená nalézt způsob, jak žít ve světě, v němž se odehrály určité, ponejvíce tragické historické události. S dějinami se nesmíříme tak, že budeme umět podat objektivní, resp. kauzální vysvětlení, proč dané události *musely* nastat. S dějinami se smíříme tak, že se s nimi *konfrontujeme* souzením – soud ovšem závisí vposled na nás, není předznačen dějinami. A přesto tím, že si dějiny „dovolujeme“ soudit, tyto dějiny respektujeme a potvrzujeme v tom, čím jsou – a sice lidskými dějinami, dějinami lidského jednání, které mohlo i nebýt. Souzení nám pomáhá přijmout lidský původ dějin, smířit se s tímto původem.

2. Morální soudnost

Rozšířené myšlení může nalézt své místo také v oblasti morálních soudů,¹²⁸ a to i ve smyslu, v jakém o morálním souzení mluví Gadamer, tj. ve smyslu posouzení situace, které vede k rozhodnutí o tom, jak v ní budu sám jednat.¹²⁹ Mohu si například zkoušet představit, jak by se druhý člověk cítil poté, co bych vůči němu jednal určitým způsobem, což může vést k tomu, že daný nabízející se způsob jednání zavrhnou jako v dané situaci morálně nepřipustný. U tohoto uplatnění rozšířeného myšlení na poli morálního souzení (jako rozhodování) by pak nešlo o to, zpřítomnit si co nejširší škálu rozmanitých perspektiv druhých lidí.¹³⁰ U morálních soudů jde spíše o to, zohlednit omezený okruh perspektiv těch, kterých se mé jednání může dotýkat (i když někdy mi v rozhodování může pomoci, když si

¹²⁷ Arendtová v tomto kontextu kriticky naráží na Hegelovo *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Paul Ricoeur přitom využívá stejného citátu naopak k poukazu na fakt, že soud nějaké události nepřísluší jejím současníkům, neboť dějiny, podobně jako text či dílo, jsou otevřené „praktické“ interpretaci událostí, na něž mohou aktéři svým jednáním navazovat a proměňovat tak jejich původní, zdánlivě již uzavřený smysl. Současníci či iniciátoři události také, podobně jako autor textu, nemají monopol na rozumění smyslu této události. Viz P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, přel. J. B. Thompson, in: *Understanding and Social Inquiry*, str. 327.

¹²⁸ Ke vztahu rozšířeného způsobu myšlení a morálních soudů srv. také S. Benhabib, *Judgment and Moral Foundations of Politics*, str.43n. Benhabib mluví o tom, že si představují možné morální hodnocení ze strany druhých, resp. různé potenciální „deskripce“ mého jednání.

¹²⁹ Srv. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 45.

¹³⁰ Arendt, *Truth and Politics*, str. 242.

představím, jak by v téže situaci jednal někdo „cizí“, tj. někdo, kdo k ní na rozdíl ode mne zaujímá odstup, nebo naopak někdo konkrétní, jehož morální rozhodnutí jsou pro mne nějakým způsobem příkladná).

Poněkud jiný úhel pohledu získáme, připomeneme-li kontext, v němž se pro Arendtovou vůbec (morální) soudnost stala problematickou otázkou, tedy několikrát zmiňovaný kontext rezistence a odmítnutí účasti na zlu páchaném totalitními režimy 20. století. V případě souzení v „časech krize“ mizí perspektiva druhého či druhých jako kritérium, jednoduše proto, že – alespoň podle Arendtové – je drtivá většina okolní společnosti postižena atrofií soudnosti; rozšířené myšlení tedy vlastně ani nemá co reprezentovat. Kritériem morálního soudu se spíše stává předjímaná shoda či neshoda člověka se sebou samým, která by byla důsledkem vykonání či účasti na posuzovaném činu. Soudím tedy tak, že si *představuji* budoucí dialog mne se sebou samým jako s tím, kdo se připojil či zapletl např. do určité politické iniciativy či hnutí. Morální souzení, jehož kritériem je vnitřní soulad či integrita (a takovéto pojetí musí nutně čelit námitce po arbitrarnosti a soukromosti hranic, za nimiž již vzniká nesoulad) se ovšem s morálním souzením, které je orientováno na perspektivu druhého člověka (relevantních či exemplárních diváků, stejně jako druhých lidí, kterých se mé jednání bezprostředně dotýká), nemusí vylučovat. Může to být totiž představa mne samého jako toho, kdo způsobuje druhému určitý druh prožívání (bolest, utrpení, lítost), co mne nakonec zradí od vykonání zamýšleného činu a stane se podkladem pro negativní morální soud.

3. Politická soudnost

Jaká je role zaujímání perspektiv druhých lidí v politické sféře, zejména tehdy, když si utváříme mínění, s kterými poté vstupujeme do diskuse s ostatními členy společenství? Ještě, než na tuto otázku odpovím, zkusím vymezit politické souzení v úzkém slova smyslu. Mělo by platit, že politická soudnost je ze všech modů souzení nejtěsněji svázána s nějakým konkrétním společenstvím či politickým tělesem. Taková specifikace je však ještě stále velmi obecná, neboť vztah souzení (a soudícího) k politickému společenství může mít různou podobu. Je například společenství, jehož činy soudím, nutně mým vlastním společenstvím, tj. společenstvím, v němž jsem sám politickým aktérem? Musí být politické souzení vždy zároveň snahou toto společenství nějak ovlivnit? Je také třeba odpovědět na otázku, zda se politické souzení vyznačuje nějakým sobě vlastním kritériem, zda vnímá a hodnotí politické

dění a politické činy prizmatem, které z nějakého důvodu nesdílí se soudy morálními a historickými.

Začněme nejprve jednoduchou otázkou: je politický soud spíše výkonem toho, kdo sám jedná (nebo se jednat chystá), nebo naopak privilegiem toho, kdo se jednání neúčastní? Proti tomu, abychom schopnost politického soudu připsali politickému aktérovi, by mluvila skutečnost, že aktér je příliš angažován na to, aby byl sto adekvátně posoudit význam a dopad činů – ať už svých vlastních nebo činů ostatních jednajících. To, že je pro politicky jednajícího těžké hodnotit vlastní jednání či jednání, na kterém se podílí, ale ještě neimplikuje, že nesoudí vůbec. Jak jinak charakterizovat návrhy a postoje ohledně toho, kam se má společenství ubírat či koho do něj lze zahrnout, než jako určitá *mínění*, tj. soudy? Mluví-li Arendtová o přednosti „diváka“, tj. někoho, kdo do politického dění přímo nezasahuje, před jednajícím,¹³¹ má spíše na mysli, že divákův soud je kvalitativně odlišný: nejen, že sám divák je prost ambice zasáhnout do posuzovaného dění (je přece „jen divákem“), ale sám je schopen k nezaujatému soudu dospět díky tomu, že má od posuzovaného odstup. Záhy ale uvidíme, že i prospektivní soudy angažovaného jednajícího, o tom, co by v nějakém politickém společenství „mělo být“, mohou být nestranné. Přednost diváka před jednajícím neplatí absolutně, týká se spíše jen určitého segmentu soudů, konkrétně těch, které hodnotí dějící se jednání.

Zdá se také, že pro Arendtovou divák na politické jednání pohlíží zvláštním prizmatem: v „politickém divadle“ nachází jistý druh estetického zalíbení.¹³² Nezaujatost diváka není jen absencí bezprostřední angažovanosti, koreluje navíc s Kantovou „nezaujatou libostí“. Na jednání tedy, zdá se, diváka primárně zajímá jeho estetická kvalita, to, zda jde o velké, zaznamenáníhodné činy, nikoliv morálnost či amorálnost. Kritérium velikosti [*greatness*] by tedy mohlo být tím, co odlišuje morální a politické soudy.

Co ale znamená soudit činy druhých jako „velké“? Ve *Vita Activa* se mluví o tom, že „velikost“ jednání (a potažmo pak specifický význam konkrétního činu) spočívá jen a pouze v jeho výkonu, tj. nikoliv v motivaci, která k němu vedla ani ve výsledcích, které po sobě jednání zanechalo. Týká se tedy způsobu provedení určitého činu či sledu činů, tj. kvality, která je, na rozdíl od v nějakém smyslu pouze typických motivů a pohnutek a na rozdíl od kvantitativního či kvantifikujícího hodnocení jednání podle jeho důsledků, skutečně vlastní

¹³¹ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 65.

¹³² Tamt., str. 61- 62.

danému činu v jeho jedinečnosti.¹³³ Pro Arendtovou má ovšem myšlenka, že jednání má svůj „smysl“ jedině ve svém průběhu či výkonu, ještě jednu, odlišnou implikaci. Jednající je svobodný tehdy, *když* jedná, ani předtím, ani potom. Svoboda je podle tohoto (nikoliv jediného) výměru, stejně jako velikost, určitým atributem či rysem probíhajícího jednání. To ovšem neznamená, že jednání je svobodné prostě proto, že je probíhající či dějící se; svoboda, stejně jako velikost, je zde vlastností výkonu. Kdo či co ale rozhoduje o tom, že jednání tato „vlastnost“, svoboda, přísluší? Zde myslím, přechází Arendtová do jiné perspektivy, než je perspektiva pohledu na jednání z vnějšku a dotýká se zde problematiky naší motivace k jednání. Jednání je totiž v příslušné pasáži díla *Vita Activa* přirovnáno k aktivitám jako například hra na flétnu, tanec, divadlo atd., jež mají cíl samy v sobě, ve svém vlastním výkonu či provedení.¹³⁴ V těchto činnostech zakouším svobodu proto, že jde o aktivity, které nesměřují k nějakému předem stanovenému cíli: nejsou tímto cílem (a ani já, který činnost vykonávám) předurčeny, a potud „spoutány“. O svobodě jednání zde ale, na rozdíl od jeho velikosti, nerozhoduje divák, ale mnohem spíše jednající, nakolik to, zda k nějaké činnosti přistoupí pro ni samu, či ji bude brát za prostředek k cíli (např. k obživě), závisí do značné míry na jeho vědomém rozhodnutí.

Nicméně právě provedené rozlišení dvou rysů průběhu jednání: jeho svobody a jeho virtuozity, a dvou perspektiv, které jsou pro přiřazení těchto rysů probíhajícímu jednání rozhodující, aktérské a divácké, lze dále zproblematizovat. Svoboda je totiž nutným *předpokladem* virtuozního výkonu na poli jednání. Tam, kde je plně předepsáno, jak jednat (tj. vždy stejně), se výjimečné předvedení určitých sdílených principů vůbec nemůže odehrát. Stejně tak je tu předpokládána svoboda ve smyslu možnosti vůbec se před druhými svým jednáním předvést, tj. jde o předpoklad svobody politického prostoru či tělesa. Problémem obou koncepcí, jak svobody, tak velikosti (specifického významu) určitého činu je, že mohou budít dojem možná přehnané restriktivnosti, která nám nedovoluje identifikovat činy orientované na splnění cíle či dosažení výsledku ani jako velké a významné, a ovšem ani jako svobodné. Na pozadí této restriktce je myšlenka, že přípuštěním instrumentálních kategorií (cíl, výsledek, záměr a prostředky jejich dosažení) ať už jako hodnotícího či motivujícího faktoru, se dostáváme na půdu, kde se jednání překlápí do zhotovování, což ve sféře mezilidských záležitostí znamená pro Arendtovou vždy *násilí*. Mnohdy ale právě například

¹³³ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, str. 206-207.

¹³⁴ Tamt.

ohled na výsledek nelze od identifikace velkých či významných činů oddělit, nakolik může být způsob, jakým někdo jednal, výjimečný právě způsobem, jakým se jednajícím daří využít či vytěžit omezené možnosti či příležitosti.¹³⁵ „Kvalitu“ takového využití ovšem lze těžko posoudit bez přihlédnutí k tomu, *co* se z možností podařilo vytěžit, tj. k výsledku.

Lze tedy politické souzení ztotožnit s oceňováním, resp. vyzdvihováním určitých činů jako velkých? Je pravda, že by se zde dostalo přihlášení se Arendtové ke Kantově estetice jako stěžejní inspiraci pro vypracování konceptu soudnosti jako nejpolitičtější ze všech tří lidských mentálních schopností. Souzení by zde, stejně jako souzení estetické, bylo orientováno na to, co je jednotlivé,¹³⁶ co se jedinečným způsobem ukazuje ve světě jevů. Jako politické soudy by potom nebylo možné kvalifikovat výpovědi či stanoviska vztahující se k obecným otázkám týkajícím se uspořádání společnosti či rozdělení veřejných statků ani prospektivní soudy,¹³⁷ které implikují určité řešení či společný postup. Takové zúžení se mi jeví problematické přinejmenším ze dvou důvodů. Není jasné, jaký smysl by pak mělo procházet *rozmanité* perspektivy druhých lidí, mají-li jejich aktuální i možné soudy jen podobu konstatování „je/není velké“. Z politického souzení by pak byly vyloučeny i soudy „druhého řádu“, které hodnotí samotnou kvalitu proneseného stanoviska, a to nikoliv prizmatem rozlišení velké/bezvýznamné, příp. všední, ale spíše hodnotí soudy druhých jako výstižné, uvážené, odvážné apod. Nemyslím také, že by Arendtová chtěla vést ostré rozlišení mezi „souzením“ a „míněním“ – v určitém období koneckonců používá oba pojmy záměnným způsobem.¹³⁸ A stanoviska k obecným či principiálním politickým otázkám, podobně jako prospektivní soudy status mínění dozajista mají.

Arendtová chápe Kantův obrat o „ucházení se o souhlas“ druhých lidí poměrně doslovně jako snahu druhé přesvědčit, získat pro můj soud. U Kanta přitom běží spíše o implicitní, nutné kladení či postulování takového souhlasu, které je obsaženo v samotném *vysslovování* soudu „X je krásné“. O debatu s druhými, o snahu získat jejich faktický souhlas či uznání, jde v estetickém souzení až druhotně. Pro Arendtovou je však debata „*samotnou*

¹³⁵ Arendt, *What is Freedom*, str. 153.

¹³⁶ Viz Arendt, *Thinking*, str. 215.

¹³⁷ Jako prospektivní a deliberativní vymezuje politické soudy ve vlastním slova smyslu ve svém komentáři k myšlení Hannah Arendtové M. Gottsegen. Viz Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany: State University of New York Press, str. 142.

¹³⁸ Srv. pasáže o rozšířeném myšlení v Arendt, *Crisis in Culture*, str. 221 a v *Truth and Politics*, str. 242.

esenci politického života“.¹³⁹ Nebylo by tedy možné politické soudy vymežit primárně právě potenciálem takovou debatu – debatu, v níž usilují o explicitně vyjádřený souhlas druhých lidí, případně o nalezení konsensu – iniciovat? Politický soud by pak nebyl „politickým“ na základě kritéria hodnocení či predikátu soudu („velikost“) a nemusel by se nutně vztahovat jen k tomu, co se aktuálně jeví v politickém prostoru. Nebyl by ani výsadou diváka: když od implicitního kladení či postulování souhlasu druhých přecházím ke snaze tento souhlas aktivně získat, tak zároveň nějak jedním. Mohli bychom tedy říci, že soud se politickým spíše stává tím, že s ním vystupují před druhé s intencí je pro svůj soud získat. Souhlas, o němž usilují, nemusí (a v určitém smyslu ani nemůže být) racionální konvergencí na jednom názoru, dokonce ani nemusí běžet o snahu, aby druzí mé stanovisko sdíleli. Mohu například usilovat „jen“ o to, aby můj soud uznali jako relevantní nebo legitimní, resp. aby jej vůbec uznali jako „soud“ (a ne např. jako soukromý zájem, případně jako zájem „v hávu“ mínění).

Nyní lze přejít ke vztahu politické soudnosti a rozšířeného („reprezentativního“) myšlení. Zde je primárním cílem výkonu rozšířeného myšlení učinit můj vlastní soud *nestranným*, nakolik podle Arendtové „kvalita“ mínění (soudu) na míře nestrannosti¹⁴⁰ závisí. O jakou míru ale jde? Není mínění vždy vyneseno z určité nezrušitelné perspektivy, z určitého specifického místa ve světě, v němž se nacházím, a díky němuž je mé mínění nějak zaujaté či vyhraněné? Není nějaká míra stranickosti vůbec podmínkou toho, aby měl můj soud povahu *stanoviska*?

Nejprve zkusme odlišit dvě podoby nestrannosti. Za prvé může jít o nestrannost ve smyslu nezaujatosti, očištění se od takových předsudků a zájmů, které, třeba skrytě, ovlivňují mé stanovisko, a tím i znemožňují dohodu s odlišně zaujatými druhými. Konfrontace s odlišným míněním, ke které díky rozšířenému myšlení dochází, pak nevede nutně k *integraci* či přijetí tohoto mínění. Odlišné stanovisko zde spíše slouží k odhalení mé vlastní stranickosti. Neplatí zde tak docela úměra mezi počtem zohledněných odlišných perspektiv a mírou nestrannosti, jde spíše o to, vystavit své mínění konfrontaci s co možná nejodlišnější pozicí. Docházelo by tak k problematizaci nejen vlastního obsahu mého mínění, ale i předpokladů, z nichž vychází.

¹³⁹ Arendt, *Truth and Politics*, str. 242: „...the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality.”

¹⁴⁰ Tamt.

Druhý typ nestrannosti je odlišný. Neznamená zde absenci idiosynkratických vlivů a snahu formulovat stanovisko, které je „neutrální“, ale spíše je snahou o rovné zohlednění různých stran – stran, které jsou v dané záležitosti nějak zainteresovány nebo jí mohou být dotčeny. Odlišné perspektivy se zde pak snažím skutečně reprezentovat, zastoupit, tj. integrovat do výsledného mínění. A tentokrát již běží o to, kolik (relevantních) perspektiv se mi takto podaří zahrnout či zohlednit. V prvním i druhém případě však vede nestrannost především k tomu, že posiluje šance, že se na reprezentativním (ať už „neutrálním“ nebo „kompromisním“) ustaví shoda. Motivace k tomu, abych se stanovisky druhých zaobíral, a tím i současně slevoval či ustupoval ze svého původního mínění, ale může být problematická, zvláště uvážíme-li, že mínění může být „zaujaté“ nikoliv jen z titulu přítomnosti materiálního zájmu, ale i díky tomu, že stojí na určitých hodnotách či přesvědčeních, které druzí nesdílejí (nebo jsou naopak má vlastní přesvědčení natolik minoritní, že mně ani pokus je sloučit s dominantním stanoviskem nepomůže k posílení šance na získání souhlasu). Trvání na svém, názorová neústupnost či konzistence přeci nemusí být jen výrazem „slepé zatvrzelosti“.¹⁴¹

Možná, že podaná odpověď na otázku po smyslu a motivaci výkonu rozšířeného myšlení v politické sféře, tj. že stanoviska druhých беру v potaz, abych učinil vlastní mínění nestranným, a tím i zvýšil šanci, že se mnou druzí budou souhlasit, je nedostatečná. Co když mám, například z titulu své společenské funkce, naopak nějaký *závazek* zohledňovat či „reprezentovat“ soudy druhých? To by si však vyžádalo přesněji specifikovat, *čí* perspektivu a *za jakých* okolností jsem povinen zohlednit. Je to perspektiva těch, jichž se může dotknout například nějaké rozhodnutí a oni sami nemají možnost do tohoto rozhodnutí zasahovat či se k němu vyjádřit? Nebo jsem povinen brát v potaz také názor těch, na něž rozhodnutí bezprostřední vliv nemá, ale kteří se na něm budou spolu se mnou podílet? Nebo prostě všech, o nichž předpokládám, že mají také na danou otázku nějaký názor? Proč bych měl být zavázán rovným způsobem zohlednit „názory z lidu“ a např. expertní stanoviska? Proti tendenci chápat rozšířené myšlení jako závazek či povinnost stojí i praktická nemožnost jej „univerzalizovat“. Jinak řečeno: reprezentativní myšlení musí mít „co“ reprezentovat, tj. musí existovat nějaké soudy či stanoviska, která jsou utvořena „nereprezentativně“. Pokud bychom všichni vyčkávali na názory druhých, abychom je pak mohli zohlednit, žádné souzení by nebylo možné.

¹⁴¹ Tamt.

Ještě je tu možnost, že jsem k rozšířenému myšlení v určitém smyslu donucen, že nemám jinou možnost, než si zkoušet zpřítomnit perspektivu druhých lidí. S notnou dávkou zjednodušení bychom takovou „aplikaci“ rozšířeného myšlení mohli ilustrovat na příkladu případu uvažování o principech spravedlnosti pod „závojem nevědění“ [*veil of ignorance*] u J. Rawlse¹⁴². Tímto závojem nevědění Rawls míní specifickou (a hypotetickou) situaci rozhodování, v níž nevím, jaká je moje pozice ve společnosti – zda patřím k chudým či bohatým, k privilegovaným či vyloučeným, k talentovaným či znevýhodněným. Tato specifická situace mne tedy *nutí* procházet všemi těmito „místy“, představovat si sama sebe jako příslušníka různých skupin a ptát se, jaký princip spravedlnosti, a zejména distributivní spravedlnosti, bych zvolil. Klíčové přitom je, že musím zvolit takový princip, který pro mne bude nejlepší možný, ať už po sejmutí závoje nevědění skončím jakkoliv, což mne nutí projít všechny relevantní společenské pozice, zohlednit je v rozhodování.¹⁴³ Přitom ale u Rawlse právě díky přítomnosti závoje nevědění funguje i první typ nestrannosti: tím, že je pod tímto zájmem ukryto moje společenské a ekonomické postavení, jsem také prost velké části partikulárních zájmů, které z takového postavení plynou (zůstává mi však elementární „zájem“ o vlastní prospěch – ten funguje jako podmínka reprezentace škály různých pozic).

Vzhledem k tomu, že u Rawlse je užití „rozšířeného myšlení“ vázáno na hypotetický konstrukt, na němž se můžeme dohodnout jako na dokonale férové rozhodovací proceduře (netýká se reálné diskuze) a vzhledem k tomu, že Arendtová nám nedává žádné indicie pro to, jak o rozšířeném myšlení uvažovat jako o závazku, nezbyvá mi myslím, než zůstat u varianty první: rozšířené myšlení zůstává ve vztahu k politické sféře toliko určitou *možností*, jak dospívat k soudu, k formulaci stanoviska a jak tomuto stanovisku zajistit nestrannost.

¹⁴² J. Rawls, *A Theory of Justice*, zvl. kapitola 24. „The Veil of Ignorance“ (str. 118-222). K naopak kritickému hodnocení Rawlse ve vztahu k Arendtové srv. Margaret Canovan, *Arendt and Rousseau on Human Plurality*, in: *Journal of Politics*, 45, 1983, str. 298-299. Podle Canovan u Rawlse nejen, že výběr principů spravedlnosti pod závojem nevědění není žádnou deliberací různých stran, ale vposled je snahou učinit každou další diskusi o principech spravedlnosti nadbytečnou – Rawlsovy principy spravedlnosti jakožto férovosti jsou něčím, co by zvolil *každý* racionálně uvažující člověk za férových podmínek rozhodování.

¹⁴³ Tímto principem je pro Rawlse „princip difference“ udávající, že nerovnost distribuce je ospravedlnitelná jen potud, pokud maximalizuje prospěch nejhůře postavené společenské skupině [the worst off]. Ke kritice tohoto principu jako nespravedlivého srv. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, např. str. 198, 219.

Závěrem se vraťme se k našemu centrálnímu problému, jímž je otázka, zda může být perspektiva druhého kritériem, které mi pomáhá vynést můj vlastní soud. Odpověď nemůže být zcela jednoznačná, už proto, že zohledňování stanovisek druhých lidí nabývá u různých modů soudnosti (dějinné, morální, politické) odlišných podob. U morálního soudu, alespoň v kontextu, který zajímá Arendtovou, pro mne není závazné aktuální souzení mého okolí, jako spíše možný „exemplární“ soud někoho, kdo je pro mne morální autoritou, jehož „společnost“¹⁴⁴ jsem si v tomto směru vybral. Za druhé může do morálního souzení vstupovat možné souzení a prožívání těch, jichž se posuzovaný čin dotýká či by se dotknout mohl. Také u historických soudů hraje roli mnohem spíše perspektiva aktérů událostí, než soudy (opět – možné či aktuální) ostatních historických soudců. Zřejmě nejširší paleta možných užití rozšířeného myšlení se naskytá u soudnosti v užším smyslu politické. Rozšířené myšlení zde *může* přispívat k posilování nestrannosti mého vlastního stanoviska (přičemž k samotné nestrannosti lze dospívat dvojím způsobem: co nejširším zastoupením různých stran nebo naopak pokusem formulovat stanovisko prosté vší zaujatosti). A nestrannost zase *může* posilovat šanci na shodu. Ani v jednom případě však nelze říci, že souzení spočívá pouze v rozšířeném myšlení, resp. v aktu zpřítomnění si perspektivy či názoru druhého člověka.¹⁴⁵ Naopak: užití rozšířeného myšlení si vyžaduje doplnění o celou řadu předběžných či naopak situačních rozhodnutí (aktů soudnosti), díky nimž se teprve může nějakým kritériem soudu stát.

¹⁴⁴ Arendt, *Crisis in Culture*, str. 225-226.

¹⁴⁵ Je proto chybné, ať už vzhledem ke Kantovi či k Arendtové rozšířené myšlení se soudností ztotožňovat, jak to činí např. S. Benhabib, in: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, nové vydání, New York: Rowman & Littlefield, 2003, str. 191, nebo P.Glombíček, *Obecný smysl u Arendtové a Kantův zdravý rozum*, in: *Filosofický časopis*, 59, 2011, str. 365.

II. Souzení a problém platnosti

Hannah Arendtová: Platnost soudů a shoda s druhými

V následující kapitole chci vstoupit do problematiky platnosti soudů, a to nejprve vzhledem ke koncepci Hannah Arendtové. Výše jsem konstatoval, že souzení rozhodně není totéž, co konstatování čistě subjektivních preferencí a náklonností artikulovaných ve formě „X se mi (líbí, chutná atd.)“, které sice mohu druhým lidem do nějaké míry sdělovat (nakolik je to společensky přípustné, k posouzení čehož mi slouží takt), ale nenárokuji si, aby mé preference sdíleli. Tyto preference také nepodléhají, jako něco čistě soukromého a individuálního, dalšímu hodnocení. O soudech (zejména estetických a politických) rozhodně neplatí totéž: nejen, že o nich debatujeme, přeme se a případně se snažíme získat druhé k tomu, aby s našimi stanovisky souhlasili, ale také „soudíme soudy“, a to jako dobré a špatné, výstižné a zavádějící, přiměřené a přehnané apod.¹⁴⁶

Arendtová se o specifickém druhu platnosti, který soudům náleží, vyjadřuje způsobem, který by se na první pohled mohl zdát zvláštní. V eseji *Krise kultury* uvádí, že aby mohly být naše soudy platné, vyžaduje to přítomnost druhých lidí.¹⁴⁷ To bychom si mohli prvoplánově vykládat tak, že soud není platný, dokud tuto platnost druzí lidé nepotvrdí – třeba tím, že s určitým stanoviskem budou souhlasit či je budou uznávat.¹⁴⁸ Arendtová ale o něco dříve v tomtéž textu říká, že soud „svou specifickou platnost odvozuje z potenciální shody s druhými“.¹⁴⁹ To už by ale znamenalo, že platnost nelze s faktickou společenskou shodou či uznáním ze strany druhých plně ztotožnit; spíše by souvisela s *potenciálem* určitého soudu (mínění) takovou shodu nastolit či získat, tj. s nějakou inherentní kvalitou samotného stanoviska, s nímž před druhé přistupuji. Můžeme tedy vyznačit dva podstatné rysy platnosti

¹⁴⁶ H. Arendt, *Introduction into Politics*, in: H. Arendt, *The Introduction into Politics*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, str. 102: “Such judgment without standards is quite familiar to us from judgments about aesthetics and taste, which, as Kant once observed, we cannot ‘dispute’, but certainly can argue over or agree with. We recognize this in everyday life whenever, in some unfamiliar situation, we say that his or that person judged the situation rightly or wrongly.”

¹⁴⁷ Arendt, *Crisis in Culture*, str. 221: “As logic, to be sound, depends on the presence of the self, so judgment, to be valid, depends on the presence of others.”

¹⁴⁸ Takovou interpretaci najdeme např. in: P. Steinberger, *Hannah Arendt on Judgment*, in: *American Journal of Political Science*, 34, 1990, str. 814: “My judgment is valid only if I can persuade others to subscribe to it.”

¹⁴⁹ Tamt.

soudů: 1) týká se druhých lidí, a to nikoliv zřejmě všech subjektů („každého druhého“), neboť závisí na jejich „přítomnosti“ 2) platnost není cele ustavena souhlasem druhých, nezávisí jen na kontingentním výsledku procesu diskuze či přesvědčování.

Mínění či soudy ale také *vznášejí nárok* na platnost. To neznamená jen to, že takový nárok skutečně vyhláší před druhými lidmi, resp. že po nich chci, aby mi platnost mého soudu potvrdili. Tento nárok může být i implicitní, může být něčím, co se v soudu takřikajíc mimoděk ohlašuje, co v něm zaznívá. Otázku lze potom formulovat následovně: jak je možné, že soudy o krásném a ošklivém, dobrém a špatném, mají stejnou formu jako soudy, v nichž konstatujeme vlastnosti věcí, tj. formu „X je“? Co těmito soudy vlastně *miníme*? Kant se soustředí právě na analýzu tohoto implicitního nároku na platnost – pro něj není souhlas či nesouhlas, shoda či neshoda konkrétního společenství soudících rozhodující. Jeho cílem je ukázat, že implicitně kladený nárok na platnost je ospravedlnitelný, resp. že jej vznášíme oprávněně. Zdá se přitom, že Hannah Arendtová v tomto kantovském podniku nehodlá pokračovat, tj. že jí otázka, nakolik je nárok na platnost, který zaznívá v našich soudech, a zvláště pak v politických názorech, *skutečně* legitimní, primárně nezajímá.

Myslím, že obě dvě naznačené roviny či významy platnosti (implicitně kladený nárok na platnost a platnost, která závisí na druhých) lze jednak podrobněji analyzovat, jednak se ptát po jejich vzájemném vztahu. Výpovědi o příjemném („chutná mi hrachová polévka“) zjevně míním něco jiného, než estetickým soudem („tato květina je krásná“) a v rozšíření, které Arendtová provádí, také soudem o politických a morálních fenoménech („toto řešení je spravedlivé“, „situace těchto druhých je nedůstojná“ apod.) Odlišnost ve významu obou druhů výpovědí spočívá, zdá se, také v tom, že výpověď druhého typu obsahuje poukaz právě na shodu s druhými či na jejich (nutný či potenciální) souhlas.

Určitá forma implicitního kladení souhlasu druhých se ovšem může týkat různé škály výpovědí. Dokonce ani nemusí jít o dostatečné kritérium pro odlišení mezi nárokem na platnost poznávacích soudů a soudů v námi sledovaných oblastech (estetika, politika, morálka), neboť výpověď konstatující, jak se to s věcmi má, zjevně implikuje platnost také pro druhé, nejen pro mne samého. Je proto třeba položit následující otázky: a) Pronáším-li výpověď určitého typu a nárokuji si tím souhlas druhých, o *čí* souhlas zde běží? Jinými slovy: o jakou „komunitu těch, kteří souhlasí“, jde? Je komunitou skutečnou či ideální? b) O *jaký druh* kladení souhlasu zde jde? Očekávám jej? Doufám v něj? Vyžaduji jej jako nutný? c) V jaké situaci či za jakých podmínek předpokládám, že by se souhlas dostavil? Běží o situaci

reálné debaty a reálného přesvědčování či, znovu, o jakousi ideální či hypotetickou komunikaci? d) Na *základě čeho* souhlas očekáváme?

Z perspektivy Kantovy estetiky rozpracované v *Kritice soudnosti* jde na vznesené otázky odpovědět poměrně snadno: komunitou, jejíž souhlas (či jejíž shoda) je v říkání „toto je krásné“ implikován, je komunita „všech druhých“, ovšem takových druhých, kteří by tentýž předmět, o němž je soud vyslovován, soudili nezaajatě a svůj soud omezili jen na představu formy předmětu, nikoliv na počítkovou materii.¹⁵⁰ Souhlas druhých je kladen jako *nutný* souhlas: za výše zmíněných podmínek druhý člověk musí dojít ke stejnému soudu (souhlas druhých je tedy kladen a priori; ten, kdo soudí, „nečeká“ na empirickou shodu, na potvrzení ze strany určitého společenství). Souhlas tedy neočekávám v reálné situaci dialogu s druhými, ačkoliv Kant připouští, že o soudech vkusu je možné se přit - v těchto případech se ale platnost soudů vkusu neustavuje. Souhlas druhých pak klademe na základě důvodu, který je všem lidem společný, a který vposled odkazuje k univerzálnímu způsobu, jakým fungují naše poznávací schopnosti, resp. na základě přesvědčení, že tento důvod je základem pocíťovaného zalíbení.

V případě koncepce politické soudnosti u Hannah Arendtové, a v ještě větší míře v případě jejího pojetí soudnosti morální,¹⁵¹ nelze podobně jednoznačné odpovědi dost dobře podat. Odpovídá-li Arendtová na některé z výše položených otázek, tak spíše náznakem a navíc její odpovědi napříč různými texty kolísají. Příkladem může být právě otázka po

¹⁵⁰ Dokonce je otázka, zda zde lze mluvit o ideální komunitě – stejnou funkci by v Kantově argumentu odehrála figura *kohokoliv* (každého jednoho) druhého. Interpretace D. Ingrama, podle níž tato Kantem postulovaná komunita může sloužit jako prubířský kámen soudů v časech desintegrace komunity reálné (a následný výpad proti Gadamerovi), se tedy jeví poměrně kuriózní. Srv. k tomu D. Ingram, *Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, in: *Judging Lyotard*, str. 134.

¹⁵¹ Této obtíži se při pokusu o syntézu aristotelsko-gadamerovského pojetí morálního soudu (situační aplikace obecného) a Arendtové interpretace „rozšířené mentality“ vyhýbá S. Benhabib, když se pokouší (nepříliš jasným způsobem) reformulovat kategorický imperativ jako „jednej tak, aby maxima tvého jednání brala ohled na perspektivu každého druhého tak, abys byl v pozici, v níž můžeš získat jejich souhlas“, nechává stranou otázku, která je klíčová: *kdo* je zde oním „každým druhým“? Kdokoliv? Lidé, jichž se zvažovaný akt dotýká? Společnost? Benhabib se snaží odpovědět zhruba ve smyslu, že jsem povinen „naslouchat druhému“ či, pokud se z nějakých důvodů nemůže vyjádřit k mnou zamýšlenému aktu, alespoň si, za užití rozšířeného myšlení, tento dialog představit. To ale posouvá problematiku nearendtovským směrem, kdy je morální soud pojímán jako zvažování jednání, nikoliv jako říkání „toto je dobré“ a „toto je špatné“, čímž zůstává nedotčen problém, v čem je specifická právě *implicitní* platnost morálních soudů.

komunitě, jejíž souhlas mám vždy na mysli, když pronáším soud ve formě „X je“ (krásné, ošklivé, dobré, špatné, spravedlivé, hodné obdivu, „velké“ atd.) V souvislosti s reprezentativním myšlením Arendtová jako tuto komunitu identifikuje společenství těch, jejichž stanoviska jsem já ve svém mínění zohlednil – tedy konkrétní okruh druhých.¹⁵² Jindy se však zdá, že tím, jehož souhlas implikuji, je kdokoliv, kdo sdílí mou pozici či perspektivu. Validita by pak byla spjatá s pozicí, v níž stojím, když soud pronáším. Takovou pozicí by v intencích Arendtové interpretace Kantových textů k politice a dějinám mohlo být stanovisko diváka, případně pozice „světoobčana“.¹⁵³ Problémem těchto odpovědí však je, že nepostihují celou šíři situací či instancí, v nichž soudy s implicitním nárokem na platnost pronášíme. Angažovanost v politickém dění či souzení na základě určitých elementárních promyšlených přesvědčení či hodnot (tj. souzení, jemuž nepředchází akt reprezentace stanovisek ostatních) mi totiž v kladení platnostního nároku zjevně nezabraňuje. U morálních soudů bychom se mohli ptát, kde se bere jejich nadindividuální nárok na platnost, je-li u Arendtové principem jejich formování *subjektivní* nepřípustnost zvažovaného činu (kdybych ho vykonal, nemohl bych žít sám se sebou).

Podobný problém se ale objevuje v souvislosti se snahou druhé *přesvědčit o platnosti* určitého stanoviska (Arendtová interpretuje Kantova, patrně metaforická vyjádření o „ucházení se“ [*courting, wooing*] o obecný souhlas¹⁵⁴ relativně přímočaře právě jako faktickou snahu druhé získat pro svůj soud). I zde však může jít o různá společenství či okruhy druhých lidí, od nichž se snažím souhlas získat (určitá skupina jednajících, skupina, kterou teprve chci k jednání získat; na druhé straně ale například také „učená veřejnost“¹⁵⁵); různou podobu může mít i vyjádření uznání: od toho, že vůbec nějakému stanovisku

¹⁵² Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, str. 140: „...when somebody makes the judgment, this is beautiful, he does not *mean* merely to say this pleases me (as if, for instance, chicken soup may please me but may not be pleasant to others), but he *claims assent from others because in judging he has already taken them into account* and hence hopes that his judgments will carry a certain general, though perhaps not universal, validity.” Zvýraznil JN.

¹⁵³ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 76.

¹⁵⁴ Tamt., str. 72.

¹⁵⁵ Tamt., str. 39-40: “The word ‘freedom’ has many meanings in Kant, as we shall see; but political freedom is defined quite unequivocally and consistently throughout his work as ‘to make public use of one’s reason at every point.’ And, ‘by the public use of one’s reason I understand the use which a person makes of it as a scholar before the reading public.’ ...Freedom of speech and thought, as we understand it, is the right of an individual to express himself and his opinion in order to be able to persuade others to share his viewpoint.”

přiznávám status „soudu“ či „mínění“ (a nepovažuji ho za pouhou artikulaci zájmů či čistě subjektivních náklonností a preferencí), přes uznání jeho validity jako přípustné či alternativní pozice, s kterou však z určitých důvodů nesouhlasím, až po souhlas ve smyslu přistoupení na dané stanovisko, tj. jeho přijetí za své.

Výše jsem zavrhl myšlenku, že problém platnosti soudů lze chápat jen v kontextu získávání společenské shody či souhlasu s tím kterým stanoviskem. Pustili bychom totiž ze zřetele neméně důležitý problém platnosti *implicitní*. Motiv shody však nelze v kontextu myšlení Hannah Arendtové zcela pominout. V předchozí kapitole jsme viděli, že posílení šance na to, že druzí budou s mým soudem souhlasit, může být důvodem, proč se své souzení snažím skrze reprezentaci stanovisek ostatních učinit nestranným. Přesto by bylo možné namítat, že problém shody, případně konsensu, je vůči myšlení Hannah Arendtové vnější. Je pravda, že Arendtová klade důraz na pluralitu jednajících, na neredukovatelnou odlišnost jejich přesvědčení a záměrů. Tato odlišnost je dokonce podmínkou existence světa jako světa společného. Na druhou stranu ale Arendtová chápe politické jednání důsledně jako jednání v souladu [*acting in concert*]. Zdá se proto, že jednání nějakou formu shody vyžaduje. Jak je tedy možný přechod od plurality zájmů, mínění a perspektiv ke shodě, která je nutná pro jednání v součinnosti? Zde přitom myslím není možné Arendtovou, například prostřednictvím určité interpretace jejího pojetí reprezentativního myšlení, řadit do tábora myslitelů, kteří usilují o konstrukci nějaké ideální hypotetické situace promlouvání a rozhodování, jejíž anticipované výsledky by pak byly předloženy aktérům jako to, co by *museli* přijmout, kdyby se sami v takové situaci (která je férová, prostá nátlaku a nucení apod.) ocitli. Takové konstrukce by vposled Arendtová patrně zavrhl jako snahu „obejít“ promlouvání a jednání reálných osob.

V této kapitole se nejprve snažím specifikovat typ platnosti, který přísluší reprezentativním stanoviskům. K tomu mne vede Arendtové vyjádření, že čím více stanovisek druhých lidí se mi podaří zohlednit a oč lépe si budu schopen představit jejich situaci, tím bude můj soud platnější.¹⁵⁶ Výše jsem uvedl, že validita soudu by mohla souviset s určitým jeho rysem, který zvýší šance daného stanoviska na to, že se mu od ostatních členů společenství dostane nějaké formy souhlasu: „reprezentativnost“ by jistě jedním takovým

¹⁵⁶ Arendt, *Truth and Politics*, str. 241: “The more people’s standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion.”

rysem být mohla. V podobném smyslu je možné upřít platnost soudům, které jsou prostoupeny subjektivními faktory – nejčastěji zájmy a předsudky – , a naopak připsat ji těm, které se od těchto faktorů dokázaly oprostít a aspirují na nezaujatost. Tato úvaha je důvodem, proč se podrobněji věnuji samotným distinkcím mezi „míněním“ a „zájmem“, resp. „soudem“ a „předsudkem“. Zajímá mne také, zda tyto distinkce lze klást absolutně a zda lze klást požadavek na naprostou nezaujatost a bezpředsudečnost. Problému nezaujatosti se týká i distinkce „jednajícího“ a „diváka“. Tuto distinkci, která slouží za podklad zavedenému rozlišení „aktivní“ a „kontemplativní“ teorie souzení u Hannah Arendtové, se pokouším ukázat jako neostrou, resp. prostupnou.

Lze se ovšem také ptát, zda očišťování soudu od zájmů a předsudků na jedné straně a vyvazování se z omezené perspektivy aktéra dění na straně druhé nevede také k určité proměně pohledu soudícího: k jeho rozšíření či uvolnění pro nový typ zakoušení. Arendtová něco takového naznačuje, když do kontrastu k předsudkům staví „ryzí zkušenost přítomného“ [*genuine experience of the present*]. V tom by bylo možné hledat další typ či význam platnosti. Tentokrát by šlo o platnost spojenou nikoliv se shodou (implicitně kladenou, očekávanou či dosahovanou), ale spíše s kvalitou (ostrotí, šíří, bezprostředností) pohledu, jímž se posuzované snažím zachytit.

V závěru se pak věnuji vztahu mezi soudy a fakty. Tento vztah lze přitom analyzovat ve vztahu k implicitní platnosti soudů – je otázka, nakolik přeci jen predikáty morálních, estetických a politických soudů nemíníme nějakou vlastnost či rys posuzovaného, tj. jak to s danou věcí či fenoménem *fakticky* je. Zároveň ale Arendtová jasně říká, že mezi míněním a faktem je a musí být distinkce, a že respektování této distinkce má zásadní význam pro život politického společenství. Pokusím se tedy blíže analyzovat, jak se taková distinkce může vůbec ustavovat.

Platnost reprezentativního stanoviska a problém shody

V eseji *Krise kultury* Arendtová píše, že „nárok soudu na platnost nikdy nemůže dosáhnout za druhé lidi, do jejichž pozice se soudící přenesl ve svém uvažování“.¹⁵⁷ Z toho

¹⁵⁷ Arendt, *Crisis in Culture*, str. 221: “Hence judgment is endowed with a certain specific validity but is never universally valid. Its claim to validity can never extend further than the others in whose place the judging person has put himself in considerations. Judgment, Kant says, is valid ‘for every single judging person,’ but the emphasis in the sentence is on ‘judging’; it is not valid for those who do not judge or for those who are not

plyne, že platnost takového mínění není univerzální (ani „subjektivně všeobecná“¹⁵⁸), ale vztahuje se v nějakém smyslu vždy jen na ty, kteří jsou v reprezentativním hledisku „zastoupeni“, jejichž pozice byla zohledněna. Arendtová proto rezervuje pro platnost estetických a potažmo politických soudů mj. termín „obecná“ [general] platnost, jindy mluví přímo o platnosti „reprezentativní.“¹⁵⁹

Tím máme vymezen okruh druhých, pro něž je reprezentativní soud platný. Není však jasné, co přesně zde platnost znamená. Výše jsem dospěl k závěru, že platnost souvisí se souhlasem: klást či nárokovat pro nějaký výrok platnost znamená současně očekávat shodu s druhými lidmi, případně jejich souhlas s tímto výrokem či postojem. Toto očekávání se může různit. Souhlas mohu vyžadovat či předepisovat druhému člověku jako nutný; mohu ho ale jen očekávat nebo v něj doufat. V tomto případě, myslím, souhlas jako nutný kladen není. Ten, kdo formuje reprezentativní stanovisko, si je dobře vědom, že každý jeden druhý člověk, jehož perspektivu vzal při formování vlastního soudu v úvahu, s tímto soudem souhlasit nemusí. Už proto, že reprezentativní stanovisko je vždy nějak kompromisní: pozice konkrétního jednotlivce či skupiny, do níž patří, je v něm zohledněna a zastoupena spolu s pozicemi ostatních.¹⁶⁰ V druhém kroku je však třeba říci, že neběží ani o implicitní předpoklad, že kdokoliv, kdo by se ve svém myšlení konfrontoval s týmiž pozicemi a perspektivami druhých lidí jako já, dospěje k formulaci stejného závěru. Mezi *zaujímáním* perspektiv druhých lidí (anticipací jejich možných soudů) a *formulací* výsledného stanoviska je prostor, který musí být vyplněn řadou situačních úvah a rozhodnutí, které nutně povedou k rozdílům a tedy mnohem spíše k pluralitě, než ke shodě.

Spojení reprezentativního stanoviska se společenskou shodou tedy nemůže být kauzální, ale na druhou stranu ani zcela náhodné. Očekávat souhlas *těch druhých*, jejichž

members of the public realm where he objects of judgment appear.” Jinou formulaci spojující platnost soudů s výkonem rozšířeného myšlení nalezneme v *Truth and Politics*, str. 241.

¹⁵⁸ Kant, *Kritika soudnosti*, § 6, str. 57.

¹⁵⁹ Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, str. 140.

¹⁶⁰ Srv. k tomu článek M. Canovan, *Arendt and Rousseau on Human Plurality*, str. 296. Reálný politický konsensus nikdy nemá podobu ideálního výsledku (ať už aktuální či anticipované) “svobodné komunikace”, který musí přijmout každá racionální bytost. V reálné politice vstupuje často do hry právě zájem na mém vlastním, soukromém stanovisku, s nímž musí jiné, reprezentativní stanovisko teprve učinit kompromis. Jinak řečeno: politický kompromis je vlastně dohodou na tom, že se musíme nějak dohodnout, abychom mohli dále společně postupovat – jednat; není dohodou na tom, že musíme souhlasit s nestranným, racionálním či nezaujatým stanoviskem.

pozice jsem vzal v potaz, či v tento souhlas doufat, není bezdůvodné či pošetilé; opírá se o relativně skromný předpoklad, že druhý člověk bude spíše souhlasit se stanoviskem, jež je výsledkem aktu rozšířeného myšlení, než s alternativním stanoviskem, které procesem rozšíření ani snahou očistit je od působení soukromých vlivů neprošlo. Soudit s využitím imaginace, resp. soudit reprezentativně, tedy neznamená odvolávat se na souhlas ideální komunity nestranných soudících, jako spíše doufat v to, že se k mému soudu připojí nositelé reálných stanovisek, a to znamená stanovisek prostoupených předsudky a zájmy. V souhlas doufám proto, že jsem byl schopen vyjít konkrétním druhým lidem či skupinám ve formulaci vlastního mínění vstříc.

Na základě výše řečeného můžeme také nahlédnout, proč Arendtová říká,¹⁶¹ že nárok na platnost *určitého* reprezentativního stanoviska nemůže překročit konkrétní komunitu, jejíž názorovou různorodost, ať už aktuální či anticipovanou, reflektuje. Reprezentativní soud je *platný* pouze pro toto společenství, a to bez ohledu na to, zda se mu v konečné instanci dostane souhlasu jeho členů. Nikde jinde „neplatí“ – členové jiného společenství se daným stanoviskem patrně nebudou cítit nikterak osloveni¹⁶². Na druhou stranu ovšem validita rozšířeného myšlení jako *způsobu*, jakým lze napomáhat získání souhlasu, rámec konkrétního společenství přesahuje.

Exkurz: Moc a shoda. Habermasova kritika.

Vztah mezi platností (zejména politických) soudů a shodou či konsensem lze dále sledovat v odkazu na interpretaci (a kritiku) pojetí moci u Hannah Arendtové, kterou formuloval Jürgen Habermas. Habermas respektuje základní způsob, jakým Arendtová fenomén moci uchopuje, tj. že moc nemá co do činění s nadvládou vykonávanou nad druhými lidmi. „Mít moc“ neznamená být s to druhého přimět k tomu, aby mi pomohl naplnit mé záměry. Moc je ovšem fenoménem bytostně politickým, a tedy nějak souvisí se spolubytím s druhými. Nevzniká-li moc jako důsledek úspěšně vykonávaného nátlaku a souvisí-li s jednáním s druhými v politickém prostoru, znamená to, že musí vznikat vzájemnou dohodou či shodou. Proto Habermas označuje pojem moci u Hannah Arendtové za „komunikativní“. Dohody přitom musí být dosaženo v situaci, v níž jsme si vzájemně rovní, tj. nesnažíme se druhé zmanipulovat či donutit k souhlasu s našimi stanovisky či záměry.

¹⁶¹ Viz pozn. 167 výše.

¹⁶² K tomu srv. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 217.

Habermasova interpretace je přitom poněkud nejednoznačná v otázce, zda je moc předpokladem dosažení efektivní shody, tj. schopnosti dohodnout se na nějakém společném postupu jednání,¹⁶³ či naopak vzniká jako důsledek komunikace usilující o dosažení konsensu (tj. moc máme *teprve tehdy*, když se vzájemně shodneme).¹⁶⁴ V Arendtové pojetí však mohou oba ohledy (moc jako předpoklad i důsledek „komunikativního jednání“) spolu dobře koexistovat. Moc je jednoduše „mocí jednat“, tj. nejen spolu vzájemně mluvit a dospívat ke konsensu, ale také nějak společně postupovat. Zde bychom přitom mohli upozornit na jednu z nepřesností v Habermasově čtení. Arendtová by totiž připustila možnost jednání a vzniku moci tam, kde je jednání iniciováno nějakým individuálním činem, jemuž žádná reálná komunikace a dohoda s druhými lidmi nepředcházela. Zatímco shoda se zdá být nezbytnou podmínkou moci, komunikace alespoň ve smyslu společného rozmlouvání nikoliv. Shoda navíc nemusí být jen racionální dohodou ve smyslu konvergence účastníků debaty na jednom závěru. Arendtová chápe shodu mnohem širěji, například také jako podporu či tichý souhlas. Opakovaně v daném kontextu cituje Madisona, podle nějž „veškerá vláda spočívá na souhlasu“ [*all governments rest on consent*] a dodává, že to zdaleka neplatí jen pro demokratická zřízení.¹⁶⁵

Druhým problémem Habermasovy interpretace je, že v souvislosti s „komunikativním pojetím moci“, který údajně Arendtová zastává, mluví o vytvoření nějaké „obecné vůle“, která je důsledkem dosažení konsensu.¹⁶⁶ To by pak implikovalo představu, kdy se v dosaženém konsensu jakoby „rozplynou“ individuální stanoviska a zájmy a stejně tak dojde k potlačení lidské schopnosti „sám za sebe“ (z vlastní vůle) něco začít na úkor společné realizace dohodnutého. Arendtovské jednání – spontánní iniciativa, v níž se nějak manifestuje jedinečnost osoby jednajícího – by se pak vlastně muselo odehrávat *pouze* na rovině svobodné racionální diskuse.

V našem kontextu je ale zajímavý konkrétní bod Habermasovy kritiky, k němuž se dostává v samotném závěru svého textu. U Arendtové údajně vzniká vzájemná dohoda

¹⁶³ J. Habermas, *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*, přel. T. McCarthy, in: *Social Research*, 44, 1977, str. 3.

¹⁶⁴ Např. tamt., str. 5.

¹⁶⁵ Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 46.

¹⁶⁶ Srv. k tomu také analýzu u M. Canovan, *A Case of Distorted Communication: A Note on Arendt and Habermas*, in: *Political Theory* 11, 1983, str. 109-110.

vposled jediné „smluvně“, vzájemným slibem či závazkem.¹⁶⁷ Shoda, která předchází jednání v součinnosti, proto *není* výsledkem argumentace. Tento Habermasův závěr v nás pak může vyvolat údiv nad tím, v jakém smyslu je tedy Arendtové pojetí praxe, moci a jednání „komunikativní“, když jedinou formou komunikace, která je pro podobu a směřování lidského jednání relevantní, má být dávání slibů či přijímání závazků. Habermas u Arendtové dále vidí nepřeklenutelnou propast mezi politickým souzením či formováním mínění a jednáním založeném na vzájemném konsensu. Z konfrontace a výměny stanovisek nemůže vzejít moc, ba patrně ani společné jednání. To proto, že u Arendtové, díky ostré distinkci mezi míněním a pravdou, potažmo věděním, není prostor pro *racionální* argumentaci ve prospěch určitého mínění a vposled pro *racionální* shodu na společném postupu.¹⁶⁸ Neexistuje spolehlivý způsob, jak validitu stanovisek vstupujících do debaty „objektivně“ prověřit.¹⁶⁹ Pokud by se podařilo dospět k dohodě, pak bude přinejlepším vynucena praktickou urgencí, případně ovlivněna nerovným rozložením vyjednávacích sil či rétorických schopností účastníků, a tedy z ní nebude moci vzejít žádná moc.

V čem je zde Habermasova kritika nepřesná? Není, myslím, pravda, že Arendtová je nucena hledat nějakou „náhradu“¹⁷⁰ za mínění, tj. hledat jiný způsob promlouvání, který předchází a zakládá jednání v součinnosti. Od mínění lze dospět k vzájemné shodě a pro jednotlivá stanoviska lze argumentovat: například tak, že se druhého člověka pokusím přesvědčit o nezájatosti či naopak reprezentativnosti mého mínění, že se mu pokusím osvětlit obecnější, byť již dále nezdůvodněné předpoklady mnou zastávané pozice atd. Způsob argumentace je však v konečné instanci věcí svobodné volby účastníků debaty, stejně jako uznání či neuznání jednotlivých argumentů, které mohou být nanejvýše přesvědčivé, nikoliv však jednoznačně prokazatelné. Arendtová těžko může sdílet Habermasovu vizi toho, co by mělo být cílem argumentace, a sice představu jakéhosi „přetavení“ mínění v pravdu a

¹⁶⁷ Viz k tomu Arendt, *The Human Condition*, str. 243-248.

¹⁶⁸ Habermas, *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*, str. 23-24.

¹⁶⁹ Tamt., str. 22: „...we would...have to specify a critical standard and to distinguish between illusionary and nonillusionary convictions. Hannah Arendt doubts that this is possible.” Habermas, v nepříteli jasné pasáží, naznačuje, že právě pojem reprezentativního myšlení by mohl jako základ takového kritického prověření sloužit, nakolik je jeho funkcí testovat „zobecnitelnost praktických postojů“, a tím i „legimitu norem“. Tamt., str. 23.

¹⁷⁰ Tamt., str. 23: „Arendt sees a yawning abyss between knowledge and opinion that cannot be closed by with arguments. She has to look for another foundation for the power of opinion, and she finds it in the capability of responsible subjects to make and to keep promises.”

poznání. Habermas totiž spojuje představu shody v ideální (beznátlakové, svobodné a zřejmě i časově neomezené) komunikaci právě s pojmem pravdy.¹⁷¹ Dokonce je tomu tak, že kdykoliv něco klademe jako pravdivé, přesněji kdykoliv něco pronášíme s určitým *platnostním* nárokem, již implicitně předpokládáme, že by se na našem tvrzení ustavil konsensus (resp. druzí by přijali argumenty či důvody uváděné na podporu daného tvrzení), bylo-li by podrobena diskuzi za ideálních podmínek.¹⁷² Je-li výše provedená interpretace Arendtové správná, pak platnost politických soudů není na jakýsi ideální diskurs nikterak vázána, i na *implicitní* rovině je souhlas rozšiřován jen na zastoupené členy konkrétního společenství.

Zavádějící je také Habermasova interpretace Arendtové pojetí jednání jako neinstrumentálního, neteleologického (kategorie prostředku a účelu náleží do sféry zhotovování, resp. násilí). Habermas má za to, že jednání je pro Arendtovou neteleologické z toho důvodu, že, coby promlouvání, usiluje o konsensus, jenž je cílem sám o sobě. Z Arendtové pojetí ale nijak nevyplývá, že usilujeme o souhlas druhých čistě jen ve jménu dosažení vzájemné dohody. Souhlas druhých v určitých situacích prostě „potřebuji“, pokud chci prosadit své stanovisko či záměr. Moment individuálního záměru, s nímž se na druhé, bez jejichž pomoci se neobejdu, obracím, nelze tedy z Arendtové uchopení politického jednání jednoduše vyloučit, stejně tak jako moment zainteresovanosti na výsledku dohody: bez těchto momentů, tj. bez toho, že se k (konkrétně zamýšlenému) jednání vzájemně přesvědčujeme a pro jednání získáváme, by byl těžko myslitelný přechod mezi dvěma mody jednání: začínáním [*archein*] a dokončováním započatého [*prattein*]. Začátek jednání není prostě „výzvou k diskusi“, ale mnohdy jde o předložení a hájení konkrétního návrhu či postoje. Komunikativní jednání v sobě nutně nese strategické elementy (jejichž přehlížení u Arendtové Habermas kritizuje¹⁷³) a určitou formu zaujatosti, která je vůbec předpokladem pro to, aby docházelo ke *konfrontaci* různých mínění.

Habermas je zjevně přesvědčen o tom – a toto přesvědčení podsouvá také Hannah Arendtové – , že pouze specifický typ diskuse (komunikace prostá nátlaku), do níž navíc její účastníci vstupují se specifickou motivací (čistě jen s vůlí dospět k dohodě), může vést ke vzniku moci. Konsensus dosažený ve svobodné diskuzi implikuje svobodné, nevynucené

¹⁷¹ Srv. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 362.

¹⁷² Referenci Habermasovy pozice přebírám z J. Rawls, *Political Liberalism* (“Lecture IX, A Reply to Habermas”), str. 382. Srv. také R. Beiner, *Political Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983, str. 28-29 a Canovan, *A Case of Distorted Communication*, str. 105.

¹⁷³ Habermas, *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*, str. 16-18.

ztotožnění účastníků komunikace s jejím výsledkem, tj. například s rozhodnutím, které z komunikace vzešlo. Pokud ale do diskuse vstupují již s jistou zaujatou anticipací jejího výsledku, pak hrozí, že mé vystupování vůči druhým bude snahou využít dostupné prostředky (rétorické schopnosti, autorita) k manipulaci diskuze mnou zamýšleným směrem. Výsledný „jednostranný“¹⁷⁴ konsensus pak nevytváří komunikativní moc, ale jen další formu nadvlády. Habermas proto volá po nutnosti doplnit komunikativní pojetí moci o kritérium rozlišení mezi „iluzorním“ a „neiluzorním“ (racionálně motivovaným) přesvědčením. Je přitom třeba vzít v potaz, že důvodem, proč je můj souhlas s určitým stanoviskem jen „iluzorní“ (tj. nedobrovolný, motivovaný jinak, než racionálně), zdaleka nemusí být jen aktuální nátlak, který ne mne někdo koná. K souhlasu mne mohou vést má vlastní, v dané chvíli neuvědomovaná přesvědčení a předsudky; do hry by se dostávalo i působení ideologií. Vzhledem k tomu, že Habermasovi jde jistě spíše o anticipaci *ideální* diskusní situace, není námitka o praktické nerealizovatelnosti požadavku na čistotu účastníků diskuse od vlivu „iluzorních“ přesvědčení zcela relevantní. Na druhou stranu se ovšem zdá, že Habermas přechází od deskripce toho, co je implicitně předpokládáno, když určitá tvrzení klademe jako pravdivá (a sice, že bychom se na nich shodli v ideální komunikaci), do roviny, kdy tento ideál figuruje jako měřítko pro to, jak v praxi odlišovat, například v rámci konkrétních institucí, skutečnou (tj. komunikativní) moc od případů nadvlády či násilí.¹⁷⁵ Pak ovšem otázka, jak takové měřítko uplatnit v praxi, nutně přichází ke slovu.

Shrňme, že platnost soudů pro Arendtovou implikuje zhruba řečeno trojí: 1) inherentní rys nebo rysy soudů, které je činí kandidáty na přijetí druhými 2) platnost, kterou pro své soudy nárokuje implicitně, v samotném jejich vyslovování 3) platnost vázanou na způsob pohledu či přístupu, na základě něž je nějaký soud formulován. Co se týká platnosti reprezentativních soudů, tak ta se zdá být omezena a vázána na zastoupené společenství. Neimplikuje však nutný souhlas tohoto společenství s reprezentativním soudem. Pojem rozšířeného myšlení dále ukazuje mylnost Habermasovy úvahy o „propasti“ oddělující souzení a argumentaci. Souzení je toliko odděleno od racionální pravdy, jež znemožňuje střet mínění a přesvědčování. Není však vyňato z racionality jako takové.

¹⁷⁴ Tamt., str. 4.

¹⁷⁵ Viz M. Canovan, *A Case of Distorted Communication*, str. 111.

Mínění a zájem

Abychom mohli zodpovědět otázku, jak absence zaujatosti přispívá k platnosti určitého mínění, je nejprve nutné vyložit, jak Arendtová vůbec pojmu „zájem“ [interest] rozumí. Zájem je něčím partikulárním a „soukromým“ (místem sdružování zájmů je nicméně sociální sféra), a potud znemožňuje, aby o zájmech byla vedena skutečná politická debata a aby byla mezi *konkurenčními* zájmy nalezena shoda. Přes svou soukromost ale zájem přísně vzato není „mým vlastním“ zájmem – zájem u Arendtové figuruje pouze jako zájem určité skupiny; na jednotlivce přecházejí proto, že do této skupiny patří. Zájmy si tedy, zdá se, nevolím, ale prostě je mám na základě určité skupinové příslušnosti, ponejvíce na základě příslušnosti k nějaké společensko-ekonomické vrstvě či třídě. S tím souvisí další rys: zájmy jsou zájmy *materiálními*, týkají se v první řadě vlastní prosperity. Zájmy vystupují jako nějaká politická proměnná jedině tehdy, když je smyslem politiky také řízení hospodářství a redistribuce bohatství.

Z výše řečeného není těžké odvodit, že Arendtová se vůči působení zájmů v politice staví poměrně negativně. Nejde ovšem, myslím, tak daleko, že by z politiky zájmy zcela vykázala. Říká ostatně, že jak zájmy, tak mínění jsou, byť zcela odlišné, *politické* fenomény.¹⁷⁶ Konflikt zájmů sice může dát za vznik určité formě politické aktivity, ta ale nemá podobu politického jednání v úzkém smyslu, tj. spontánní (zájem je deterministický) a otevřené (zájem v principu nedovoluje ústupek) interakce sobě rovných.

Arendtové pojetí zájmu se pak promítá do její kritiky konceptu reprezentace, kdy volení zastupitelé zastupují zájmy voličů. V pravém slova smyslu ale nejednají – jsou jakoby rukojmími zájmů, které jsou zavázáni hájit v jejich parciálnosti, což znamená, že jakýkoliv ústupek, jakákoliv forma dohody s ostatními stranami, je chápána jako selhání v tomto úkolu. Jiným případem je aktivita vycházející „zdola“, snaha ovlivnit volené zastupitele, aby prosadili zájem jedné skupiny na úkor skupin ostatních.¹⁷⁷ Ani zde nejde o politické jednání v „čisté“ podobě, neboť se jedná jednak o nějakou formu nátlaku, jednak o instrumentální

¹⁷⁶ Viz souhrnně tuto klíčovou pasáž k distinkci mezi míněním a zájmem, in: H. Arendt, *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990 (reprint původního vydání z r. 1963, New York: Viking Press), str. 227: “Interest and opinion are entirely different political phenomena. Politically, interests are relevant only as group interests, and for the purification of such group interests it seems to suffice that they are represented in such a way that their partial character is safeguard under all conditions, even under the condition that the interests of one group happens to be the interest of the majority.”

¹⁷⁷ Tamt., str. 268-269.

aktivitu („použijeme veškeré dostupné a přípustné prostředky k prosazení cíle, jímž je dosažení našich zájmů“), která, nakolik představuje snahu o ovlivňování politických představitelů, se pochopitelně nemůže dít veřejně.

Závěrem, ke kterému zde Arendtová dospívá, je, že otázku vyváženého uspokojení materiálních zájmů, které, právě nakolik si nárokují podíl na produktech společenské kooperace, jsou vždy nutně ve vzájemném konfliktu, nejlépe vyřeší (patrně nezaujatý) expert, a to mimopolitickými prostředky a úvahou, která patrně nemá s politickou soudností a s reprezentativním myšlením nic společného, neboť „zájmy mohou být stanoveny objektivně“.¹⁷⁸

Mínění na rozdíl od zájmu vždy začíná u jednotlivců, je mým vlastním míněním, a to i když jde o reprezentativní stanovisko: i v něm se bude odrážet specifický způsob, jakým jsem jednotlivé, mnohdy vzájemně konfliktní pozice, integroval do nějaké výsledné koherentní podoby. Zdá se tedy, že určující odlišností mezi míněním a zájmem je jednoduše fakt, že mínění si, na rozdíl od zájmu, tvořím a – v interakci s druhými – tříbím.

Jsou zájmy, zejména ve chvíli, kdy mínění skrytě „kontaminují“ (a nebo kdy naopak mínění ukrývá skrytý zájem), překážkou platnosti politických soudů? Odpověď je zde dvojznačná. Na jedné straně skutečně prostoupenost mínění partikulárními zájmy brání tomu, aby jej druzí lidé, kteří tyto zájmy nesdílí, uznali jako validní. Na straně druhé ale nemusí být nezaujatost kladena jako plošný požadavek na *všechny* účastníky politické debaty. Zde opět hraje klíčovou roli pojem rozšířeného myšlení: to je zaujatá stanoviska schopno zohlednit, což sebou obnáší také schopnost anticipovat, jak může konkrétní sociální a ekonomické postavení ovlivnit postoj jednotlivce k určité „čistě“ politické otázce. Případem této determinace může být tendence preferovat takové pojetí svobody, které nějak koreluje s mým socioekonomickým postavením: tendence obhajovat přednost liberálního pojetí svobody jako nezasahování před koncepcí „reálných“ svobod¹⁷⁹ může mít svou skutečnou příčinu ve faktu, že sám netrpím materiálním nedostatkem, který by mne omezoval v možnosti využívat prostor, který je mi ponechán nezasahováním ze strany státní moci. Tím, že jsme prostřednictvím rozšířeného myšlení schopni v jistém smyslu „vyjít vstříc“ cizím zájmům,

¹⁷⁸ Tamt., str. 91.

¹⁷⁹ Komplexněji k pojmu „reálné svobody“ viz R. Aron, *Esej o svobodách*, přel. V. Jochmann, Bratislava: Archa, 1992, str. 165.

neplatí tak docela, že jejich přítomnost ve veřejném prostoru nutně znemožňuje vzájemné přesvědčování a dosažení shody.

K ovlivnění mínění skrytým zájmem lze dodat, že zájem hraje podobnou roli jako předsudek a podobně se to má také s možností (vlastní) zájmy demaskovat. Uvědomit si celou síť svých zájmů by bylo patrně stejně obtížné jako u sítě předsudků a spíše než reflexivním ponorem do sebe samého by k odhalení zaujatosti sloužila konfrontace se zájmy druhých lidí. Mohli bychom tedy položit otázku, zda vpuštění zájmů do veřejné debaty nakonec není tím nejlepším způsobem, jak si jejich skryté působení uvědomit a jak jej případně usměrnit.

Dále se lze ptát, zda tomu musí být vždy tak, že nějaký zájem slepě a jaksí automaticky prosazujeme prostě proto, že jej máme. Proč bychom sami nemohli ještě předtím, než své zájmy formulujeme před druhými lidmi, nějak zvažovat, zda jsou tyto zájmy opravdu prosaditelné? Možná by zde fungoval podobný mechanismus jako u tvorby mínění, tj. bylo by nutné zapojit schopnost odhadnout, jak budou druzí reagovat na určitou veřejnou promluvu – v tomto případě na promluvu, v níž je artikulován konkrétní zájem. Taková artikulace zájmu může být podpořena určitými argumenty, které se nejčastěji dovolávají oprávněnosti prosazovaných zájmů. Taková argumentace jistě je „zaujatá“ a utilitární, nicméně musí, má-li být úspěšná, apelovat na východiska či důvody, které mohou být přijaty také druhými lidmi – i když takovým východiskem může být i cosi takového jako sdílený, společný zájem či vzájemný prospěch.

Myslím tedy, že celá otázka působení zájmů na politické soudy a vůbec role zájmů ve veřejném prostoru může být složitější, než jak ji Arendtová líčí. Lze sice připustit, že mínění, které je skrytě prostoupeno soukromými (což pro Arendtovou ovšem také současně znamená „skupinovými“) zájmy bude u druhých lidí, jejichž zájmy jsou odlišné, těžko hledat odezvu či uznání. V některých ohledech ale nelze provést ostrou separaci zájmu a mínění. Při procesu tvorby mínění mohu zohledňovat zájmy (a právě zohlednění *zájmů*, prostoupení těmito zájmy, může učinit můj soud platnějším!); zájmy zas mohu formulovat uváženě a „reprezentativně“.

Nezaujatost soudů v perspektivě rozlišení jednajícího a diváka

Problém nezaujatosti se u Arendtové neobjevuje jen v souvislosti distinkce mínění-zájem, ale týká se také dichotomie mezi aktérem a divákem. Nezaujatost zde pak již neznamená absenci materiálních zájmů, ale spíše nezaujatý odstup od posuzovaného dění, absencí touhy se v tomto dění nějak angažovat. Divácké soudy bychom mohli považovat za platnější než soudy, k nimž dospívá aktér, ze dvou důvodů. Zaprvé proto, že divák stojí

stranou *posuzovaných* událostí. Jeho soud bude aspirovat na nestrannost spíše, nežli soud aktéra, který je do dění zapleten, tj. např. spřízněn s nějakou zúčastněnou stranou, zainteresován na výsledku dění atd.¹⁸⁰ Druhým důvodem je, že divák posuzované fenomény vidí zvnějšku. Odstup mu otevírá komplexnější pohled na posuzované, umožňuje mu zohlednit širší kontext, vidět více aktuálních i možných důsledků atp. Aktér je oproti tomu vtažen do probíhajícího dění, ve „víru událostí“ je mnohdy nucen se nějak neodkladně rozhodovat, nedostává se mu tedy potřebného klidu a času k zformování vyváženého soudu. Skutečnost, že aktérovi chybí pohled na celek, tj. že se nenachází v pozici diváka, ale neznamená, že je z něj sejmuto požadavek snažit se dohlédnout význam toho, co se kolem něj děje, a podle toho se rozhodnout, zda se do dění zapojí, případně zda se ho bude dále účastnit, či raději zůstane či ustoupí stranou jako „nezúčastněný divák“.

Právě touto absencí divácké perspektivy by bylo možné charakterizovat činy Adolfa Eichmanna. Eichmannova perspektiva byla v jistém smyslu čistě „aktérská“, neboť zcela rezignoval na nutnost snažit se překročit pohlcení okolním děním a dohlédnout širší význam toho, co se kolem něj odehrává, stejně jako dosah vlastních činů. Jednou z rovin Eichmannovy neschopnosti soudit (a myslet) byla tedy naprostá neschopnost distance od naléhavosti jednání. Jednání, na kterém se Eichmann podílel, pro něj nikdy nevystoupilo jako předmět možného morálního soudu, ale přinejlepším jako předmět technické rozvahy týkající se toho, jak nejlépe splnit zadaný úkol.

Motiv nezajatosti figuruje také v Arendtové interpretaci Kantova vlastního postoje k politickým událostem jeho doby, konkrétně k Velké francouzské revoluci. Tato interpretace má dvě roviny. Arendtová si nejprve všímá Kantova vlastního postoje k revoluci. Poukazuje k faktu, že Kant tuto událost i přes skutečnost, že ji nelze morálně schválit,¹⁸¹ hodnotí pozitivně. Druhou, hlubší rovinou je ovšem důvod tohoto pozitivního hodnocení, resp. sympatií, které Kant k Revoluci choval – a tento důvod je také spojen s představou nezaujatého diváctví. V inkriminované pasáži ze spisu *Střet fakult* se mluví o tom, že význam této události (tj. události

¹⁸⁰ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 68-69: “The advantage the spectator has is that he sees the play as a whole, while each of the actors knows only his part or, if he should judge from the perspective of acting, only the part of the whole that concerns him. The actor is partial by definition.”

¹⁸¹ Arendtová má přitom za to, že Kant zaměňuje revoluci za v tajnosti připravovaný státní převrat. Ten je pak zavrženíhodný proto, že odporuje principu zveřejnitelnosti maximy jednání, který je, podle Arendtové, pro Kanta „transcendentálním principem“, podle něžž se má řídit (politické) jednání. Viz k tomu Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 60.

revoluce) nespočívá v převratných změnách, které způsobila, ani v činech jejích aktérů, ale právě ve „způsobu myšlení diváků“ projevujících (veřejně) své sympatie „hráčům jedné strany“.¹⁸² Skutečnost této veřejně projevované stranickosti pak podle Kanta dovoluje doufat v „pokrok k lepšímu“.

Otázka, co přesně je důvodem Kantova pozitivního hodnocení, resp. důvodem, proč spojuje tuto nezaujatou náklonnost diváků s oprávněnou nadějí na pokrok, zůstává v dané pasáži otevřená. Může jím být např. skutečnost, že diváci tím, že projevují svou náklonnost, nějak osobně riskují (neboť náklonnost by pro ně mohla být „velmi nevýhodná“), aniž by ovšem pro ně z toho plynul jakýchkoliv osobní prospěch. Roli zde také může hrát univerzální rozšířenost (obecnost) projevovaných sympatií.¹⁸³

Arendtová pasáž interpretuje tak, že projevované zalíbení je vlastně zalíbením estetickým: je probuzeno velikostí činů, jimž je přihlíženo. A velikost jednání, jak bylo uvedeno výše, podle Arendtové nemá spočívat výlučně v jeho motivaci ani v tom, čeho se

¹⁸² Viz citát ze *Střetu fakult*, in: Arendtová, *Přednášky o politické filosofii*, str. 70 (přel. V. Pokorný): „Tato událost [revoluce] nespočívá ani v závažných činech, ani v přechýleních, jež lidé spáchali a díky nimž je to, co bylo mezi lidmi velké, učiněno nepatrným nebo nepatrné zase velikým, ani v tom, že jakoby kouzlem zmizely staré velkolepé politické útvary a na jejich místě, jakoby z hlubin země, povstaly nové. Ne, v ničem takovém. Spočívá prostě ve způsobu myšlení diváků, který se ve hře této velké proměny projevuje veřejně a vyjadřuje jistou obecnou, a přece zároveň nezaujatou náklonnost k hráčům jedné strany, oproti hráčům strany druhé, a to i za cenu, že jejich stranickost, kdyby byla odhalena, by mohla být pro ně velmi nevýhodná. V obecnosti tohoto způsobu myšlení se v celku a najednou projevuje morální charakter lidského rodu a v jeho nezaujatosti morální charakter lidstva, tedy alespoň co do předpokladů k němu, totiž charakter, který nejen že dovoluje doufat v pokrok k lepšímu, ale který je sám již pokrokem, nakolik je jeho kapacita pro současnost dostatečná.“

¹⁸³ Tuto interpretaci rozvíjí J. F. Lyotard, in *Rozepře*, přel. kolektiv autorů pod vedením J. Pechara, Praha: Filosofie, 1998, str. 268. Podle něj ale nejde jen o „faktickou“ univerzalitu sympatií, o jejich přítomnost „na všech národních scénách“. Univerzalita zde znamená ještě něco jiného, a sice *implicitně kladenou* (očekávanou) univerzalitu estetického pocitu. Tento pocit není podle Lyotarda pocitem krásna, ale vznešena (k tomu srv. také Ingram, *Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, str.138). Lyotard tuto očekávanou univerzalitu dále spojuje s Kantovým pojmem *sensus communis*. Ten interpretuje nikoliv jako společně sdílený cit, ani po ose pojmu „zdravý rozum“ – *sensus communis* odkazuje k *ideální komunitě*. Viz tamt.: „Je-li nadšení diváků událost...která potvrzuje větu, podle níž se lidstvo vyvíjí k lepšímu, pak proto, že jako čistý estetický cit vyžaduje společenský smysl, apeluje na konsensus, který nepředstavuje nic víc než *sensus* sice neurčený, ale ve svém nároku oprávněný; nadšení je citovou anticipací republiky.“ Z interpretace však není nijak jasné, proč v sobě podobnou anticipaci ideální komunity (republiky) neobsahuje každý estetický soud, ať už o krásném či vznešeném. To by význam Velké francouzské revoluce a příslušných diváckých sympatií poněkud umenšovalo.

jednáním podařilo dosáhnout, ale čistě ve způsobu, jakým bylo jednání provedeno, nehledě na jeho zákonost či morálnost.¹⁸⁴ Pasáž ze *Střetu fakult* je tedy pro ni variantou tradiční přednosti diváka před aktérem: estetické hledisko diváka je zde v hodnocení nadřazeno morálnímu hledisku politického aktéra (politické jednání se podle Arendtové interpretace Kanta údajně řídí principem či testem zveřejnitelnosti maxim jednání, jímž revoluce neprojde).

Kantův důraz na diváctví ale jinde podle Arendtové vede k určité kontradikci. Ta se konkrétně týká způsobu, jakým Kant chápe pokrok. Zavedení myšlenky neustálého pokroku se totiž zdá být ospravedlněno perspektivou diváka dějin jako celku, přesněji neutěšenými alternativami, které by takovému divákovi zůstaly po vyřazení možnosti, že lidstvo vykonává morální pokrok. První alternativou je „hromadění bezpráví, aby jednou bylo co trestat“.¹⁸⁵ To by sice divákovi na konci „hry“ mohlo přinést určité uspokojení, avšak podle Kanta je to „v rozporu s moralitou moudrého tvůrce a vládce světa“. Druhou alternativou je střídání částečného pokroku a opětovné degradace. To se v perspektivě diváka celku dějin po čase stane únavnou fraškou. Pokrok tedy musí být neustálý a zákonitý. To je ale podle Arendtové v rozporu s představou lidské důstojnosti, a to jak v Kantově, tak v jejím vlastním pojetí. Znamená to totiž, že úsilí jednotlivce, ale i každé generace, neslouží ke sledování jím volených účelů, ale také, ať chce či nechce, přispívá k pokroku. Pokrok je tedy jen další variací na představu neviditelné síly, která operuje „za zády jednajících“.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Viz Arendt, *The Human Condition*, str. 205-206.

¹⁸⁵ I. Kant, *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. P. Stehlíková, in: I. Kant, *Studie k dějinám a politice*, uspořádali K. Novotný a M. Sobotka, Praha: OIKOYMENH, 2013, str. 97: „Je-li pohled na ctnostného člověka bojujícího s protivami a pokušeními zla, a přesto na člověka odolávajícího, hoden jisté božskosti, pak je pohled na lidský rod, který čas od času dělá pokrok ke ctnosti, brzy nato však stejně tak hluboko upadá zpět do hříšnosti a utrpení, něčím nanejvýš nehodným dokonce nejprostšího, avšak dobře smýšlejícího člověka, když nechci říci nějaké božskosti. Přihlížet této truchlohře může snad být nějakou chvílí jímavé a poučné, avšak nakonec musí přece jen padnout opona. V dlouhodobé perspektivě se totiž toto dění stává fraškou a ani pokud to neunaví aktéry, neboť jejich konání je pošetilé, stane se tak divákovi, který je po jednom či dvou aktech nasycen, když na základě dobrých důvodů může usuzovat, že tento nikdy nekončící kus je stále týž. Jde-li o pouhou hru, může trest, který přichází nakonec, nepříjemné pocity nahradit tímto závěrem. Avšak nechat ve skutečnosti neustále hromadit bezpočet nepravostí (i když se mezi nimi objevují nějaké ctnosti), aby jednou opravdu bylo co trestat, je přinejmenším na základě našich pojmů v rozporu dokonce s moralitou moudrého tvůrce a vládce světa.“

¹⁸⁶ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 59.

Úvahy o nadřazenosti diváka nad jednajícím Arendtová v kantovských přednáškách shrnuje, když říká, že nikdo by neuspořádal představení, aniž by mu přihlíželi diváci.¹⁸⁷ To znamená, že jednající alespoň zčásti jednají proto, aby se svým jednáním předvedli divákům, jednají s nadějí, že se jejich jednání dostane pozitivního estetického hodnocení. Pokud tomu máme rozumět jako popisu motivace politické aktivity, lze snadno poukázat na fakt, že jde o motivaci velmi vzácnou. Pomineme-li přirozené očekávání, že jednání, do něž se pouštíme, sice nemusí zcela naplnit naše záměry, ale že alespoň *něco změní*, pak si přeci mnohdy od iniciativy ve veřejném prostoru jednající slibují nikoliv pouhé uznání ze strany diváků. Politické jednání je často úsilím vtáhnout diváky do dění, a tím i zrušit jejich nestrannost. Není ostatně znakem určitých forem politického jednání, jako je veřejně vyjádřený protest či nenásilný odpor právě snaha „proměnit“ diváky v aktéry?

Arendtová sama je přitom v konečném důsledku ochotna přiznat určitou míru prolnutí obou figur, když říká, že aktér musí být s to anticipovat pohled, jakým jeho jednání vidí případný divák, chce-li se divákům svým činem zalíbit, resp. získat jejich uznání.¹⁸⁸ Pak ovšem neplatí deklarovaná zaslepenost a stranickost jednajících – vždyť se po nich vyžaduje představit si, jak jejich vlastní jednání bude vypadat pohledem nezaujatého přihlížejícího, který se nesoustředí jen na jeden „part“, ale na celé představení. Já jsem se nicméně pokusil ukázat na jinou, méně ambiciózní podobu přecházení mezi perspektivami aktéra a diváka, která spočívá v dočasném pozastavení angažovanosti a ve vzniku prostoru potřebnému k širší, a potud „divácké“ reflexi okolního dění. Na reflektované dění však nepohlížím jako na od mého života odtržené „divadlo“: ptám se spíše po významu (nikoliv jen estetické kvalitě) mé vlastní role. Neptám se, jak můj vlastní part harmonizuje s celkem, ale zda jsem vůbec schopen přijmout představu mne samého jako účastníka reflektovaného celku.

Není-li tedy souzení privilegium diváka, má divák před aktérem alespoň *výhodu* co do schopnosti formulovat nestranný (a díky nestrannosti také validnější) soud? Myslím, že tato výhoda se ukazuje při bližším pohledu výhodou pouze relativní. V případě hodnocení událostí, u Arendtové opět v případě „události“ totalitarismu, jež je „centrální událostí našeho světa“¹⁸⁹, lze jen těžko s určitostí stanovit hranici, kdy a kde přestává jejich působení. Jak mohu vědět, že mne – a následně můj úsudek – neovlivnil nějaký článek z nexu navazujících

¹⁸⁷ Tamt., str. 62.

¹⁸⁸ Tamt., str. 63.

¹⁸⁹ Arendt, *Understanding and Politics*, str. 308.

re-akcí, které daná událost způsobila? Nemusí jít přímo o faktické účinky posuzované události: můj soud je přeci vždy situován v kontextu předchozích snah téže události porozumět a zaujmout k ní stanovisko. To odpovídá důležité Gadamerově myšlence, že vztah mezi historikem (divákem dějin) a předmětem jeho zkoumání není a nemůže být vztahem nezaujaté distance, ale je naopak vždy vztahem působení.

Poslední otázku, kterou si lze v souvislosti s figurou „nezaujatého diváka“ položit, je otázka po přesném charakteru oné nezaujatosti. Zmínil jsem specifický kontext, v němž Arendtová interpretuje Kantův postoj k Francouzské revoluci. V tomto kontextu vystupuje nezaujatost v modu nezaujaté sympatie, což jednak implikuje přítomnost určitého citu (který např. Lyotard interpretuje jako analogický pocitu vznešena), jednak „stranickost“ ve smyslu náklonnosti k jedné ze soupeřících stran. Nezaujatost diváka tedy, zdá se, nemusí být chladnou distancí, absencí emocionálního zaujetí. Arendtová přitom v otázce, zda může být historické souzení či přímo práce historika, vedeno emocemi, které při snaze popsat a porozumět fenoménům pocítujeme, zastává zajímavé stanovisko, které formulovala v diskusi s Ericem Voegelinem, resp. v odpovědi na jeho kritickou recenzi *Původu totalitarismu*. Arendtová zde uvádí, že se vědomě rozešla s úctyhodnou tradicí popisu událostí *sine ira et studio*¹⁹⁰ (bez hněvu a rozhořčení). Základem Arendtové pozice je zjištění, že vyvolání určité emocionální reakce – např. rozhořčení či pobouření – nemusí mít kořen jen v individuální psychice toho, kdo daným způsobem reaguje, ale může se vztahovat k samotné *povaze zkoumaného*. Usilovat v analýze něčeho takového jako vyhlazovací tábory o nezaujatou distanci a chladný popis pak vlastně znamená uhýbat před jejich skutečnou povahou. Myslím, že tato raná Arendtová úvaha (odpověď Voegelinovi je z roku 1954) dobře zapadá do pozdějšího rámce úvah o souzení. Otevírá se zde totiž zajímavá analogie s Kantovým líčením procesu „pozdvížení“ určitého pocitu (libosti) na pro každého druhého platnou vazbu mezi formou předmětu a harmonií poznávacích schopností. Takové „pozdvížení“ ovšem konám uváženě – zpětnou reflexí na to, odkud takový pocit pramení. Arendtová zde činí něco podobného: zdánlivě čistě subjektivní emocionální stav (rozhořčení, pobouření, zděšení), který zakoušíme při snaze popsat určité historické fenomény, je uváženým, odpovědným (a riskujícím) *aktem soudu*, který jej vztahuje k podstatě souzeného fenoménu, kladen jako intersubjektivně platný.

¹⁹⁰ Arendt, *A Reply to Eric Voegelin*, str. 403-404.

Můžeme shrnout, že divák *může* mít před tím, kdo jedná, co do možnosti zformovat platný soud určitou výhodu. Nemusí ale platit, že divákova nezaujatá distance je absolutní. I divák může být s posuzovaným děním spojen a může na něm být zainteresován, i když jinak, než přímou účastí či přímým zájmem na výsledku (ve smyslu, že by mu takový výsledek prospěl či jej poškodil). Ostatně divák je sám často aktérem – byť v jiném společenství, než v tom, jehož činy jsou předmětem soudu. Rozhodně ale nelze říci (a zmínil jsem to již výše), že platné souzení je *privilegiem* diváka. Soudnost je třeba vyžadovat také (a možná především) od toho, kdo jedná, už proto, že ten kdo jedná, se často k jednání z pozice diváka připojuje a od jednání upouští, aby se divákem stal.

Bezpředsudečnost

Brání nám předsudky v tom, abychom mohli formulovat a vyslovovat platné soudy? Nebo je určitá míra předsudečnosti naopak nutnou podmínkou souzení? Odpověď na obě otázky samozřejmě závisí na tom, co pod samým pojmem „předsudek“ rozumíme, resp. do jaké míry se necháme vést běžným, v zásadě negativním užitím tohoto pojmu.

Chceme-li zde mluvit o problému předsudků, nelze alespoň nepoukázat k originálnímu a do jisté míry provokativnímu způsobu, jakým s pojmem „předsudek“ zachází Gadamer. Jeho základním postřehem je, že předsudek nemusí být jen zdrojem zkresleného poznání či nesprávného porozumění, nebo dokonce tím, co nám zabrání vůbec se konfrontovat se samotnou zkoumanou záležitostí. Předsudky pro Gadamera hrají – nejen v rozumění, ale také v poznání – klíčovou *umožňující* roli. Předsudky nám vůbec umožňují vidět „něco jako něco“, jsou zdrojem orientace a zaměření pohledu na určitou část jinak nepřeborné rozmanitosti daného. Předsudek navíc nemusí, jak by napovídalo běžné chápání tohoto slova, působit skrytě či mimo naší kontrolu, u Gadamera vlastně může jít o určitý vědomě zaujímaný předpoklad. Z toho plyne další vlastnost předsudků: předsudky se mohou v průběhu času ukázat jako v nějakém smyslu oprávněné či alespoň prospěšné, nebo se naopak jejich role v konkrétní situaci rozumění ukáže být spíše negativní. Předsudky jsou tedy, pokud si jejich působení uvědomujeme, revidovatelné. Z těchto a dalších důvodů Gadamer vyhlašuje program rehabilitace předsudečnosti, respektive rozkrytí osvícenského „předsudku vůči předsudkům“.

Postoj Hannah Arendtové k předsudkům by se zprvu mohl zdát být spíše negativní, zvláště pokud si za předsudky dosadíme tradiční pojmy a pravidla klasifikace, ať už jde o pojmové kategorie politické vědy či kritéria rozlišování mezi dobrým a špatným, tj. kritéria

morálních soudů. Důvodem autorčina odmítavého postoje (který bude ale ještě třeba upřesnit), je faktická neschopnost tradice porozumět novému a bezprecedentnímu, zejména pak specifické povaze totalitarismu. Podobným způsobem totalitarismus „diskvalifikuje“ dosavadní tradici morálního myšlení (ta obnáší např. určité chápání zla, jisté pojetí svědomí atd.) a tradiční západní morálku jako takovou, a to nikoliv snad přímo její obsah (její základní principy či „příkázání“), ale spíše způsob, jakým je obsah tradiční morálky přijímán. Arendtová je toho názoru, že čím pevněji se morální tradice držíme, tím více hrozí, že nám zbudou pouhý návyk držet se něčeho (resp. čehokoliv) pevného.¹⁹¹

Arendtová se tématu předsudků věnuje na větší ploše v textu *Úvod do politiky* [*Introduction into Politics*]. Upozorňuje na dva základní rysy předsudků. Předsudky, podobně jako zájmy, nejsou nikdy zcela soukromé, ale jsou spíše výrazem kolektivních postojů a náhledů na svět.¹⁹² To je blízké Gadamerově pozici, kdy je zdrojem předsudků prakticky výhradně tradice, tj. něco, co určité lidské společenství sdílí. Předsudky, zvláště pak ty, jejichž působení si neuvědomujeme, mohou pochopitelně být vůči novým situacím a fenoménům nepřiměřené – možná rigidita předsudků plyne z faktu, že jsem si své vlastní předsudky vědomě nezvolil, ale, přinejmenším zčásti, zdědil od předchozích generací. V tomto bodě se Arendtová zamýšlí nad původem předsudků – odněkud se totiž předsudek musí vynořit, musí nějak vzniknout a teprve následně se stát tím, co je tradováno. V základu předsudku tedy podle Arendtové stojí nějaký *původní soud*, který byl utvořen na základě *přímé* (bezpředsudečné) zkušenosti se světem. Původní soud se mění v předsudek v konvenčním slova smyslu právě tím, že je předáván a přebírán, aniž by prošel nutnou revizí v konfrontaci s proměňujícím se světem, tj. aniž by bylo znovuobnoveno jeho napojení na původní, přímou zkušenost.¹⁹³

Znamená to tedy, že je třeba a že je možné za všech okolností usilovat o bezpředsudečnost, resp. že je žádoucí, aby veškerá naše zkušenost byla „*ryzí zkušeností přítomného*“ [*genuine experience of the present*]?¹⁹⁴ Ne zcela, neboť předsudky hrají i pro Arendtovou v lidském životě nezbytnou, a potud pozitivní roli. Arendtová přitom, na rozdíl od Gadamera, neapeluje na naši konečnost, tj. na odkázanost veškerého rozumění a poznání

¹⁹¹ Viz např. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 178.

¹⁹² Arendt, *Introduction into Politics*, str. 86.

¹⁹³ Tamt., str. 101.

¹⁹⁴ Tamt.

na nějakou tradici, a potud nemožnost rozhodnout o platnosti či pravdivosti předsudků z pozice, jež by sama byla prostá ovlivnění předsudky. Její argument se spíše týká zjevné *pragmatické* nemožnosti formovat o každé naskytnuvší se věci (a rozhodovat se v každé nové situaci) nový, originální soud.¹⁹⁵ V každodenním životě se tedy musíme na předsudky chtít nechtě spoléhat, aniž by ovšem takové spolehnutí se mohlo být definitivní: tváří v tvář určitým fenoménům a situacím je třeba otevřít se jejich specifické, ne-li bezprecedentní povaze. To pak vyvolává otázku po kritériu „přepínání“ mezi postojem, v němž se spoléhám na předsudky coby zaběhlá schémata klasifikace a rozhodování a mezi postojem, kdy jsem „nastražen“ specifičností toho, co se kolem mne a se mnou děje; zvláště, pokud nějaký takový postoj vždy již zaujímám, tj. nemohu jej dost dobře odvíjet až od konfrontace s fenomény (to by předpokládalo permanentní otevřenost, která je z praktického hlediska nerealizovatelná).

Druhý problém (pravda, nikterak detailně rozvinutého) konceptu „původního posouzení“ spočívá v nejasnosti ohledně toho, jak má vůbec takové původní posouzení probíhat. Víme, že namísto předsudků má být opřeno o bezprostřední zkušenost s posuzovaným. Zde právě, myslím, záleží na významové šíři, kterou pojmu předsudek udělíme. Gadamerovo chápání je velmi široké: předsudek je totéž, co konkrétní tradiční obsah. Předsudky nám z tohoto titulu přinášejí samotné předměty poznání, témata rozumění a nároky eticky význačných situací; navíc mohou být předsudky jak skryté, tak reflektované atd. Je pak nasnadě, že v gadamerovské perspektivě vůbec nelze o něčem takovém jako je bezpředsudečné zakoušení mluvit.

Předsudky dle Arendtové zamezují jak „ryzí zkušenost přítomného“, tak souzení.¹⁹⁶ Je pak souzení jen konstatováním toho, co se nám v této ryzí zkušenosti ukazuje? Byla by bezpředsudečnost (pokud by jí bylo možné docílit) nikoliv pouze nutnou, ale i dostatečnou podmínkou vnesení soudu? Arendtová snad takový obraz neevokuje. Konstatuje jen to, že

¹⁹⁵ Tamt., str. 99-100.

¹⁹⁶ Tamt., str.101: “One of the reasons for the power of prejudices lies in the fact that something of the past is always hidden within them. Upon closer examination, we realize that a genuine prejudice always conceals some previously formed judgment which originally had its own appropriate and legitimate experiential basis, and which evolved into a prejudice only because it was dragged through time without its ever being reexamined or revised...The danger of prejudice lies in the very fact that it is always anchored in the past – so uncommonly well-anchored that it not only anticipates and blocks judgment, but also makes both judgment and a genuine experience of the present impossible.”

soudnost se nemůže „odvolávat na nic jiného, než na evidenci toho, co je posuzováno“.¹⁹⁷ Tomu lze rozumět tak, že si souzení musí „vystačit“ striktně jen s posuzovaným, tj. nevnašet do aktu souzení měřítko či určení, která jsou vůči posuzovanému vnější. „Odvolávání“ zde ale může odkazovat také na druhé. Poukaz na aspekty či rysy posuzovaného fenoménu či situace je jedním možným, nikoliv výlučným způsobem, jak lze před druhými argumentovat pro přednost vlastního stanoviska; stejně tak se lze ale odvolávat na užití měřítko či standard posuzování (ač Arendtová ve sledovaném textu striktně chápe soudnost jako „souzení bez standardů“), případně na určitou vlastnost soudu (např. jeho nezaujatost).

Jak si ale vůbec můžeme nějakou takovou původní, předsudky nezatíženou zkušenost zpřístupnit? Míří-li pojem ryzí zkušenosti opět na problematiku bezprecedentních historických událostí, které je třeba vnímat a soudit právě v jejich bezpříkladnosti a novosti, pak lze poukázat na to, že aby něco vůbec mohlo vyvstat jako neočekávané, bezprecedentní a netradiční, může se tak dít jen na pozadí alespoň *částečného* podržení tradičních předsudků, kategorií a standardů souzení v platnosti. Možnost zpřístupnit si „ryzí zkušenost přítomného“ tedy zřejmě spíše, než ideál eliminace vší předsudečnosti vyžaduje zaujetí náležitě kritického a otevřeného postoje k tradičním předsudkům, takového postoje, který nám umožní k netradičním fenoménům alespoň nějakým výchozím a provizorním způsobem přistoupit. Tím bychom se dostávali opět do blízkosti Gadamerova pojetí, které sice akcentuje nezbytnost předsudků, ale zároveň je považuje za korigovatelné ve světle „věci samé“.

Na pasáži o souzení z *Úvodu do politiky* je zajímavé, že zde Arendtová dává souzení do souvislosti s rozhodováním: schopnost soudit bez pravidel a předsudků se projevuje v „rozhodnutích všeho druhu“.¹⁹⁸ Lze o praktickém rozhodnutí ale mluvit jako o přímém či bezpředsudečném? Pokud se má rozhodnutí řídit prostě jen povahou specifické situace, v níž je vyžadováno, pak přinejmenším stojí před úkolem nějak určit dominantní nárok či aspekt situace, na nějž bude rozhodnutí odpovědí – „předsudky“ se zdají být spíše podmínkou toho, abychom situaci mohli konkrétněji vidět či vnímat, aby se nám v ní otvíraly určité alternativy. Předsudky by tedy nemusely fungovat tak, že za nás situaci již předem

¹⁹⁷ Tamt., str. 102.

¹⁹⁸ Tamt., str. 103-104: “Granted, we know that the faculty of judgment insists and must insist on making judgments directly and without any standards, but the areas in which this occurs – *in decisions of all sorts*, both personal and public, and in so-called matters of taste – are themselves not taken seriously. The reason for this is that in fact such judgments are never of a compulsory nature, never force others into agreement in the sense of a logically irrefutable conclusion, but rather can only persuade.” Zvýraznil JN.

rozhodnou, ale byly by vlastně umožňujícími předpoklady pro to, abychom se vůbec měli v situaci o čem rozhodovat.

Ostrost odlišení mezi „původním soudem“, který je přímou zkušeností se světem, a předsudkem, který, přes svůj nezastupitelný význam v každodenním životě, naopak zabraňuje této „ryzí“ zkušenosti, je nicméně částečně pochopitelná ve světle způsobu, jakým Arendtová rozumí totalitním ideologiím. Lze totiž říci, že ideologie je jakýmsi totálním systémem předsudků, pokusem předejít *veškeré* autentické zkušenosti, tj. zamezit jakékoliv konfrontaci s faktickým děním. Namísto toho je „zakoušen“ umělý svět ideologie, pro nějž je, na rozdíl od nahodilé skutečnosti, příznačná logická koherence – ideologicky konstruovaná „fakta“ do sebe zapadají ve shodě s logikou výchozí „ideje“ či ideologické premisy. Ideologie tedy z definice vylučuje různost perspektiv – nutí vidět, resp. zakoušet pouze jedním způsobem.

Soudnost a fakta

Na problém vztahu mezi soudy a fakty jsem již narazil – zdá se, že souzení v sobě zahrnuje více, než jen deskripci fakt. Znamená to ale, že fakta jsou pro formování soudů a pro možnost o soudech diskutovat irelevantní?

Začneme u konceptu „faktické pravdy“ a jejího vztahu k politice u Hannah Arendtové. Podle Arendtové je pravda, ať už racionální (dvě a dvě jsou čtyři) či faktická (v roce 1914 Německo napadlo Belgie) s politikou *de facto* neslučitelná, a to ze dvou důvodů. Pravda je, v intuitivním běžném pojetí, ale také v tradičním uchopení, jen jedna, tj. nepřipouští různost náhledů či interpretací – to je první důvod. Druhým důvodem je, že pravda sebou nese nutnost. Jsou-li naše intelektuální schopnosti dostatečné, nemáme jinou možnost, než uznat racionální pravdu. Uznání si ovšem podle Arendtové vynucuje i druhý typ pravdy, tj. pravda faktická. Holá či „tvrdá“ fakta připouští jen jeden možný náhled, nutí nás uznat je tak, jak jsou (alespoň v těch instancích, kdy jsme s fakty přímo konfrontováni – jinak je věrohodnost faktů odvislá od věrohodnosti svědectví, které je o nich podáno). Z toho by pak vyplývalo, že *veškeré* souzení, ale také jakákoliv forma interpretace či výkladu skutečnosti se musí pohybovat na úrovni, která je v jistém smyslu „nad fakty“.¹⁹⁹ Zdá se tedy, že soudy a fakta od

¹⁹⁹ Arendt, *Truth and Politics*, str. 241: “Facts are beyond agreement and consent, and all talk about them – all exchanges of opinion based on correct information – will contribute nothing to their establishment. Unwelcome opinion can be argued with, rejected, or compromised upon, but unwelcome facts possess an infuriating stubbornness that nothing can move except plain lies. The trouble is that factual truth, like all other truth,

sebe dělí neprostupná hranice – je-li něco fakt, nemůže to být věcí pouhého mínění ani předmětem sporu, či přesněji, spory o faktech mají odlišnou povahu, než názorové střety (přínejmenším v tom, že jim rozumíme jako s definitivou rozřešitelným – předložením dostatečné evidence či naopak stanovením nemožnosti dostatečnou evidenci předložit).

Fakta nicméně hrají významnou roli ve způsobu, jakým lze ve prospěch určitého stanoviska argumentovat. Ani zde však nejde a nemůže jít o stanovení univerzálního kritéria (např. jaká prokázaná skutečnost implikuje jaký soud; kolik fakt je třeba ve prospěch určitého názoru uvést, aby jej druhý člověk uznal atd.): byť samotná fakta nejsou konstruována v interpretaci, to, která z nich soudící zohlední a jaké faktické souvislosti bude akcentovat, již neměnnými fakty předepsáno není. Nutnost zohlednit aktuální, faktický stav věcí je dále neoddelitelná od těch politických soudů, které se týkají toho, co by mělo být, tj. takových mínění, která v sobě zahrnují, jakkoliv rudimentární, návrh na změnu uspořádání společných záležitostí, a tedy ambici na vytvoření nové skutečnosti

Lze ale poukázat také na to, že v určitém ohledu nic jiného, než fakta, nemůže být *předmětem* soudu, zejména pak soudu retrospektivního či historického. „Fakty“ totiž Arendtová v první řadě míní jedinečné události. Fakta jsou v tomto smyslu kontingentní, jsou důsledkem (nikoliv však zamýšleným výsledkem) svobodného jednání.²⁰⁰ Proto nelze soudit nic jiného, než jednotlivá, někým „zaviněná“ fakta – jaký smysl má chválit či naopak hanět přírodní či kvazi přírodní zákony, kauzální nexus či obecné trendy? Souzení tedy také předpokládá, že za souzené (čin, událost) je někdo odpovědný, že je alespoň v principu možné je někomu přičíst, aniž jsme třeba schopni rozplést, kdo byl skutečným iniciátorem, kdo vše byl či je do dění zatažen atd.²⁰¹

Nahodilý původ fakt v lidském jednání sebou ovšem nese také absenci zákonitých souvislostí mezi fakty, která může – zvláště v případě historických katastrof dvacátého století – nabrat podobu „neuvěřitelnosti“ skutečnosti. Lež, která je zaměřena na nahrazení či překrytí

peremptory claims to be acknowledged and precludes debate, and debate constitutes the very essence of political life.”

²⁰⁰ H. Arendt, *Lying in Politics*, in: H. Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972, str. 6-7.

²⁰¹ Srv. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, str. 58-59: “For the omniscient being, who sees why nothing can be otherwise than it is, the notions of responsibility and guilt, of right and wrong, are necessarily empty; they are a mere measure of ignorance, of adolescent illusion; and the perception of this is the first sign of moral and intellectual maturity.”

souboru fakt, má pak tu výhodu, že za ně může dosadit uvěřitelnější, tj. koherentnější souvislosti. Arendtové argumentace se v tomto bodě může jevit jako nepřiliš soudržná, neboť na druhou stranu (v témže textu *Pravda a politika*) připouští, že fakta jsou vždy situována v určitém kontextu. Právě skutečnost, že (partikulární) lež do tohoto kontextu souboru *souvisejících* fakt nezapadá, nám umožňuje ji odhalit.²⁰²

Vraťme se ještě na okamžik ke způsobu, jakým Arendtová chápe vztah pravdy a politiky. Neodkazuje totiž jen na platónskou distinkci mezi racionální pravdou a její degradací v „pouhé“ mínění, ale také na moderní problém organizovaného lhaní, které je útokem na faktickou pravdu. I zde vede Arendtové výklad vposled k problému ideologie jako extrémní formy lži, která ovšem nesměřuje k překrytí konkrétního faktu, ale ke kompletnímu nahrazení veškerých faktů ideologickými konstrukty. Paradoxně má přítom organizované lhaní, ač v důsledku může vést k destrukci politické sféry, svou povahou k jednání relativně blízko. Lhaní je, stejně jako jednání, snahou o změnu, o vnesení něčeho nového do světa. Extrémní formy organizovaného lhaní jsou dokonce v jistém ohledu mocnější, než „konvenční“ politické jednání, neboť nepůsobí jen na současný stav věcí, ale usilují také o zásah do toho, co bylo: manipulují s historickými záznamy, ovlivňují historickou paměť určitého společenství atp. Totalitní ideologie, tvořící v součinnosti s terorem „novou formu vládnutí“, je tedy současně extrémně apolitickým fenoménem (naprostým odstraněním různosti perspektiv) a zároveň extrémně účinnou formou „jednání“, chápeme-li je primárně jako zasahování do světa.

Stojíme pak před otázkou, jak si ve světle Arendtové teze o „apolitičnosti“ pravdy²⁰³ představit účinnou, a přitom stále politickou či alespoň vůči politice nedestruktivní obranu proti snaze manipulovat, překrývat či zcela zahlazovat fakta.²⁰⁴ Problém je o to palčivější, že politické jednání, aby se odehrávalo v nějakém stabilním rámci, nutně vyžaduje elementární *shodu* na faktech (záhy uvidíme proč), ač tato shoda, jak Arendtová zdůrazňuje, nemůže fakta vytvořit. Problémem je tedy i to, jak lze takové shody vůbec dosáhnout, když snaha prosadit pravdu určitého faktu sebou nutně nese druh prosazování či hájení, který je monologický a neústupný (z pravdy přeci nelze slevit, a to ani z pravdy faktické).

²⁰² Arendt, *Truth and Politics*, str. 253-254.

²⁰³ Tamt., str. 241.

²⁰⁴ Srv. J. S. Nelson, *Truth and Politics, Arendt's Problematic*, in: *American Journal of Political Science*, 22, 1978, str. 279n.

V jakém smyslu je ale vůbec určitý uznávaný soubor faktických pravd *předpokladem* možnosti politického jednání a, vztaženo k našemu kontextu, politického souzení? Proč se politika neobejde bez fakt? Může to jednoduše znamenat, že každé politické diskusi (vzpomeňme, že pro Arendtovou se jednání z většiny, i když ne výlučně odehrává jako řeč) musí předcházet shoda ohledně toho, o čem se vůbec mluví, tj. shoda na věci, o které se vede spor – názor, který se této věci (faktů) netýká, a potud ji nerespektuje, se z diskuse sám diskvalifikuje.²⁰⁵ Za druhé může jít o předpoklad nějakého velmi elementárního konsensu na (alespoň pro zatím) dále nediskutovatelných a nezpochybnitelných východiscích či referenčních bodech, které jsou prostě brány jako „fakta“ tvořící nejen rámec, ale také jakousi hranici debaty.²⁰⁶ V širších souvislostech pak běží u Arendtové ještě o jiný rozměr: fakta poskytují člověku oporu a jistotu, jsou podstatnou součástí společného světa. Vědomí společnosti světa a přináležitosti k němu by tedy nevznikalo jen s náhledem či rozpoznáním, že je tu nějaký společný zájem či ohled, ke kterému jsme schopni dospět i přes odlišnost přístupů a perspektiv. Pro konstituci tohoto vědomí by měla význam právě také společně uznávaná fakta a sdílený respekt, který k nim chováme, tj. respektování jejich postavení mimo diskusi. Fakta v tomto smyslu představují radikální protipól vůči ideologiím: vůči neustálému fluxu (neustálý pohyb vyvozování z ideologických premis, konstrukce nových ideologických nepřátel) ideologií stojí stabilita fakt; proti zcela světaprosté jistotě, kterou ideologie poskytují (jistota jako logická koherence), stojí jistota, jež je založena intersubjektivně.

²⁰⁵ Arendt, *Truth and Politics*, 228 : “Facts inform opinions, and opinions, inspired by different interests and passions, can differ widely and still be legitimate as long as they *respect* factual truth.” K tomuto motivu srv. také D’Entrèves, *Arendt’s Theory of Judgment*, str. 257.

²⁰⁶ K tomuto motivu původnější shody či konsensu srv. také R. Beiner, *Political Judgment*, str. 142-143: “For judgment at all to be possible, there must be standards of judgment, and this implies a community of judgment, that is, agreement in judgments at a deeper level that grounds those at the level of ordinary political argument. In this sense, discourse rests upon an underlying substratum of agreement in judgment. The very possibility of communication means that disagreement and conflict can be grounded in a deeper unity. This is what may be termed, borrowing Kant’s language ‘a transcendental requirement of discourse.’” Beiner nicméně nepodává jasnou odpověď na otázku, kde se taková původnější shoda bere. Podotýká nicméně, že o existenci původnější shody či původnějšího srozumění svědčí známé konflikty „nesouměřitelných“ [incommensurable] hodnot. Kdyby šlo o skutečnou nesouměřitelnost, pak by nemohl vzniknout konflikt ohledně *téhož*, nesouměřitelné hodnoty či nároky by se jednoduše navzájem „minuly“ bez jakéhokoliv kontaktu.

Zopakujme, že podle Arendtové nelze samotná fakta ustavit vzájemnou shodou, stejně tak nejsou fakta konstruována v interpretaci.²⁰⁷ Co z toho plyne pro otázku vztahu mezi fakty a souzením? Zřejmě jen to, že soud se nesmí týkat samotného statusu faktu jako faktu, tj. samotné skutečnosti, že něco *je* fakt. Neplyne z toho, že fakta je zapovězeno soudit: skutečnost, že Německo v roce 1914 napadlo Belgie, se může pochopitelně stát předmětem celé škály různých mínění a hodnocení. Spojení mezi soudem a fakty hraje roli také v našich snahách přesvědčit druhé o platnosti či přednosti vlastního mínění. Přesvědčivost soudu se zde bude odvíjet mj. právě od toho, jaká fakta a jakým způsobem se mi podařilo zohlednit; naopak soud, který fakta nijak nerespektuje, může jen stěží aspirovat na platnost.

Fakta nemůžeme vytvořit či zrušit dohodou; přesto, myslím, může explicitní shoda na tom, že určitou jednotlivinu (např. historickou událost) bereme jako nediskutovatelný, a tedy „v pouhý názor nedegradovatelný“ fakt, svůj význam. Takové explicitní potvrzení něčeho jako faktu by pak bylo nutně selektivní: šlo by vlastně o variantu aktu, o němž Arendtová opakovaně mluví, a který spojuje s výkonem soudnosti, a sice aktu, v němž si „vybíráme společnost“:²⁰⁸ společnost nejen osob, ale i událostí a činů. Výběrem společnosti, v níž chceme žít, přitom zároveň dáváme najevo, kým my sami jsme.

V této podkapitole jsem vyšel od zjištění Hannah Arendtové, že soudy – politické, morální, historické, estetické atd. – se vyznačují specifickým druhem platnosti. Platnost zde ovšem neznamená primárně nic takového jako logickou správnost či pravdivost. Platnost je spojena s přijetím, sdílením a uznáním téže výpovědi či téhož stanoviska druhými lidmi. To, jak se domnívám, koresponduje s významem, v němž se o platnosti (konkrétně o platnosti „subjektivně všeobecné“, „platnosti pro každého druhého“) mluví v *Kritice soudnosti*: i zde je platnost především závazností mého soudu (a pocitu, na němž je tento soud založen) pro druhé – nikoliv faktickou, ale předjímanou či kladenou. Lze tedy otázku platnosti řešit jen ve vztahu ke konkrétnímu společenství, které soudy jako platné uznává a přijímá na základě

²⁰⁷ Ke kritice Arendtové pojetí faktu jako „čistě syntetických“ versus ideologie jako „čistě analytické“ viz Nelson, *Politics and Truth, Arendt's Problematic*, str. 281. Srv. také tamt. str. 202: “In Arendt’s conception, facts are just ‘there’, comprising the raw historical record in their brute existence, unleavened in any fundamental way by perspective or theory.”

²⁰⁸ Arendt, *Crisis in Culture*, str. 255-256.

kritérií, která jsou *de facto* nahodilá? Stává se můj soud platným teprve tehdy, když se mi podaří někoho přesvědčit? Nikoliv, a to ze tří důvodů. Prvním důvodem je, že platnost je také vlastností samotné výpovědi, resp. jejího sémantického obsahu. Soudem o příjemném („tato růže mi voní“) na straně jedné a soudem např. estetickým či morálním („tato růže je krásná“, „tento čin je zavrženíhodný“) na straně druhé *miníme* něco odlišného. Odlišnosti mezi různými typy soudů (nehledě na to, zda se skutečně snažíme někoho o vlastním soudu přesvědčit) spočívají v okruhu druhých lidí, na které svůj soud implicitně „rozšiřujeme“, resp. v tom, zda vůbec takové rozšíření provedeme, anebo zda platnost omezíme jen na sebe samé (a naše výpověď pak bude mít formu „je mi“, „zdá se mi“).

Druhým důvodem je Arendtové vyjádření, že platnost soudu se odvozuje od *potenciální* shody s druhými. Soudu není platnost „udělena“ až v okamžiku souhlasu či přijetí, naopak je spojena s těmi inherentními vlastnostmi soudu (případně se způsobem jeho zformování), které k takové potenciální shodě přispívají. Mezi ně patří zejména „representativnost“, která nemusí vždy nutně implikovat nezájatost a bezpředsudečnost. Reprezentativní stanovisko naopak může předsudky a zájmy zohlednit, aniž by se jim však slepě, „konformisticky“ přizpůsobovalo. Je také třeba zdůraznit, že tento druh platnosti není odvozen od potenciálu soudu či tvrzení získat shodu účastníků jakési ideální dialogické situace (např. Habermasovy komunikace prosté nátlaku).

Za třetí: kromě „implicitní“ (spojené se soudem jako typem výpovědi) a „potenciální“ (odvozené od procesu či předpokladů jeho formování) platnosti soudu jsem se pokusil identifikovat ještě třetí typ platnosti, který již se šancí docílit shody s druhými či získat jejich souhlas bezprostředně spojen není. Platnost se zde pojí s určitou „kvalitou“ perspektivy či pohledu, z níž se v souzení k posuzovaným fenoménům vztahují. Zde je pak možné mluvit o určité přednosti diváckého stanoviska před aktérským a bezpředsudečného posouzení před stanoviskem zajatým předsudky. V prvním případě ale nelze přednost diváka chápat absolutně a už vůbec ne v tom smyslu, že souzení je divákovým privilegiem, v důsledku čehož by byl zároveň jednajícím zbaven nutnosti soudit. V druhém případě nás představa „původního posouzení“ odkazuje k *nezbytné* roli určitého typu předsudků pro samotnou možnost jakýkoliv soud formovat. To ovšem znamená, že existují předsudky, které „ryzí“ zkušenosti nebrání, ale naopak ji umožňují. V následující kapitole se mj. pokusím toto zvláště zřejmí tvrzení objasnit.

Souzení (z) tradice: problém platnosti morálních soudů u Gadamera

V jakém smyslu se u Gadamera setkáváme s problémem platnosti praktického souzení? V jakém smyslu lze mluvit o rozhodnutí jednajícího v konkrétní, neopakovatelné situaci jako o správném a nesprávném? Na otázky Gadamer nepodává přímou a jednoznačnou odpověď. K problému chci proto přistoupit v širším kontextu Gadamerovy filosofie. Domnívám se, že pro formulaci problému platnosti jsou klíčové zejména dvě její oblasti. Jsou jimi a) tematizace konečnosti a dějinnosti rozumění a b) zjištění (nám již dobře známé), že rozumíme tehdy, když obecné sdělení aplikujeme, vztahujeme na konkrétní situaci, v níž se nacházíme. Jsou to, myslím, právě tyto dvě oblasti a východiska Gadamerova uvažování, jež se staly předmětem polemik a kritických výhrad. Ty zde budu do určité míry sledovat. Začnu tím, že se pokusím, částečně formulovat, částečně jen zrekapitulovat, čtyři možné námitky vůči Gadamerově filosofické hermeneutice. Těmto námitkám je společné to, že nějak reagují na dvě výše zmíněná východiska (na jedno z nich, nebo na obě současně): ohrazují se proti líčení lidského rozumění a často i teoretického poznání světa jako konečného a historicky podmíněného, případně odmítají připustit, že v interpretaci hraje či by měla hrát určující roli aplikace. Za druhé, a to je podstatné, se všechny námitky točí právě okolo problému *platnosti*. Shodují se víceméně v tom, že u Gadamera jde o problematickou, podceněnou či zcela absentující kategorii. Rozdělení čtyř námitek je do značné míry provizorní a pomocné – uvidíme, že se vzájemně implikují a doplňují. Jde o: 1. námitku, že filosofická hermeneutika (a případně „hermeneutická etika“) je variantou relativismu, 2. námitku „subjektivismu“ (případně arbitrárnosti rozhodování či interpretace), 3. námitku nesouměřitelnosti (různých tradic, ale i konkrétních interpretací) a 4. námitku, že Gadamerova hermeneutika neskýtá prostor pro kritický postoj k tradici a že se snaží rozumět tam, kde rozumění nestačí. Jde zároveň o námitku vůči univerzálnímu nároku hermeneutiky.

1. Námitka relativismu

Nejprve se věnujme první námitce, podle níž je Gadamerova filosofie – jím formulovaná filosofická hermeneutika – *relativistická*.²⁰⁹ Proč bychom ale vůbec měli

²⁰⁹ V sekundární literatuře ohledně problému relativismu v Gadamerově filosofii zdaleka nepanuje konsensus. Někteří autoři, např. Charles Taylor či Jean Grondin (viz Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, str. 44), se domnívají, že obvinění z relativismu je důsledkem zkreslení či nedostatečného

takovou kritiku vést? Gadamerovi nepochybně lze připsat stanovisko, podle něž vždy náležíme k určité tradici, z níž přejímáme velkou část našich hodnot, přesvědčení, norem jednání a chování a na níž navazujeme v našich snahách něco poznat a něčemu porozumět. Něco takového lze jen těžko popřít – nutí nás však uznání působení či vlivu tradice, rozpoznání, že jsme situováni v určitém historickém a kulturním kontextu („horizontu“) zastávat nějakou verzi relativismu? Zde je počáteční, skromné a neproblematické východisko či konstatování nutné rozšířit. O relativismus jde tehdy, tvrdí-li se, že *veškeré* naše normy, hodnoty a přesvědčení, jsou *nutně* vůči nějakému takovému kontextu relativní: buď je prostě přijímáme skrze výchovu a vzdělání, nebo je revidujeme a podrobujeme kritice, která ovšem stejně stojí na předpokladech a východiscích přejatých z tradice (byť nutně ne z té samé, jež je kritice a revizi podrobována). Dokonce i snaha se vůči předchozí tradici vymezit a postavit poznání na nový základ zůstává s tradicí, i když nepřímou, spjata; co víc – sama taková snaha je vlastně druhem (tradičního) předsudku.²¹⁰ Ze skutečnosti, že naše názory jsou vždy prostoupeny, ovlivněny či motivovány tradicí – a to i tam, kde se snaží s předchozí tradicí rozejít – jistě ještě neplyne, že jde o názory chybné. Gadamer zde spíše naráží na nemožnost absolutně prověřit jejich platnost, tj. uplatnit kritérium prověření, které by, tak či onak, nebylo ovlivněno konkrétní tradicí.

porozumění Gadamerově pozici. Taylor například argumentuje tím způsobem, že (historický) relativismus je běžně chápán tak, že jeden určitý problém či otázka je pojednáván relativně vůči dané době, kdežto Gadamer spíše akcentuje dobovou proměnlivost teoretických zájmů a samotného tázání. Viz Taylor, *Gadamer on the Human Sciences*, str. 134-135. Jsou ale i autoři, kteří považují způsob, jakým se Gadamer vypořádává s problémem relativismu, za nedostatečný. Viz K. R. Stueber, *Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer*, in: *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston: Northwestern University Press, Illinois 1994, str. 184-185.

²¹⁰ Charles Larmore v této souvislosti upozorňuje, že Gadamerova koncepce dějinnosti, která implikuje konečnost poznání, stojí na třech předpokladech, jimiž jsou: 1) kontextualistické pojetí legitimizace či kritiky určitého přesvědčení, tj. skutečnost, že každá taková kritika stojí na určitých předpokladech, které jsou v dané situaci či instanci kritiky ušetřeny 2) „psychologická“ závislost na tradici: skutečnost, že ne všechny naše přesvědčení a teorie můžeme vypracovat sami za sebe, ale vždy je, alespoň částečně, přebíráme z tradice 3) „epistemologická“ závislost na tradici: skutečnost, že některá tradiční přesvědčení budou vždy unikat možnosti legitimizace či prověření jejich platnosti. Larmore se domnívá, že třetí předpoklad není formulován korektně, neboť platí toliko, že nelze podrobit reflexi všechna naše přesvědčení či všechny naše předsudky *najednou*; alespoň v principu je ovšem možné částečnými kontextuálními kritickými zkoumánými obsáhnout celek předsudků. Viz C. Larmore, *Tradition, Objectivity and Hermeneutics*, in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, vyd. B. Wachterhauser, Albany: State University of New York Press, 1986, str. 150.

Kritika by mohla pokračovat následujícími otázkami: jak a proč se tedy máme podřizovat normám a vyznávat morální hodnoty, které postrádají absolutní – netradiční či nedějinné – zdůvodnění? Jak lze při absenci spolehlivého „netradičního“ kritéria rozhodnout o správnosti či naopak zavrženíhodnosti etických představ různých tradic, kultur a historických epoch? Vidíme tedy, že námitka údajného relativismu, otevřeně hájeného či skrytě implikovaného v Gadamerově filosofické hermeneutice, vede i k námitkám dalším, námitce „nesouměřitelnosti“ a námitce o nemožnosti kritického postoje vůči tradici. Obě námitky lze ale vznášet ještě z jiných východisek a s pomocí propracovanějších argumentů, které si všímají jiných momentů Gadamerovy hermeneutiky, než je uznání (či východisko) konečnosti lidské existence. Dodejme, že v perspektivě Gadamerovy filosofie jsme konečnými bytostmi především proto, že příslušíme k tradici, že „náležíme k dějinám“, a to vždy dříve, než dějiny jako ve svém působení poznané a reflektované „náleží k nám“.²¹¹

Chceme-li však Gadamera opravdu s takto formulovaným obviněním z „relativismu“ konfrontovat, je třeba notné dávky opatrnosti. Tu vyžaduje už specifický způsob, jak se s problémem vypořádává sám Gadamer, ať už v *Pravdě a metodě*, kde se zabývá zejména klasickou aporií, do níž upadá historický relativismus, nebo když odpovídá kritikům, kteří námitku o relativismu Gadamerovy filosofie vznesli. K nim patří například Leo Strauss²¹² či Karl Otto Apel.²¹³ Gadamer se totiž s problémem relativismu vlastně nevyrovnává přímo. Spíše, než aby hájil filosofickou hermeneutiku jako „nerelativistickou“, upozorňuje na problematiku předpokladů, na nichž stojí relativistické chápání historické podmíněnosti. I

²¹¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 281.

²¹² L. Strauss – H.G. Gadamer, *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, in: *The Independent Journal of Philosophy* 2, 1978, str. 7.

²¹³ Apel je zároveň představitelem související námitky, že Gadamerova hermeneutika nenechává dostatečný prostor pro kategorie „validity“ a „správnosti“ v rozumění a v interpretaci. Gadamer má podle Apela, v závislosti na Heideggerově konceptu pravdy jako neskrytosti (*alétheia*), „relativisticky“ redukovat pravdu na oblast partikulární dějinné manifestace (odhalení) smyslu, na úkor „pravdivostního nároku“ výpovědi, který se vztahuje či obrací k faktům. Viz K. O. Apel, *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. 74-75. Viz zvl. následující pasáž: “For even if the factual manifestation of meaning is always context-relative, it has in the meantime become obvious that the *fact-related truth of validity claims* is not yet sufficiently determined by the factual manifestation of meaning. Rather, it requires some additional fact-related insight to assess it, and this insight needs to be *counterfactually valid* at any time, namely, for an infinite community of interpreters.”

když má Gadamer tuto podmíněnost za absolutní a nezrušitelnou, nemá za to, že bychom ji měli nutně vnímat jako překážku či nedostatek, který nám zabraňuje rozumět a poznávat svět. Historickou podmíněnost (či „dějinnost“) totiž vnímáme jako deficientní, jako zdroj nějaké „relativizace“ pouze tehdy, pokud na ni pohlížíme prizmatem ideálu nedějinné, absolutní pravdy.²¹⁴ Proč bychom ale vůbec nějaký takový ideál či měřítko měli uplatňovat? Není nám taková pravda, coby konečným bytostem, jednou provždy nedostupná a není tedy přiměřenější začít o pravdě uvažovat jinak?

Pro Gadamera je lidské poznání konečné (i když ne pouze) proto, že je neseno dějinami, tradicí a řečí.²¹⁵ To obnáší, že je nám nedostupný takový přístup ke světu či ke skutečnosti, který by byl zcela prost vlivu tradičních předsudků. Náš přístup ke světu je nutně perspektivní: svět vidíme určitým, nikdy ne zcela výlučným způsobem. Nejen, že existují odlišné tradice, před nimiž ta naše nemá přednost; naše aktuální vidění světa také není viděním definitivním: tradice se mění a vyvíjí v průběhu času.

Gadamer chce ale ukázat, že konečné je také naše poznání *vlastní konečnosti*, tj. podmínek, které určují způsob, jakým přistupujeme ke světu. Konečnost tedy obnáší také nemožnost kompletního zmapování či přehledu předsudků a samozřejmých předpokladů, které z tradice přejímáme. Zde jde ale spíše o nemožnost faktickou, než principiální: odhalení skrytě působícího předpokladu není věcí vědomého rozhodnutí, že „teď a tady“ vynesu na světlo dosud skrytě působící předsudky. Předsudky ponejvíce vystupují na světlo a ukazují se ve své nesamozřejmosti teprve v konkrétních setkáních s odlišnou předsudečností či jinou soustavou názorů.

Gadamer přitom nepopírá, že *je třeba* být si vědom faktu vlastní dějinnosti, *uvědomit* si podmíněnost či relativitu vlastních hodnot a přesvědčení; zároveň je ale nutné být si vědom

²¹⁴ K tomu explicitně H. G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in: GW 2, str. 103: „Die Geschichtlichkeit ist nicht länger eine Grenzbestimmung der Vernunft und ihres Anspruchs, die Wahrheit zu erfassen, sondern stellt vielmehr eine positive Bedingung für die Erkenntnis der Wahrheit dar. Dadurch verliert die Argumentation des historischen Relativismus jedes wirkliche Fundament. Ein Kriterium für absolute Wahrheit verlangen enthüllt sich als ein abstrakt-metaphysisches Idol und verliert jede methodologische Bedeutung.“ Srv. také J. Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, přel. K. Plant, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003, str. 112.

²¹⁵ Proti tomu, že by dějinnost měla nutně implikovat konečnost poznání, argumentuje např. C. Page, *Historistic Finitude and Philosophical Hermeneutics*, in: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, str. 376.

hranic či mezí, v nichž je takové uvědomění možné. Reflexe nemůže nikdy „rozpustit“ realitu dějinného působení, nemůže zrušit vliv tradice na rozumění, poznání a jednání. Otázka, na níž je třeba se pokusit odpovědět, se tedy týká dosahu, resp. mezí hermeneutické reflexe a také platnosti závěrů či zjištění, ke kterým taková reflexe dospívá. To nás dále staví před problém, zda Gadamer ve svém pojednání dějinnosti a konečnosti neupadá do rozporu. Není tomu tak, že je tematizace dějinnosti rozumění, ke které Gadamer dospívá, kladena jako jakýsi nový, absolutně platný ahistorický fundament, čímž je popřena teze o univerzalitě historické podmíněnosti?

To jsou zatím úvahy, které se spíše týkají vlivu tradice na lidské poznání. V jaké podobě se u Gadamera objevuje specifitější problém *etického* relativismu? Předně je třeba mít na paměti, že Gadamer má poměrně určitou, byť implicitní představu o tom, jaké etické rozhodnutí je validní – takové, které dbá specifčnosti dané situace, která si rozhodnutí žádá. Pokud tedy z jeho úvah o etice něco takového jako relativismus plyne, není to relativismus, který by hlásal naprostou nesouměřitelnost situačních rozhodnutí – ta nejsou všechna stejně „dobrá“ či stejně „špatná“. Přesto však nelze přejít fakt, že samotné *vnímání* situace jako eticky význačné, jako vznášející určitý nárok či požadavek ohledně toho, co je v ní třeba vykonat, je umožněno tím, že přísluším ke konkrétní etické tradici, že je mi vštípen soubor mravních norem, hodnot a představ o dobrém životě. Nesouvisí pak ovšem správnost (našeho rozhodnutí a jednání také se správností zastávaných hodnot a norem? Jak by se Gadamer vyrovnal s případem veskrze morálně „zkažené“ tradice (a nemusí jít jen o případ čistě hypotetický, Arendtová přeci mluví o převrácení elementárních morálních příkázání, které s sebou přinesly totalitní režimy 20. století, nemluvě o právních předpisech, které tyto režimy zavedly, a které byly dozajista situačně „aplikovány“.)?

Gadamer se především nesnaží říci, že odkázanost či příslušnost k tradici znamená něco takového jako uzavřenost ve zcela rigidním rámci, z něhož jednak nelze vystoupit, jednak jej nelze nijak změnit. Takový náhled by jednoduše odporoval faktům – vždyť morální tradice (alespoň některé) se proměňují poměrně dramatickým způsobem. Pravda je, že s poukazem na tyto proměny by se mohla relativistická námitka znovu vynořit odjinud, resp. v jiné podobě. Jak si můžeme být jisti, že aktuální soubor morálních přesvědčení a hodnot neprodělá v budoucnosti další radikální proměnu, resp. že bude budoucími generacemi shledán jako neplatný? Vrací se tedy skeptický závěr: proč máme takovou provizorní, nedokonalou morálku vyznávat či uznávat?

Výše jsem uvedl, že Gadamer chápe vztah jednotlivé instance rozumění – např. konkrétní interpretace nějakého textu – jako událost v tradici, která tuto tradici utváří a proměňuje. Analogickou strukturu má také vztah mezi etickou tradicí a rozhodováním se v jednotlivých situacích.²¹⁶ I zde závisí naše porozumění obecným ideálům a hodnotám na tom, jak jsou konkretizovány, na příkladech, které si s nimi spojujeme atd. Stále bychom se ale mohli ptát, zda takovéto „kruhové“ revidování a dotváření etické tradice skýtá dostatečnou možnost pro zaujetí kritického postoje k tradovaným normám, případně možnost jejich odmítnutí jako nelegitimních, či, v našem kontextu, neplatných.

Nejde jen o obecnou skutečnost proměny tradice pod vlivem nových situací či historických okolností. Argumentem proti námitce o tradici, v níž zůstáváme uvěznění (ačkoliv prochází vnitřní revizí či reformou), by byl zejména poukaz na možnost konfrontovat se s odlišnou tradicí, s odlišným horizontem rozumění. Z odlišných tradic se můžeme „něčemu naučit“. V případě setkání s jinou etickou tradicí přitom nemusí jít primárně o přebírání cizích norem a hodnot na úkor vlastních morálních přesvědčení. Konfrontace s jiným etickým horizontem nám dovoluje konkrétněji vidět nesamozřejmost a podmíněnost horizontu vlastního. „Konkrétněji“ proto, že vyvstání odlišného porozumění či odlišné tradice v její jinakosti a odlišnosti je podstatným způsobem podmíněno *předchůdnou* otevřeností, připraveností nechat se od této tradice něčemu naučit. Zde mohou Gadamerovy úvahy budít zdání určitého paradoxu: možnost setkat se s „jiným“ závisí na tom, že „vlastní“ nevnímám již jako výlučné a samozřejmé; tato výlučnost a samozřejmost je však nejčastěji otřesena právě teprve až v takovémto setkání. Má to však ještě jeden háček. Být otevřený vůči jinému horizontu porozumění, vůči „nároku na pravdu“, s nímž nás konfrontuje text, umělecké dílo či odlišná společenská praktika neznamená být již předem očištěn od *veškerých* předsudků a anticipací smyslu. Právě naopak: bez předsudků není žádná otevřenost možná.²¹⁷ Otevřenost může být jen „otevřeností vůči...“, orientovanou, konkrétní otevřeností. Gadamer zde nevolá po eliminaci předsudků, ale po jakési formě kontroly jejich působení – jenže tato kontrola bude opět narážet na nějaké meze, nemůže mít formu volného disponování se všemi

²¹⁶ H. G. Gadamer, *Über die Planung der Zukunft*, in: GW 2, str. 165: „Vielmehr ist jede konkrete Entscheidung des einzelnen ihrerseits mitbestimmend für das im ganzen Gültige.“

²¹⁷ H. G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in: GW 2, str. 224: „In Wahrheit liegt es in der Geschichtlichkeit unserer Existenz, daß die Vorurteile im wörtlichen Sinne des Wortes die vorgängige Gerichtetheit all unseres Erfahren-Könnens ausmachen. Sie sind Voreingenommenheiten unserer Weltoffenheit, die geradezu Bedingungen dafür sind, daß wir etwas erfahren, daß uns das, was uns begegnet, etwas sagt.“

předsudky, které na nás mají vliv. Současně však musí mít reflexe vlastní příslušnosti k tradici a reflexe vlastní předsudečnosti konkrétnější podobu, než je pouze seznání či konstatování, že příslušíme k určité tradici, a potud k textům, odlišným tradicím, kulturám a dobám přistupujeme vždy již s konkrétním předporozuměním, které může zastřít skutečnou odlišnost či jinakost. Nestačí být si jen „abstraktně“ vědom vlastní podmíněnosti, ale je třeba také vidět, jakých konkrétních podob tato podmíněnost nabývá, a to *při vědomí nemožnosti* tuto podmíněnost dokonale prohlédnout, a tím i překročit. Otevřenost vůči „jinému“ či připravenost přijmout to, co nám druhá osoba, text či odlišná etická tradice sděluje či před co nás staví, jako potenciálně pravdivé, se tedy zdá záviset na jistém reflexivním výkonu rozumějícího subjektu, aniž by však tento výkon bylo možné shrnout do pravidel univerzální metody.

2. Námitka subjektivismu

Druhá možná námitka, která se týká problému platnosti (morální správnosti) praktického souzení a problému validity interpretace, je *námitka subjektivismu* či arbitrárnosti. Tuto námitku vnesl například Emilio Betti, který se s Gadamerem rozchází v náhledu na roli, kterou hraje v interpretaci textů a uměleckých děl moment aplikace, vztažení sdělení textu na interpretovu vlastní hermeneutickou situaci. Tvrdíme-li, že porozumění bez tohoto vztažení není možné, nelegitimizuje se tím svévolné zacházení s textem, jeho násilná aktualizace či modernizace na úkor snahy o co možná objektivní rekonstrukci jeho smyslu? Mohli bychom přitom pro lepší přehled formulovat slabší a silnější formu „subjektivistické“ námitky. V *slabší* podobě můžeme být vůči Gadamerovi vstřícní v tom, že uznáme, že hermeneutická situace, v níž se nachází interpret a k níž se snaží interpretované smysluplně vztáhnout, není jednoduše „subjektivní“ situací. Očekávání určitého smyslu, způsob tázání, problémy, které v textu interpret vidí – to vše je přeci neseno a umožněno sdílenou tradicí a nelze říci, že by si je interpret arbitrárně volil či že by otázky, které textu klade, byly zcela idiosynkratické. Přesto bychom stále mohli požadovat co největší objektivitu a věrnost původnímu smyslu textu – nejlépe tak, jak jej zamýšlel jeho autor –, což ovšem znamená současnou snahu omezit vliv historické situace a specifického jazyka interpreta na nezbytné minimum.

Silnější verze námitky buď přímo ztotožňuje důraz na aplikaci s legitimizací svévolného zacházení s interpretovaným, nebo zde znovu vidí cestu k relativismu – veškeré rozumění je relativní vůči interpretovi a jeho „subjektivní“ situaci. Právě Betti²¹⁸ je reprezentantem této silnější verze kritiky Gadamerovy hermeneutické filosofie jako subjektivistické (a to i přesto, že se Gadamer východiska filosofie subjektivity snaží překročit). Podle Bettiho existuje něco takového jako objektivně daný smysl či význam historického jevu (a sice ten, který dílu připisoval jeho autor či události její aktéři), který je možné rekonstruovat jakýmsi „převráceným“ procesem tvorby, tj. myšlenkového postupu, který vedl autora díla k jeho vytvoření. U Gadamera podle něj dochází k záměně smyslu či významu díla či historického jevu [*Bedeutung*] s jeho „významností“ – důležitostí pro současnost [*Bedeutsamkeit*]²¹⁹ a dále k záměně určité umožňující podmínky porozumění (i interpret usilující o rekonstrukci intendovaného, objektivně daného smyslu musí tento nějak sám za sebe uchopit) s jeho intencí či cílem. Konečně se Betti ohrazuje proti Gadamerem formulovanému „kritériu“ správnosti či úplnosti rozumění, jímž je „*dokonalý soulad*

²¹⁸ K tomu viz Betti, *Hermeneutika jako obecná metodika humanitních věd*, str. 146-7: „Produktivní doplňování, přesazování, dotváření, to všechno jsou aplikace, které jistě slouží životu společenství a podporují ho, Ale jejich oprávněnost je třeba omezit na oblast praktického spolužití. Naproti tomu je třeba jejich správnost a oprávněnost rozhodně odmítnout pro dimenzi historického výkladu, která jediné zde přichází v úvahu. Takové postupy nejsou zjevně schopné nám ukázat historickou pravdu: naopak otvírají bránu subjektivní libovůli a hrozí, že historickou pravdu zakryjí, event. pokříví a, třeba jen nevědomě, převrátí.“ Betti nicméně nepopírá, že v případě teologie a práva se nějaké přizpůsobení a aplikace obecného na konkrétní situaci děje (např. tamt. str. 107); jindy dokonce připouští, že interpretace nemá být jen recepcí, resp. že by k ní nepatřila nutnost vlastního pochopení ze strany interpreta (tamt. 109). Rozdíl mezi Gadamerem a Bettim tedy spočívá v důležitosti, která je aplikativnímu či produktivnímu momentu interpretace připisován a zejména v odlišném názoru na to, zda je v historickém výkladu možné dosáhnout „objektivity“: zatímco Gadamer o takové možnosti pochybuje, Betti dosažení objektivity (objektivního poznání, resp. co nejvěrnější rekonstrukce myšlenkového procesu tvorby nějaké „smysluplné formy“) vidí jako primární intenci výkladu. Ke Gadamerově reakci na Bettiho kritiku viz Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in: GW 2, str. 392-294.

²¹⁹ Betti, *Hermeneutika jako obecná metodika humanitních věd*, str. 122-123. Srv. také Larmore, *Tradition, Objectivity, and Hermeneutics*, str. 162. Podle Larmora je to ve skutečnosti naopak, než jak tvrdí Gadamer, tj. že po názorech autora textu se ptám až sekundárně, resp. že tam, kde se rozumění daří, vůbec to, co druhý říká, nevystupuje tematicky jako „názor“. Primární intencí rozumění musí být podle Larmora *nejprve* snaha zjistit, jaký názor na daný problém vůbec text představuje, tj. snaha stanovit, co si o dané záležitosti autor textu myslí. Teprve tehdy se můžeme z odlišné perspektivy pokusit něco naučit.

celkového a konečného významu”.²²⁰ Takové kritérium je totiž opět zcela subjektivní: odkud máme brát jistotu, že čtení textu nepovede jen ke snaze potvrdit vstupní anticipace, zvláště, když podle Gadamera nic jako „čistá” textová materie, s níž by bylo možné předběžné rozvrhy celkového významu konfrontovat, neexistuje?²²¹ Opět se dostáváme k naznačenému problému, jak si zjednat „otevřenost“ vůči tomu, že nás text něčemu naučí, resp. že nám podává pravdu.

Proti námitce, že aplikace implikuje libovůli, subjektivismus či násilnou aktualizaci – zkrátka pokřivení původního, objektivně daného smyslu textu, by bylo možné poukázat na to, že porozumění určitému sdělení, resp. interpretace textu, nikdy nemůže mít povahu prostého „zopakování“. I když se snažím rekonstruovat, jak autor „doopravdy myslel“ své myšlenky či názory, nemohu než tento rekonstruovaný smysl vyjádřit ve svém vlastním jazyce. Proto také Gadamer někdy zmiňuje, že pro porozumění hraje paradigmatickou roli překlad²²² – a překlad rozhodně není svévolnou konstrukcí či promítáním subjektivních faktorů; smysl originálu je pro překladatele závazný. Ve vlastním jazyce se snažím najít takové vyjádření, které je adekvátní ekvivalentu v původním textu a zároveň srozumitelné pro druhé. A to platí i pro interpretaci. Jsme totiž poměrně bezpečně schopni odhalit a máme tendenci upírat validitu takovým interpretacím, kde se elementární aplikace ve smyslu „zdařilého překladu“ nedaří, ať už jde o přebírání autorova výraziva či pojmosloví, vytváření idiosynkratického a druhým nesrozumitelného žargonu, přílišnou modernizaci či nucenou aktualizaci.

Gadamer tedy aplikaci – uchopení tradovaného sdělení v jedinečné situaci toho, kdo se mu snaží porozumět – nechápe jako překážku pro to, abychom mohli vynášet soudy nad jednotlivými interpretacemi, abychom je mohli porovnávat a hodnotit. Aplikace a validita

²²⁰ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 41.

²²¹ Betti, *Hermeneutika jako obecná metodika humanitních věd*, str. 138: „Zjevná problematičnost hermeneutické metody navržené Gadamerem záleží podle mého názoru v tom, že sice umožňuje věcný soulad mezi textem a čtenářem – tj. mezi patrně jasným smyslem textu a subjektivním pojetím čtenáře - , ale nikterak nezaručuje *správnost* porozumění.“

²²² H. G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik*, in: GW 2, str. 183: „In jedem Falle scheint mir das hermeneutisch aufgeklärte Bewußtsein eine überlegene Wahrheit zur Geltung zu bringen, indem es sich selbst in die Reflexion einbringt. Seine Wahrheit nämlich ist die Wahrheit der Übersetzung. Deren Überlegenheit ist, daß sie ein Fremdes zum Eigene werden läßt, indem sie es nicht einfach kritisch auflöst oder unkritisch reproduziert, sondern indem sie es mit ihren eigenen Begriffen in ihrem eigenen Horizont auslegt, neu zur Geltung bringt.“

K této interpretaci Gadamerova pojmu aplikace viz J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, str. 43n.

mohou být vzájemně kompatibilní, co víc: (zdařilá) aplikace se zdá být podmínkou validní interpretace. I zde Gadamer využívá příkladu právní hermeneutiky.²²³ U soudního rozhodnutí by nás rozhodně nenapadlo vnímat zohlednění konkrétního případu jako relativizaci obecně platného zákona. Naopak, bez přihlédnutí k specifickým dané situace není možné dostat požadavkům spravedlnosti a zohledňování těchto specifíků nemá nic společného s arbitrarností. Je tomu právě naopak: čím důkladněji soudce k jednotlivému případu v jeho zvláštnosti přihlíží, tím méně bude jeho rozhodnutí libovolné. Jenže právě tuto analogii Betti neuznává.²²⁴ Zde se podle mého soudu opravdu klade otázka, a již jsem ji vznesl výše,²²⁵ zda jde v jednotlivých případech aplikace, které Gadamer jmenuje, o týž výkon. Zde je například jasné, že situací, na níž je aplikováno právo, přeci není vlastní (subjektivní) situace toho, kdo aplikuje: situace tu figuruje jako objektivně daný případ.

3. Námitka nesouměřitelnosti/stejně platnosti tradic a interpretací

V lovaňských přednáškách k problematice dějinného vědomí, které v mnohém anticipují stěžejní teze *Pravdy a metody*, formuluje Gadamer úkol hermeneutiky jako úkol porozumět skutečnosti, že „jedno a totéž poselství předávané tradicí bude přece pokaždé uchopeno odlišně, totiž ve vztahu ke konkrétní dějinné situaci toho, kdo je přijímá.“²²⁶ Skutečnosti, že jedno a totéž je interpretováno či chápáno v dějinách různě, přitom máme porozumět pozitivně: tento fakt nelze interpretovat tak, že jedno či některá z těchto tradičních uchopení jednoho problému či interpretací jednoho textu jsou „správná“ a ostatní „chybná“. Znamená to však opak, tj. že jednotlivé tematizace téhož jsou všechny, protože jsou činěny v různých hermeneutických situacích, stejně platné, a potud je nejde vzájemně, co do jejich správnosti, přiměřenosti, výstižnosti atd., porovnávat? Zastává Gadamer myšlenku vzájemné *nesouměřitelnosti* interpretací, výkladů a teorií? Podle Lea Strausse Gadamer takovou myšlenku zastává a jde podle něj o myšlenku chybnou: rozmanitost hermeneutických situací neznámá, že chceme-li porozumět, musíme rozumět jinak (jak zní další slavná formulaci z

²²³ Podobný argument pomocí analogie proti možnému spojení aplikace se subjektivismem či arbitrarností vznáší Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, str. 106n.

²²⁴ Viz citace v pozn. 228 výše.

²²⁵ Viz kapitulu „Souzení jako aplikace u H.G. Gadamera“.

²²⁶ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 31.

*Pravdy a metody*²²⁷), rozmanitost východisek přeci může znamenat, že se různými cestami ubíráme ke stejnému cíli, jímž je skutečné či úplné porozumění.²²⁸

Výše jsme však viděli, že určité kritérium pro posouzení validity by nám mohl, možná poněkud překvapivě, poskytnout sám pojem aplikace – tam, kde takovou aplikaci shledáváme jako nedostatečnou, přehnanou, („násilnou), či příliš subjektivní, máme tendenci dané interpretaci platnost spíše upírat. Neznamená to ale, že můžeme kritizovat či soudit jen limitní případy, kdy je zjevné, že interpretační vklad je nedostatečný, nebo že je naopak tak výrazný, že v něm není možné identifikovat specifické sdělení původního textu? Jinak řečeno: jak můžeme posoudit přiměřenost aplikace, když (plně) nesdílíme hermeneutickou situaci interpreta?

Námitka nesouměřitelnosti ovšem může být také rozvedením první jmenované, tj. relativistické námitky. Tvrdí-li Gadamer, že naše příslušnost k tradici je nezrušitelná, že tradici nikdy nelze učinit objektem zkoumání, jak je možné vzájemně porovnávat přesvědčení, teorie, normy atd. pocházející z různých tradic? Taková srovnání či soudy se nutně budou otevírat o kritéria, jež nejsou zdůvodněna absolutně, tj. bez odkazu k nějaké tradici či alespoň původu v nějaké tradici.

Problém „nesouměřitelnosti“ se ovšem týká také Gadamerovy vlastní argumentace. Objevuje se tam, kde jsou kritizována jiná pojetí rozumění, které razí romantická hermeneutika, historismus či např. již několikrát zmíněný E. Betti. Jde přeci o dějinně situovaná uchopení téže věci: povahy a možností lidského rozumění. Nebylo by tedy vzhledem k výše řečenému přiměřenější chápat své vlastní pojetí jako stejně validní a tedy

²²⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 302: „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.“

²²⁸ Strauss, *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, str. 6: “I would hesitate to say however...that the finiteness of man as man necessitates the impossibility of adequate or complete or ‘the true understanding’. You deny this possibility. Your denial is not justified by the fact that there is a variety of hermeneutic situations: the difference of starting points and hence of the ascents does not lead to the consequence that the plateau which all interpreters as interpreters wish to reach is not one and the same.”

zbavené možnosti kritizovat pojetí jiná?²²⁹ Otázku lze položit ještě radikálněji. Jak si mohou závěry, k nimž Gadamerovo promýšlení lidské konečnosti – tedy především situovanosti v konkrétní tradici – dospívá, nárokovat nějakou platnost? Proč bychom je neměli stavět na roveň alternativním uchopením těchto bytostných podmínek rozumění, resp. vůbec veškerého vztahování se ke světu, případně proč bychom je neměli stavět na roveň přístupům, které konečnost a dějinnost *neuznávají*? Nezaplétá se nakonec Gadamer do klasické aporie historismu, který tím, že prohlašuje dějinnou podmíněnost za univerzální či absolutní, vyvrací sám sebe?

Gadamer se s námitkou rozpornosti (či sebe-vyvrácení), jíž čelí veškeré „absolutní“ závěry, k nimž dospívá filosofie, jež bere za východisko fakt nezrušitelného historického působení na subjektivitu, vyrovnává způsobem, který je pozoruhodný. Nabídne totiž postupně celou řadu argumentů, které mohou na čtenáře působit dojmem určité „načatosti“ či „nedotaženosti“. Ta ale nemusí být jen dílem nějaké nedbalosti; její původ může být hlubší, a sice může souviset se snahou distancovat se od samotného způsobu, jakým je námitka o sebe-vyvrácení historismu formulována.

Gadamer nejprve, v eseji, který se zpětně konfrontuje s námitkami, které mu v soukromé korespondenci adresoval L. Strauss, říká, že lze rozlišit dva typy historismu, naivní a „vytříbený“ [*verfeinerter*].²³⁰ Naivní historismus si všímá vývoje či proměn lidského vědění o jednom předmětu či v jedné oblasti. To vede k uvědomění si skutečnosti, že také naše současné vědění je jen jednou etapou historického vývoje, a proto si nemůžeme být jisti jeho definitivní platností či správností. Druhý, „vytříbený“ typ historismu (či historismus druhého řádu) se oproti prvnímu typu liší tím, že si všímá také dějinnosti *poznávajícího subjektu*. Jaký je ale mezi oběma typy historismu rozdíl? I naivní historismus přece vztahuje empirické pozorování dějinné proměnlivosti a potud podmíněnosti poznání na vlastní dobu, resp. historickou situaci. Není snad naivní natolik, aby sám sebe z tvrzení historické podmíněnosti vyjímal.

²²⁹ Ke kritice Gadamera pro nesoulad mezi filosofickými východisky a „praxí“ jeho argumentace srv. např. Larmore, *Tradition, Objectivity, Hermeneutics*, str. 160: „As for inalterable incommensurability, Gadamer like so many others has only asserted but has not shown that cases of it have occurred. Moreover, his efforts to argue the superiority of his own hermeneutical principles to those of Schleiermacher indicate that he does not really believe, at least in this case, that it has occurred.” Podobně srv. také Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 155.

²³⁰ Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in: GW 2, str. 415.

Gadamer se poté ptá, zda jsou věty „všechno vědění je podmíněné“ a „tento poznatek platí nepodmíněně“ na stejné úrovni, aby mezi nimi vznikla kontradikce.²³¹ Tato úvaha je ale zvláštní, neboť kontradikce, jíž se historismus dopouští, přeci není kontradikcí mezi dvěma „výroky“, ale vzniká aplikací výroku („všechno vědění je podmíněné“) na něj samotný.

Otázka by spíše měla znít: na jaké úrovni, v jakém typu myšlení či vztahování se ke světu vůbec nějaké takové kontradikce mohou vznikat a nakolik jsou smysluplné a závazné pro úroveň jiné? Tak například zůstáváme-li *důsledně* na úrovni pouhého empirického pozorování dějinné proměnlivosti lidského vědění, nemusí se nic takového jako aporie či kontradikce vůbec objevit. Kontradikce by vznikla teprve tehdy, kdybychom chtěli tvrdit, že na historismus se taková dějinná proměnlivost nevztahuje – v takovém případě by ale bylo možná přiměřenější mluvit o rozporu mezi předsevzetím pouze empiricky registrovat změny lidského vědění o určité oblasti a neschopností tuto proměnlivost zaznamenat v případě té oblasti vědění či myšlení, do níž patří samotný historismus. Myslím, že na nějaké takové potenciálně konzistentní pojetí historismu Gadamer míří, když mluví o tom, že historismus, který sám sebe bere vážně, musí počítat s tím, že lidé mysleli a mohou opět myslet ahistoricky.²³² Problematika vztahu dějin a poznání, k níž se „klasický“ historismus vyjadřuje, tu není stavěna nad ostatní oblasti lidského vědění, u nichž jsme zatím zaznamenali historickou proměnlivost – je naopak důsledně pochopena jako jedna z nich. Pro Gadamera tedy pro únik z klasické aporie není důležité první zmíněné odlišení naivního a propracovaného historismu (který si všímá dějinnosti subjektu). Rozporu se sebou samým by se vyhnul takový typ historismu, který zůstává u konstatování, že vztah mezi dějinami a lidským poznáním je v dějinách chápán různě: je historicky proměnlivý a my sami nejsme v pozici, abychom mohli rozhodnout o tom, jakou má „reálnou“ podobu (zda je poznání skutečně dějinami podmíněno či ne). Tento důsledný, „empirický“ historismus nevyvozuje z pozorování historické proměnlivosti vědění ahistorické a absolutní závěry, nýbrž je vůči všem takovým tvrzením „nepodmíněnosti“, vůči všem takovým generalizacím podezřívavý.

Je však otázkou, zda Gadamerova hermeneutika ve své tematizaci dějinnosti vykazuje podobnou střídmost – nezdá se, že by Gadamer připouštěl možnost, že by vztah dějin a poznání, tradice a subjektivity mohl být jiný, než vztah podmínění, které je sice vzájemné, ale vždy takřikajíc s „převahou“, kterou mají nad subjektem dějiny.

²³¹ Tamt., str. 416.

²³² Tamt.

Gadamerova argumentace proti platnosti „klasické aporie“ dozná v *Pravdě a metodě* ještě dvě změny. Teď již nejde o to, se kontradikci či aporii vyhnout, jako o to její pravdu či platnost vykázat do sféry omezeného, relativního způsobu řeči, který se stará jen o logickou správnost. A logická správnost, resp. jistota jako taková, jak Gadamer soustavně ukazuje, není jediný možný způsob, jak chápat pravdu. Dokonce je tomu tak, že i přes logickou správnost námitky o vnitřní nekonzistenci nám tato žádný podstatný náhled nepřináší, nestaví nás před zjištění, které by bylo lze dále dialogicky rozvíjet. Podle Gadamera jde vlastně o sofistický argument, který není vůbec orientován k vzájemnému srozumění, ale má za cíl druhého člověka „zaskočit“.²³³ Později, a to je druhá obměna argumentu, v *Pravdě a metodě* Gadamer říká, že chybou argumentu proti historickému relativismu, který poukazuje na jeho vnitřní rozpornost, je, že si nevšímá toho, že člověk je schopen se smysluplně současně vztahovat k různým sférám. Pod nimi si můžeme představit například běžnou zkušenost, resp. chápání světa v režimu *common sense* a vědecké vysvětlení příslušných jevů. I když už několik staletí dobře víme, že Slunce je středem sluneční soustavy, kolem něhož Země obíhá, nepřestalo pro nás vycházet a zapadat. Mluvit o západu a východu Slunce nezačalo být pod „tíhou“ vědeckého poznání nesmyslné – naopak odpovídá způsobu, jak se nám věci ukazují.²³⁴ Teprve, když převádíme tyto odlišné sféry či „životní vztahy“ na logické výroky, vzniká rozpor. „Reflexivní argument“ je tak na úrovni odlišného životního vztahu – mohu uznávat konzistenci či formální platnost argumentu, že teze o univerzálním dějinném působení vyvrací sebe sama, a zároveň stále vnímat sebe sama jako dějinně podmíněnou bytost. Ostatně – jak jinak bych měl na sebe pod vlivem „úspěchu“ reflexivního argumentu nahlížet? Jako na bytost, která má přístup k absolutnímu poznání?

Myslím, že ke Gadamerově obhajobě ve věci možné rozpornosti (v liniích sebe-vyvrácení historismu) jeho filosofické hermeneutiky lze přispět ještě trochu odlišným způsobem. Jistě – Gadamer předkládá jistou pozitivní tematizaci dějinnosti a konečnosti. Nelze ale, zdá se mi, říci, že by filosofická hermeneutika k takovému pozitivnímu určení dospěla „nehermeneuticky“, resp. že by zapomínala na konečný původ a podmínky, za nichž jediné lze k formulaci nějaké pozice dospívat, tj. v dialogu s předchozí tradicí a v reakcích na

²³³ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 350. K tomuto Gadamerovu argumentu viz Apel, *Regulative Ideas or Truth-Happening?*, str. 82-83. Apel píše (str. 82): „I must confess that I can only regard this plea for acceptance of self-contradiction as a fashionable capitulation of reason and as the breaking off of argumentative discourse by means of a word from him.”

²³⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 452-453.

dobové diskuse.²³⁵ To, že na základě takového dialogického zkoumání a dialogické konfrontace dospíváme k nějakým pozitivním závěrům, přece neznámá, že jim automaticky budeme odebrat jakoukoliv platnost. Právě naopak: to, že jsme k nim dospěli „hermeneutickou cestou“ a že jsme si této cesty vědomi, nám umožňuje platnost – která rozhodně nechce a nemá být platností absolutní – teprve nárokovat.

4. Nemožnost kritiky

Otázka, nakolik je pojetí rozumění (a jeho předpokladů), které podává Gadamerova filosofická hermeneutika, schopno kritického postoje vůči tradičním obsahům, je jedním z klíčových bodů diskuse mezi Gadamerem a Jürgenem Habermasem.²³⁶ Souvisejícím a neméně důležitým tématem debaty je také zpochybnění údajného „univerzálního nároku“ hermeneutiky. Ten si lze vykládat různě (a Gadamer o něm také různými způsoby mluví). Může jít o univerzální „využitelnost“ hermeneutického přístupu (všemu, co je řečené – jakémukoliv projevu či výpovědi – lze porozumět), o univerzalitu hermeneutické dimenze (dějinnost a předsudečnost veškerého našeho poznání), univerzální přítomnost momentu aplikace v různých typech rozumění a situačních rozhodnutí atd. Habermas však mívá svou kritikou na domnělou „metodickou“ univerzalitu hermeneutiky, resp. proti výlučnosti takové analýzy společenské reality, která se omezuje jen na analýzu smyslu (sebeporozumění, pojmových struktur), který sociální aktéři připisují vlastnímu jednání. V tomto ohledu je příznačné, že Habermas přechází ke kritice Gadamera od kritiky Winchova pojetí metodologie sociálních věd.²³⁷ Habermas vznáší proti „rozumějícímu“ přístupu v analýze společnosti a lidského jednání dvě námitky: a) poukazuje na existenci „reálných“ faktorů ovlivňujících náš život ve společnosti, které nelze ani redukovat na působení kulturní tradice, ani není možné říci, že by působení tradice determinovalo jejich podobu. Těmito faktory mají být práce a nadvláda [*Herrschaft*] b) existují formy řeči, u nichž si nevystačíme s „pouhým“ rozuměním. Mnohem spíše se je musíme pokusit vysvětlit za pomoci teorie. To zejména proto, že skutečný smysl, případně funkce určité promluvy, společenské praktiky, chování

²³⁵ K tomuto argumentu viz také Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, str. 114-115.

²³⁷ Viz zvl. P. Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 1958, str. 86-90.

atd. se nekryje se smyslem, který intenduje či zakouší daný aktér. Diskusi obou myslitelů podrobněji pojednám níže.

Nyní je, myslím, možné konstatovat, že Gadamer sdílí určitá *východiska* s poměrně ostře formulovaným historickým relativismem, aniž by ovšem od těchto východisek dospíval k radikálně skeptickým či nihilistickým závěrům. O jaká východiska jde? Gadamer střídavě poukazuje na naši dějinnost (nezrušitelnou příslušnost k tradici) a konečnost. Dějinnost implikuje konečnost proto, že není možné získat od tradice absolutní distanci, přistupovat k ní s měřítkem či nástrojem, který by sám v tradici neměl, byť nepřímý, původ. Vlastní zapuštění v tradici dále nelze poznat „objektivně“. Zcela transparentní, dokonalé sebe-poznání, přivedení *všech* předsudků k reflexivnímu vědomí není dost dobře možné (protože odhalení dosud skrytého předsudku není jen věcí introspekce, ke které se mohu suverénně rozhodnout, jako spíše setkáním s „jiným“). Konečnost tedy spočívá také v nemožnosti absolutního poznání vlastní *dějinnosti*. Dějinnost v sobě ovšem nenese jen podmínění „subjektivních“ názorů a poznávací aktivity tradicí, ale také skutečnost, že tradice se v průběhu dějin mnohdy radikálně mění a že naše tradice není tradicí výlučnou. To, v kombinaci s argumentem o nemožnosti se od tradice plně „distancovat“, může vést ke konstatování radikální nesouměřitelnosti tradic a k suspenzi soudů o nadřazenosti standardů či norem naší doby a našeho kulturního či civilizačního okruhu.

Uznání dějinného původu etických norem a hodnot, a tím i nemožnosti vybudovat od základu nový, univerzálně platný etický systém, ale nemusí vést ani k „ochromení“ morálního souzení ani k jakémusi „strachu z tradice“ (jeho základem by byla skepse ohledně toho, zda tradiční představy o tom, co je dobré a správné, vůbec nějak souvisí s tím, co je *skutečně* dobré a správné). Na podporu tohoto závěru lze uvést tři argumenty. 1) v tradici nejsme „uvěznění“, je možné se otevřít jiným tradicím a tím i vidět vlastní tradici v novém světle 2) nemožnost zaujetí absolutní distance od tradice neznámá, že *jednotlivé* tradiční obsahy musíme pouze přijímat. Přinejmenším při interpretaci by šlo o absurdní požadavek, neboť kdybych přijímal všechny názory autora textu za své, brzy by byla má vlastní soustava názorů zcela nekoherentní a zmatečná. Kritika tradice ve smyslu odmítnutí (nejen kruhové revize) partikulárního tradičního obsahu/tradičního předsudku je možná. 3) na to, co je historicky tradované, se lze v principu „spolehnout“, a to ve dvojím smyslu. Jednak jde o to, že důvěra v

tradici, přijímání její autority podle Gadamera není iracionálním aktem slepé poslušnosti. Zároveň není třeba perspektivnost či partikulárnost dějinami a jazykem podmíněného náhledu na svět vnímat jako něco, co nám uzavírá přístup ke „skutečnému“ světu, co nám pohled na svět zastírá. Všechny tři argumenty je ale ještě třeba důkladně prozkoumat.

Konečnost, předsudky, reflexe: problém otevřenosti jinému

1. Abychom se mohli od odlišných tradic, kultur či historických epoch skutečně něco naučit, předpokládá to, že jsme otevřeni jejich jinakosti a možné platnosti či smysluplnosti odlišného porozumění a jiných hodnot. Klíčovou otázkou tedy je, jak si můžeme takovou otevřenost zjednat. Gadamer totiž spojuje otevřenost s předsudky, aniž by pochopitelně popíral možnost, že předsudky nám také zhusta brání porozumět či vůbec postřehnout něco, co je odlišné od našeho navyklého způsobu chápání a od zaběhlých kategorií, v nichž máme tendenci věci klasifikovat. Aby předsudky mohly hrát roli umožňujících podmínek pro otevřenost vůči tomu, co je jiné, je třeba vlastní předsudečnost či konečnost *reflektovat*. Zde pak narážíme na problém: Gadamer je k možnostem reflexivního zprůhlednění předsudečnosti skeptický; takové zprůhlednění nikdy nemůže být definitivní a úplné. Vyloučena je ale i alternativa opačná, jíž je naivní, nereflektovaný přístup k tradici, případně brání vlastní tradice jako výlučné a nadřazené.

Otázka tedy zní: jak má vypadat onen částečný, neúplný a nedefinitivní výkon reflexe, který nám požadovanou otevřenost zajistí? Druhým problémem je, že neběží jen o to si předsudky *uvědomovat*. Důležitý je také postoj, který k předsudku poté, co se nám jej podařilo odhalit, zaujmeme. I na uvědomovaném předsudku přece můžeme příliš lpět, což může vést k neochotě se takového předpokladu v případě nekoherence či nesouladu s fakty, dílčími aspekty určitého problému, částmi textu atd. vzdát a spíše k tendenci „nepohodlná“ fakta či textové pasáže přehlížet. A znovu: není možné všechny předsudky, které se nám podařilo přivést k reflexivnímu vědomí, suspendovat v jejich nároku na platnost, neboť s některými předsudky či předpoklady při interpretaci, poznání nebo snaze něco zdůvodnit či obhájit prostě začít musíme.

To nás směřuje k otázce, jejíž řešení sám Gadamer označuje za klíčový úkol, před nímž filosofická hermeneutika stojí, a tím je odlišení pozitivních, chceme-li umožňujících,

předsudků od předsudků negativních, tj. těch, které porozumění brání.²³⁸ Nejen, že Gadamer nespecifikuje, v čem přesně má toto odlišení spočívat, není ani bezprostředně jasné, co vůbec znamená takovou otázku „řešit“. Poskytnout totiž předem kritérium takového odlišení, které by fungovalo v každé situaci, kdy se snažíme něčemu porozumět, by znamenalo rozumění melodizovat, což je ambice, od které se Gadamer výslovně distancuje. Spíše než po kritériu odlišování je třeba se ptát po tom, v čem vůbec spočívá přínos umožňujících předsudků a zda nám identifikace tohoto přínosu postačí k tomu, abychom je odlišili od negativních.

Sám Gadamer píše, že otázku rozlišení pozitivních a negativních předsudků může vyřešit teprve až „časová vzdálenost“.²³⁹ Má to znamenat, že pozitivní jsou ty předsudky, které odolají či vytrvají v průběhu času? Takové řešení je ale problematické v tom, že nechává velmi malý prostor pro případný kritický postoj k tradici, resp. implikuje určitý „konzervatismus“, z něž bývá občas Gadamer obviňován.²⁴⁰ Gadamerovým vlastním příkladem produktivity časové vzdálenosti je problém hodnocení současného umění – teprve s časovým odstupem je možné zhodnotit jeho skutečný význam: víme například, zda nešlo jen o pomíjivý „módní“ trend. Časová vzdálenost tedy v tomto případě nejen nechá vystoupit podloženému, střízlivému hodnocení, ale nechává také daný fenomén vidět spolu s jeho „dějinami působení“. Není tomu ale také tak, že příliš hluboko zakořeněné tradiční předsudky (tj. předsudky zdánlivě prověřené časovou vzdáleností) nám mohou také *bránit* zahlédnout význam nových, aktuálních a netradičních fenoménů? To je koneckonců klíčový argument Hannah Arendtové. Zakořeněné předsudky o povaze zla, o lidské motivaci k jeho páčání, tradiční rozlišování různých forem vlády atd. – to vše zabránilo chápat totalitarismus v jeho novosti, resp. naprosté bezpříkladnosti. O tom, že ani Gadamer nepovažoval řešení pomocí časové vzdálenosti za zcela uspokojivé, svědčí modifikace textu *Pravdy a metody*, kdy je v pátém vydání z roku 1986 původní text o tom, že „pouze“ časová vzdálenost je s to rozřešit zmíněnou klíčovou epistemologickou [*erkenntnistheoretische*] otázku hermeneutiky

²³⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 281-282: „Hermeneutik zentrale Frage, ihre erkenntnistheoretische Grundfrage, formulierbar: Worin soll die Legitimation von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwindung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?“

²³⁹ Tamt., str. 304.

²⁴⁰ Viz např. Warnke, *Gadamer*, str. 136.

formulací, že časová vzdálenost *často* umožňuje otázku rozlišení pravdivých od nesprávných předsudků řešit.²⁴¹

Nás ale především zajímá, v *čem vůbec* spočívá legitimita, resp. pozitivní role předsudků v rozumění, nikoliv primárně to, *jak* lze produktivní předsudky identifikovat. Odpověď, která se zde poměrně samozřejmě nabízí, spočívá v rozvedení myšlenky, že bezpředsudečný či ke světu není dost dobře možný. Předsudky poskytují vůbec elementární východisko, resp. orientují náš přístup k věcem. Bez předsudků bychom byli bezradní ohledně toho, jakých aspektů (ať už textové matérie či např. mnohosti historických faktů) si máme všimnout a podle jakého klíče máme vnímané, čtené či zaznamenávané pořádat.²⁴² Dokonce i intence vnímat předmět (případně čist text) „tak, jak je“, je už druhem rozvrhujícího předporozumění. Zde je ovšem otázka, zda nám takové orientující východisko neposkytuje *jakýkoliv* předsudek, i neuvědomovaný. I neuvědomovaně, za našimi zády působící předsudek, má tu funkci, že nás směřuje k určitým problémům či nás nutí klást určitý druh otázek. Přednost uvědomovaného předsudku bezpochyby spočívá v tom, že s ním mohu do jisté míry volně disponovat, tj. podrobovat jej revizi. Ale případ, že se předsudek ukáže jako nepřiměřený či pokřivující přeci nemusí nutně nastat; ne všechny anticipace smyslu je v průběhu interpretace nutné opustit. Proč by skrytý předsudek nemohl mít právě takový ráz? Distinkce mezi pozitivními a negativními předsudky proto není nutně táž, jako distinkce mezi předsudky skrytě působícími a reflektovanými.

Zrekapitulujme problém, před nímž stojíme. Ptáme se, jaké předsudky nám mohou zajistit náležitou míru otevřenosti vůči jinakosti odlišných přístupů a tradic. Odpověď, že takové, které nám umožňují vůbec nějaký problém uchopit, které vůbec něco nechávají vyvstat, je nedostatečná, neboť pod takovou definici spadají *všechny* předsudky – každý

²⁴¹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 304.

²⁴² Jiný aspekt nemožnosti zbavit se výchozího předporozumění akcentuje C. Taylor ve vztahu k sociálním vědám. Ty stojí na elementárním porozumění určitým základním rysům lidského života či lidské situace, které je ovšem, což si přes samozřejmost postulování takových pojmových kategorií neuvědomujeme, kulturně a dobově vázané: jde např. o pojmy jako je „mít přesvědčení“, „vyznávat hodnoty“, „žít ve společnosti“ atd. Prozatím si nelze představit „sociální vědu“, která by se bez nějakého takového výchozího, nezdůvodněného porozumění člověku obešla, resp. která by toto porozumění (které někdy bývá označováno za „lidovou psychologii“) nahradila neutrálním objektivním popisem. Na druhou stranu nám právě samozřejmost, s níž z nějakého takového předporozumění vycházíme, brání v porozumění výrazně odlišným kulturám a dobám. Viz Taylor, *Gadamer on the Human Sciences*, 131-132.

předsudek nějak orientuje náš pohled. Mohli bychom se ocitnout v pokušení odpovědět, že pozitivní předsudky nás prostě orientují k věci „správně“, tj. jsou nějak v souladu s tím, jak se má věc (či nějaký „problém“) ve skutečnosti, tedy *nezávisle* na našem porozumění či uchopení prizmatem předsudků. Takový ohled, ačkoliv implikuje pro Gadamera ne zcela přijatelnou představu jakési nedějinné „věci o sobě“, zřejmě musí být součástí rozlišení obou typů předsudků. Negativní role pokřivujících předsudků bezpochyby spočívá také v tom, že nám podávají věc či problém zkresleně, případně nenechají dostatečně vyvstat odlišnému porozumění témuž problému.

Myšlenka souladu předsudků s „věcí“ tedy v Gadamerově pojetí nějak figuruje. Gadamer odkazuje na Heideggerovu formulaci z *Bytí a času*, podle níž je nutné si vlastní předběžná mínění „vypracovat z věcí samých“.²⁴³ Na druhou stranu ale jasně říká, že je chybou chápat rozumění jako snahu vypreparovat ahistorickou pravdu o daném předmětu od nánosu dobových předsudků či „historických“ iluzí.²⁴⁴ Proč je to chyba? Nejde jen o to, že něco takového nelze provést – abych mohl věc oddělit od historických iluzí, musel bych k nim nejprve mít (kompletní) přístup. Ten nemám ani k vlastním předsudkům, natož pak k předsudkům nějaké minulé doby. Jde i o to, že přinejmenším u určité „třídy“ věcí či záležitostí, o něž nám v rozumění běží, si nelze dějinné proměny a vztahy k různým historickým epochám od toho, co věc sama je, dost dobře odmyslet. Například význam historické události nelze pevně a jednou provždy určit a rozhodnout, prostě proto, že se tento význam v dějinách neustále dotváří – nejen díky činům, které na událost navazují, ale také díky interpretacím a výkladům, ke kterým dospívají a budou dospívat další historické epochy.²⁴⁵ Vykázat ovšem podobný „zpětný“ vliv historického působení na význam nikoliv

²⁴³ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 46. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík a kol., Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 185.

²⁴⁴ Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, str. 52. Srv. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 304.

²⁴⁵ Tuto úvahu rozpracovává D. Weberman, když v ní vidí klíč k překonání obvinění Gadamera z relativismu. Gadamer může hájit nutnou pluralitu interpretací a přitom neupadat do relativismu právě díky náhledu, že „předměty“ rozumění se samy v dějinách proměňují. Ponejvíce to platí právě o historických událostech. K tomu, co *byla* např. bolševická revoluce v Rusku přeci patří, že po ni následovala desetiletí komunistické diktatury. Podle Webermana je tedy třeba si uvědomit, že k věcem *patří* proměnlivé, relační vlastnosti, které nemá smysl se snažit v rozumění či interpretaci uzávkovat. Viz D. Weberman, *A New Defence of Gadamer's Hermeneutics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 2000, str. 45-65.

události, ale textu, by již zřejmě bylo problematičtější – čelili bychom Bettiho námitce o směšování „významu“ a „významnosti“.

Žádná z navrhovaných odpovědí na otázku, jak lze od sebe odlišit negativní a pozitivní předsudky, tedy není zcela uspokojivá. Odpověď, že pozitivní předsudky jsou zdrojem orientace, je nedostatečná v tom, že takovou roli plní jakýkoliv předsudek. Nelze ani říci, že neuvědomovaný předsudek je *nutně* negativní: svou orientující roli plní a neplatí, že se v rozumění vždy vynoří nutnost jej zamítnout a revidovat. Intuitivní odpověď, že pozitivní předsudky nám dovolují konfrontovat se s věcí „tak, jak je“, do problematiky vnáší představu věci za předsudky a mimo předsudky. Zbývá ještě jedna odpověď: kritérium odlišení mezi oběma typy předsudků nespočívá v jejich obsahu ani statutu, ale spíše v našem postoji či vztahu k nim. Pozitivní by byly jen ty předsudky, které jsem ochoten dát všanc, riskovat jejich nepotvrzení či vyvrácení. Taková odpověď se však, zdá se mi, příliš neliší od počátečního apelu na nutnost otevřenosti, nedostává nás o mnoho blíže k řešení problému, jak může být otevřenost *předsudečná*.

2. Do jaké míry je možné reflektovat vlastní předsudečnost a jak na tuto předsudečnost vlastně reflexe působí? Reflektovat vlastní předporozumění podle Gadamera znamená snažit se vynést na světlo to, co se jinak děje za mými zády.²⁴⁶ Podle tohoto vymezení se zdá, že reflexe je skutečně zaměřena na odhalování dosud neuvědomovaných předsudků a samozřejmých očekávání. Potud by se mohlo zdát, že řešení problému je přímočaré: je třeba si uvědomit (reflektovat) tolik předsudků, kolik je jen možné a tím získat nad vlastním předporozuměním co možná největší kontrolu. Pro Gadamera je ovšem problém reflexe spjat také s otázkou jejích mezí či hranic.

Když Gadamer mluví o konceptu „vědomí působících dějin“ (obtížně převoditelný termín *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), jde mu o to, prozkoumat možnost takového druhu uvědomění, v němž nedochází ke zrušení či překonání uvědomovaného – v tomto

²⁴⁶ Obecně k smyslu hermeneutické reflexe u Gadamera, viz *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 247: „Die Reflexion eines gegebenen Vorverständnisses bringt etwas vor mich, was sonst hinter meinem Rücken geschieht. Etwas – nicht alles. Denn wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein...Nur durch diese Reflexion bin ich mir gegenüber nicht länger unfrei, sonder kann über Recht und Unrecht meines Vorverständnisses frei befinden und sei es auch nur in der Weise, daß ich vorurteilsvoll gesehen Dingen ein neues Verständnis abzugewinnen lerne“

případě působení či vlivu tradice.²⁴⁷ Vyjádříme-li tuto myšlenku jednoduše, pak jde o to, že my si sice jsme schopni uvědomit vliv dějinného působení, ale to neznamená, že bychom přestali být dějinami ovlivněni. Znamená to pak, že reflexe vlastní příslušnosti k tradici, snaha uvědomit si, co vše z tradice přebíráme, nemá žádný smysl? To by byl opačný extrém – Gadamer samozřejmě nedoporučuje vrátit se k nereflektovanému, naivnímu vztahu k minulosti. Vlastní dějinnost, ale i dějinnost toho, čemu se snažím porozumět, si *je třeba* uvědomit. Zdá se, že Gadamer směřuje k nějaké středové pozici: dějinnost se musí stát předmětem reflexe. Tato reflexe má pak nějaký vliv či smysl, pozitivní dopad na možnosti a průběh porozumění. Ovšem to, zda reflexe tento pozitivní dopad (který ovšem nespočívá v „rozpuštění“ vlivu tradice) skutečně bude mít, závisí i na tom, zda se nám podaří správně uchopit její hranice.

Reflexe tedy současně probíhá na dvou úrovních. Jednak je tu právě snaha uvědomit si a, alespoň částečně kontrolovat, vlastní předporozumění (konkrétní předsudky). Působnost prvního, konkrétního typu, však závisí na hlubší reflexi vlastní dějinnosti. Už nám nejde jen o uvědomování si předsudků, ale klademe si otázku: je-li mé zapuštění v tradici nezrušitelné, co to znamená pro možnost zaujímat k tradici postoj reflexe? Mohli bychom mluvit také o „reflexi druhého řádu“, o reflexi vlastního reflexivního počínání. Důsledná hermeneutická reflexe tedy bude sepětím obou typů, reflexe prvního i druhého řádu – bude snahou o co *nejdůkladnější* projasnění vlastní hermeneutické situace, ovšem při současném zkoumání hranic, kam až takové projasnění může dojít.²⁴⁸ To má opět nádech určité aporie: proč bych se měl snažit odhalit co nejvíce skrytých předsudků a samozřejmých anticipací smyslu, když současně vím, že takový úkol nikdy nemohu dokončit, když jsem si vědom toho, že absolutní přehled vlastní předsudečnosti není možný? A není-li možné uvědomit si všechny předsudky,

²⁴⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 348: „Es geht für uns darum, wirkungsgeschichtliches Bewußtsein so zu denken, daß sich im Bewußtsein der Wirkung die Unmittelbarkeit und Überlegenheit des Werkes nicht wieder zu einer Bloßen Reflexionswirklichkeit auflöst, mithin eine Wirklichkeit zu denken, an der sich die Allmacht der Reflexion begrenzt.“

²⁴⁸ K tomu následující formulace z Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, str. 104: “Die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation, auf die es für methodisches Auslegen ankommt, hat dabei einiges Eigentümliche. Die erste leitende Einsicht ist, daß man sich die Unendlichkeit dieser Aufgabe eingesteht. Es ist eine unmögliche Unendlichkeit dieser Aufgabe eingesteht. Es ist eine unmögliche Vorstellung, daß man über seine Antriebe oder Frage-Interessen je volle Aufklärung erlangte. Trotzdem bleibt es eine legitime Aufgabe, was unserem Interesse zugrunde liegt, nach Möglichkeit aufzuklären.“

keré mám, jak si mohu být jist, že mé snahy něčemu porozumět nejsou ovlivněny pokřivujícími, negativními předsudky, kterých si nejsem vědom? Navíc bychom mohli přispěchat se skeptickou námitkou, která se ptá po záruce platnosti zjištění reflexe druhého řádu, resp. po tom, zda je tato reflexe dostatečně „reflexivní“ – jak si můžeme být jisti správností vytyčení hranic reflexe? Nebylo by vhodné přistoupit ještě k další, radikálnější reflexi, která reflektuje samotné možnosti a meze určování hranic reflexe, tj. požadovat jakousi „reflexi třetího řádu“?²⁴⁹

Myslím, že je třeba si spíše položit otázku, zda musí naše „reflexe druhého řádu“, která se obrací ke vzájemnému působení mezi vědomím a tradicí (dějinami) nutně ústit v nějaký pozitivní poznatek či „tezi“. Závěrem či výsledkem reflexe by zde mohl opět být spíše určitý praktický *postoj*, který by se pak promítal na první, konkrétní úroveň reflexe, kde běží o uvědomování si předsudků. Tím se dostáváme i k výše naznačené zdánlivé aporii. Reakcí na zjištění nutné nedefinitivnosti, parciálnosti reflexe, na uvědomění si možnosti, že na mé porozumění mají stále vliv neodhalené pokřivující předsudky, přece nemusí být rezignace či ustrnutí snahy ujasnit si vlastní předchůdná mínění. Zjištění, že *stále ještě* mohu být ve své snaze něčemu porozumět ovlivněn nereflektovaným předporozuměním, může být přeci stejně tak motivací k tomu, abych toto nereflektované předporozumění identifikoval a rozkryl. Zároveň by pak reflexe limitů reflexe byla zdrojem obezřetného, podezřívavého postoje ke všem podobám a variacím objektivismu, které si buď výslovně nárokují bezpředsudečnost, nebo alespoň s možností vystoupit z vlastní předsudečnosti nevědomky počítají. V tomto kontextu by, jak se domnívám, bylo také možné interpretovat Gadamerovo – opět poměrně notoricky známé – vyjádření, že vědomí působících dějin je „více bytím, než vědomím“.²⁵⁰ Formulace tak snad neakcentuje pouze nezrušitelnou převahu vlivu dějin na vědomí nad možnostmi dějinný vliv reflexivně uchopit, resp. skutečnost, že podoba dějinného vědomí je

²⁴⁹ Gadamer s takovým druhem reflexe – v souvislosti s Hegelem – také polemizuje, když rozebírá Hegelův dialektický argument proti každému vytyčování hranic reflexe (např. proti stanovení protikladu mezi jevem a věcí o sobě). Každé stanovení hranice totiž určuje, jaké dvě sféry daná hranice odděluje, což ovšem předpokládá určité vědění o sféře „za hranicí“, která má být mimo dosah reflexe či rozumu. Gadamer zde, podobně jako v referenci argumentu o tom, že každá tematizace lidské konečnosti a dějinnosti vyvrací sama sebe, striktně odděluje věcnou pravdivost a logickou správnost argumentu. I zde nelze proti správnosti argumentace nic namítat, ale jaké poznání či jaký vhled do povahy věcí nám takový argument přináší? Viz Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 350.

²⁵⁰ Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: GW 2, str. 247.

mnohem více utvářena historickým bytím a působením, než suverénním výkonem, „uvědoměním si“ na straně subjektu. Vědomí dějin působení je mnohem spíše, než pozitivním uvědoměním si nějaké skutečnosti jakousi ostražitostí, bdělostí, a tedy určitým „způsobem bytí“. Je jednak bdělostí vůči vždy možnému vlivu konkrétních tradičních předsudků, o jejichž plodnosti pro rozumění zatím nelze nic říci (a potud výzvou k jejich odhalení, nikoliv důvodem k rezignaci), jednak ostražitostí vůči všem koncepcím a teoriím, které samy sebe prezentují jako bezpředsudečné či oprostivší se od předchozí tradice.

Možnost kritiky? Diskuse mezi Gadamerem a Habermasem

Slavný spor mezi Habermasem a Gadamerem, který vyprovokovala Habermasova recepcie *Pravdy a metody* v textu o logice sociálních věd [*Zur Logik der Sozialwissenschaften*], má několik rovin. Jednou z nich je rovina epistemologická – jde v něm totiž o právě probíranou otázku možností a dosahu hermeneutické reflexe a vposled i reflexe jako takové.²⁵¹ Již jsem zmínil jednu z Habermasových námitek, podle níž Gadamer sílu reflexivního projasnění vlastní předsudečnosti a odhalení toho, jak nás v našem vědomém konání ovlivňuje tradice, zásadně podceňuje; co víc, u Gadamera spadá reflexivní postoj k tradici v jedno se samotným *během* tradice²⁵² – i snaha o kritické uchopení a poznání tradice je vposled jejím utvářením, a tedy pokračováním. V podobném duchu Habermas hodnotí Gadamerovo zacházení s pojmem „předsudek“. Odhalíme-li předsudek, který v rozumění dosud operoval skrytě, nejde již přeci o žádný předsudek, ale prostě o názor či teoretický předpoklad, o jehož platnosti a pravdivosti je třeba rozhodnout.²⁵³ Podle Gadamera naopak

²⁵¹ Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 305: „Gadamers Vorurteil für das Recht der durch Tradition ausgewiesenen Vorurteile bestreitet die Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann. Substantialität zergeht in der Reflexion, weil diese nicht nur bestätigt, sondern dogmatische Gewalten auch bricht, Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht. Gewiß ist Erkenntnis in faktischer Überlieferung verwurzelt; sie bleibt an kontingente Bedingungen gebunden. Aber Reflexion arbeitet sich an der Faktizität der überlieferten Normen nicht spurlos ab. Sie ist zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfaltet sie rückwirkende Kraft.“

²⁵² Tamt., str. 302. K této rovině Habermasovy kritiky srv. také T. McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1981, str. 182.

²⁵³ Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 304.

Habermas přisuzuje reflexi „falešnou sílu“,²⁵⁴ tedy přeceňuje její možnosti a nevidí limity jejího působení.

Spor nicméně přechází z čistě epistemologické roviny k otázce, jaké mají obě pozice – hermeneutická a pozice kritiky ideologie (alternativně v příslušných textech též „hlubinné hermeneutiky“ či „vysvětlujícího rozumění“²⁵⁵) – praktické důsledky či působnost. Jde zejména o potenciál obou přístupů rozkrývat a tím prolamovat nelegitimní mocenské vztahy ve společnosti: vztahy, které stojí na skrytě vykonávaném nátlaku či falešné autoritě. Podle Habermase však k udržování takovýchto vztahů přispívá právě – byť ne vždy a všude – tradice. To pak znamená, že samotné naše zaobírání se tradicí, přístup, jaký ke zkoumání tradice zvolíme, bude mít zásadní důsledky nejen pro naše poznání, ale i pro náš život ve společnosti.

Myslím, že Habermas i Gadamer ke sporu přistupují s víceméně totožnou strategií, již je ambice ukázat konkurenční přístup jako limitovaný a své, teoretické (Habermas) či filosofické (Gadamer), východisko jako univerzální či inkluzivní, tj. jako přístup, s nímž lze dospět jak k „vstřícnému“ porozumění a přijetí, tak ke kritickému odmítnutí *partikulárního* tradičního obsahu (bylo by chybné domnívat se, že Habermas usiluje o popření či o odpoutání se od tradice jako celku, stejně jako že Gadamer hlásá nutnost vše tradiční dogmaticky přijímat). Zaměřím se přitom zejména na Gadamerovu obranu před Habermasovými námitkami.

Pro následující představení debaty mezi hermeneutikou a kritikou ideologie je důležitý zejména způsob, jakým Habermas vykládá Gadamerovu tezi, podle níž je jedním z východisek filosofické hermeneutiky zjištění, že každému nedorozumění předchází původnější srozumění, které je v nějakém smyslu možné obnovit či znovu nastolit.²⁵⁶ Tato teze je uvedena do kontrastu se Schleiermacherovým pojetím, podle něhož je pro

²⁵⁴ Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 243.

²⁵⁵ Viz zejména Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 345-358. Viz také P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, 1986, str. 322-333. Ricoeur podotýká, že Habermas je schopen vizi „hlubinné hermeneutiky“ či typu rozumění, které se neobejde bez vysvětlení, schopen předvést jen na případě psychoanalýzy s odkazem na teorii „scénického rozumění“ A. Lorenzera. Aplikace na problém ideologie však již není explicitně provedena. Srv. také Warnke, *Gadamer*, str. 121 a 125.

²⁵⁶ K této myšlence srv. také Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, str. 142 a Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, str. 324.

hermeneutické úsilí primární naopak nedorozumění, a sice jako to, čemu je třeba se za pomoci náležitých metodických prostředků vyhnout.²⁵⁷

Myšlenka primátu vzájemného porozumění či srozumění by se u Gadamera dala vyložit různými způsoby. Nabízí se toto vzájemné porozumění chápat jako důsledek příslušnosti k téže živé, pokračující tradici. I když mezi námi a pozicí či textem, kterému nerozumím, může být časová vzdálenost a i když tradiční obsahy procházejí vývojem, stále zde bude něco společného, od čeho je možné vyjít v pokusu dospět k plnějšímu a tematičtějšímu porozumění. Na možnou protinámítku, jak si takové nosné vzájemné porozumění máme představit např. mezi antropologem a příslušníkem dosud neznámého primitivního kmene, by bylo lze odpovědět, že i cizí kulturní projevy a radikálně odlišné porozumění světu je přeci v základu také odpovědí na nějaké sdílené aspekty lidské situace. Vzájemné porozumění má však u Gadamera ještě jiný primát, a tím je primát společenský: lidské společenství je základně společenstvím dialogu (tento argument ještě bude hrát ve sporu s Habermasem roli, proto ho zde zatím nerozvíjím). Konečně má pak srozumění přednost, kterou pro nedostatek lepšího pojmenování a s vědomím problematičnosti takového označení nazvěme předností „metodickou“. Cílem snahy něčemu porozumět, pokud samotné této snaze „rozumíme“ správně, není empatické přesazení se do psychického života autora textu či sdělení, ale dosažení vzájemného srozumění se na věci či problému, o nějž běží.

Jak si ale myšlenku o přednosti srozumění před nedorozuměním vykládá Habermas? Především tak, že za tímto „původním srozuměním“ vidí faktickou dohodu, konsensus účastníků diskuse.²⁵⁸ Nejde tedy o původní srozumění v nějakém přeneseném či dokonce ontologickém smyslu. Habermas čte Gadamera tak, že každá snaha o odstranění či překonání nedorozumění se musí vrátit k tomuto původnímu konsensu.²⁵⁹ Stále však můžeme za tento „původní konsensus“ v zásadě dosazovat tradici či dokonce jazyk jako takový – v obou případech jde přeci o implicitní, základní shodu, která vůbec umožňuje rozhovor. Habermas

²⁵⁷ Viz např. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 183. Srv. také výklad in: Grondin, *Úvod do hermeneutiky*, str. 93-98.

²⁵⁸ Srv. také Ricoeurův komentář k tomuto bodu. Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, str. 323-324.

²⁵⁹ Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 360: „Gadamer ist, wenn ich recht sehe, der Auffassung, daß die hermeneutische Klärung unverständlicher oder missverstandener Lebensäußerungen stets auf einen Konsensus zurückgehen muß, der vorgängig durch konvergierende Überlieferungen verlässlich eingespielt ist.“

ale, zdá se, míří i na jednotlivé tradiční obsahy, tj. nemá na mysli jen celek sdílené tradice.²⁶⁰ Zde by zřejmě souhlasil s Gadamerem, že tradici jako celek nelze co do jejího nároku na platnost a závaznost prověřit.²⁶¹ Problém se tedy týká konkrétních součástí tradice, chceme-li konkrétních tradičních předsudků. Habermas tedy říká: podle hermeneutiky jsme, v případě, že někomu nebo něčemu nerozumíme, nuceni vrátit se k původnějšímu srozumění, a tedy k nějakému původnějšímu konsensu. Co ale znamená tento obrat či sestup? V tomto bodě chce Habermas ukázat omezenost Gadamerova přístupu. V hermeneutické perspektivě totiž návrat k původnější shodě či původnějšímu srozumění znamená, že se snažím obnovit dialog o daném tradičním předsudku či názoru, který stojí za nesrozumitelností vyjádření či textu. Přitom jsem jednak otevřen možné pravdivosti tradičního názoru (tradiční shody), jednak jsem ovšem zavázán výsledek mého vlastního rozhovoru brát za platný. To však již výrazně omezuje možnost kritiky – tradiční konsensus vlastně nemohu prověřit či zhodnotit zvenčí, ale jen „zevnitř“, opětovným navázáním rozhovoru.²⁶² Druhá, ještě závažnější Habermasova námitka zní: ne každý faktický konsensus či srozumění, které se ustavilo v rámci tradice, lze ztotožňovat se skutečnou shodou či srozuměním [*faktisches Verständigtsein*]. Skutečná shoda v dané věci pak odpovídá Habermasově ideálu shody dosažené v komunikaci prosté nátlaku. Jedině pokud bychom si byli jisti, že daný tradiční konsensus (opět: partikulární obsah tradice, tj. konkrétní předsudek, resp. tradiční názor) splňuje podmínky kladené na skutečnou shodu, bylo by oprávněné spojovat výsledek našeho vlastního rozhovoru s tradicí s pravdou či skutečným porozuměním dané věci. Gadamerova hermeneutika tedy nahlíží na tradici s

²⁶⁰ Explicitně Habermas toto rozlišení mezi partikulárními tradičními „konsensy“ a celkem tradice provádí tamt., str. 361, když mluví o „jeder im Medium der sprachlichen Überlieferung eingespielte Konsensus“.

²⁶¹ Srv. J. Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, in: *New German Critique*, 18, 1979, str. 67.

²⁶² Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 360: „Hermeneutisch sind wir gehalten, uns auf konkrete Vorverständigungen, die letztlich auf Sozialisation, auf die Einübung in gemeinsame Traditionszusammenhänge zurückgeht, zu beziehen. Keine ist der Kritik grundsätzlich entzogen, aber keine kann abstrakt in Frage gestellt werden. Das wäre nur dann möglich, wenn wir einen durch wechselseitige Verständigung herbeigeführten Konsensus gleichsam von der Seite einsehen und hinter dem Rücken der Beteiligten erneuten Legitimationsforderungen unterwerfen könnten. Aber Forderungen dieser Art können wir nur im Angesicht der Beteiligten stellen, indem wir uns auf ein Gespräch mit ihnen einlassen. Damit unterwerfen wir uns wiederum dem hermeneutischen Zwang, einen klärenden Konsensus, zu dem wiederaufgenommenen Gespräch führen mag, als tragendes Einverständnis vorerst zu akzeptieren.“

neodůvodněným optimismem – nevidí, jak často se tradice utváří pod nátlakem a jak často jsou za tím, že se určitý názor v tradici udrží, mocenské vlivy a zájmy.²⁶³

Habermasova kritika tedy líčí Gadamerovu hermeneutiku jako nikdy nekončící dialog, jako sestup k dalším a dalším předsudkům, východiskům a předpokladům původně nesrozumitelného sdělení, kdy stále znovu zkouším zahlédnout oprávněnost a přijatelnost těchto tradičních názorů. Na „genetický“ výklad, tj. na tázání *proč* zastává druhý člověk či autor názor, kterému nerozumím, tak nemusí vůbec dojít. Každé odmítnutí na základě nesrozumitelnosti či nepřijatelnosti vlastně může být jen provizorní – vždy mám možnost ptát se po předpokladech, z nichž nesrozumitelné stanovisko vyrůstá, a kterým již budu moci nějak porozumět – vztáhnout je na vlastní situaci či je nějak uvést v soulad s vlastním porozuměním dané věci. Riziko, jemuž se zde vystavujeme, spočívá v tom, že se nevědomky budeme snažit „legitimizovat“ pouhá dogmata či součásti ideologií. V takových případech je ale třeba od počátku *zavrhnout* předpoklad možné pravdivosti, ne jej pouze dočasně suspendovat.²⁶⁴ Proč bychom se měli cítit zavázáni hledat srozumění s texty, názory či promluvami, jejichž funkce je zcela jiná, než podávat pravdu, tj. například zakrýt reálný stav věcí, pomoci prosadit určitý zájem, manipulovat s příjemcem atd., tj. záměrně (ideologie) či nezáměrně (psychická porucha) v příjemci *vyvolávat* neporozumění?

Habermas v tomto směru navrhuje dvojí doplnění či korekci hermeneutického přístupu. První korekci jsem již zmínil. Je třeba ptát se, zda lze daný tradiční obsah ztotožnit se skutečnou shodou, tedy s konsensem dosaženým v ideální situaci komunikace prostě

²⁶³ Tamt., str. 361: „Wir wären nur dann legitimiert, das tragende Einverständnis, das Gadamer zufolge der verfehlten Verständigung jeweils vorausliegt, mit dem jeweiligen *faktischen* Verständigung gleichzusetzen, wenn wir sicher sein dürften, daß jeder im Medium der sprachlichen Überlieferung eingespielte Konsensus zwanglos und unverzerrt zustande gekommen ist. Nun lehrt aber die tiefenhermeneutische Erfahrung, daß sich in der Dogmatik des Überlieferungszusammenhangs nicht nur die Objektivität der Sprache überhaupt, sondern die Regressivität von Gewaltverhältnissen durchsetzt, die die Intersubjektivität der Verständigung als solche deformieren und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerren.“

Gadamer tento Habermasův argument reflektuje, in: H. G. Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: GW 2, str. 267.

²⁶⁴ Podobnou námitku vznáší G. Warnke, *Gadamer*, str. 90: “If we have to assume the normative authority and possible truth of a work in order to allow for an adequate understanding of it, how *can* we possibly learn to criticize it? When do we give up the attempt to learn from *Mein Kampf*, for example? From a hermeneutic perspective, it would seem that it has to be regarded as a possible interpretation of the subject-matter with which it deals and hence an interpretation to which we must remain open.”

nátlaku. Ideál komunikace prosté nátlaku, i když jde právě jen o ideál (byť implicitně přítomný v běžné řeči²⁶⁵; potud není dosazen uměle či odněkud zvnějšku), nám tedy může poskytnout určitou perspektivu či kritérium, pomocí něhož lze přijmout či zamítnout nárok na závaznost a pravdivost, který tradice vznáší. Je tedy třeba se nejprve ptát po *původu* zkoumaného tradičního předsudku, po charakteru shody, která předcházela tomu, že se tento předsudek stal součástí tradice. Druhým nutným doplněním je analýza *funkce* daného předsudku či výpovědi, která se má opírat o teorii či teorie „systematicky pokřivené komunikace“.²⁶⁶

Jak se lze proti Habermasovým námitkám bránit z „gadamerovských“ pozic? Mohli bychom, jak jsme to konečně udělali již v případě Habermasovy kritiky pojetí moci u Hannah Arendtové, ukázat na potíže s uplatněním ideálu plně svobodné komunikace jako kritéria, pomocí něhož by bylo lze poměřovat jednotlivé tradiční „konsensy“. Habermas je zřejmě toho názoru, že spojení myšlenky konsensu s ideálem pravdy je možné jen tam, kde účastníky debaty vede k souhlasu či přijetí pouze síla předložených argumentů. Abychom si ovšem mohli být jisti tím, že okolnosti rozhovoru skutečně splňují nároky kladené ideálem svobodné komunikace, museli bychom kromě aktuální přítomnosti nátlaku či nerovnováhy mezi účastníky vzít v potaz také předsudky a přesvědčení, s nimiž do rozhovoru vstupují. Je jasné, že právě předsudky, ať už uvědomované či neuvědomované, mohou často rozhodnout o souhlasu či nesouhlasu, přijetí či zamítnutí. Zdá se přitom, že dogmaticky zastávaný názor či ideologické přesvědčení jednoho z účastníků je s to „kontaminovat“ výsledný konsensus, a to i když diskuse působí navenek dojmem svobodné a symetrické komunikace.

Sám Gadamer kritizuje především spojení konceptu srozumění či konsensu, který není vynucen, ani ho není dosaženo „iracionálním“ podvolením se autoritě, s určitou vizí společenského uspořádání či „ideálem správného života“.²⁶⁷ Ostře odmítá Habermasovo spojení rétoriky s nátlakem či manipulací druhých k souhlasu. Podle Gadamera si bez snahy působit na emoce, vášně a náklonnosti druhých lidí, jak to dělá rétorika, lze těžko představit

²⁶⁵ Paul Ricoeur v tomto bodě poukazuje na možný argument ve prospěch hermeneutiky. Ideální konsensus můžeme anticipovat jen proto, že máme zkušenost se skutečným srozuměním, ať už s druhými lidmi či s tradicí. Viz Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, str. 334-335. Srv. také Foster, *Gadamer nad Practical Philosophy*, str. 126.

²⁶⁶ Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str.359. Srv. také Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 258.

²⁶⁷ Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 267.

reálnou společnou akci či politické jednání. Navíc i vůči působení rétoriky – proti něčí snaze mne přesvědčit – se přeci mohu bránit. Implikuje-li tedy ideál svobodné komunikace svobodu od rétorického působení, jde vlastně o vnitřně rozporný ideál: pro Gadamera totiž rétorika náleží do oboru rozumného rozhovoru, který se děje „ted’ a tady“ a ne v nereálné, hypotetické situaci.²⁶⁸ Rétorika není překážkou, ale formou svobodné řeči. Druhá Gadamerova námitka spočívá v tom, že Habermas se příliš soustředí na systematická a patologická omezení stojící v cestě vzájemnému srozumění a uniká mu přitom neméně podstatná role vzájemné ochoty vést dialog. Bez takové ochoty – a Gadamer zde také mluví o solidaritě – ovšem není ideál svobodné komunikace realizovatelný, prostě proto, že ochotu k dialogu (ochotu naslouchat druhému, otevřenost potenciální pravdivosti toho, co říká atd.) si nelze dialogem zjednat – je naopak vždy již předpokládána.²⁶⁹

Tyto stručně předestřené argumenty však poněkud odbíhají od našeho hlavního tématu, jímž je vlastní kritický potenciál hermeneutiky. Bude proto nutné odkázat také na další roviny vzájemné konfrontace mezi Gadamerem a Habermasem, resp. se blížeji podívat na další Habermasovy námitky, které jsem zmínil v úvodu této podkapitoly.

Habermas přisuzuje Gadamerovi pozici „idealismu řečovosti.“²⁷⁰ To má dva rozměry. Jednak má Gadamer zastávat předpoklad, že neexistuje nic, co by se v principu nacházelo mimo jazykové universum, co by tak či onak nevstupovalo do naší řeči a nemohlo být učiněno srozumitelným. Habermasovi jde však mnohem spíše o tendenci vykládat společenskou realitu výhradně na základě působení „kulturní tradice“ a z ní plynoucího rozumění sociálních aktérů. Toto rozumění a sebe-porozumění pak údajně určuje podobu materiálních faktorů či oblastí našeho života ve společnosti. Habermas však řadí řeč na roveň těmto materiálním faktorům, jimiž jsou práce a nadvláda. Sociální jednání lze uchopit jen skrze komplex působení práce, nadvlády a řeči. Hermeneutika však, nakolik se omezuje právě na snahu rozumět tomu, jak si druzí lidé ve svém jednání sami rozumí, tj. na rozumění nějakého v řeči artikulovaného či alespoň artikulovatelného smyslu, není tento komplex schopna popsat. Reálné faktory, které formují společenskou realitu a ovlivňující také podobu jazyka a tradice, jí unikají. Gadamer tuto kritiku odmítá. Nejde mu o popření existence

²⁶⁸ Tamt., str. 274.

²⁶⁹ Tamt., str. 267.

²⁷⁰ Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 309. Srv. také McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, str. 183.

vnějších faktorů, které mají vliv na společenskou realitu a které se také podílejí na utváření jazyka. Z ní však nutně nevyplývá, že se v řeči k těmto faktorům či fenoménům nemůžeme vztáhnout. Ani práce ani nadvláda se přeci bez řeči nemohou obejít,²⁷¹ nechceme-li je konstruovat jako naprosto anonymní a autonomní síly, které působí zcela bez ohledu na intence jednajících. Gadamer argumentuje také tím, že domnělé reálné faktory, které ovlivňují podobu naší řeči a tradice (Gadamer na tomto místě nemluví o práci a nadvládě, ale, což je pro něj příznačné, o „praktické aplikaci moderní vědy“) právě tím, že na řeč působí, nestojí zcela mimo dosah „řečově artikulovaného vědomí“. Tvrdit opak by podle Gadamera znamenalo implicitně zastávat nezdůvodněné a neprokazatelné stanovisko, že „*realita se děje za zády řeči*“,²⁷² stanovisko, jehož pravdivost nejsme sto jako konečné bytosti odkázané na vždy nějakou konkrétní tradici a řeč prověřit. Jenže něco takového zjevně nechce tvrdit ani samotný Habermas: úkolem kritiky ideologie či obecněji sociální vědy by bylo přeci odhalovat instance, kdy mocenské vztahy ovlivňují tradované porozumění, případně popisovat celý komplex řeči, práce a nadvlády.

Druhá rovina Gadamerovy obrany se explicitně vyrovnává s otázkou ideologie. Ta spočívá, jak už bylo několikrát naznačeno, v tom, že určité žité porozumění či společenská praktika má kromě smyslu přijímaného samotným aktérem také nějaký „skutečný“ smysl či přesněji příčinu či důvod, jímž může být např. skrytý mocenský zájem či struktura. Zatímco hermeneutika již předem počítá s tím, že to, co druhý člověk říká, je artikulací jeho snahy porozumět světu, kritika ideologie tento předpoklad suspenduje a je otevřena možnosti, že výpověď druhého může naopak skutečný stav věcí záměrně zakrývat (aniž by ovšem tento záměr byl záměrem toho, kdo ideologii podlehl). Gadamer zde reaguje poukazem na to, že součástí zkušenosti s interpretací textů a uměleckých děl je přeci to, že smysl, který jim zamýšlel udělit jejich autor, není jediným možným smyslem, který mohou mít a ke kterému

²⁷¹ Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 255.

²⁷² K tomu viz Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 245: „Daß die praktische Anwendung der modernen Wissenschaft unsere Welt und damit auch unsere Sprache tiefgreifend verändert, wird dagegen niemand ableugnen. Aber eben: ‚auch unsere Sprache‘. Das heißt in gar keiner Weise, wie Habermas mir unterstellt, daß das sprachlich artikuliert Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt, sondern allein, daß es keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren realen Zwängen gibt, die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewußtsein zur Darstellung bringt. Die Wirklichkeit geschieht nicht ‚hinter dem Rücken der Sprache‘.“

můžeme dospět.²⁷³ Odtud pak Gadamer přechází k tvrzení, že také ideologii lze „porozumět v jejím skutečném smyslu“, jímž je mocenský zájem.²⁷⁴ Z hermeneutiky totiž víme, že nemusíme brát subjektivní intence a sebeporozumění autora či jednajícího za závazné pro smysl textu či jednání.

Přechod, který Gadamer ve svém argumentu činí, je problematický. Při interpretaci textu, jak ji popisuje hermeneutika, přeci neodhalujeme nějaký objektivní, „skutečný“ smysl, ale pouze smysl, který má sdělení textu pro nás v naší situaci. „Disociace“ mezi dvěma „smysly“, mezi autorskou intencí a smyslem, který nám text „dává“, kterou zakoušíme, když se snažíme porozumět písemnému či ústnímu sdělení, není toutéž disociací, o níž běží kritice ideologie. V ní jde totiž o rozpor mezi zdánlivým smyslem či falešným porozuměním, které nastoluje ideologie a skutečnou funkci ideologické řeči. Touto funkcí je současné prosazení a zakrytí reálného, objektivního mocenského zájmu. V případě ideologií je tedy oprávněné mluvit o „skutečném smyslu“ či funkci určitého projevu či sdělení, na jehož existenci subjektivita či specifická situace interpreta nemá vliv. V případě interpretace textu by bylo naopak zavedení kategorie „skutečného smyslu“ bylo objektivistickým zkreslením.

Je ale vůbec oprávněné stavět proti sobě kritiku, která obnáší odhalení a *odmítnutí* zaslepujících předsudků a rozumění, v němž jde (dle Gadamera) o *přijetí*, resp. souhlas s tím, čemu se snažíme porozumět? Podle Gadamera je tato opozice zdánlivá. Lze totiž říci, že i odhalení pokrývujících předsudků vede k porozumění; dokonce rozumíme ponejvíce tam, kde se nám takové odhalení daří. Otřesení našimi předsudky, resp. nepotvrzení našich anticipací patří k rozumění a obecněji k získávání zkušenosti stejně původně, jako jejich potvrzení. To navíc není nikdy definitivní: jeden a týž předsudek se v jiné situaci (a jinou situací může být třeba i nové čtení *téhož* textu) může ukázat neoprávněný a může vyvstat potřeba jej revidovat či nahradit. To platí i obráceně: nutnost odmítnout předsudek v dané situaci jako nepřiměřený či neoprávněný nemusí nutně znamenat, že jindy, v jiném světle nebo s jinou výchozí

²⁷³ Tamt., str. 242: „Ist doch das hermeneutische nur deshalb so universal und für alle zwischenmenschliche Erfahrung der Geschichte wie der Gegenwart grundlegen, weil auch dort Sinn erfahren werden kann, wo er nicht als intendierender vollzogen wird.“ Podobný moment, tj. moment disociace smyslu textu od autorského záměru akcentuje také P. Ricoeur, viz P. Ricoeur, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, str. 320.

²⁷⁴ Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 242: „Als ob nicht gerade jede Ideologie, als ein falsches sprachliches Bewußtsein, sich nicht nur als verständlicher Sinn gäbe, sondern gerade auch in ihrem ‘wahren’ Sinn, z.B. dem des Interesses der Herrschaft, verstanden werden kann.“

zkušeností se tentýž předsudek nepotvrdí. Ambicí kritiky ideologie je ovšem *absolutní* odmítnutí falešných předsudků, nejen dočasné pozastavení jejich nároku na platnost. Na druhou stranu je však třeba říci, že Gadamer se místy – a často právě v debatě s Habermasem – vyjadřuje tak, že některé předsudky (předpoklad, že existuje protiklad mezi autoritou a reflexí či předsudek, že lze od sebe separovat „přirozeně se odvíjející“ tradici a její reflexivní uchopení²⁷⁵) jsou prostě a jednoduše falešné či dogmatické, a to absolutně, nehledě na situaci, v níž působí.

Asi nejvážnější Gadamerova výhrada – a částečně jsem ji již zmínil – vůči Habermasově modelu kritické teorie se týká analogie mezi psychoanalýzou a sociální vědou. Dle ní je k ideologicky pokřivené řeči, resp. k ideologickému rozumnění skutečnosti třeba přistupovat stejně jako k „patologickému pohřbení smyslu“, ke kterému dochází u psychických poruch typu neuróz. V obou případech tedy, velmi jednoduše řečeno, vlastně nesmíme brát vážně, co druhý člověk říká a namísto toho se musíme ptát po skutečných důvodech a skutečné funkci jeho výpovědí či projevů chování. Takový, zásadně nedialogický přístup k výpovědím druhého je jistě možný a v případě psychoterapie také oprávněný – problematika je jeho aplikace na společenskou rovinu.²⁷⁶ Model vysvětlení, který pro Habermase skýtá psychoanalýza, je jen obtížně přenositelný na analýzu společnosti, kde nejsou žádní „lékaři“ a „pacienti“, ale odlišné sociální skupiny, jejichž vztah je v demokratické společnosti (na rozdíl od vztahu analytika a psychicky nemocného) symetrický. Kritika ideologie si tedy nemůže osobovat právo jednotlivé společenské skupiny „diagnostikovat“,²⁷⁷ přisuzovat jim „falešné vědomí“ či je označovat za oběť ideologie. Asymetričnost vztahu mezi kritikem ideologie a okolní společností není legitimizována

²⁷⁵ Tamt., str. 239.

²⁷⁶ Tamt., str. 250: „Wer seine Spielpartner auf etwas jenseits ihrer Liegendes hin ‘durchschaut’, d.h. das nicht ernst nimmt, was sie spielen, ist ein Spielverderber, dem man aus dem Wege geht. Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht. Die hermeneutische Reflexion lehrt uns, daß soziale Gemeinschaft bei allen Spannungen und Störungen immer wieder auf ein soziales Einverständnis zurückführt, durch das sie existiert.“ K tomu srv. také Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 308-309.

²⁷⁷ Gadamer, *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 275: „...Dasselbe Ideal der Vernunft, das jeden Überzeugungsversuch leiten muss, von wessen Seite auch immer er ausgehe, verbietet zugleich, dass einer für sich selber die rechte Einsicht in des anderen Verblendung in Anspruch nimmt.“ Srv. také Mendelson, *The Habermas-Gadamer Debate*, str. 67.

souhlasem, jímž by se jednotlivé skupiny či třídy kritické analýze podvolovaly, jak tomu činí pacient, když vyhledá pomoc lékaře či terapeuta. Gadamer zde také argumentuje tím, že pro život ve společnosti, resp. pro samotné její fungování je přeci nutné nějaké elementární vzájemné porozumění [*Einverständnis*] a dialog. Ten jistě může být čas od času narušen, stejně jako může být narušeno či dočasně ztraceno vzájemné srozumění. Znovunastolení dialogu či obnova srozumění by ale mělo být společným úsilím, nikoliv výlučným právem kritika ideologie či sociálního vědce. Ještě jinak vyjádřeno: pro přístup k výpovědím druhých lidí jako k potenciálně pravdivým není třeba hledat ospravedlnění. Toto ospravedlnění ale nutně potřebuje praxe, která druhé lidi či ostatní společenské skupiny nebere „vážně“ jako partnery rozhovoru a snaží se „prohlížet“ za věcný obsah výpovědí k jejich skutečné funkci.

Podle Gadamera je vposled třeba zpochybnit absolutní nárok kritiky ideologie, neboť i zde máme co do činění „s lingvistickým aktem reflexe“,²⁷⁸ tzn. aktem neseným konkrétní tradicí.²⁷⁹ To také nutně znamená, že každá reflexe stojí a bude stát na nezprůhledněných předpokladech a východiscích: buď si těchto předpokladů není vědoma, nebo operuje s kritickým ideálem či kritériem, který není dále zdůvodněn. Reflexe je vždy nutně parciální a nedefinitivní. Konkrétně u Habermase se navíc kritika opírá o určitý „ideál správného života“ – o představu svobodné a rovné společnosti prosté nátlaku (konkrétní hodnoty jako rovnost a vzájemné uznání jsou přitom již „vetknuty“ do podmínek a pravidel ideální řečové situace, která má validitu norem teprve prověřovat).²⁸⁰ Ideál správného života, a zde Gadamer evokuje své rozborů Aristotelovy etiky, přeci nelze specifikovat abstraktně. Jde o vágní představu, kterou nejen, že je třeba vyplnit v konkrétních situacích, ale kterou nelze specifikovat monologicky, mimo skutečný rozhovor s ostatními členy společnosti.²⁸¹

Jaký lze tedy z tohoto, vzhledem k její detailnosti a tematické šíři zdaleka ne vyčerpávajícího, představení debaty mezi Habermasem a Gadamerem učinit závěry ohledně problému, o nějž nám zde běží, tj. ohledně problému validity morálních soudů? Ke sledování debaty nás přivedla otázka: lze, s přihlédnutím k faktu, že nezrušitelně náležíme k určité etické tradici, vůbec prověřit a stanovit platnost tradovaných norem a hodnot? Je vůbec

²⁷⁸ Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, str. 241.

²⁷⁹ K této námitce srv. také Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, str. 337.

²⁸⁰ Viz Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, str. 362-263. Srv. také Warnke, *Hermeneutics, Ethics and Politics*, str. 88.

²⁸¹ K této námitce srv. také McCarthy, *Critical Theory of Jürgen Habermas*, str.190

možné se k tradici postavit radikálně kriticky? Možná stojí za povšimnutí, že Gadamer „neodbývá“ celou diskusi hned od počátku poukazem na to, že hermeneutika přeci nepředepisuje a ani neimplikuje nějaký partikulární přístup či metodu, na jehož limity („mimo-jazykové“ reálné faktory, ideologická pokřivení řeči) by bylo lze poukazovat. V debatě s Habermasem má Gadamer spíše tendenci hermeneutiku hájit jako určitý univerzální přístup, způsob, jak lze rozumět smyslu i tam, kde tento smysl není mluvčím či autorem intendován. Hermeneutika tak v sobě může zahrnout potenciál rozkrývat ideologii. Pokusil jsem se však ukázat, že takový závěr není u Gadamera dostatečně konkrétně podložený. I kdyby platila analogie mezi „dvěma smysly“ přítomnými v ideologiích a „dvěma smysly“ v interpretaci (autorova intence a smysl, jež má text pro interpreta), stále chybí odpověď na otázku, *kdy* se vůbec máme; co víc, kdy jsme vůbec oprávněni, se k výpovědím druhého obracet s podezřením, že jejich skutečný smysl za nimi zůstává skryt. Nebo jinak: kdy a na základě jakých indicií máme suspendovat základní nosný předpoklad každého rozumění, že to, čemu se snažíme rozumět, obsahuje nějakou pravdu? A můžeme v případě takové suspenze stále mluvit o „rozumění“? Tím však nechci říci, že se hermeneutická reflexe nemůže stát podkladem kritiky. V debatě s Habermasem se ukazuje, že je tomu naopak. Je to právě emancipační nárok kritiky ideologie, snaha zbavit určité společenské skupiny „falešného vědomí“, který Gadamer podrobuje kritice. Ta je založena na určitých hermeneutických náhledech či východiscích, resp. na obecném podezřívavém postoji vůči přístupům, jimž se údajně podařilo získat vůči tradici absolutní kritickou distanci.

Jazyk, perspektiva a „svět“

V závěrečném oddílu *Pravdy a metody*, jež je věnován řeči, konkrétně v kapitole o řeči jako zkušenosti světa, nalezneme také kulminaci Gadamerovy „nepřímé“ polemiky jak se skeptickým relativismem, tak ovšem s *kritikou* relativismu. Gadamer zde, s jistou korekcí, pozitivně hodnotí Humboldtovo pojetí jazyků jako „náhledů na svět“.²⁸² Ona korekce spočívá v tom, že zde jazyk (řeč²⁸³), nelze chápat pouze jako formu, pomocí níž lze něco vyjádřit, ale

²⁸² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 446: „Seine eigentliche Bedeutung für das Problem der Hermeneutik liegt woanders: in der Erweisung der Sprachansicht als Weltansicht.“

²⁸³ Gadamerovo pojetí řeči [*Sprache*] je pochopitelně mnohem komplexnější: řeči se věnuje také jako dění či události rozhovoru a dynamice mezi „vnitřním slovem“ a vyslovenou mluvou. Podrobněji ke Gadamerovu pojetí

současně také jako obsahy – to, co je v jazyce vyjádřeno a předáváno. Jazyk, tradiční předsudky a historická situace, v níž se nacházíme, tvoří *neúplnou a nedefinitivní* perspektivu, z níž ke světu přistupujeme. Gadamer však odmítá, že by rozmanitost jednotlivých perspektiv, v nichž je svět v různých dobách, situacích a kulturách poznáván a z nichž se světu snažíme porozumět, znamenala, že si vytváříme o světě navzájem nesouměřitelné obrazy či projekce, které by pak stály mezi námi a „skutečným světem“ jako nezrušitelná bariéra.²⁸⁴ Gadamer namísto toho říká, že to, co se nám v těchto perspektivách [*Ansichten*] stává přístupným, je „již“ samotný svět, či chceme-li „bytí o sobě“ [*Ansichsein*]. Gadamer se tedy kriticky staví k představě světa či skutečnosti „o sobě“ jednou provždy skryté za řečí a dějinami.²⁸⁵ To pak ovšem implikuje i kritický postoj k určitému typu relativismu, který bychom mohli nazvat „skeptickým relativismem“. Tento typ relativismu tvrdí, že naše reprezentace skutečnosti (vždy relativní vůči pojmovému aparátu, který používáme, jazyku, jímž mluvíme, stavu našeho poznání atd.) nám vposled znemožňují se se „skutečností samou“ setkat. Skutečnost by nám mohl zprostředkovat jen takový přístup, který není vázán na partikulární perspektivu, tj. např. jakýsi všezahrnující pohled „Božího oka“. Skeptický relativismus tedy není „solipsistickým“ relativismem, který tvrdí, že mimo relativních pravd, o nichž je někdo přesvědčen či které uznává, neexistují žádná fakta. Skeptický relativismus by neměl problém uznat, že se to mimo náš relativní přístup ke světu se světem s největší pravděpodobností opravdu nějak má, avšak vzhledem k tomu, že ke světu nelze přistupovat „bez přístupu“,

řeči viz např. G. Figal, *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, přel. R. Dostal, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 102-126.

²⁸⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 450: „Die eigene Sprachwelt, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag.“

²⁸⁵ Tamt., str. 451: „In jeder Weltansicht ist das Ansichsein der Welt gemeint. Sie ist das Ganze, auf das sie sprachlich schematisierte Erfahrung bezogen ist. Die Mannigfaltigkeit solcher Weltansichten bedeutet keine Relativierung der ‚Welt‘. Vielmehr ist, was die Welt selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, verschiedenes.“

Srv. k tomu velmi jasně formulovanou interpretaci B. Wachterhausera, in: *Getting it Right: Realism, Relativism and Truth*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 74: “In principle, what a “standpoint” is capable of delivering to us is a “piece” of the world, a “view” of the world, a “perspective” on the world. In principle, a standpoint renders the world accessible, not inaccessible. If the situation were by necessity otherwise, it would render the world’s ability to reject or confirm our projections or hypotheses utterly mysterious and unintelligible.“

zůstává nám pravdivá povaha světa uzavřena (i když v principu nelze ani vyloučit, že nějakému našemu přístupu *odpovídá*).

Jak máme tedy rozumět větě, že „*existence odlišných náhledů na svět neznamená žádnou relativizaci ‚světa‘*“?²⁸⁶ Odpověď, že se v těchto perspektivách dává svět prostě tak, jak je ve skutečnosti či sám o sobě, a tedy nezkráceně, působí poněkud unáhleně. Jak si pak máme vysvětlit to, že jednotlivé perspektivy (jednotlivé jazyky, různé historické situace, různé teorie) jsou nejen nutně parciální a omezené, ale že si často také ve svém vidění světa odporují? Gadamerovou strategií tak zprvu není prokázat, že skutečně existuje nějaká zásadní „korespondence“ mezi dějinně proměnlivými a na konkrétní jazyky vázanými náhledy na svět a světem, který existuje mimo všechny tyto náhledy (mohli bychom například zkusit tvrdit, že svět je dostatečně vrstevnatý a bohatý na to, aby mu jednotlivé, i na první pohled neslučitelné náhledy mohly odpovídat). Gadamer se nejdříve zaměřuje na východisko, o které se opírá jak skeptický relativismus, tak ovšem i jeho objektivistická kritika. Obě pozice se shodují na tom, že dějinnost a řečovost rozumění a poznání je zdrojem našeho odstřížení od světa, které buď není možné (relativismus), nebo je naopak nutné (objektivismus) překonat. Předmětem kritiky je zde ale vůbec tendence klást proti sobě „svět o sobě“ a jednotlivé „relativizující“ náhledy na svět. Samotná představa světa (či bytí) o sobě je v obou případech provázána ideálem vědění, které nám nepřísluší, a sice vědění nesituovaného a neperspektivního.²⁸⁷ Skeptický relativismus se tedy chytá do vlastní pasti, když na jedné straně chce trvat na tom, že jediný možný přístup ke světu je dějinně situovaný a tím i perspektivní a zároveň takový přístup vnímá jako deficientní v konfrontaci s ideálem absolutního vědění. Nejen, že se v této konfrontaci nevyhne alespoň nějaké specifikaci onoho typu vědění, jež není a nemůže být věděním pro nás (a tedy jej ani nemůžeme nijak specifikovat – ať už jako součet všech možných perspektiv, nebo naopak jako přístup, který sebou žádnou perspektivu nenese). Není ani jasné, proč bychom měli lidské vědění s podobným ideálem vůbec *poměřovat*.

Gadamerova kritika se nezaměřuje jen na představu „bytí o sobě“ ve smyslu nám nikdy plně nepřístupné reality, která zůstává zasuta za „zkreslujícími“ náhledy a perspektivami, s nimiž se ke skutečnosti, vposled marně, obracíme. Stejně tak podrobuje

²⁸⁶ Viz citace v předchozí poznámce.

²⁸⁷ Tamt., str. 451: „Wer das ‘Ansichsein’ diesen ‘Ansichten’ entgegenstellt, muß entweder theologisch denken – dann ist das Ansichsein nicht für ihn, sondern allein für Gott –; oder er wird luzifersisch denken, als einer, der sich seine eigene Göttlichkeit dadurch beweisen möchte, daß ihm die ganze Welt zu gehorchen hat...“

kritice údajnou ambici moderní vědy „bytí o sobě“ objektivně poznat. Gadamer takové ambici čelí pomocí několik argumentů, jimiž se zde nemusíme podrobněji zabývat: ve stručnosti nejprve odhaluje samotnou konstrukci nezávislé, objektivní reality jako motivovanou zájmem moderní vědy realitou disponovat, aby poté přistoupil k argumentu, že „bytí o sobě“, k němuž poznání té které vědní disciplíny směřuje, je už vždy nějak předběžně rozvrženo.²⁸⁸

Nyní tedy víme, jak podle Gadamera problém vztahu jazyka a světa chápat *nelze*. Odmítnout je třeba jednak úvahy o nedostupném „světě za jazykem“, jednak představu, že nám určitý typ popisu dovolí překročit relativitu jednotlivých jazyků a tento svět za jazykem uchopit. Gadamer ovšem nechce říci ani to, že neexistuje *nic jiného*, než jednotlivé jazykové perspektivy – taková pozice by byla sice v určitém smyslu konzistentní („svět“ by se skutečně od jednotlivých jazykových náhledů nelišil, neboť by jej netvořilo nic jiného), ale zcela protiintuitivní a v konečném důsledku by byla přijetím jiné verze relativismu, a sice „relativismu nesouměřitelnosti“, a to navíc se silným solipsistickým nádechem. Zůstává pak vůbec nějaký prostor pro odlišné uchopení vztahu mezi relativními jazyky a jedním, společným světem? Především tu je ale otázka: jak lze o tomto vztahu vůbec vypovídat a nezaplést se do aporie, kdy se z pozice konečných bytostí, které nemohou vyjít za hranice řeči, snažíme nad řeč „povznést“, abychom něco konstatovali o tom, co se nachází mimo ni? Nebo je vskutku třeba se jakékoliv výpovědi o tomto vztahu zdržet? Jak pak ale máme Gadamerovi rozumět, když říká: „*to, co je svět sám, se nijak neliší od náhledů, v nichž se nám nabízí*“?²⁸⁹ Není to právě typ nějaké pozitivní výpovědi o vztahu dvou neidentických členů či entit – světa a jazykových náhledů, v nichž jedině je nám svět přístupný?

Gadamer nás dále vyzývá, abychom si vztah mezi perspektivami, jež nám zjednávají různé jazyky (nejen mateřský jazyk, ale také např. konceptuální aparát vědecké disciplíny) a světem představili analogicky ke vztahu perceptuálních perspektiv k vnímané věci.²⁹⁰ Ve vnímání totiž fakt, že věc vidíme z konkrétní perspektivy, neznamená, že to, co vnímáme, je *jen* příslušná perspektiva – je to přeci věc sama, která se nám ukazuje v dané perspektivě, i když pochopitelně nekompletně. Parcialita perspektivy tedy není překážkou proto, aby se nám

²⁸⁸ Tamt., str. 456: „Die Ansichsein, auf das ihre Forschung gerichtet ist, sei dieselbe Physik oder Biologie, ist relativ auf die in ihrer Fragestellung gelegene Seinssetzung. Es besteht nicht der leiseste Grund, einem Anspruch der Physik, daß sie das Ansichsein erkenne, darüber hinaus recht zu geben. Als Wissenschaft hat die eine wie die andere ihren Gegenstandsbereich vorentworfen, dessen Erkenntnis seine Beherrschung bedeutet.“

²⁸⁹ Viz citace v pozn. 290.

²⁹⁰ Tamt., str. 451-452.

v ní dávala věc sama, byť jen v nějakých svých vybraných aspektech. Navíc jsme mnohdy schopni „vyjít“ za parcialitu aktuální perspektivy. Díky tomu, že máme zkušenost i s jinými perspektivami, v nichž lze věc spatřovat, jsme schopni intendovat, resp. domýšlet si další aspekty či rysy věci, které se bezprostředně v dané perspektivě neukazují. Gadamer zde pomocí analogie na prvním místě říká, že ač jistě existují zkreslující perspektivy, perspektivu obecně nelze chápat jako zkreslení reality, ale spíše jako způsob, jímž se nám jediné skutečnost může ukazovat. Druhý podstatný bod je, že omezenost perspektivy lze do jisté míry překonat – různé perspektivy lze k sobě vztahovat; ze vzájemných vztahů mezi různými způsoby toho, jak se věc dává, lze dále usuzovat na její aktuálně nedané aspekty a vlastnosti. Gadamer ovšem poukazuje také na jedno omezení této analogie. Perceptuálními perspektivami můžeme procházet, jednu perspektivu lze dočasně opustit, abychom si zjednali perspektivu jinou. O jazykové perspektivě či náhledu na svět je nutné uvažovat spíše jako o horizontu, z něž se lze vztahovat k odlišným náhledům na svět, k jiným jazykům a vyjádřením, aniž bychom museli, a dokonce aniž bychom mohli původní horizont opustit.²⁹¹ Proces rozšiřování původní perspektivy je tak třeba chápat jako proces získávání obsažně i co do prostředků vyjádření stále bohatšího jazyka. Nezáleží přitom na tom, kolik se toho budeme sto od ostatních jazyků a z ostatních tradic naučit: náš pohled bude sice bohatší a širší, ale stále perspektivní. Nutno říci, že tato úvaha je do značné míry výsledkem úvodní poměrně nesamozřejmé identifikace jazyka coby „náhledu na svět“ nikoliv primárně s formou, ale s tradicí (např. literární), která je s tím kterým jazykem spojená. Pak už je pro Gadamera snadné ukázat, že chceme-li nějakému jazyku v pravém slova smyslu „rozumět“, nemůžeme k němu přistupovat *jen* jako k formě a nemáme usilovat o nápodobu toho, jak jsou do nějakého jazyka (a tradice) vrostlí jeho „rodilí“ mluvčí.

Někteří komentátoři²⁹² rozvíjejí interpretaci, kterou jsem výše označil za až příliš unáhlenou či přímočarou, tj. interpretaci, podle níž Gadamer tvrdí, že jednotlivé jazykové perspektivy (jednotlivé jazyky) nám, i přes svou rozmanitost a častou neslučitelnost, zprostředkovávají či zpřístupňují svět takový, jaký je, jsou jakýmiisi „okny do světa“.²⁹³ Zastáncem této interpretace je např. B. Wachterhauser, který označuje Gadamera za

²⁹¹ Tamt.

²⁹² Srv. např. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, str. 102-103.

²⁹³ Wachterhauser, *Getting it Right*, str. 67.

„nekompromisního realistu“.²⁹⁴ Wachterhauser je přitom ochoten přiznat, že Gadamer se uchyluje k řešení, které lze označit za metafyzické – dokonce mu přiřítá myšlenku „předzjednané harmonie“ jazyka a světa.²⁹⁵ Wachterhauser dále dodává, že Gadamera nelze číst v tom smyslu, že by jazyk teprve „vytvářel“ poznatelnost či srozumitelnost světa – to by nás vracelo zpět k myšlence opozice jazyka a světa chápaného v intencích kantovské „věci o sobě“. Ke světu tato srozumitelnost a poznatelnost prostě a jednoduše *patří*²⁹⁶ a jazyk se s touto srozumitelností může, ale také nemusí, setkat. Ačkoliv máme opustit představu „věci o sobě“, těžko se zároveň můžeme vyhnout tomu, abychom neuvažovali o vztahu světa a jazyka (či konečného poznání jako takového) jako o vztahu dvou na sobě do jisté míry *nezávislých* entit – jedině tehdy může jazyk zpřístupňovat, vždy nekompletně a nedefinitivně, svět tak, jak *sám o sobě*, jest. Podle Wachterhausera však není zcela správné za výše zmíněnými tezemi vidět jen a pouze nepodloženou metafyzickou spekulaci. Gadamer se podle něj snaží prostě a jednoduše dojít k „nejlepšímu vysvětlení“²⁹⁷ vztahu řečového a dějinně situovaného poznání a rozumění k tomu, co se snažíme poznat a čemu chceme porozumět. Pokud si máme, či dokonce pokud si vždy musíme zvolit nějakou „implicitní ontologii“, která provází naše rozumění, pak je Gadamerova verze o principiální srozumitelnosti či přístupnosti skutečnosti skrze řeč patrně nejpřijatelnější alternativou. Skeptický relativismus, který dějiny a řeč vnímá jako bariéru, jež stojí mezi námi a světem, může jen obtížně vést k nějaké praxi či programu zkoumání (neboť jedině, co můžeme zkoumat, je jen námi vytvořený, k dané době a tradici relativní obraz o skutečnosti, nikoliv skutečnost sama); nárok přírodních věd na kompletní popis skutečnosti zase Gadamer usvědčuje z dogmatismu, jenž spočívá mimo jiné v tom, že věda nevidí svou vlastní relativitu.

Můžeme však takovou interpretaci Gadamera opravdu přijmout? Jistě – pokud si máme zvolit z různých předestřených možností určení vztahu mezi jazykem a na jazyce nezávislou skutečností (systematické zkreslení skutečnosti jazykem, bezezbytková objektivní poznatelnost atd.), pak se myšlenka o bytostném přináležení, korelaci či „předzjednané harmonii“ jeví jako řešení, které nejlépe odpovídá naší intuici a zkušenosti s tím, že něco

²⁹⁴ Tamt., str. 66-67.

²⁹⁵ Tamt., str. 76.

²⁹⁶ Tamt., str. 74. Viz také tamt., str. 76: “We simply cannot make sense of human knowledge in all of its relativity to historically conditioned, linguistically constituted, value-laden standpoints, if we do not see these standpoints as in principle compatible with and in contact with the intelligibility of the world.”

²⁹⁷ Tamt., str. 76.

zamítáme, přijímáme či revidujeme prostě z titulu korespondence či naopak nesouladu s tím, jak se to s danou věcí ve skutečnosti má. Háček je ovšem v tom, že Gadamer mluví primárně o vztahu světa a jazyka. Gadamerova motivace je totiž v příslušné kapitole *Pravdy a metody* přinejmenším dvojitá. Nejde mu jen o polemiku s myšlenkou, že jednotlivé jazyky a tradice skutečnost „relativizují“ a vposled zneprístupňují. Chce také ukázat, nakolik něco takového jako „svět“ máme jen díky jazyku či řeči.²⁹⁸ Tím se však nemíní jen to, že svět je nám přístupný *jen* jako svět schematizovaný jazykem, tj. že konkrétní „jazykový svět“ je ten jediný svět, který máme. „Mít svět“ podle Gadamera znamená mít vůči světu a tomu, s čím se ve světě setkáváme, určitou distanci či svobodu. V tom se člověk liší od zvířete, které je pevně zasazeno do prostředí [*Umwelt*], v němž žije. Zvíře, na rozdíl od člověka, nemůže svůj „Umwelt“ obohatit; relevantní podněty, které k němu z jeho prostředí přicházejí, nemohou vůči zvířeti tematicky („jako něco“²⁹⁹) vyvstat a zvíře si ani nemůže volit, jak se k takovým podnětům postaví. Distance a svobodné vztahování se ke světu je podle Gadamera umožněno právě řečí: „*ten, kdo má řeč, má také svět*“.³⁰⁰ Myslím, že zde není nezbytně nutné jít do detailů (a Gadamer sám se k detailnějšímu prokázání výše citované teze vlastně nedostává). Chci poukázat toliko na to, že Gadamer možná spíše poukazuje na univerzální, jednotný charakter „řečového“ lidského světa, který se vzpírá relativizaci v konkrétních jazycích. I přes jejich odlišnosti stále platí, že máme (tentýž) svět.

Pokud se spíše připojíme k právě naznačené interpretaci, bude se nám Gadamerova argumentace po mém soudu zdát o poznání konzistentnější, přinejmenším v tom, že se zde přestává objevovat spekulace o „světě za jazykem“ – byť jen v podobě konstatování, že svět se nám v jazyce v principu dává tak, jak sám o sobě jest. Na druhou stranu se ovšem taková úvaha těžko může osvědčit v polemice se skeptickým relativismem. Můžeme totiž spolu s

²⁹⁸ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 447.

²⁹⁹ Charles Taylor charakterizuje základní rozdíl mezi lidským a zvířecím vědomím pomocí neschopnosti zvířat zahrnout tentýž předmět pod dvojitý popis. Zvíře si je vědomo nějakého objektu jen jako toho, co spouští či vyžaduje reakci (například útěk – je si vědomo něčeho, před čím je třeba utéct), nikoliv jako *určitého* předmětu, který v *této* situaci vyžaduje či spouští určitou reakci. Viz Taylor, *The Explanation of Behaviour*, London: Routledge, 1964, str. 68: “The red object is something to fly from, the meat something to be eaten, and so on, but the animal is not aware of the object *as* something he must fly from or of the meat *as* something to be eaten. And correlatively, the only consciousness of their action, of the goals they are pursuing, that can be attributed to animals is that which accompanies the action itself, the attempt to achieve the goal.”

³⁰⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 457.

Gadamerem uznat nutnou závislost samotného faktu, že máme něco takového jako svět, či že se ke světu můžeme „svobodně“ či „volně“ vztahovat, na jazyku, a ptát se po vztahu (korelace či diskrepance) našeho perspektivního, historicky situovaného a v konkrétním jazyce vyjádřeného vědění a poznání nikoliv k lidskému světu, ale prostě a jednoduše ke skutečnosti. Daní za účinnou konfrontací se skeptickým relativismem je tedy poměrně závažný rozpor mezi trváním na nezrušitelné konečnosti lidské existence a pokusem vypovídat o tom, co tuto konečnost přesahuje.

V této kapitole jsem se ponejvíce zabýval otázkou, zda je Gadamerova filosofická hermeneutika určitou verzí relativismu. Relativistická pozice, pokud ji tedy lze Gadamerovi připsat, ovšem běžně implikuje určitý náhled na platnost našich poznatků, přesvědčení a morálních hodnot, a tím i na platnost situačních rozhodnutí (soudů), které takové dějinně podmíněné hodnoty a normy aplikují. Tedy: opravdu je Gadamer relativistou? Ano i ne. Znovu je třeba konstatovat, že východisko, jímž je uznání či rozpoznání nezrušitelné podmíněnosti tradicí (relativity vůči tradici), skutečně *je* relativistické. Gadamer ale odmítá důsledky, které se s relativismem často, ne-li vždy pojí: radikální skepticismus, nihilismus či přesvědčení, že je třeba suspendovat všechny kritické soudy. Ukázalo se však, že mít jedno (tezi o univerzální historické podmíněnosti) bez druhého (výše jmenované důsledky), jde poměrně obtížně. Zvláště pak, když Gadamer vede boj na dvou frontách: nejen s relativismem, ale také s kritikou relativismu, zejména pak s námitkou, že každé uznání univerzálního dějinného působení ústí v rozpor, resp. že vyvrací sebe sama.

Proč bychom tedy neměli chápat situovanost v konkrétní tradici relativisticky? Předně neplatí, že tradice je neměnná, a že jsme potud jednou provždy odkázáni na rigidní soubor norem a přesvědčení. Tak tomu zjevně není, nakolik tradice fakticky podléhá revizi a prodělává vývoj. Mezi uplatněním tradice v situacích a její celkovou podobou existuje kruhový vztah. Neplatí ani, že jsme v tradičním, byť proměnlivém, rámci uzavřeni. Gadamer v tomto bodě poukazuje na zásadní „prostupnost“ perspektiv či přesněji na rozšiřitelnost horizontů. Tyto dva poukazy ale nemusejí být dostatečné. Tradice může být natolik „zkažená“, že ji nezachrání ani sebedůkladnější aplikace; setkání s odlišnou tradicí a obohacení, které z tohoto setkání plyne, zas nutně závisí na tom, s jakou tradicí se setkávám a od níž se učím (opět: co když je i tato veskrze zkažená či zvrácená). Klade se proto otázka,

zda je, v hermeneutické perspektivě, možná *kritika* tradice, nejen kruhová revize a zpochybnění její samozřejmosti. Jenže i pro kritiku platí to, co pro jakékoliv jiné lidské usilování; i kritická reflexe podléhá podmínkám konečnosti a dějinnosti. Úkolem reflexe je mj. uvědomit si tuto omezenost. Znamená to, že je u Gadamera reflexe – při vědomí své nutné nedefinitivnosti – vlastně „bezzubá“, a je tedy třeba dát za pravdu Habermasovi, který Gadamerovi vyčítal, že u něj reflexivní osvojování si tradice spadá v jedno se samotným jejím během? Na tuto námitku jsem se pokusil odpovědět tak, že reflexe přeci nemusí nutně ústit v nějaký pozitivní závěr, v nějaký výsledek, který lze jako „proreflektovaný“ definitivně odložit stranou. Myslím, že hermeneutická reflexe může stejně dobře ústit v určitý postoj, a to postoj ve své podstatě nedůvěřivý a kritický. Hermeneutická reflexe (a hermeneutická zkušenost) může skutečně ústit v radikální kritiku tradice, a to takové tradice, která zapomíná na to, že je (jen) tradicí, tradice, jejíž „nárok na pravdu“ je nárokem na pravdu *jedinou a absolutní*.

III. Soudnost a druzí

Soudnost a společný smysl (*sensus communis*)

Téma společného smyslu [*sensus communis*] stojí v centru Arendtové interpretace Kantovy *Kritiky soudnosti*: vedle pojmů „rozšířeného myšlení“, „sdělitelnosti“ a „veřejného užití rozumu“ je to právě koncept společného či obecného smyslu, v němž Arendtová spatřuje inherentní politickou rovinu Kantovy estetiky. Pokus o rekonstrukci Arendtové vlastního pojetí *sensus communis* stojí před několika problémy. Tím prvním je fakt, že Arendtová inkriminovaný pojem používá v celé paletě různých významů, kdy čerpá také z jiných, starších pojetí obecného smyslu, než je kantovská estetika. Druhým problémem je, že v některých pasážích pak jako by tato různá tradiční pojetí a Kantovu specializovanou estetickou koncepci spatřovala jako různé funkce či mody jedné a též mentální schopnosti. Ovšem i samotná Kantova koncepce je mnohoznačná a vlastně se i u něj klade obdobná otázka: popisuje Kant pod titulem společného (obecného) smyslu [*Gemeinsinn*] různé fenomény či, opět, různé mody či role jedné a téže schopnosti? Podobně jako v případě motivu rozšířeného myšlení, i zde si můžeme položit otázku, zda Arendtová v Kantově koncepci spatřuje onen společenský rozměr oprávněně. Skutečně lze chápat *sensus communis* u Kanta jako smysl pro společenství, tedy smysl, který nás váže ke konkrétní komunitě?

Konečně je to právě téma *sensus communis*, v němž se Arendtové a Gadamerova interpretace Kanta radikálně odlišuje: tam, kde Arendtová vidí zárodek Kantovy nenapsané politické filosofie, spatřuje Gadamer zásadní zploštění starší tradice tohoto pojmu, a to právě co do jeho morálních a sociálních konotací.³⁰¹ Je proto na místě blíže se zastavit u koncepce společného smyslu v *Kritice soudnosti* a pokusit se zhodnotit, zda kantovský *sensus communis* skutečně něco takového jako vazbu na empirické společenství druhých lidí implikuje, či zda jde spíše o technický termín, jenž má podtrhnout asi vůbec ústřední myšlenku Kantovy estetiky, a sice že soudy vkusu připisují totéž zdánlivě zcela subjektivní zalíbení v tom kterém krásném předmětu také každému druhému. V případě, že by skutečně o takový technický termín šlo, otupilo by to poněkud hranu Gadamerovy kritiky.

Na tomto místě považuji za vhodné připomenout základní tradiční významy či modifikace pojmu *sensus communis*, které naši autoři (Arendtová, Gadamer a v této kapitole také Kant) používají. Jde a) společný zvláštní či „šestý“ smysl (Aristoteles, Tomáš

³⁰¹ Viz zejména Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 37-40.

Akvinský,³⁰² Descartes³⁰³) b) zdravý rozum alias *common sense* (Gadamer odkazuje na skotskou školu „common sense realism“, konkrétně na Thomase Reida, pro naše účely však víceméně postačí „běžné“ chápání tohoto pojmu) c) smysl pro společenství (Vico, Shaftesbury).

V zájmu snazší terminologické orientace budu pojem „sensus communis“ bez překladu používat jako pojem neutrální či zastřešující. Je tomu tak proto, že pod oběma slovy („sensus“ a „communis“) se, také se zohledněním právě uvedeného přehledu, skrývají různé, možná dosti odlišné významy. Ty lze schematicky shrnout následujícím způsobem:

Sensus communis

I. Communis (společnost):

1) Společnost ve smyslu „sdílení“ určité schopnosti.

Způsob sdílení:

- a) Aktuální.
- b) Ideální, resp. kontrafaktické.

Rozsah sdílení:

- a) Všichni lidé.
- b) Členové určité komunity.

2) Společenská vazba na společenství či ke společenství druhých lidí.

II. Sensus (smysl):

1) „Cit pro“, „smysl pro“.

2) Určitý druh pocitu.

3) Zvláštní smysl, který je v nadřazeném vztahu k pěti smyslům našeho smyslového aparátu.

³⁰² Viz např. Arendt, *Crisis in Culture*, str. 221. O tomto významu referuje Gadamer, in: *Wahrheit und Methode*, str. 27: „In der Scholastik, etwa für Thomas, ist - eine Fortbildung von ‚De anima‘ – der Sensus communis die gemeinsame Wurzel der äußeren Sinne, bzw. das sie kombinierende Vermögen, das über das Gegebene urteilt, eine allen Menschen mitgegebene Fähigkeit.“

³⁰³ R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 48-49, pozn. 20.

Sensus communis a obecný smysl v Kritice soudnosti

V *Kritice soudnosti* dává Kant do souvislosti pojem *sensus communis* s pojmem vkusu: o vkusu uvažuje jako o „jistém druhu *sensus communis*“. Vkus je přitom schopností (či „citem“) rozpoznávat, zda lze daný zakoušený pocit zalíbení skutečně rozšířit i na ostatní, tj. zda o předmětu mohu skutečně prohlásit, že je krásný. Kant ale zavádí také termín „obecný smysl“ [*Gemeinsinn*]. Ten je zprvu vyhrazen nikoliv pro označení určité schopnosti či dispozice, ale míní konkrétní výsledek činnosti poznávacích schopností představivosti a rozvažování, jejich svobodné hry.³⁰⁴ Spíše, než o cit či smysl zde jde o sdílený „pocit“: pocit nezaujatého zalíbení.

V této souvislosti přichází také Kantovo explicitní rozlišení mezi obecným smyslem [*Gemeinsinn*] a „prostým lidským rozvažováním“ [*gemeiner Menschenverstand*], které bývá také někdy označováno titulem *sensus communis*.³⁰⁵ Aby Kant předešel tomuto zmatení pojmů, a tedy aby držel distinkci mezi sférou poznání a estetickou sférou, používá spíše titul „obecný smysl“ namísto latinského výrazu. Společnost či „sdílenost“ obecného smyslu a obecnost prostého lidského rozvažování (alternativně titulovaného *sensus communis logicus*³⁰⁶) se od sebe také vzájemně liší. V případě prostého lidského rozvažování jde o jakousi „minimální“ obecnost: jedná se o jakési minimum racionality, které bude sdílet každý člověk – je tedy oprávněné očekávat, že druhý člověk je *aktuálně* nadán oním zdravým rozvažováním.³⁰⁷ Oproti tomu výskyt obecného smyslu, tj. téhož pocitu zalíbení, jaký při kontemplaci určitého předmětu zakouším já sám, u druhého člověka, je spíše čímsi *ideálním*. Musí být při tom splněna podmínka, že jak já, tak druhý, soudíme předmět čistě, tj. že naše

³⁰⁴ Kant, *Kritika soudnosti*, § 21, str. 76: „...jen za předpokladu, že existuje obecný smysl (který ale nechápeme jako nějaký vnější smysl, nýbrž jako působení vznikající ze svobodné hry našich poznávacích sil), jen za předpokladu, říkám, takového obecného smyslu, může být vnesen soud vkusu“. Srv. H. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, str. 148.

³⁰⁵ Kant, *Kritika soudnosti*, § 20-21, str. 75-76.

³⁰⁶ Tamt., § 40, str. 117, pozn.

³⁰⁷ K obecnosti „zdravého lidského rozvažování“ viz tamt., str. 115: „*Prosté lidské rozvažování*, na něž, jako na zdravé (ještě nekultivované) rozvažování, je nahlíženo jako na to nejmenší, čeho se vždy můžeme od toho, kdo si činí nárok na jméno člověka, nadít, má proto také pochybnou čest být označeno jménem obecného smyslu (*sensus communis*), a to tak, že pod slovem obecný (nejen v našem jazyce, který zde obsahuje skutečně dvojznačnost, nýbrž i v mnoha jiných) rozumíme tolik jako vulgární, s nímž se všude setkáváme, a jež vlastnit naprosto není žádnou zásluhou ani předností.“

soudy nejsou kontaminovány subjektivními faktory typu materiálního zalíbení či individuálních zájmů. Avšak přesto, kdykoliv říkám „X je krásné“ existenci takového „obecného smyslu“ – univerzalitu nezaujatého zalíbení – nutně postuluji.

Zdá se mi, že tato interpretace Kantova „obecného smyslu“ dobře koresponduje s pasážemi, kde tento smysl Kant označuje také za normu či princip, tj. jako to, podle čeho své soudy vkusu řídíme.³⁰⁸ Soudy, kterými předmět prohlašujeme za krásný, se totiž vlastně, ač jde o soudy reflektující, řídí jednoduchým pravidlem, a sice pravidlem „čistoty“: jen takové zalíbení, které je důsledkem harmonie poznávacích schopností, můžeme rozšiřovat na druhé. Touto čistotou (a tedy splněním pravidla) si však nemůžeme být nikdy docela jisti – taková jistota ohledně původu zakoušené libosti by jednak vyžadovala dokonalou průhlednost sítě vlastních zájmů a náklonností a za druhé také přesnou rekonstrukci „historie“ jejich působení na posuzované zalíbení. Posuzování, zda zakoušenou libost lze skutečně přiřadit svobodné hře představivosti a rozvažování, a tedy zda je možné předmět prohlásit za krásný, není záležitostí sledování jasně specifikovaných pravidel (zmiňované „pravidlo čistoty“ nepředepisuje konkrétní postup, jak čistotu soudu ověřit), jako spíše vyžaduje právě nějaký cit, který lze pěstovat či cvičit, jinými slovy – vkus. Nezaujaté zalíbení je vlastně jakýmsi příkladem či ideálem, vůči němuž své aktuální zalíbení poměrujeme. Přesto pro Kanta zjevně předpoklad takového „pouze“ ideálního či exemplárního obecného smyslu není neproblematický. Musí být totiž *oprávněně* předpokládat, že za ideálních podmínek by skutečně všichni, kteří by byli konfrontováni s tímž předmětem, cítili totéž zalíbení, resp. měli tentýž pocit (Kantův argument pro tuto oprávněnost, v jehož závěru se zvláštním způsobem stírá hranice mezi estetickou a epistemologickou sférou, když je obecný smysl prohlášen za podmínku sdělitelnosti poznání a tedy i odmítnutí skepticizmu, zde nebudu rekonstruovat).³⁰⁹

Výše jsem uvedl, že později v *Kritice soudnosti* je za „jistý druh“ *sensus communis* označen vkus – nejde tedy o pocit, ale o posuzovací schopnost, konkrétně o schopnost

³⁰⁸ Tamt., § 22, str. 77: „Ve všech soudech, jimiž něco prohlašujeme za krásné, nedovolujeme nikomu, aby byl jiného mínění, ačkoli náš soud nezakládáme na pojmech, nýbrž na našem citu, od kterého nevycházíme jako od něčeho soukromého, ale jako od společného citu.“

³⁰⁹ K podrobnému rozboru Kantova argumentu viz H. Allison, *Kant's Theory of Taste*, str. 150-160. Podle komentáře H. Allisona však lze Kantův argument v § 21 číst jako argument pro nutnost postulovat „common sense“, který je čistě epistemologický, a který se vposled ukazuje být identický s Kantovým pojmem soudnosti z *Kritiky čistého rozumu*: i soudnost je druhem (společného) „citu“ (citu pro to, zda daný případ spadá pod obecné určení, což sebou nese i cit pro to, rozpoznat soulad mezi představivostí a rozvažováním jako schopností pojmů).

posoudit, zda lze o předmětu říci, že je krásný (a ne pouze příjemný, vyhovující mým zájmům, dobrý, dokonalý apod.). Jak je to se sdíleností vkusu či sdíleností *ve vztahu* ke vkusu? Zdá se mi, že lze na tuto otázku, v intenci úvodních rozlišení různých významů pojmu *sensus communis*, odpovědět dvojitým způsobem. Jednak může jít o fakt, že každý je alespoň nějakou měrou vkusem obdařen, byť může být tato schopnost, tento „cit“ u každého různě rozvinut, stejně jako se přirozeně liší „osobní vkus“ každého člověka – tj. totalita rozhodnutí o tom, které předměty považujeme za krásné. Za druhé je ovšem vkus také citem pro to, co je všem lidem (a opět: za jistých ideálních podmínek) společné – vkus je vlastně schopností abstrakce od privátních pohnutek, které determinují způsob, jakým soudíme, a které jsou také důvodem, proč se v našich soudech vkusu reálně často vzájemně lišíme.

Nicméně v tomtéž paragrafu třetí *Kritiky*, v němž je vkus prohlášen za určitý druh společného smyslu, Kant dále mluví o „třech zásadách prostého lidského rozvažování“, tj. o třech zásadách toho, co také nazývá *sensus communis logicus* – jde tedy o jakousi odbočku, která na okamžik přechází od sféry estetické ke sféře poznání. Ony zásady, které Arendtová také cituje, pak jsou: myslet konzistentně, myslet samostatně, a, opět, „myslet ze stanoviska každého druhého“, alias „maxima rozšířeného myšlení“.³¹⁰ Ačkoliv tedy Kant explicitně uvádí, že tři jmenované zásady „nepatří do kritiky vkusu“, přinejmenším dvě ze tří zásad se v estetické sféře výrazně odrážejí. Maximu rozšířeného myšlení, její význam pro Kanta a odklon, který najdeme u Arendtové, jsem již detailně probral výše. Pod druhou pro estetiku relevantní zásadu, tj. samostatné myšlení si můžeme dosadit již několikrát zmiňovaný důraz na autonomii soudícího, na nárok formulovat své soudy čistě na základě své vlastní estetické zkušenosti a nikoliv na základě toho, co si o tomtéž předmětu či uměleckém díle myslí druzí.

Později v témže paragrafu je ale řeč také o „člověku rozšířeného myšlení“, který se ve svých soudech řídí „obecným stanoviskem“, které ovšem člověk může zaujmout pouze tak, že se „vžije do stanoviska druhých“.³¹¹ To by snad mohlo skutečně naznačovat určitou vazbu na konkrétní druhé lidi: obecné, nezaujaté stanovisko, z něž je soud vynášen, je přístupné jen poté, co se člověk vžije do situace druhých. Zdá se přitom, že jde o širší problém, respektive, že uplatnění této techniky, v níž se snažíme pro účely souzení zaujmout nějaké „obecné stanovisko“, by se nemuselo omezovat jen na estetickou sféru. Mezi „stanoviskem každého druhého“ a „obecným stanoviskem“ by tedy existoval rozdíl. Stanovisko každého druhého je

³¹⁰ Kant, *Kritika soudnosti*, § 40, str. 116.

³¹¹ Kant, *Kritika soudnosti*, §40, str. 116-117.

ideální normou, která zároveň funguje jako určitý princip posuzování: nejde vlastně o stanovisko, které bych mohl *zaujmout*. U obecného stanoviska tomu ale tak není: jde o pohled, který se mi otevře, když zohledním stanoviska druhých.³¹²

Zatím byla řeč o vkusu jako o „citu pro to, co je společné“ a o tom, že nějakou mírou vkusu je nadán každý – proč tomu tak je, však zatím zůstalo nezodpovězeno. Je vkus také něčím takovým jako „společenským smyslem“, schopností, která se může rozvinout jen v konkrétním společenství? K tomu, abych pociťoval estetické zalíbení v krásných předmětech, není podle všeho třeba druhých lidí; na druhou stranu však moje schopnost toto zalíbení správně identifikovat *právě jako* estetické, a tedy nezaujaté, může být přítomností druhých lidí podmíněna. Může tomu být totiž tak, že schopnost správně rozlišovat „odkud“ moje zalíbení přichází, správně určit jeho zdroj, se může postupně rozvíjet právě a jen ve společnosti. Klíčovou roli zde bude hrát zážitek neshody mezi mým soudem a soudy druhých lidí o témže předmětu, který mne může vést k úvahám o možné soukromosti mého stanoviska. Rozvoj vkusu je zřejmě možný jen ve společnosti, kde se mohu setkat s alternativními soudy druhých lidí.³¹³ Vkus tedy můžeme v nějaké míře předpokládat u každého, kdo je členem *konkrétního společenství*.

Tento relativně rozsáhlý exkurz ke Kantově pojetí *sensus communis* v rámci třetí *Kritiky* můžeme nyní shrnout do následujících bodů: 1) pro Kanta figuruje pojem „*sensus communis*“ ve dvou základních významech: jednou, jako „obecný smysl“, značí za ideálních podmínek všem lidem společný „pocit“ nezaujatého zalíbení zakoušený v přítomnosti krásného předmětu, podruhé je za určitou formu *sensus communis* označen vkus. Vkus je jednak *citem pro to, co je společné*, respektive univerzální – je schopností rozlišovat naše

³¹² Tamt.: „Avšak zde není řeč o schopnostech poznání, nýbrž o *způsobu myšlení*, usilujícím o účelné užití této schopnosti, který, i kdyby byl sebemenší obsah a stupeň toho, kam směřuje přírodní dar člověka, přesto ukazuje člověka rozšířeného způsobu myšlení, jestliže si nevšímá subjektivních podmínek soudu, v nichž je tolik druhých, jakoby zakleto, a reflektuje ve svém vlastním soudu z *obecného stanoviska* (jež může určit jen tím, že se vžije do stanoviska druhých).“

³¹³ Srv. P. Guyer, *Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste*, in: *Essays in Kant's Aesthetics*, vyd. T. Cohen a P. Guyer, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, str. 52. Guyer upozorňuje, že patrně samotná naše snaha reflektovat na původ našeho pocitu libosti, který zakoušíme v přítomnosti předmětu, a tedy snaha vůbec činit rozlišení mezi „krásným“, „příjemným“ a „dobrým“ má smysl jen a pouze ve společnosti – pokud bychom žili v izolaci, taková rozlišení by postrádala smysl.

pocity co do jejich původu, rozhodovat, zda je něco pouze subjektivně příjemné, dobré či krásné. Někjaký stupeň takové rozlišující schopnosti pak můžeme patrně očekávat u každého, nakolik je členem lidského společenství, kde jediné se podobná schopnost může úspěšně rozvinout. Jde tedy také o *sdílenost tohoto citu*.³¹⁴ 2) Podstatnou odlišností koncepce *sensus communis* u Kanta a Arendtové ovšem je, že pro Kanta v *Kritice soudnosti* „*sensus communis*“ vlastně neznačí nějakou zvláštní samostatnou schopnost. Mnohem spíše jde o jakýsi titul či atribut, který je přiřazován jiným stavům či schopnostem, chce-li se zdůraznit fakt, že je sdílíme či bychom za určitých podmínek měli sdílet s druhými (*sensus communis* je pro Kanta, jak jsme viděli, také normou). Arendtová ovšem podle všeho pod pojmem *sensus communis* míní skutečně jakousi samostatnou, zvláštní schopnost či dispozici. 3) *sensus communis* v kontextu Kantovy estetiky podle všeho není schopností zohledňovat či integrovat skutečná stanoviska či soudy druhých (souzení musí vždy začít od vlastní zkušenosti s předmětem, nikoliv od názorů ostatních – tím by ztrácelo svou autonomii), a to i přesto, že druhé lidi potřebuje ke svému rozvoji.

Sensus communis u Hannah Arendtové

Ačkoliv jsem v úvodu předkládané práce vyhlásil metodický záměr postupovat „systematicky“, udělám v tomto případě výjimku a dělení v Arendtové pochopení pojmu *sensus communis* uvedu s odkazem na její texty. Pojem se, pokud je mi známo, pod titulem *common sense* objevuje poprvé v Arendtové textu *Understanding and Politics*, což je krátký, ale významný komentář k metodickým otázkám, které pro Arendtovou vyvstaly v souvislosti zkoumání fenoménu totalitních hnutí a totalitní vlády. A právě spis *Původ totalitarismu* je druhým zdrojem Arendtové raného uchopení termínu *common sense*. V těchto textech, ale pak také v pozdním svazku *Myšlení* z cyklu *The Life of the Mind* chápe Arendtová *common sense* primárně ve shodě s aristotelsko-tomistickým významem tohoto pojmu, tj. jako vnitřní

³¹⁴ V druhém sledu ale musí být společnost vkusu coby schopnosti správně identifikovat dané zalíbení jako nezaujaté implicitně předpokládána „u každého druhého“, na něž platnost svého soudu vkusu rozšiřuji, resp. jemuž jej kladu za příklad. Jinak řečeno: aby vůbec druhý člověk mohl za ideálních podmínek se mnou v mém hodnocení souhlasit, musí nejen sdílet mé zalíbení, ale také schopnost toto zalíbení identifikovat – vkus. Říkat „x je krásné“ znamená připisovat každému druhému schopnost vkusu. Srv. k tomu Allison, *Kant's Theory of Taste*, str. 159.

mysl sjednocující data zbývajících pěti smyslů. Arendtová však tomuto smyslu přisuzuje ještě další funkci: jde o „mysl pro skutečnost“.

Podruhé se termín *sensus communis* objevuje v pozdních interpretacích Kantovy estetiky. Zde je ovšem chápán značně odlišně, a sice jako smysl, na němž závisí komunikace, resp. smysl, bez něhož by nebyla možná *sdělitelnost*. Teprve v *Přednáškách o Kantově politické filosofii* je *sensus communis* výslovně uveden do souvislosti se schopností soudit, zejména tam, kde Arendtová uvádí a interpretuje výše zmíněnou pasáž z *Kritiky soudnosti* o třech zásadách či maximách *sensus communis*, mezi něž náleží zásada rozšířeného myšlení.

V následujícím se pokusím ukázat dvojí: 1. Dvě na první pohled značně odlišná uchopení *sensus communis* u Arendtové (*common sense* jako společný zvláštní či „šestý“ smysl na straně jedné a kantovský *sensus communis*, byť ve svérázné interpretaci, na straně druhé) spolu souvisí a vzájemně se doplňují. 2. Přesto, že Arendtová často uvádí pojem *sensus communis* jedním dechem s pojmem rozšířeného myšlení, chci ukázat, že oba pojmy nejsou identické.³¹⁵ *Sensus communis* je spíše podmínkou zdárného výkonu rozšířeného myšlení.

a) Common sense a smysl pro skutečnost

Jak v *Understanding and Politics*,³¹⁶ tak v *Původu totalitarismu*³¹⁷ je, jak jsem již uvedl, *common sense* nejprve představen jako nějaký zvláštní „šestý smysl“, který sjednocuje „holé“, tj. privátní a neartikulované počítky jednotlivých smyslů. Společný smysl mi tedy podle tohoto vymezení říká, že to, čeho se dotýkám, pozoruji a cítím, je jeden a týž předmět. Arendtová ovšem takové sjednocování či spojování nepovažuje za jedinou funkci *common*

³¹⁵ Petr Glombíček ve své studii o pojmu „obecného smyslu“ u Kanta a Arendtové oba pojmy, po mém soudu chybně, ztotožňuje. Viz Glombíček, *Obecný smysl u Arendtové a Kantův zdravý rozum*, str. 363.

³¹⁶ Arendt, *Understanding and Politics*, str. 251: “The chief political distinction between common sense and logic is that common sense presupposes a common world into which we all fit, where we can live together because we possess one sense which controls and adjusts all strictly particular sense data of those all others; whereas logic and all self-evidence from which logical reasoning proceeds can claim a reliability altogether independent of the world and the existence of other people.”

³¹⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, str. 475: “Even the experience of the materially and sensually given world depends upon my being in contact with other men, upon our *common* sense which regulates and controls all other senses and without which each of us would be enclosed in his own particularity of sense data which in themselves are unreliable and treacherous. Only because we have common sense, that is only because not man, but men in the plural inhabit the earth can we trust our immediate sensual experience.”

sense. V *Původu totalitarismu* se objevuje také myšlenka, že jsme se díky tomuto smyslu či schopnosti sto ujistit o tom, že zakoušené je také *skutečné*, či, jinak řečeno, že není mou soukromou iluzí, ale je zkušeností s vnějším světem. V eseji *Understanding and Politics* navíc čteme, že *common sense* nám umožňuje žít s druhými lidmi ve společném světě, tj. s nimi tento svět sdílet. Zároveň, a to se může jevit jako paradox, však *common sense*, na rozdíl od schopnosti správně logicky uvažovat, což pro Arendtovou znamená schopnost vyvozovat správné závěry z daných premis, na existenci společného světa *závisí*.

Máme zde tedy tři funkce: i) schopnost sjednocovat partikulární smyslová data pocházející z různých smyslů tak, že je vztahujeme k jednomu předmětu ii) schopnost dát za vznik pocitu skutečnosti zakoušeného či vnímaného iii) schopnost sdílet s druhými tentýž svět. Je mezi nimi nějaký vztah? A jde skutečně o tři funkce jednoho a téhož „smyslu“? Je například sjednocování počitků různých smyslů tím, co výhradně dává za vznik pocitu skutečnosti vnímaného? Neexistuje ještě jiný, silnější stupeň tohoto pocitu? Naopak druhá a třetí funkce společného smyslu se skutečně zdají být ve vzájemném vztahu: to, že já i druzí lidé sdílíme tutéž skutečnost, že žijeme v jedné realitě, se zdá být předpokladem pro to, abych s druhými mohl svět také skutečně sdílet (pečovat o něj, mít zájem na jeho uchování a přetrvání atd.).

V odkazované pasáži z *Původu totalitarismu* Arendtová jedním dechem dodává, že jistota skutečnosti zakoušeného (jistota, že zakouším něco, co je součástí vnější, společné reality), závisí kromě schopnosti *common sense* také „na tom, že jsem v kontaktu s jinými lidmi“. O jaký druh kontaktu ale má jít? Arendtová má patrně na mysli nějaký specifický druh interakce či promlouvání s druhými. Schopnost sjednocovat data pocházející z jednotlivých smyslů, již je nadán každý z účastníků takové interakce, může být jedním z předpokladů pro to, aby daná forma vzájemného kontaktu mohla probíhat. Není zde však předpokládána ještě nějaká jiná sdílená schopnost, taková, kterou nejsme prostě nadáni coby vrozeným „zvláštním smyslem“, ale která je těsněji spjata s konkrétním společenstvím, v němž žijeme, a kterou jen v tomto společenství můžeme rozvíjet? Pak by se vysvětloval i zdánlivě paradoxní Arendtové výrok o *common sense*, který společný svět současně předpokládá a zároveň je sám předpokladem našeho soužití v něm. Obdobně myslím, že když Arendtové nejen v *Původu*,³¹⁸

³¹⁸ Tam., str. 476.

ale také např. ve *Vita Activa*³¹⁹ mluví o *ztrátě common sense*, nemíří primárně na to, že by docházelo k oslabení „šestého smyslu“ stojícího nad ostatními pěti smysly. Arendtová míří právě na ztrátu „smyslu pro skutečnost“, a ten je, zrekapitulujme, podmíněn možností určitého typu setkávání se či konfrontace s druhými lidmi a ta zase závisí ještě na nějaké další schopnosti, která je nezbytná pro zdar komunikace toho, co se mi jeví či ukazuje v nějaké jedinečné perspektivě. Také oslabování „zdravého rozumu“ (což je další možný význam pojmu *common sense*, který však pro Arendtovou myslím není určující, ač jej zcela nepomíjí) a „nárůst pověřivosti a lehkověrnosti“³²⁰ jsou spíše průvodními jevy a důsledky fundamentálnější ztráty pocitu sdílené skutečnosti.

Arendtová ale upozorňuje na to, že ztráta „smyslu pro skutečnost“, která je jedním z předpokladů toho, že člověk propadne totalitní ideologii (ta zde figuruje jako alternativní zdroj chybějícího pocitu jistoty),³²¹ nemusí jít ruku v ruce s politickou bezmocí a izolovaností jednotlivců. Izolovanost, nemožnost spojit se s druhými lidmi k politickému jednání, je znakem tyranid, nicméně nemusí ještě nutně vést k odcizení člověka od sdíleného světa. K tomuto odcizení vede spíše osamělost [*loneliness*], kterou chce Arendtová od izolovanosti [*isolation*] důsledně odlišit.³²² Osamělost je totiž primárně osamělostí moderního pracujícího člověka, resp. pracujících mas a je provázena existenciálními pocity vykořeněnosti a nahraditelnosti. Arendtové komplexní popis geneze takového postavení a současně popis toho, jak ze zkušenosti osamělosti a vykořeněnosti vyrůstá totalitní ideologie a jak tuto zkušenost dohání do extrému totalitní teror, zde není nutné rekapitulovat. Pro nás je důležité pouze to, že smysl pro skutečnost se nemusí rozvíjet jen v politickém jednání; zároveň však nemůže vzniknout tam, kde jsou druzí sice přítomni, ale jejich perspektiva je – jako v případě perspektivy či zkušenosti zaměnitelného a postradatelného článku celospolečenského pracovního procesu – identická s mou vlastní.

³¹⁹ Arendt, *The Human Condition*, str. 209: “A noticeable decrease in common sense in any given community and a noticeable increase in superstition and gullibility are therefore almost infallible signs of alienation from the world.”

³²⁰ Viz citace v předchozí poznámce.

³²¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, str. 478: “The ‘ice-cold reasoning’ and the ‘mighty tentacle’ of dialectics...appears like a last support in a world where nobody is reliable and nothing can be relied upon.”

³²² Tamt., str. 474-476.

b) Sensus communis jako podmínka komunikace

Pro Arendtové pojetí *sensus communis* z *Přednášek o Kantově politické filosofii* je klíčové spojení této schopnosti s pojmem sdělitelnosti [*communicability*]. Jen díky tomu, že jsme obdařeni tímto smyslem, jsme schopni komunikovat druhým, co zakoušíme a cítíme. Zároveň dochází i k terminologické změně, když Arendtová místy tlumočí *sensus communis* jako „společenský smysl“ či „smysl pro společenství“ [*community sense*].³²³ Zdá se tedy, že oproti dřívějšímu pojetí je zde mnohem výrazněji akcentována vazba mezi *sensus communis* a konkrétní „komunitou“.

Co ale Arendtová pod pojmem „sdělitelnosti“ rozumí a jaký přesně je vztah sdělitelnosti a *sensus communis*? Arendtová podle mého soudu osciluje mezi dvěma významy „sdělitelnosti“: sdělitelnost je tu jednak možností vůbec něco sdělit,³²⁴ ale za druhé jde také o otázku společenské přípustnosti či přijatelnosti nějakého vyjádření.³²⁵ Tuto oscilaci si však lze vyložit tak, že otázka po přijatelnosti vyjádření (tj. de facto otázka společenského taktu) je vlastně jen zvláštním případem širší otázky po *vhodné* formě vyjádření. Smyslem, který takovou formu nalezne či určí je pak právě *sensus communis* – smysl pro společenství. V obou případech se ovšem *sensus communis* musí podle něčeho orientovat, musí se být sto opřít o určitou konkrétní znalost druhého člověka či společenství druhých, na které se ve svém vyjádření obracím. Z této empirické znalosti společenství pak také vychází schopnost anticipovat reakce, se kterými se zamýšlená promluva v komunitě shledá (ať již se tyto reakce týkají srozumitelnosti či společenské přijatelnosti sdělení), a těmto předjímaným reakcím danou promluvu přizpůsobit – učinit ji sdělitelnou. Je jasné, že takovou schopnost předjímat, jaký postoj druzí zaujmou k tomu, co se jim chystám sdělit, mohu získat jedině díky tomu, že

³²³ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 72: “We now conclude our discussion of common sense in its very special Kantian meaning, according to which common sense is community sense, *sensus communis*, as distinguished from *sensus privatus*.”

³²⁴ Tamt., str. 70: “The *sensus communis* is the specifically human sense because communication, i.e. speech, depends on it.”

³²⁵ Tamt.: “Hence the question: How does one choose between approbation and disapprobation? One criterion is easily guessed if one considers the examples given above; it is the criterion of communicability or publicness. One is not overeager to express joy at the death of a father or feelings of hatred and envy; one will, on the other hand, have no compunctions about announcing that one enjoys doing scientific work, and one will not hide grief at the death of an excellent husband. The criterion, then, is communicability, and the standard of deciding about it is common sense.”

se v dané komunitě sám nějak pohybuji, že jsem v ní „doma“. Chci-li být takového předjímání schopen, nezbyvá mi než se seznámit se skutečnými perspektivami a názory ostatních členů společenství: v tomto smyslu můžeme říci, že nás *sensus communis* začleňuje do společenství³²⁶ (do sdíleného světa).

Zde také nalézáme určitou analogii mezi Kantovým pojetím vkusu, který je jistým druhem *sensus communis*, a tím, jak *sensus communis* interpretuje Arendtová. V obou případech jde o schopnost, která „citem“ (bez předem daných jasných pravidel) rozhoduje, zda je něco sdělitelné. Kantův pojem sdělitelnosti se však od významu, v němž o sdělitelnosti mluví Arendtová, liší (Kant jej navíc místy³²⁷ užívá jako synonymum pro všeobecnou platnost). U Arendtové jde o běžný význam tohoto pojmu, tj. o otázku, zda můžeme či zda je vhodné něco druhým lidem sdělovat, komunikovat. U Kanta nejde však jen o problém, zda lze či zda se sluší o něčem mluvit, ale čím je možnost něco komunikovat založena – komunikovat lze to, co není jen zcela privátní a subjektivní, ale co již (před samotnou komunikací), nějak sdílíme.

Nyní můžeme také přesněji vidět, v jakém smyslu spolu rané pojetí *common sense* (pojatého primárně jako „šestý smysl“) souvisí s právě nastíněnou koncepcí *sensus communis* (o němž Arendtová mluví jako o společenském smyslu či „smyslu pro společenství“). Pojítkem je spojení mezi *common sense* a pocitem jistoty, resp. skutečnosti vnímaného či obecněji zakoušeného. Arendtová toto spojení dokonce ve svazku *Myšlení* charakterizuje tak, že šestému smyslu „odpovídá“ skutečnost světa obdobně, jako například zraku viditelnost či sluchu slyšitelnost.³²⁸ Myslím však, a už jsem to naznačil výše, že *common sense* pochopený čistě jen jako onen „šestý smysl“ je nanejvýše jednou, elementární a nezbytnou, ale rozhodně ne výlučnou vrstvou, na níž se pocit skutečnosti zakoušeného rodí. Arendtová obecně spojuje pocit skutečnosti se zážitkem identity zakoušeného přes různost přístupů či perspektiv, v nichž je k němu přistupováno – jde o zážitek identity v různosti a navzdory různosti. Nakolik *common sense* alias šestý smysl vztahuje data jednotlivých smyslů k jednomu a témuž

³²⁶ Tamt., str. 70: “By using the Latin term, Kant indicates that here he means something different: an extra sense – like an extra mental capability (German: *Menschenverstand*) – that fits us into a community.”

³²⁷ Např. Kant, *Kritika soudnosti*, § 9.

³²⁸ Arendt, *Thinking*, str. 50: “To each of our five senses corresponds a specific, sensorily perceptible property of the world. Our world is visible because we have vision, audible because we have hearing, touchable and full of odors and tastes because we have touch, smell and taste. The sixth sense’s corresponding worldly property is realness, and the difficulty with this property is that it cannot be perceived like other sensory properties.”

předmětu, dává nám zakusit, že jde o *tentýž*, skutečný předmět, který současně např. vidím a slyším. Konečnou instancí pro ujištění se o skutečnosti vnímaného je ale až možnost porovnat je s druhými lidmi a zjistit tak, že přes odlišnost perspektiv stále vnímáme totéž. Aby ale k takovému porovnání mohlo docházet, musíme předpokládat sdílenou schopnost srozumitelného vyjádření *individuálního* náhledu či perspektivy (a potažmo také přístupu, zájmu atd.). Předpokládá to tedy existenci sdílené schopnosti hledat takovou artikulaci privátního, která bude schopna individualitu ve vyjádření podržet, ale přesto ji učinit druhým nějak přístupnou. Pocit skutečnosti nemůže vzniknout, aniž bychom disponovali schopností *sensus communis*, která je citem pro to, co může být společné či sdílené, ale která je zároveň také smyslem pro společenství: empirickou znalostí okruhu druhých, na něž se ve svém vyjádření obracím. Jde, jak je možné vidět, přitom o schopnost, která není jednoduše „vrozená“, ale kterou si právě v kontaktu s druhými osvojuji a rozvíjím, a která při nemožnosti takového kontaktu upadá a slábne.

Dosud ale zůstává bez odpovědi otázka, která by nás měla zajímat především: jak souvisí *sensus communis* uchopený v právě představených arendtovských intencích se souzením? Viděli jsme, že v širokém či obecně epistemologickém významu je *sensus communis* schopností či citem pro takovou artikulaci privátních smyslových dat, emocí atd., kterou mohou konkrétní druzí lidé, k nimž se ve své řeči obracím, nějak přijmout– i kdyby se toto přijetí mělo odehrávat jen na té rovině, že jsou schopni dané artikulaci porozumět.³²⁹ Společný smysl je proto vždy současně empirickou znalostí společenství druhých, ke kterému se obracím. Role *sensus communis* by ve vztahu k formování a vyslovování soudů zůstala v jádru totožná, resp. by šlo o speciální případ obecné funkce *sensus communis*. To, co je sdělováno, jen není počitek či pocit, ale *mínění*; to, oč mi ve sdělování mínění jde, není primárně srozumitelnost či společenská přijatelnost, ale *souhlas* druhých (ve výše předestřené paletě různých forem „souhlasu“). Patrná je také souvislost mezi *sensus communis* a rozšířeným myšlením coby schopností zaujímat stanovisko druhých lidí, a to i tam, kde mi explicitní vyjádření tohoto stanoviska není přístupné. Podobně jako nejsem schopen odhadnout, jaký bude postoj konkrétního člověka k určité otázce, aniž bych tohoto člověka znal, tj. byl například obeznámen s jeho charakterem a dalšími souvisejícími názory, nejsem

³²⁹ Tamt., str. 75: “Communicability obviously depends on the enlarged mentality; one can communicate only if one is able to think from the other person’s standpoint` otherwise one will never meet him, never speak in such a way that he understands.”

schopen anticipovat potenciální mínění v rámci určité komunity bez obdobné empirické znalosti daného společenství, jeho jednotlivých skupin a vrstev. Jinými slovy: nejsem schopen myslet reprezentativně, aniž bych měl cit pro společenství, před než hodlám se svým reprezentativním názorem předstoupit.³³⁰ *Sensus communis* jako „politický“ smysl pro společenství pak nelze odbýt tím, že jej ztotožníme se smyslem pro společenskou konformitu.³³¹ *Sensus communis* uplatňujeme i tam, kde vyslovujeme soud o záležitostech, o nichž žádné snadno identifikovatelné převažující mínění, kterému bych se mohl přizpůsobit, ve společnosti nepanuje; jindy je to právě dobrá znalost společenství, která mi může pomoci většinové mínění vychýlit.

Gadamer: vkus, soudnost a smysl pro společenství

Gadamer se v *Pravdě a metodě* věnuje tématu *sensus communis* v rámci diskuse klíčových pojmů humanistické tradice, mezi něž dále patří vkus, soudnost a vzdělání či výchova [*Bildung*]. U motivů vkusu, soudnosti a *sensus communis* pak Gadamer poukazuje na zásadní roli, kterou na vnímání těchto pojmů měla Kantova *Kritika soudnosti*. U Kanta totiž dochází nejen k tomu, že se ztrácí původní morální a politický význam daných pojmů a namísto toho nastupuje jejich interpretace epistemologická a estetická, ale zastírá se i jistá původní souvislost mezi soudností, vkusem a smyslem pro společenství.³³²

Doposavad jsme sledovali, jak Gadamer uvažuje o problému morálního souzení v rámci interpretace Aristotelova pojmu *frónésis*. O soudnosti ale mluví také v souvislosti s Kantem. Kant používá pojem soudnosti v různých kontextech (estetická soudnost je jen jedním z nich), podle Gadamera ale ve skutečnosti v těchto kontextech mnohdy o problém soudnosti ve vlastním smyslu neběží – co je tedy vlastním problémem soudnosti a jak se s

³³⁰ Tamt., str. 73: “We saw that an ‘enlarged mentality’ is the condition *sine qua non* of right judgment; one’s *community sense makes it possible to enlarge one’s mentality*.” (zvýraznil JN)

³³¹ K takovému závěru dospívá ve své interpretaci P. Glombíček. Viz Glombíček, *Obecný smysl u Arendtové a Kantův zdravý rozum*, str. 374: „Obecným smyslem, který nám má vrátit sdílený svět, je tedy podle Arendtové, jak se zdá, triviální konformismus.“

³³² Jednoznačně k pojetí *sensus communis* jako smyslu pro společenství či společenského smyslu viz Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 26: „Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht die abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechtes darstelle. Die Ausbildung dieses gemeinsamen Sinnes sei daher für das Leben von entscheidender Bedeutung.“

ním Kant, o němž se Arendtová domnívá, že fenomén soudnosti vlastně „objevil“, může mít?

Gadamer má ke Kantově zacházení s pojmy *sensus communis* a soudnost několik výhrad. U pojmu *sensus communis* shledává, že hraje-li u Kanta nějaký význam, tak jedině v jeho estetice, nikoliv v praktické filosofii, kde pro sdílenou morální sensibilitu (a potažmo i pro „cit“ pro společenství) není místo.³³³ Mravní souzení u Kanta musí fungovat bez ohledu na empirické faktory, mezi něž by se jakákoliv forma pocitu bezesporu řadila. Gadamer také upozorňuje, že když Kant v rámci *Kritiky čistého rozumu* mluví o „transcendentální doktríně soudnosti“, pod níž řadí nauku o schematismu a zásadách čistého rozvažování, neběží již o soudnost ve vlastním, byť nejobecnějším smyslu, tj. o problém subsumpce jednotlivého případu pod obecné, pro kterýžto akt již nelze udat pravidlo. Soudnost v tomto nejobecnějším slova smyslu (který má údajně Kant opouštět) je spojena se zdravým, obyčejným rozumem (není-li s ním přímo ekvivalentní), ani zde však není její součástí (podobně jako u morálního souzení) cit či smysl pro společenství. Sám Kant mluví v *Kritice soudnosti* o pochybném nároku prostého rozvažování na titul „sensus communis“ – vždyť jde o něco, co u druhého člověka očekáváme zcela samozřejmě a běžně; jde o automatický předpoklad minimální racionality či přičetnosti.³³⁴ Jediným druhem souzení, u něž je alespoň nějaké spojení se společným smyslem zachováno, je souzení estetické: vkus je jistým druhem *sensus communis*.³³⁵ Společnost (sdílenost) zde ovšem znamená univerzální rozšiřitelnost zakoušeného pocitu libosti na druhé; neodkazuje na určitou komunitu či společenskou vrstvu sdílející podobný, takřikajíc „dobrý vkus“.³³⁶ Cit či smysl pro společenství je u Kanta nahrazen estetickým zalíbením a empirické společenství „anonymním“ společenstvím ideálních soudících.³³⁷

³³³ Tamt., str. 38.

³³⁴ Kant, *Kritika soudnosti*, § 40, str. 116.

³³⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 39.

³³⁶ Tamt.

³³⁷ Gadamer nicméně, když analyzuje, odkud se bere jistota, s níž vkus rozhoduje (zejména odsouvá-li něco za hranice dobrého vkusu), konstatuje, že tato jistota, resp. samotný normativní nárok zaznívající v soudech a rozhodnutích vkusu, se odvolává na souhlas ideální komunity. Tamt., str. 33: „Darin liegt seine eigentliche und ganz ihm eigene Normkraft, sich der Zustimmung einer idealen Gemeinschaft sicher zu wissen.“

Podobný významový posun či zploštění původních morálních konotací Gadamer konstatuje i v Kantově zacházení se samotným pojmem „vkusu“.³³⁸ Vkus totiž značí nejen posuzovací schopnost, ale také určitou *totalitu voleb*, které tvoří něčí vkus. Každá další volba, tj. každý další soud vkusu (či každé další rozhodnutí) tedy musí dbát na to, aby s tímto celkem soudů vkusu bylo v souladu.³³⁹ Gadamer tedy říká, že je-li vkus také (či především), schopností rozhodnout tak, aby posuzovaná jednotlivina souhlasila či zapadala do nějakého většího celku, a tím tento celek dotvářela, pak nelze pole, na němž vkus operuje, zdaleka omezit jen na soudy o krásném a ošklivém.³⁴⁰ I morální souzení je svého druhu souzení „s vkusem“. Při podrobnějším čtení se ale ukazuje, že Gadamer samotný způsob, jakým Kant mluví o vkusu na poli estetiky, v zásadě respektuje; nechce například tvrdit, že by se soudy vkusu měly ohlížet na vkus ostatních či se řídit panujícím společenským konsensem.

Kantův pojem soudnosti tedy Gadamer kritizuje ze dvou hlavních důvodů. Prvním důvodem je, že nevidí komplexitu schopnosti vkusu – nevšímá si jeho uplatnění v morálním rozhodování, resp. v každém rozhodování, kde běží o vztah vzájemného podmínění mezi celkem (*totalitou voleb* či rozhodnutí) a částí (konkrétní estetický či mravní soud). Druhý důvod je rozvolnění vazby mezi souzením a *sensus communis*, ke kterému u Kanta dochází. Viděli jsme, že u Kanta dochází k naprosté separaci morálního usuzování od afektivní vazby (*citu*) na konkrétní společenství druhých. Na poli poznání zná Kant *sensus communis* jen jako pojem zdravého či prostého rozvažování – *sensus communis logicus*. Zbývá tedy jediný druh *sensus communis*: *sensus communis aestheticus*, který je spojen s vkusem. Takový společný smysl je pak citem nikoliv pro sdílené představy o krásném a ošklivém, ale citem, který určí, zda by můj pocit mohl sdílet každý druhý.

Jaký je tedy podle Gadamera původní vztah soudnosti a *sensus communis*, který Kant opomíjí? Gadamer začíná u představy soudnosti jako *znaku* zdravého rozumu či běžného chápání [*gesunder Menschenverstand; gemeiner Verstand*]: přičetný člověk je schopen aplikovat (obecné) znalosti v konkrétních situacích.³⁴¹ Gadamer však toto vymezení nepřijímá, a namísto toho vyzdvihuje morální náboj „zdravé soudnosti“ [*gesundes Urteil*]. Zdravá soudnost není jen výkonem subsumpce, není schopností poradit si v situaci – to proto,

³³⁸ Tamt.

³³⁹ Tamt., str. 43: „So ist es vorzüglich eine Frage des Geschmacks, nicht nur dieses oder jenes als schön zu erkennen, das schön ist, sondern auf ein Ganzes hinzusehen, zu dem alles, was schön ist, zu passen hat.“

³⁴⁰ Tamt., str. 44.

³⁴¹ Tamt., str. 36.

že situaci je dobře (ke svému prospěchu) schopen vyřešit např. i kalkulující podvodník [*ein Hochstapler*]. Úsudek, jímž své klamavé jednání řídí, má sice podobu aplikace obecného (přípravené lsti) na konkrétní situaci, nicméně je to právě ona zdravá soudnost, kterou mu je nutné upřít. Co je tedy zdravá soudnost a čím se liší od „běžné soudnosti“ jako součásti zdravého rozumu? Podle Gadamera tím, že je ve svém výkonu usměrňována či korigována zřetelem na to, co je „skutečně důležité“, je schopností zaujetí správného či patřičného hlediska [*richtiger und rechter Gesichtspunkt*]. Zdravá soudnost v tomto zpřesněném smyslu je sdílenou schopností, určitým „společným smyslem“ [*gemeiner Sinn*], ale její „společnost“ je zvláštního rázu. Nejde totiž o samozřejmý předpoklad, že druhý člověk bude takovou schopností aktuálně nadán, ani o předpoklad, že by touto schopností nutně disponoval za ideálních podmínek. Gadamer mluví o *nároku* na to, aby druhý člověk měl a prokazoval zdravou soudnost, a to v takové míře, že od něj můžeme zároveň vyžadovat *mysl pro společenství* [*Gemeinsinn*]. Gadamer se následně k obsahu tohoto smyslu pro společenství vyjádří jasněji, když jej dále specifikuje jako „*skutečnou mravní a občanskou solidaritu, což znamená soud o dobrém a špatném a starost o společný prospěch*“.³⁴²

Gadamer tedy ve výše těsně parafrázovaných pasážích *Pravdy a metody* činí několik kroků. 1. Existuje něco takového jako *zdravá soudnost*. Ta není jen schopností dobře zhodnotit situaci (aniž by záleželo na tom, v jakém světle či ohledu situaci posuzují), ale je také schopností vidět či uchopit danou situaci ze správného hlediska. 2. Zdravá soudnost je společným smyslem (sdílenou posuzovací schopností). Její sdílenost ovšem neočekáváme ani nepostulujeme, ale musíme ji od všech, nakolik jsou příslušníky našeho společenství, vyžadovat (vyžadujeme přitom *soudnost*, nikoliv slepou konformitu s našimi normami a hodnotami) 3. Vyžadujeme-li od někoho morální, „zdravou“ soudnost, zároveň od něj

³⁴² Tamt., str. 37: „Die gesunde Vernunft, der *common sense*, zeigt sich vor allem in den Urteilen über recht und unrecht, tunlich und untunlich, die sie fällt. Wer ein gesundes Urteil hat, der ist nicht überhaupt befähigt, Besonderes unter allgemeinen Gesichtspunkten zu beurteilen, sondern er weiß, worauf es wirklich ankommt, d.h. er sieht die Dinge unter richtigen, rechten, gesunden Gesichtspunkten. Ein Hochstapler, der die Schwächen der Menschen richtig berechnet und für seine Betrügereien stets das Richtige trifft, hat gleichwohl nicht (im eminenten Sinne des Wortes) ein ‘gesundes Urteil’. Die Allgemeinheit, die dem Urteilsvermögen zugeschrieben wird, ist gar nichts so ‘gemeines’, wie Kant darin sieht. Urteilskraft ist überhaupt nicht so sehr eine Fähigkeit als eine Forderung, die an alle zu stellen ist. Alle haben genug ‘gemeinen Sinn’, d.h. Urteilsvermögen, daß man ihnen den Beweis von ‘*Gemeinsinn*’, von echter sittlich-bürgerlicher Solidarität, d.h. aber: Urteil über Recht und Unrecht, und Sorge für den ‘gemeinen Nutzen’ zumuten kann.“

očekáváme, že bude projevovat mravně-občanskou solidaritu – ta teprve je skutečným „smyslem pro společenství“ s jeho původním morálním a politickým rozměrem.

Co přesně ale pro Gadamera znamená „solidarita“? Gadamer jako její obsah či projev určuje soud o správném a nesprávném a starost o obecné dobro. Na první pohled jde o velmi zvláštní spojení: o správném a nesprávném mohou přeci soudit, aniž bych tím nutně projevoval solidaritu a bez toho, abych byl solidaritou – ohledem na druhé či na společenství jako celek – veden. Solidární přeci není jediná forma „správného“. Obdobně nesamozřejmé je ovšem také spojovat solidaritu se starostí o společný prospěch – to by totiž mohlo například znamenat, že prospěch jedné skupiny je sledován na úkor skupiny jiné, což se solidaritou nemá mnoho společného. Zdá se tedy, že specifikace smyslu pro společenství jako solidarity spíše dává za vznik dalším otázkám, než aby nám pomohla přesněji vidět, v čem se Kant dopustil onoho zestetizování a zformalizování původního významu pojmu *sensus communis*. Gadamerova kritika se mi tedy jeví až příliš příkrá: pokud je smysl pro společenství (*sensus communis*) opravdu primárně solidaritou, pak je poměrně pochopitelné, že v estetice nenachází žádné místo. Ostatně – jak se snad podařilo ukázat výše – Kantovo užití pojmu *sensus communis* je spíše technické; jeho smyslem je podtrhnout skutečnost, že nějaká naše schopnost či určitý náš pocit jsou sdílené.

Uvedl jsem, že pro Gadamerovy úvahy o politice je pojem solidarity klíčový. Takové tvrzení by se ve světle právě řečeného mohlo zdát přinejmenším přehnané. Naštěstí však nejsme odkázáni jen na zmíněný úryvek *Pravdy a metody*. Jeho koncepce solidarity je, byť stále velmi neběžná a v jistých směrech působící dojmem určité nesourodosti, širší. Co přesně tedy solidarita pro Gadamera, ale také pro Arendtovou, která se k tématu dostává ze zcela jiného konce (a sice, když analyzuje zhoubnou roli, kterou mohou hrát v politice emoce a sentimenty), znamená a jak jinak bychom mohli chápat vztah solidarity a souzení, ať už mravního či politického, bude tématem příští kapitoly.

Souzení a solidarita

Jak a proč vůbec Arendtová a Gadamer uvažují o problému solidarity? Již jsem uvedl, že je to právě motiv solidarity, který prostupuje napříč Gadamerovou „nenápadnou“ politickou filosofií, kterou lze stopovat zejména v kratších textech vydaných po spisu *Pravda a metoda*. Podruhé jsme však na tento pojem narazili při rozboru pasáže právě z *Pravdy a metody*: viděli jsme, že Gadamer uvádí do souvislosti solidaritu a „zdravou soudnost“ coby schopnost rozlišit mezi správným a nesprávným, případně dobrým a špatným. U Hannah Arendtové by se motiv solidarity mohl zdát okrajový až nepatřičný – její teorie politického jednání bývá často popisována, díky důrazu, jež je v ní kladen na odhalení jedinečnosti jednajícího před druhými lidmi a na usilování o velká slova a činy, a tím i na vyniknutí nad druhými a na úkor druhých, jako agonální a přespříliš zestetizovaná (tímto směrem se ubírá např. poměrně vlivná kritika D. Villy³⁴³). Takovému líčení mohou nahrávat také některá Arendtové vyjádření o vztahu politiky a morálky, v nichž konstatuje vzájemnou separaci a nepřevoditelnost obou sfér. Politika a morálka se mohou překrývat, resp. morální rozhodnutí, jež je motivováno obavou o integritu vlastního já, může nabýt politické relevance (relevance pro svět) pouze v mezních situacích.³⁴⁴ Solidarita se přitom na první pohled zdá být spíše morálním, než politickým fenoménem. Pod pojmem solidarity si lze zhruba představit určitý typ „nezištného“ morálního jednání (poskytnutí pomoci, manifestace podpory) či cítění vůči druhým lidem (pocit sounáležitosti či identifikace se situací druhého člověka).

V následujícím se tedy pokusím ukázat vzájemné styčné plochy a zároveň odlišnosti v uchopení solidarity u obou našich autorů. Uvidíme, že Gadamer i Arendtová chápou solidaritu jako politický či s politikou spjatý fenomén, i když oba souvislost mezi politikou a solidaritou vidí výrazně odlišně. Mým druhým, souvisejícím cílem bude ukázat, jak může něco takového jako „solidarita“ souviset s problémem morálního a politického souzení. U Gadamera jsem již tuto souvislost naznačil. Uvidíme však, že nejde v rámci Gadamerových úvah o výlučnou souvislost, resp. se ukáže, že ji Gadamer v pozdějších textech vlastně opouští ve prospěch odlišného uchopení vztahu mezi solidaritou a souzením, resp. mezi solidaritou a *frónésis* (schopností morálního soudu ve významu situačního rozhodnutí o tom, co je třeba vykonat, co je v konkrétní situaci správné).

³⁴³ Viz D. Villa, *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, in: *Political Theory*, 20, 1992, str. 274-308.

³⁴⁴ Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 188-189.

Předpokladem pro sledování těchto dvou cílů však je, že se podaří přesně vymezit, co Arendtová a Gadamer vlastně mají na mysli, když o solidaritě mluví. Takové vymezení ale může být problematické, a to nejen díky mnohdy víceznačnému a na každý pád neběžnému zacházení s pojmem solidarity u obou autorů, ale také kvůli jisté neostrosti běžného užití tohoto slova. „Solidarita“ se co do významu může blížit a někdy i překrývat s řadou dalších pojmů, jako je například „altruismus“, „dobročinnost“, „bratrství“, „přátelství“, „soucit“ atd. O určitá negativní vymezení a pojmová odlišení, které budeme sledovat i my, usiluje spíše Hannah Arendtová. Podle ní si solidaritu nelze plést se soucitem a lítostí; jinde se věnuje rozdílu mezi solidaritou a bratrstvím [*fraternity*].³⁴⁵

Nejobecnějším východiskem systematictějšího a užšího vymezení pojmu solidarity by mohl být pokus od sebe vzájemně odlišit solidaritu a) jako *pocit* solidarity b) jako určitý typ jednání nebo konání – pak by byla řeč o *aktech* či *projevech* solidarity c) význam, v němž lze o solidaritě také mluvit jako o určitém vědomě sledovaném principu či ideálu, který řídí naše jednání a rozhodování, a který se případně snažíme vtělit do našich institucí. Ohledně prvního možného užití pojmu solidarita („pocit solidarity“) se můžeme dále ptát, zda běží spíše o nějakou trvalou náklonnost vůči druhým či pocitovanou sounáležitost s druhými (patrně ne vůči všem lidem bez rozdílu, ale spíše jen vůči určitému okruhu či skupině), nebo zda se tím spíše míní momentální pohnutí, kdy solidaritu vůči druhému člověku či druhým lidem pocítují pod dojmem určité události – typicky, stane-li se druhému nějaké neštěstí. Také pod solidárním jednáním či pod akty solidarity si lze představit dvě poměrně odlišné věci: může jít jednoduše o materiální pomoc druhým lidem, o snahu zlepšit jejich situaci či jim pomoci od utrpení. Solidaritu s druhými lze také – třeba tam, kde není možnost přímo zasáhnout – pouze manifestovat, dát najevo, že nám jejich situace není lhostejná, že se touto situací také cítíme nějak dotčeni a zasaženi.

Význam pojmu solidarita se ale může proměňovat také v závislosti na tom, jak chápeme vztah solidarity a lidského společenství. Solidarita totiž může být „vnitřní“ záležitostí určité skupiny či komunity, může v ní takřkajíc „panovat“ (ať už ve smyslu sdíleného pocitu či ve smyslu přítomnosti aktů solidarity). Zjevně ale mohou existovat případy projevů solidarity s lidmi, kteří nejsou členy téže skupiny (města, státu, národa, rasy atd.) jako já, kteří k „nám“ nepatří. S tím souvisí podstatná otázka, a sice otázka po tom, jaká

³⁴⁵ H. Arendt, *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in: H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, 1968, str. 12-16.

je vlastně motivace či důvod solidárního jednání. Musí každý akt solidarity vyrůstat z toho, že vůči druhému člověku solidaritu *již* pocítuji? A kde se bere samotný tento pocit? Nehraje zde přeci jen roli také to, s kým jsem ochoten se identifikovat, ztotožnit, do čí situace se snažím vžít atd.? Nebo snad mohou být akty solidarity motivovány racionálně, určitým vědomým rozhodnutím či soudem o tom, že je druhému či druhým třeba solidaritu projevit? Druhá možnost (tj. možnost, že bychom se mohli pro solidaritu rozhodnout) se přitom zdá být spíše protiintuitivní – nevyrůstá či nevzniká snad solidarita přirozeně³⁴⁶ a spontánně? V dalším chci, a to je posledním cílem této kapitoly, přiblížit, jak Arendtová a Gadamer odpovídají na vznesené obecné otázky, tj. na otázku, jak lze chápat vztah solidarity a lidského společenství a na otázku, čím je solidarita motivována či z čeho vyrůstá.

Solidarita u Gadamera

Za vstup do Gadamerových úvah o solidaritě, byť tyto mají spíše podobu kusých, v různých textech roztroušených zmínek, jsem zvolil dva texty. Tím prvním je Gadamerův dopis³⁴⁷ Richardu J. Bernsteinovi, v němž se vyjadřuje k interpretacím svých myšlenek ve dvou Bernsteinových článcích (*What is the Difference that Makes a Difference*³⁴⁸ a *From Hermeneutics to Praxis*³⁴⁹). Bernsteinovo čtení Gadamera, které se souhrnně věnuje právě vazbě mezi Gadamerovou hermeneutikou a jeho tematizací praktické sféry, je vcelku vstřícné, nicméně Bernstein vůči Gadamerově koncepci, zvláště pak proti způsobu, jakým tematizuje *fronésis* (morální, případně politickou soudnost) vznáší několik námitek.³⁵⁰ Ty zde stojí za to zrekapitulovat, neboť míří ještě na něco jiného, než samozřejmě se nabízející námitka, již jsem se částečně zabýval výše, a sice, jak je fungování něčeho takového jako *fronésis*, jež je aplikací obecných norem, hodnot, představ o dobrém životě atd., možné ve společnosti či

³⁴⁶ O „přirozené“ solidaritě mluví ve své interpretaci Arendtové pojetí také K. Reshaur, *Concept of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, in: *Canadian Journal of Political Science*, 25, 1992, str. 734-735.

³⁴⁷ Gadamer, H.G., *A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer*, in: Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 261-265.

³⁴⁸ R. J. Bernstein, *What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty*, in: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol. 1982, Volume Two: Symposia and Invited Papers (1982), str. 331-359.

³⁴⁹ R. J. Bernstein, *From Hermeneutics to Praxis*, in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, vyd. B. R. Wachterhauser, Albany: State University of New York, 1986, str. 87-111.

³⁵⁰ K tomu srv. také Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str.158.

kultuře, která vyznává hodnoty a řídí se normami, jež bychom podle našich měřítek označili za zkažené či zvrácené.

Bernstein tedy nejprve směřuje na Gadamerovu koncepci otázku, jak se máme zorientovat v situaci, kdy čelíme pluralitě mnohdy protichůdných tradic, jejichž nároky na platnost, závaznost, či, řečeno s Gadamerem, „autoritu“ jsou zjevně konfliktní. Zdá se, že pak je po *fronésis* vyžadován jiný typ operace, než je jí vlastní, konkrétně schopnost prověřit konfliktní nároky na závaznost vycházející z různých tradic.³⁵¹ Druhá Bernsteinova poznámka se také týká jisté skepse vůči možnosti fungování *fronésis* v moderní společnosti. *Fronésis* se nemusí týkat jen rozhodování jednotlivce v eticky významných situacích jeho života, ale může zahrnovat i rozhodnutí týkající se života jedince ve společnosti, případně rozhodnutí týkající se života společenství jako takového. Pro fungování *fronésis* je v tomto smyslu podle Bernsteina nutná existence něčeho takového jako „komunit dialogu“, tj. míst či sfér, kde se může odehrávat kolektivní promlouvání a následná deliberace, dialog o tom, jaké normy a principy vůbec považujeme za významné a závazné. Problém je pak ovšem v tom, že ač jde o otázky týkající se života všech, ne všichni mají do takovýchto „komunit dialogu“ přístup – co víc: celým vrstvám obyvatel je, podle Bernsteina, účast v takových komunitách systematicky upírána.³⁵² Explicitněji vyjádřeno – a to je, jak uvidíme, obava, kterou Gadamer sdílí – se rozhodování v morálních a politických otázkách, jež se týkají života společenství, stává výsadou nemnohých a navíc mu nepředchází vzájemný dialog.

Jak tedy Gadamer na vznesené otázky reaguje? Podle Gadamera je obava, že se podmínky pro možnost výkonu mravní soudnosti-*fronésis*, buď rozplynou, nebo budou zničeny, planá. Takové podmínky by totiž byly ekvivalentní situaci, kdy v lidském společenství neexistují žádná *místa solidarity*. V případě neexistence takových míst či snad „pout“ solidarity by totiž společný zájem nebyl výsledkem společného rozhovoru a

³⁵¹ Gadamer na tuto námitku v dopise Bernsteinovi reaguje, viz *A Letter by professor Hans-Georg Gadamer*, in: Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 264: „Ein Konflikt von Traditionen, wie wir ihn heute haben, scheint mir insofern gar nichts besonderes. Phronesis ist immer Unterscheidung und Wahl dessen, was man für das richtige hält.“

³⁵² Viz Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 226: „...what, then, is to be done in a situation in which there is a breakdown of such communities, and where the very conditions of social life have the consequences of furthering such a breakdown? More poignantly, what is to be done when we realize how much of humanity has been systematically excluded and prevented from participating in such dialogical communities?“

kolektivního rozhodnutí, ale rozhodovali by o něm – monologicky – „sociální inženýři či tyrani“.³⁵³ Gadamer však podle všeho nemá za to, že jsme se ocitli v situaci, kdy by byly veškeré „solidarity“ v lidské společnosti zničeny. Jen může být obtížnější je odhalit či si je uvědomit. Tím se dostáváme i k druhé pasáži, kterou považuji pro Gadamerovu koncepci solidarity za významnou. Tentokrát jde o poměrně pozdní text, v němž se Gadamer věnuje úloze expertů v moderní společnosti, resp. stále větší roli, kterou expert hraje v rozhodování o otázkách, které byly tradičně vyhrazeny veřejné či občanské diskuzi. Gadamerův apel je zde přitom obdobný: ať technizace a byrokratizace společnosti postoupí jakkoliv daleko, „je stále možné posílit existující solidarity“.³⁵⁴ Problémem pak není nějaké nevratné zničení společných pout („solidarit“), toho „co je nám skutečně společné a co nás váže dohromady“, ale fakt, že tato pouta nemohou přijít ke slovu.³⁵⁵ (Znovu) odhalit či posílit tato pouta, tj. znovu si uvědomit to, co nás spojuje, je podle Gadamera „sociálním úkolem posledních staletí“.³⁵⁶

Myslím, že z těchto parafrází je patrné, že Gadamer mluví o solidaritě poměrně neobvyklým způsobem. Můžeme si povšimnout několika významných rysů. Gadamer především mluví o „solidaritách“ v množném čísle, případně je řeč o „místech solidarity“. Solidarita tedy, alespoň v první řadě, není něčím univerzálním – nejde o solidaritu pocíťovanou či projevovanou vůči druhému z titulu, že je stejně jako já lidskou bytostí

³⁵³ Gadamer, *A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer*, str. 264: „Mit Anderen Worten, wenn unter den Menschen, welcher Gesellschaft oder Kultur oder Klasse oder Rasse immer sie angehören mögen, keine Punkte der Solidarität mehr da wären, kann nur noch der Sozialingenieur oder Tyrann, das heisst, die anonyme, oder die direkte Gewalt, Gemeinsamkeiten konstituieren. Aber sind wir so weit? Werden wir je so weit sein? Ich glaube, dass die gegenseitige Vernichtung dann unvermeidlich bevorstünde.“

³⁵⁴ H. G. Gadamer, *Die Grenzen des Experten*, in: H. G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, druhé vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, str. 156-157: „Nun bin ich der Überzeugung, daß es auch in einer noch so bürokratisierten, durchorganisierten, durchspezialisierten Gesellschaft möglich ist, vorhandene Solidaritäten zu stärken. Es scheint mir ein Mangel in unserem öffentlichen Wesen gelegen, daß immer das Differente, das Umstrittene, das Umkämpfte und Bezweifelte in das Bewußtsein der Menschen gehoben wird und daß wahrhaft Gemeinsame und alle Verbindende sozusagen stimmlos bleibt...Hier könnte, wie mir scheint, eine Besinnung auf die tieferliegenden Solidaritäten in allen Maßstäben des menschlichen Lebens von Gewinn sein. Wir müssen nachholen, was uns seit ein paar Jahrhunderten angesichts des Abnehmens der Bindekraft der Kirchen, der Religion, zu einer gesellschaftlichen Aufgabe geworden ist: das in unser Bewußtsein zu heben, was uns vereint.“

³⁵⁵ Tamt.

³⁵⁶ Tamt.

Gadamer zde ale podle všeho nemíní solidaritou něco takového jako sdílený *pocit* vzájemnosti či sounáležitosti, který panuje mezi členy určité skupiny či společenství. „Solidarity“ by byly spíše předpokladem či zdrojem, z něž takový pocit může vyrůstat. Gadamer opisuje pojem solidarita také jako „to společné, co nás poutá dohromady“. Jde tedy o něco sdíleného: to může být nějaký společný rys, znak, vlastnost, ale i zájem či obava. Přitom je ovšem takový společný znak, charakteristika atd. nějak význačný – není tomu tak, že jej prostě sdílíme, ale *spojuje* nás.

Jaká je ale přesně funkce solidarit? Co znamená, že nás solidarity váží či poutají k druhým lidem, s nimiž sdílíme totéž společenství? Jeden možný výklad by byl, že existence alespoň nějakých „solidarit“ je předpokladem vzájemné koexistence různých jedinců a skupin v rámci jednoho společenství – obce, státu atd. Abychom spolu vůbec mohli žít, musíme si být buď v nějakých významných ohledech podobní, nebo nás musí spojovat společný zájem, hodnoty apod. Funkce „solidarit“ by mohla ale také spočívat v něčem jiném, a sice že by z nich vyrůstaly akty solidarity, resp. by nás motivovaly k tomu, abychom se k druhým lidem chovali solidárně: jsem připraven a v konkrétních situacích motivován k pomoci či podpoře těch, s nimiž mne váže dohromady pouto solidarity, s nimiž sdílím něco, co považuji za významné.

Dalším aspektem Gadamerova pojetí, který stojí za povšimnutí, je představa, že místa solidarity jsou (a musejí být) ve společnosti vždy již přítomna. Solidarity lze potom hledat, upozorňovat na ně, posilovat je apod. – ale vždy již jako solidarity *existující*. Ač tedy budou společná pouta nutně historicky a kulturně proměnlivá, fakt jejich existence se zdá být univerzální. Lidské společenství „bez solidarit“ není tedy dost dobře možné. Nakolik žijeme pospolu, musí mezi námi existovat místa solidarity,³⁵⁷ a naopak: náš život s druhými lidmi v rámci společenství je zdrojem sdílených zájmů, obav, nadějí atd., tedy potenciálních „solidarit“.

Zde bychom se také mohli ptát, jaký je přesně vztah mezi solidaritou a tradicí – zejména morální tradicí ve smyslu sdílených hodnot a obecných představ o správném jednání a dobrém životě. Je solidarita jednou z těchto hodnot či představ? Je solidarita něco, čemu se učíme a co si osvojujeme? Ve světle výše řečeného se zdá, že Gadamer spíše zastává postoj, že nějaká míra pocitu solidarity a solidárních aktů (podmíněná existencí konkrétních

³⁵⁷ Srv. D. R. Walhof, *Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity*, in: *Political Theory*, 34, 2006, str. 575.

„solidarit“) bude vlastní jakékoliv komunitě či skupině, a to bez ohledu na to, zda je samotný pojem či představa solidarity součástí její morální tradice. Na druhou stranu se zde ale poněkud vytrácí normativní apel, který zazníval v pasáži z *Pravdy a metody*, kde byla solidarita – spíše ve smyslu konkrétního projevu či aktu než pouhého pocitu („soud o dobrém a špatném a ohled na společné dobro“) – pojednána ve smyslu určitého *nároku*, který je třeba klást a vznášet.

Výše jsem uvedl, že společné zájmy mohou patřit mezi pouta, které Gadamer nazývá „solidaritami“. Gadamer nicméně vidí vztah solidarity a možnosti sledovat společné zájmy či se pouštět do nějakého společného podniku šířeji. Nejen, že zájem může být jednou ze „solidarit“, ale existence solidarit *jako taková* je podmínkou toho, aby si členové určitého společenství či obce své zájmy sami *formulovali* na základě vzájemné konfrontace a diskuse.³⁵⁸ Alespoň to plyne z jeho vyjádření, že pokud by – a takový případ, jak jsme viděli, a jak je Gadamer optimisticky přesvědčen, zatím nenastal a snad ani dost dobře nastat nemůže – ve společnosti neexistovala žádná místa solidarity, společné zájmy by musely být určeny či diktovány zvnějšku.

Zde bychom však mohli vznést námitku, zda Gadamer příliš „nenapíná“ běžný význam pojmu solidarita právě tím, že solidaritu spojuje s existencí autentických společných zájmů, které lze na základě dialogu odhalit a následně pak sledovat či naplňovat. „Být solidární“ a „sledovat či prosazovat společný zájem“ přeci, na první pohled, neznamená totéž – například proto, že i společný zájem může být prosazován na úkor individuálních zájmů či zájmů jiné skupiny. Mám za to, že je na tomto místě možné a pro naše účely užitečné rozlišit dva strukturně odlišné pojmy solidarity. To, co má zřejmě v referovaných pasážích na mysli Gadamer, bych nazval *solidaritou sdíleného zájmu* či *sdílené situace*. V rámci tohoto pojmu lze ale provést další rozlišení. Solidarita zde totiž jednak označuje již existující „zdroj“ či pouto, které nás spojuje a přivádí dohromady: v tomto případě jde o určitý ne zcela uvědomovaný, nicméně přesto „reálný“ ohled či problém společného života konkrétního společenství (zdrojem solidarity se může koneckonců zdát i sdílená obava či ohrožení³⁵⁹). V druhém sledu ale lze za *solidární* označit i samotnou formulaci a sledování společného zájmu

³⁵⁸ Srv. Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, str. 313-314.

³⁵⁹ O takové solidaritě „z nouze“ [*Solidarität aus Not*] mluví v textu *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 4*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, str. 227.

– to by zahrnovalo přinejmenším uznání ostatních členů společenství v jejich schopnosti k formulaci či odhalení daného zájmu přispět a také v jejich nároku podílet se na naplňování společného podniku. Jednodušeji vyjádřeno: formulovat zájem *za* druhého člověka či mu upírat možnost společný zájem *spolu se mnou* sledovat, je nesolidární. Dokladem, že Gadamer skutečně chápe solidaritu takto široce, je formulace, v níž činí pojem solidarity součástí samotného výměru praxe: praxe znamená „*počínat si a jednat v solidaritě*.“³⁶⁰ To myslím koresponduje s tím, že solidarita, kterou jsem označil jako *solidaritu společného zájmu*, v sobě nese dvojí: existenci toho, co nás spojuje (zájem, naděje, obava), ale také jistý způsob „solidární“ vzájemné interakce (jež je v první řadě provázena vzájemným uznáním a symetričností), v níž to, co nás spojuje, přichází ke slovu.

Proti solidaritě sdíleného zájmu či sdílené situace, která je provázena uvědoměním si, že je tu něco, co nás spojuje přes vzájemnou rozdílnost, by mohl stát druhý, odlišný typ, který by bylo možné nazvat *solidaritou společné identifikace*. Spíše, než o odhalení něčeho, co nás spojuje v rozdílnosti, by běželo o shledání, že druzí lidé, kteří mou situaci *nesdílejí* – nacházejí se např. v postavení, které je oproti mému výrazně nevýhodnější – jsou vlastně jedněmi z nás. Solidaritu, ať už jako pocit či jako akt, v němž je solidarita projevována, předchází identifikace s druhým, shledání či rozpoznání, že s ním tvořím nějaké společné „my“ – to je význam, v kterém o solidaritě píše např. R. Rorty, o jehož pojetí bude záhy řeč. Domnívám se také, že tento druhý pojem solidarity věrněji kopíruje běžné užití pojmu, kdy jako „solidární“ charakterizujeme akty pomoci druhému člověku, který se nachází v odlišné situaci, než já sám, a kdy ho tato situace znevýhodňuje, děje se mu v ní příkoří, zakouší

³⁶⁰ Gadamer, *Was ist Praxis?*, str. 228: „Und so möchte ich als eine Art Antwort auf die Frage: Was ist Praxis? zusammenfassen: Praxis ist Sich-Verhalten und Handeln in Solidarität. Solidarität aber ist die entscheidende Bedingung und Basis aller gesellschaftlichen Vernunft.“ Obdobný akcent klade Gadamer také v textu *Über die Planung der Zukunft*. Gadamer zde dává solidaritu do souvislosti s fenoménem vzájemné porady, tj. i zde nacházíme souvislost společného rozhodování (které není rozhodováním místo někoho nebo za někoho) a solidarity. Viz Gadamer, *Über die Planung der Zukunft*, in: GW 2, str. 168-169. „So bedarf es der Beratung, die eine ganz andere Gemeinsamkeit einschließt als die des Allgemeingültigen. Sie läßt den anderen zu Worte kommen und sich gegenüber dem andern. Sie kann daher nicht im Stile der Wissenschaft zu Ende versachlicht werden. Denn es handelt sich nicht nur um das Finden des richtigen Mittels zu einem feststehenden Zweck, sondern vor allem um die Vorstellung von dem, was sein soll und was nicht ß was recht und was nicht recht ist. Das ist es, was sich im Sich-Beraten über das Tunliche auf unausdrückliche Weise als ein wahrhaft Gemeinsames herausbildet. Am ende solcher Beratung steht nicht die Ausführung eines Werks oder die Herbeiführung eines erstrebten Zustanden allein, sondern eine Solidarität, die alle eint.“

utrpení atd. Akt solidarity je pak motivován vnímáním druhého jako „jednoho z nás“, a to přes odlišnost situace. Solidární jednání, na rozdíl od solidárního jednání prvního typu, zde nutně nevyžaduje symetričnost a reciprocitu. Jak lze ale tento druhý typ či význam solidarity, která na rozdíl od prvního typu zahrnuje případy, kdy solidarita přesáhne rámec konkrétního společenství či skupiny, aby vytvořila nové „společenství“ solidarity, uvést v soulad s Gadamerovou tezí, že „solidarity“ vědomě nevytváříme, že jde o vždy-již existující pouta uvnitř společností?

Při bližším pohledu se totiž právě vztah mezi existencí „solidarit“ a akty jejich uznání, rozpoznání či uvědomění si, ukazuje jako ne zcela vyjasněný. Vzpomeňme, že ne vše, co máme společné, nás „váže dohromady“, ne všechny sdílené vlastnosti, hodnoty, přesvědčení a zájmy lze označit za solidarity. Co tedy z původně „neutrální“ společné vlastnosti či obsahu společné tradice činí jednu ze „solidarit“? Gadamer totiž vlastně říká nejen to, že nelze uměle vytvořit či arbitrárně rozhodnout o tom, co máme společné či co sdílíme; věci volby či vědomého aktu rozpoznání, identifikace atd. není ani to, že nás k sobě společné či sdílené skutečně „váže“. Gadamer by tedy zřejmě nesouhlasil s tím, jak motivaci aktů solidarity vůči druhým lidem popisuje v knize *Irony, Contingency and Solidarity* Richard Rorty. Podle Rortyho se totiž cítíme solidární, a tedy jsme motivováni naší solidaritu – ať už jen ve formě manifestace či přímo konkrétní pomoci – projevovat tam, kde dokážeme druhého na základě znaku či vlastnosti, který *považujeme za význačný, zahrnout do společného „my“*. Solidarita je spojena když ne přímo s vědomou identifikací, tak alespoň s naší ochotou přisuzovat určitým společným vlastnostem vyšší váhu: v dané chvíli je pro mne například důležitější, že druhý člověk je občanem stejného města, než že je příslušníkem téže rasy. Rorty považuje univerzální koncepty solidarity operující s představou, že budeme k druhému solidární proto, že je stejně jako já lidskou bytostí, za příliš abstraktní. To, že v druhém člověku vidím „společné lidství“ nás k aktům solidarity není s to skutečně motivovat. Naopak: čím konkrétnější a užší je onen celek, ono společné „my“, kam sebe i druhého zahrnuji, tím bude má tendence k solidaritě větší.³⁶¹ Rorty tedy s Gadamerem sdílí skepsi vůči představě solidarity založené univerzálně a v nějakém smyslu také představu, že pouto solidarity tu zde již musí existovat předtím, než se odhodláme k solidárním aktům. Rozdíl je ale v tom, jak Rorty popisuje vznik takového pouta: s Gadamerem se rozchází zejména v hodnocení významu vědomého aktu identifikace či ztotožnění se s druhým člověkem.

³⁶¹ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, str. 190-191.

Viděli jsme, že Gadamer zdůrazňuje význam existence solidarit v určitém lidském společenství. Tato existence není dílem našeho rozhodnutí, solidaritu nelze vytvořit „uměle“. Gadamer však opakovaně apeluje na to, že je třeba se na existující solidarity zaměřit a posílit je, je třeba přivést k výslovnému vědomí to, co je nám společné.³⁶² Musí tedy přeci jen existovat nezanedbatelný rozdíl mezi na jedné straně dosud skrytým a na druhé straně uvědomovaným a odhaleným poutem solidarity. A tento rozdíl má (pozitivní) význam pro praxi, pro náš život ve společenství. Jinak by Gadamer stěží mluvil právě o takovém odhalování toho, co máme společné jako o praktickém („sociálním“) úkolu, před nímž stojíme (jinde také jako o vlastním úkolu praktické filosofie; o tom byla zmínka již výše). Jaký je tedy přesně praktický důsledek odhalení toho, co nás vzájemně spojuje? Tímto praktickým důsledkem přitom *nemůže* být to, že se k druhým lidem teprve začneme chovat solidárně – to by popřelo Gadamerovo přesvědčení o tom, že ve společnosti vždy již existují „solidarity“ a ne indiferentní společné znaky, které se teprve solidaritami stávají tím, že se na ně zaměříme.

Druhou otázkou, kterou Gadamer nechává bez jednoznačné odpovědi, je otázka, jak se vlastně máme úkolu posilování či odhalování existujících solidarit zhostit. Myslím, že je možné říci, že proces objevování solidarit by zapadal do celkového rámce, v němž Gadamer líčí lidské rozumění. K rozumění přitom patří také sebe-porozumění. Podstatnou součástí získávání takového sebe-porozumění tvoří odhalování samozřejmých a dosud skrytých předjímání, s nimiž přistupuji ke světu, věcem, druhým lidem, textům apod. Taková samozřejmá předjímání, jak jsem ukázal výše, ale nikdy nemohu odhalit v suverénním úkonu introspekce či ponoru do vlastní soustavy přesvědčení a předsudků, ke kterému se „ted’ a tady“ rozhodnu. Mnohem spíše musím „pasivně“ čekat na setkání s někým či něčím, co je nositelem odlišné předpokladové a předsudečné struktury, v konfrontaci s níž jsou teprve mé vlastní předsudky a anticipace přivedeny na světlo. Je nasnadě, že chceme-li odhalit, co je nám společné, usilujeme-li o jistý druh společného sebe-poznání, pak k takovému poznání můžeme dospět jen ve vzájemné interakci.³⁶³ Taková interakce však bude mít svá specifika: aby se mohlo ukázat to, co je mně a druhým společné, předpokládá to jistou otevřenost vůči postojům, stanoviskům a zájmům druhého člověka. To konkrétněji znamená dvojí: druhý

³⁶² Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, str. 317.

³⁶³ Srv. k tomu Walhof, *Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity*, str. 586: “While we might have a general sense of that which binds us to each other, a clearer awareness of the particular ways that we are bound to each other emerges through social and political interaction with others.”

musí pochopitelně mít příležitost své stanovisko svobodně vyjádřit, za druhé ovšem nesmím již předem druhému určitou pozici či názor připisovat: pokud k druhému přistupuji s tím, že jeho pozici v dané věci již přeci znám, těžko bude výsledkem takové interakce odhalení něčeho, co nás sice spojuje, ale co jsme si zatím nebyli schopni uvědomit. I zde tedy musí vstoupit do hry předpoklad, že nás vzájemný dialog bude sto něčemu naučit. A vzájemný dialog nás nenaučí ničemu novému, pokud už předem odhadujeme jeho výsledek či pokud se snažíme o to, aby k nějakému konkrétnímu výsledku (např. k demonstraci toho, že jsem „přece měl pravdu“) dospěl.

Podíváme-li se však ještě jednou na charakteristiky dialogu či interakce, která vede k odhalení solidarit, tj. na rysy jako je otevřenost, uznání relevance názoru druhého člověka, symetrické postavení účastníků atd., pak zjišťujeme, že jde o tytéž charakteristiky, kterým bylo výše popsáno *solidární jednání*. Jednodušeji vyjádřeno: ve chvíli, kdy jsme připraveni hledat spolu s ostatními členy (a nikoliv „za ně“ či „pro ně“³⁶⁴) našeho společenství to, co nás vzájemně spojuje, už si v elementárním smyslu počínáme solidárně: sledujeme totiž nějaký společný zájem, jímž je „hledání společného“.

To myslím vposled poukazuje na třetí nejasnost Gadamerova pojetí, která se týká vztahu mezi „solidaritami“ (tím, co nás k sobě navzájem poutá) a solidárním jednáním. Takové jednání podle všeho Gadamer chápe velmi široce, a sice jako vzájemnou interakci, výměnu stanovisek či střet zájmů, která je provázena vzájemným respektem a uznáním; skoro by se chtělo říci s Habermasem, že jde o „komunikaci prostou nátlaku“. Je tomu snad tak, že takové solidární jednání musí být *vždy* podmíněno či umožněno existencí (a působením) konkrétních „solidarit“, a to i když jde o „solidární“ snahu společná pouta *teprve* hledat?

³⁶⁴ Srv. Foster, *Gadamer and Practical Philosophy*, str. 146. Foster v rámci diskuse sporu mezi Habermasem a Gadamerem navrhuje zahrnout otázku, jak prověřit, zda je „autorita“ tvrzení druhého člověka či tradičního obsahu přijímána svobodně, do širšího tázání po tom, zda dané tvrzení/obsah přispívá k (potenciální) solidaritě (symetrické výměně názorů orientované k vzájemné dohodě a porozumění) či zda se spíše snaží soudit, skrytě či otevřeně, „za mě“ či „místo mě“. Viz tamt.: “Claims which do not intend to judge-with others but rather essentially judge-for them or judge in their place (and thereby dominate them) are alienating claims and work against solidarity; they do not have any true authority and ought to be critically exposed as such. But claims which do judge-with others (seeking potential solidarity) are simultaneously claims which contain some true understanding and judgment about them; there are claims, then, by which persons gain understanding of themselves, of others, and of their common world.”

Závěrem se pokusme odpovědět na otázku, která je pro naši souvislost klíčová, a která byla primárním důvodem, proč jsem se vůbec pustil do pokusu rekonstruovat Gadamerovo pojetí solidarity. Jak tedy spolu, s ohledem na výše provedenou interpretaci, souvisí solidarita a morální soudnost (*fronésis*)? Myslím, že interpretace, kdy solidarita zhruba ve smyslu brání ohledu na druhé lidi, případně na dobro společenství jako celku, funguje jako jakýsi normativní „korektiv“ morální soudnosti (ať jsou normy a hodnoty společenství jakékoliv, mravní rozhodování by vždy mělo mít na zřeteli solidaritu), zřejmě není správná. Připomeňme znovu, že Gadamerův argument o solidaritách přítomných v každém lidském společenství je odpovědí na Bernsteinovu obavu týkající se možnosti výkonu mravního souzení v situaci fragmentizace tradice, tj. situaci, v níž není jasné, jaké normy a hodnoty máme považovat za závazné a jakým máme dát přednost v případě, že se dostanou do vzájemného konfliktu. Gadamer se, myslím, poukazem na nutně existující solidarity snaží říci, že k naprosté fragmentizaci dojít dost dobře nemůže, že, ač si toho nemusíme být vědomi, zde potenciální zdroje společné orientace a normativních přesvědčení jsou.

Je tu ještě jedna podoba vztahu mezi solidaritou a *fronésis*. Gadamer ji naznačuje v textu *Hermeneutics and Social Science* (původně šlo o příspěvek z konference v USA, který Gadamer pronesl anglicky). Gadamer zde *fronésis* překládá také jako „praktickou moudrost“ [*practical wisdom*] s tím, že ji lze rozvíjet jedině „*osobním kontaktem a vzájemnou výměnnou názorů*“.³⁶⁵ Myslím, že zde Gadamer nemá na mysli nutně jen rozvoj *fronésis* coby individuální ctnosti či dispozice. Mluví také o formování „*společných přesvědčení a normativních idejí*“,³⁶⁶ z nichž morální souzení čerpá, aniž by se tím připouštělo, že by taková přesvědčení bylo možné formovat zcela od základu. Připouští se zde nicméně možnost, že *fronésis* lze kultivovat také „přímou“ reflexí obecného, nejen jeho situačním uplatňováním (i když potřeba takové přímé reflexe či revize bude patrně vynucena specifickou situací). Taková dialogická reflexe se ale musí dít „v solidaritě“, jinak by přesvědčení, k nimž se dospívá, nemohla figurovat jako přesvědčení skutečně *společná*.

Arendtová: solidarita a lidská důstojnost

Hannah Arendtová se motivu solidarity věnuje na větším prostoru a soustředěněji vlastně jen v jedné pasáži, kterou najdeme v knize *O Revoluci*. Je proto myslím na místě začít

³⁶⁵ Tamt.

³⁶⁶ Tamt.

i zde jejím rozborem. Již z něho snad vyvstane, v čem je Arendtové pojetí specifické a v čem se liší od pojetí H. G. Gadamera (a v čem se s ním, do menší míry, shoduje). Domnívám se, že Arendtové uchopení solidarity lze předběžně charakterizovat třemi hlavními rysy. Za prvé: v její koncepci je solidarita spojena spíše s rozumem než s emocemi, byť je Arendtová na jiných místech ochotna připustit, že solidarita je naopak podmínkou toho, abychom vůbec mohli pociťovat něco takového jako soucit s druhým člověkem.³⁶⁷ Tím, že solidaritu prohlásíme za racionální, nikoliv emocionální fenomén se však, domnívám se, stále nevypořádáváme s otázkou po tom, čím je vlastně solidarita – zde nikoliv jako pocit, ale jako specifický typ jednání – motivována, odkud vyrůstá.

Druhým významným rysem je to, co by bylo lze označit za „političnost“ Arendtové pojetí solidarity. Co to znamená? Prozatím můžeme říci, že pro Arendtovou to implikuje dvojí. Akty či projevy solidarity mohou být druhem politického jednání v silném slova smyslu. Za druhé mají však tyto akty svůj specifický důvod: solidarita přichází ke slovu tam, kde je v sázce lidská důstojnost. Arendtová přitom – i když pro takovou interpretaci je třeba hledat oporu v ranějších textech, než je spis *O Revoluci* – míní pod ohrožením lidské důstojnosti určitý konkrétní druh neštěstí, které může člověka postihnout, resp. vystavení specifickému druhu příkoří. Jinak řečeno: ohrožení lidské důstojnosti není ekvivalentní k jakémukoliv materiálnímu či fyzickému utrpení, ne všude, kde se člověku děje příkoří a kde je vystaven bezpráví, je v sázce jeho lidská důstojnost. Hannah Arendtová spojuje lidskou důstojnost jednoznačně s politickou dimenzí lidské existence a se schopností člověka jednat.

Třetím charakteristickým rysem je, že Arendtová se nevzdává jisté univerzální ambice spojené s konceptem solidarity. Tím se liší od pojetí H. G. Gadamera, v němž jsou jednotlivé „solidarity“ vázány na společný život členů určitého konkrétního společenství, ale také od zmíněného pojetí R. Rortyho, který považuje koncept solidarity spojený s nějakým aspektem lidství či lidské povahy za příliš abstraktní, resp. neschopný solidaritu v praxi probudit. Tím, že Arendtová vposled uvažuje o univerzální či „globální“ solidaritě, se však nakonec dostáváme k otázce, na jaké úrovni se Arendtové tematizace solidarity pohybuje. Zde se nabízejí tři možnosti. Může jít, jako u Gadamera, o pokus o deskripci fenoménu solidarity, o pokus odhalit předpoklady solidárního jednání a vymežit jeho specifika. Za druhé může jít o pokus popsat podmínky, za nichž by se něco takového jako univerzální či globální solidarita mohlo stát skutečností, tj. například předložit návrh politického uspořádání, který by ke

³⁶⁷ H. Arendt, *Collective Responsibility*, in: Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 148.

vzniku takové solidarity napomáhal. Konečně však může jít o uplatnění konceptu solidarity jako určitého *kritického* ideálu – to, že taková solidarita „fakticky“ neexistuje či že je soustavně narušována, nám nebrání odsuzovat jednání či přečiny, které takovou solidaritu porušují či ji dokonce činí do budoucna nemožnou.

Podívejme se tedy podrobněji na pasáž, kde je pojem solidarity v knize *O revoluci* uveden.³⁶⁸ Arendtová zde varuje před zaměňováním solidarity za soucit [*compassion*] či lítost [*pity*]. Zatímco soucit je případem vášní [*passions*],³⁶⁹ lítost patří mezi sentimenty [*sentiments*]. Solidaritu proti tomu Arendtová řadí mezi „principy jednání“. Přitom ale připouští, že solidarita může být reakcí na lidské utrpení, že jí může být probuzena – pak by ovšem byla řeč o solidaritě buď jako o určité formě pocitu, nebo přímo jako o solidárním jednání, které na utrpení reaguje, snaží se jej odstranit.

Začněme tím, proč podle Arendtové nelze solidaritu zaměňovat za soucit³⁷⁰ a lítost. Zdá se přitom, že určující rozdíl je právě v tom, jaký druh (politického) jednání může ze

³⁶⁸ Arendt, *On Revolution*, str. 89: “Pity may be the perversion of compassion, but its alternative is solidarity. It is out of pity that man are ‘attracted toward le homes faibles’, but it is out of solidarity that they establish deliberately and, as it were, dispassionately a community of interest with the oppressed and exploited. The common interest would then be ‘the grandeur of man’, or ‘the honour of the human race’, or the dignity of man. For solidarity, because it partakes of reason, and hence of generality, is able to comprehend a multitude conceptually, not only the multitude of a class or a nation or a people, but eventually all mankind. But this solidarity, though it may be aroused by suffering, is not guided by it, and it comprehends the strong and the rich no less than the weak and the poor; compared with the sentiment of pity, it may appear cold and abstract, for it remains committed to ‘ideas’ – to greatness, or honour, or dignity – rather than to any ‘love’ of men. Pity, because it is not stricken in the flesh and keeps its sentimental distance, can succeed where compassion always will fail; it can reach out to the multitude and therefore, like solidarity, enter the market-place. But pity, in contrast to solidarity, does not look upon both fortune and misfortune, the strong and the weak, with an equal eye; without the presence of misfortune, pity could not exist, and it therefore has just as much vested interest in the existence of the unhappy as thirst for power has a vested interest in the existence of the weak.”

³⁶⁹ Arendtová v knize *O revoluci* tuto klasifikaci nerozvádí, nicméně z jiných míst se zdá, že zde míní především pasivitu soucitu (a potažmo tedy všech „vášní“, které si nevolíme a které nás „přepadávají“). Srv. Arendt, *On Humanity in Dark Times*, str. 13: “...antiquity took a position wholly at odds with the great esteem for compassion of modern times...they so clearly recognized the affective nature of compassion, which can overcome us like fear without being able to fend it off....Both emotions, because they are purely passive, make action impossible.”

³⁷⁰ Arendtová nicméně v jiném textu mluví o solidaritě jako o *podmínce* soucitu. Viz Arendt, *Collective Responsibility*, str. 148.

soucitu a lítosti, na rozdíl od solidarity, vzejít. Soucit přísně vzato znamená sou-cítit s druhým, zažívat negativní či bolestné pocity v reakci na jeho utrpení (i když nejde o dokonalou replikaci téhož prožívání – Arendtová na jednom místě uvádí, že podmínkou skutečného soucitu je uvědomit si, že to nejsem já, kdo trpí³⁷¹). Z toho plyne, že soucítit mohou pouze s jednotlivým člověkem nacházejícím se ve specifické situaci: nelze soucítit se skupinou, masou či snad dokonce s lidstvem jako takovým. Pro solidaritu ale takové omezení na spolu-prožitek utrpení druhého člověka neplatí. Být solidární, jak záhy uvidíme, pro Arendtovou znamená jednak řídit se nikoliv jen emocemi, ale také určitými principy či pojmy, jednak solidarita může být spojena se skupinou či množstvím – mohou vůči ní být namířeny akty solidarity; solidarita může také být solidaritou ustavující se odhalením a sledováním nějaké společného zájmu uvnitř skupiny (i když takové pojetí Arendtová v inkriminované pasáži na mysli nemá).³⁷²

Lítost lze pak od solidarity, která obsahuje moment vědomého rozhodnutí, o tom, zda s druhými lidmi – těmi, kteří trpí – vytvoříme „společenství zájmu“, charakterizovat nedostatkem odstupu. Lítost se zcela soustředí na svůj předmět, jímž je utrpení, k němuž je „přitahována“. Arendtová navíc říká, že lítost, nakolik náleží mezi „sentimenty“, má tendenci „utápět se“ v sobě samé, má zájem na svém vlastním setrvání a pokračování. To ovšem znamená, že lítost nemůže sloužit jako motivace aktů pomoci trpícím, neboť ten, kdo se oddává lítosti, má vlastně na existenci utrpení skrytý zájem (bez trpících by žádná lítost nebyla možná).

Ani soucit, ani lítost nemohou stát na počátku politického jednání. Soucit je ve své podstatě něčím privátním, vázaným na jednotlivé instance, v nichž si – orientován na konkrétní jednotlivce – představuji, jak se asi cítí a následně se sám cítím nějak pohnut či dotčen. *Svíj* soucit nemohu tedy dost dobře komunikovat druhým. Lítost se pak může ve vztahu k jednání zvrhnout ve dva extrémy: buď je prázdnou, na sebe soustředěnou a v sobě se utápějící lítostí,³⁷³ která vůbec ke snaze odstranit či alespoň zmírnit utrpení nevede. Druhým

³⁷¹ Tamt.

³⁷² Ken Reshaur mluví o solidaritě v tomto smyslu jako o „exkluzivní solidaritě“ a odlišuje ji od solidarity „inkluzivní“, která je aktem pomoci poskytované trpícím těmi, kteří jejich utrpení nesdílí. Srv. Reshaur, *Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, str. 727.

³⁷³ O takové tendenci mluví Arendtová v Eichmannovi v Jeruzalémě v souvislosti s „technikou“, jakou se nacistům (Arendtová jmenuje na tomto místě Himmlera) podílejícím se na realizaci Konečného řešení dařilo překonávat „animální lítost“ [animal pity], coby přirozenou lidskou reakci na utrpení, viz Arendt, *Eichmann in*

extrémem je pak situace, kdy lítost přeroste v zuřivost [*rage*].³⁷⁴ Ta je s lítostí shodná v tom, že nebere ohled na nic, než na svůj předmět (předmětem lítosti je utrpení, předmětem zuřivosti pak jeho domnělá příčina) a že nezná žádné hranice (i když u lítosti má absence hranic poněkud jinou podobu – je právě zmiňovaným neustálým uzavřením do sebe a upoutáním na sebe, kdežto v případě zuřivosti je to absence hranic toho, na koho či na co se zuřivost může obrátit).

Dalším podstatným rozdílem mezi solidaritou na straně jedné a lítostí a soucitem na straně druhé je, že zatímco lítost a soucit mohou být spojeny s empatií, se schopností představit si, jak se druhý člověk cítí, u solidarity tomu tak není. Solidarita se totiž spíše, než pocity druhých lidí („trpících a vykořisťovaných“), řídí rozumovými „idejemi“, mezi nimiž Arendtová na prvním místě jmenuje ideu či ideál „lidské důstojnosti“. Zdá se tedy, že solidarita přichází ke slovu tam, kde je v *sázce* lidská důstojnost. Není však bezprostředně jasné, zda zde běží o solidaritu ve smyslu pocitu (byť třeba založeného v určitém typu racionálního posouzení či shledání situace druhých lidí jako nedůstojné – ovšem reakcí na takové zjištění může být stejně dobře i pocit rozhořčení), či již rovnou o solidární akty, resp. solidární jednání, které je lidskou důstojností, resp. nápravou nedůstojné situace druhých, vedeno jako principem či ideálem. „Principem jednání“ by v takovém případě nebyla samotná solidarita, jako spíše právě idea lidské důstojnosti.

Můžeme snad prozatím přijmout interpretaci, že Arendtová uvažuje o solidaritě jednak jako o určité „oddanosti“ ideálu lidské důstojnosti (ta sebou nese připravenost nechat se tímto ideálem či principem v konkrétních situacích vést), jednak jako o atributu či charakteristice jednání (jednání může solidaritu také manifestovat coby svůj smysl – potud solidarita *patří* mezi „principy jednání“). „Solidárně“ jednáme tehdy, snažíme-li se fakticky pomoci druhým lidem z nedůstojného postavení. Ale jakou má toto jednání konkrétní podobu? Arendtová se solidaritou spojuje schopnost zohlednit lidské společenství, tj. to společenství, vůči němuž je solidarita namířena, a to jako společenství diferenciované, tj. neskládající se jen z chudých a

Jerusalem, str. 106: “Hence the problem was how to overcome not so much their conscience as the animal pity by which all normal men are affected in the presence of physical suffering. The trick used by Himmler – who apparently was rather strongly afflicted with these instinctive reactions himself – was very simple and probably very effective; it consisted in turning these instincts around, as it were, in directing them toward the self. So that instead of saying ‘What horrible things I did to people!’, the murderers would be able to say: what horrible things I had to watch in the pursuance of my duties, how heavily the task weighed upon my shoulders!”

³⁷⁴ Arendt, *On Revolution*, str. 110-111.

trpících, ale také z majetných a dobře postavených atd. Solidarita by tedy neměla být snahou zjednat jménem trpících spravedlnost či pomstít se na původcích utrpení (domnělých či skutečných).

Solidární jednání by dále předpokládalo schopnost posoudit, zda se druzí lidé *skutečně* nacházejí v lidsky nedůstojném postavení, tj. nehledě na to, zda je jako lidsky nedůstojné sami vnímají.³⁷⁵ Zmínil jsem příklad, kterým Arendtová ilustruje, že zakoušení druhého, a to zejména jde-li o zakoušení utrpení v nuzných či nedůstojných podmínkách, nemusí být rozhodujícím kritériem pro to, jaký soud nad takovými podmínkami vyneseme: fakt, že vůči takovým podmínkám lidé, kteří v nich žijí, časem otupí, takové podmínky nečiní „lepšími“, a tedy méně zavrženíhodnými. Aplikace této úvahy na problém solidarity ale rozhodně není neproblematická, neboť zde již nejde jen o nezúčastněné souzení z pozice diváka, které se druhých bezprostředně netýká, ale o snahu o nápravu jejich nedůstojného postavení. Odkud pak taková solidární „intervence“ čerpá své oprávnění, když ne v potřebě pomoci rozpoznávané či otevřeně vyjadřované samotnými trpícími?

Arendtová v příslušné pasáži z knihy *O revoluci* píše, že na základě solidarity vědomým rozhodnutím [*deliberately*] ustavujeme s trpícími „společenství zájmu“ [*community of interest*], přičemž „společným zájmem“ [*common interest*] nemá být nic jiného, než právě lidská důstojnost.³⁷⁶ Co se tím míní? Zjevně to nemůže znamenat, že ti, co jsou solidární a ti, co trpí, mají *identický* zájem. Trpící jsou přeci v situaci, která je lidsky nedůstojná a případně ji mohou chtít zlepšit, kdežto těm, co jsou s nimi solidární, běží o nápravu lidsky nedůstojné situace trpících, nikoliv své vlastní. Solidarita nemá u Arendtové výše popsanou symetrickou strukturu „solidarity společného zájmu“. Solidarita dokonce může být probuzena i tam, kde chybí zájem trpících či strádajících o jejich *vlastní* lidskou důstojnost. Jak se pak vyhnout námitce o jednostrannosti solidarity? Zdá se mi, že myšlenka „solidárního jednání“ je pro Arendtovou spojena s aktivní účastí či podílem těch, k nimž jsou solidární akty směřovány - (vlastní) lidská důstojnost se proto musí v nějakém bodě stát *také* zájmem trpících či

³⁷⁵ Srv. Reshaur, *The Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, str. 727: „It is, indeed, impossible to have vicarious feelings, but it is not at all difficult to make the judgment that certain factual conditions involved in the objective situation of another person or group constitute and affront to the dignity of humankind.“

³⁷⁶ Arendt, *On Revolution*, str. 89.

utiskovaných.³⁷⁷ Proč by ale měla solidarita takové zapojení trpících vyžadovat? Nemluvíme o solidaritě také v případě poskytnutí pomoci např. obětem rozsáhlé a zničující přírodní katastrofy či válečného konfliktu v cizí zemi? Solidární jednání navíc nemusí mít povahu přímého působení, ale může se, z nejrůznějších důvodů, omezit jen na manifestaci podpory. Ta může být vyjádřena kupříkladu obětem natolik tvrdé politické represe, která jakoukoli míru aktivního zapojení perzekuovaných vylučuje. K vyjasnění snad přispěje, podíváme-li se podrobněji na to, jak vůbec Arendtová „lidskou důstojnost“, jež je principem, jímž se solidarita řídí, resp. který figuruje jako onen společný zájem solidárních a trpících, chápe.

Samotný text knihy *O revoluci* na tuto otázku explicitně neodpovídá. Je třeba se obrátit k jinému dílu Hannah Arendtové, konkrétně k *Původu totalitarismu*. Pro Arendtovou je totiž systematická likvidace lidské důstojnosti podstatným rysem totalitních režimů – je předpokladem přeměny člověka na bezmocný subjekt totální nadvlády. Mimo to ovšem Arendtová o lidské důstojnosti mluví také v kontextu analýzy fenoménu masového uprchlictví a masových denacionalizací. Od analýzy těchto fenoménů přitom přechází k radikální kritice tradičního pojetí univerzálních lidských práv. Ukazuje, že právě masy uprchlíků zbavených státní příslušnosti, a tedy i právní ochrany garantované přináležením k nějakému politickému celku (konkrétně k národnímu státu) zásadně problematizují tezi, že by lidská práva měla člověku náležet přirozeně, jednoduše proto, že je člověkem. V našem kontextu lze říci, že Arendtová ve své analýze fenoménu uprchlictví ukazuje neschopnost myšlenky přirozených lidských práv vzbudit mezinárodní solidaritu.

V jakém smyslu tedy postavení uprchlíka, člověka, jež se ocitá mimo jakékoliv organizované společenství, implikuje ztrátu lidské důstojnosti? Arendtová nejprve zmiňuje zdánlivě jednoduchou skutečnost ztráty domova: člověk je vytržen z kontextu ustálených

³⁷⁷ Arendtová nicméně jmenuje na jiném místě také příklad solidárního jednání či projevu solidarity, který se zdá ve světle pasáže z knihy *O revoluci* netypický. Arendtová mluví o solidaritě, která vedla studenty amerických univerzit k tomu, že v reakci na špatné platové podmínky řadových zaměstnanců správy univerzit začali stávkovat. Nejde zde o nějakou „aplikaci“ ideje lidské důstojnosti, ale o prozaičtější motivaci danou rozpoznáním či vědomím, že druzí jsou vlastně jedněmi z nás, tj. příslušníky téže skupiny či zástupci téže instituce (univerzity), přesto, že jsou konfrontováni s jiným problémem či se ocitají v jiné svízelné situaci, než my sami. Viz H. Arendt, *Thoughts on Politics and Revolution*, in: *Crises of the Republic*, str. 203. Arendtová pojem solidarity zmiňuje i ve smyslu „solidarity společného zájmu“. Arendtová mluví v jednom z kratších textů ze čtyřicátých let (konkrétně *The Political Organization of the Jewish People*, in: *Jewish Writings*, str. 201) o případech resistance židovské komunity, která v solidaritě spolupracuje s dalšími ilegálními hnutími odporu v Evropě. Solidarita zde tedy obnáší rozpoznání identické situace útlaku, jemuž přes vzájemné odlišnosti čelíme.

vazeb s druhými lidmi, v němž se ovšem také nějak formuje jeho identita. Dále jde o ztrátu možnosti jednat: jednání nezávisí jen na „fyzické“ přítomnosti druhých lidí, ale také na existenci reálných možností se k jednání spojit a jednáním něčeho dosáhnout – a takové možnosti skýtá jedině organizovaný politický prostor, tj. prostor s institucemi a zákony. To, že Arendtová spojuje lidskou důstojnost se schopností jednat, dokládá i pasáž, v níž se mluví o tom, že respekt k lidské důstojnosti znamená respekt k druhým lidem a odlišným národům jako těm, kdo (spolu) vytváří společný svět.³⁷⁸

Ve spojení lidské důstojnosti s jednáním nejde primárně o to, že by jen lidský život naplněný výjimečnými či zaznamenáníhodnými skutky, případně život strávený na světle veřejnosti byl hoden označený „důstojný“. Arendtové běží o problém ztráty zcela elementární smysluplnosti či významnosti lidského jednání a řeči. Poukazuje na fakt, že osoby, které pozbyly právní ochrany garantované státní příslušností, byly de facto vydány na milost a nemilost: persekuce nepřicházela jako následek určitých přečinů; uprchlíci jí byli vystaveni plošně prostě díky tomu, kým byli a v jakém postavení se nacházeli. Podstatné přitom je, že tak vlastně byla zrušena veškerá smysluplná vazba mezi lidským jednáním a reakcí, kterou tuto jednání vyvolá – a za takových podmínek zkrátka nemá smysl jednat.³⁷⁹ Podobnou nepředvídatelnost pak Arendtová spatřuje také v totalitním teroru: totalitarismus stojí na premise, že „vše je možné“ a teror postihuje celé vrstvy obyvatel bez jakékoliv vazby na to, zda představují pro režim skutečné ohrožení, tj. bez ohledu na to, zda se snaží proti režimu nějak aktivně vystupovat či jej naopak podporují.

Jak souvisí historická zkušenost masového uprchlictví s kritikou konceptu lidských práv? Arendtové kritika se zaměřuje na jejich údajnou „přirozenost“ a „nezcizitelnost“. Arendtová nejprve říká, že uprchlíkům, lidem bez státní příslušnosti, ale také vězňům internačních a koncentračních táborů díky tomu, že se ocitli mimo jakékoliv politické

³⁷⁸ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, str. 458: „...respect for human dignity implies the recognition of my fellow-men or our fellow-nations as subjects, as builders of worlds or co-builders of a common world.”

³⁷⁹ Tamt., str. 296: “Something much more fundamental than freedom and justice, which are rights of citizens, is at stake when belonging to the community into which one is born is no longer a matter of choice, or when one is placed in a situation where, unless he commits a crime, his treatment by others does not depend on what he does or does not do. This extremity, and nothing else, is the situation of people deprived of human rights. They are deprived, not of the right of freedom, but of the right of action; not of the right to think whatever they please, but of the right opinion. Privileges in some cases, injustices in most, blessings and doom are meted out to them according to accident and without any relation whatsoever they do, did, or may do.”

společenství, vlastně zbylo pouze jejich „holé lidství“³⁸⁰ [*abstract nakedness of being human*]. Příslušnost ke konkrétnímu národu je nahrazena příslušností k „lidské rase“. Arendtová jde v tomto bodě ještě dál, když připomíná, že specifické vlastnosti, kterými se vyznačuje a od ostatních odlišuje člověk jako jedinečná osoba, se mohou projevit (možná dokonce teprve konstituovat) právě jen ve společně sdíleném světě určitého společenství, v němž je možné jednat a vystupovat před druhými.³⁸¹ Není ale takový „příslušník živočišného druhu člověk“ ideálním nositelem univerzálních lidských práv, nakolik tato nemají spadat v jedno s právy, kterým se těší občané národních států? Takový předpoklad se ukázal jako zcela mylný. Samotný status holého lidství (fakt příslušnosti k lidské rase) nezaručuje žádné „privilegované“ zacházení, nepojí se s ním automaticky respekt či nedotknutelnost. Zdá se, že Arendtová považuje každé právo či výčet práv, jakkoliv fundamentální, jehož dodržování efektivně nezajišťují konkrétní instituce, za iluzorní: nemůžeme v takovém případě říci, že dané právo skutečně „máme“.

Podle Arendtové je pod vlivem zmíněných historických zkušeností třeba myšlenku lidských práv reformulovat. Základním lidským právem se má stát „právo mít práva“,³⁸² tedy právo patřit do nějakého organizovaného politického společenství, neboť jedině společenství, resp. politické těleso je schopné vůbec všechna další práva garantovat. Ze ztráty práva mít práva přitom nutně neplyne, že člověk ztratí také tradiční fundamentální lidská práva (na život, svobodu, vlastnictví). K takové ztrátě dojít může, ale také nemusí – to pro Arendtovou jen dosvědčuje, že „právo mít práva“ je základnější, než jakékoliv právo z klasických výčtů práv člověka.³⁸³

V tomto bodě je také třeba vyjasnit, v čem spočívá zmíněný „univerzální“ rozměr Arendtové pojetí lidské důstojnosti a přeneseně i její koncepce solidarity. Arendtová v jistém směru potvrzuje Rortyho tezi, že samotný fakt příslušnosti k lidské rase, zvláště v situaci, kdy tento fakt vystupuje do popředí a stává se posledním, nejabstraktnějším a nejprázdnějším,

³⁸⁰ Tamt., str. 300: “If a human being loses his political status, he should, according to the implications of the inborn and inalienable rights of man, come under exactly the situation for which the declarations of such general rights provided. Actually the opposite is the case. It seems that man who is nothing but a man has lost the very qualities which make it possible for other people to treat him as a fellow-man.”

³⁸¹ Tamt., str. 302.

³⁸² Tamt., str. 296.

³⁸³ Tamt., str. 295.

znakem či atributem člověka,³⁸⁴ rozhodně automaticky nevzbuzuje u druhých pocity a akty solidarity.³⁸⁵ Koncept „práva mít práva“ nicméně implikuje, že toto právo je možné jednak porušit, jednak vymáhat. Porušení práva mít práva nastává tehdy, je-li osoba či skupina osob vyloučena z politicky organizovaného společenství; náprava takového stavu by pak analogicky měla spočívat v opětovném začlenění vyloučených osob do (nějaké) komunity. Nutně se tedy klade otázka, kdo takovou nápravu má zjednat – těžko zde spoléhat na to samé společenství, které z daných osob učinilo osoby bez státní příslušnosti či uprchlíky. Ačkoliv člověk fakticky má „právo mít práva“ teprve tehdy, když je členem konkrétního politického společenství, *nárok* na toto právo už z jeho členství v tomto konkrétním společenství neplyne, je na něm nezávislý.

Na otázku, proč přesně bychom měli „právo mít práva“ upřednostnit před jinou formulací základních lidských práv, ale po mém soudu Arendtová nepodává zcela jednoznačnou odpověď. Důvodem je kolísání mezi dvěma významy, v nichž člověk má, resp. mu náleží určité právo. Arendtová nejprve provede destrukci představy, že lidská přirozenost – samotný fakt, že jsme lidskými bytostmi – *fakticky* vzbuzuje v druhých lidech solidaritu, respekt atd., tj. že nám sama o sobě, ve chvíli, kdy jsou druzí s naší přirozeností konfrontováni, zajistí nějaká „práva“, nějaký způsob zacházení. Situace utečenců, osob bez

³⁸⁴ Tamt., str. 300. Srv. k tomu také J. C. Isaac, *A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in: *American Political Science Review*, 90, 1996, str. 64.

³⁸⁵ To ovšem neznamená, že by případy takové solidarity *neexistovaly*. Arendtové sama jeden takový případ zmiňuje (Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, str. 171-175) Jde o popis událostí, které se staly v Dánsku během nacistické okupace, kdy jak dánské úřady, tak běžná populace projevily solidaritu s Židy. V tomto příkladě se mísí různé způsoby projevů či aktů solidarity. Na prvním místě zde stojí solidarita ve smyslu konkrétní pomoci – došlo k záchraně 8000 dánských Židů, které se podařilo včas evakuovat do Švédska. Pro Arendtovou je však ještě důležitější, že Dánsko bylo jednou z mála evropských zemí, které byly s to respektovat právo denacionalizovaných Židů původně zejména německé národnosti na azyl – jde tedy o solidaritu, která, navzdory např. Rortyho vysvětlení, které se opírá o rozbor stejného historického příkladu, je projevována těm, kteří nejsou členy téhož společenství, resp. vůči těm, kteří momentálně do žádného organizovaného společenství, v němž by byli schopni jednat a v němž by požívali právní ochrany, nepatří – tj. vůči osobám, jejichž postavení je lidsky nedůstojné. Konečně Arendtová zmiňuje fakt, že Dánové (údajně po vzoru samotného dánského krále) na důkaz solidarity s Židy také nosili Davidovu hvězdu: to by bylo možné považovat za ustavení nějakého „společenství zájmu“, kdy se Dánové daným gestem zařadili do společenství Židů a ty na druhou stranu pozvedli do společenství vlastního. Příklad tedy ukazuje minimálně to, že solidarita nemusí zůstat jen na sentimentální rovině, ale může dát za vznik aktům, které lze označit za akty politického jednání. K tomu srv. také Reshaur, *Concepts of Solidarity in the Political Thought of Hannah Arendt*, str. 728-729.

státní příslušnosti, vězňů internačních a koncentračních táborů prokázala přesně opačnou tendenci, tj. tendenci vystavovat v jistém smyslu „ideální“ nositele univerzálních lidských práv bezprecedentnímu bezpráví a perzekuci. Má-li ale poukaz na konkrétní historickou situaci mas uprchlíků a denacionalizovaných osob po první a během druhé světové války být argumentem zpochybňujícím tradiční koncept přirozených univerzálních lidských práv (na život, svobodu, vlastnictví atd.), je stejně tak argumentem proti „existenci“ univerzálního „práva mít práva“: toto právo totiž bylo porušováno jako první a v jistém smyslu zničení všech ostatních lidských práv umožnilo.³⁸⁶ Jedním významem, v jakém člověk má určité právo, je tedy význam čistě faktický: právo má tehdy, když jej požívá, když se k němu druzí lidé chovají způsobem, který toto právo stanovuje. Na této významové rovině však neexistuje mezi „právem mít práva“ a právy na svobodu, život, vlastnictví atd. žádný rozdíl. Bez příslušných institucí a bez ochoty daná práva dodržovat jsou do stejné míry fiktivní. Zároveň se ale zdá, že Arendtová chápe ztrátu lidské důstojnosti, postavení člověka mimo ochranu veškerého práva, jako zavrženíhodnou *per se*. Situace takového člověka je *inherentně* nedůstojná, a to i přesto, že důstojné postavení si člověk může jedině zjednat či vydobýt. Vše tedy ukazuje na to, že Arendtová se zcela nevzdává myšlenky nějaké „automatického“, „přirozeného“ *nároku* na lidskou důstojnost a potažmo na právo mít práva. Jde o nárok (o „právo“), který člověku náleží zcela bez ohledu na to, zda se sám podílel na „budování společného světa“, a tím si nárok na důstojnost takřkajíc „zasloužil“. Zde se ale znovu zdá být rozdíl mezi navrhovanou reformulací tradičního pojetí lidských práv a samotným tímto pojetím v zásadě nepostřehnutelný.³⁸⁷

³⁸⁶ Tamt., str. 295-296: “Even the Nazis started their extermination of Jews by first depriving them of all legal status (the status of second-class citizenship) and cutting them off from the world of the living by herding them into ghettos and concentration camps; and before they set the gas chambers into motion they had carefully tested the ground and found out to their satisfaction that no country would claim these people. The point is that a condition of complete rightlessness was created before the right to live was challenged.”

³⁸⁷ K tomu srv. také kritiku S. Benhabib, in: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, str. 185: “Even her formula the: ‘right to have rights’ is frustratingly ambiguous: if we have a right to have rights, who could have removed it from us? If we do not already all have it; such a right, how can we acquire it? Furthermore, what is meant by “a right” in this formula: a legally recognized and guaranteed claim by the lawgiver? Or a moral claim that we, qua members of a human group, address to our fellow human beings, to be recognized as their equals? Clearly, it is the second, moral, meaning of the term *rights* that Arendt has in mind. But she is not concerned to offer a justification here.”

Je nicméně třeba říci, že Arendtovou mnohem spíše než teoretické ospravedlnění „práva mít práva“ zajímá, jak lidskou důstojnost prakticky, a tedy institucionálně zajistit. Píše-li tedy v *Původu totalitarismu*, že „lidská důstojnost musí najít na Zemi novou záruku“,³⁸⁸ míní tím záruku v podobě politických institucí. To ale neznamená, že by se tím vzájemná solidarita stala nadbytečnou či nepotřebnou, že by ji instituce byly sto plně suplovat. Instituce, jež by měly za úkol zajistit globální dodržování „práva mít práva“, jsou jednak vyjádřením myšlenky či principu vzájemné solidarity a jednak je nějaký typ solidarity nutný k tomu, aby byly vůbec uvedeny do praxe. Nutná by byla shoda nejen těch, kteří prošli zkušeností uprchlíků či kteří mají za to, že by se v takové situaci sami reálně mohli octnout, a proto by pro ně existence institucí, které takové situaci jsou schopny zabránit či ji efektivně řešit, byla výhodná. I zde by šlo spíše o „asymetrickou“ solidaritu, než o prostou identifikaci zájmu, jehož prosazení nám všem přinese prospěch. Tím naléhavější je ale pak otázka, jak se taková solidarita mezi národy vůbec může zrodit, jaký impuls by byl potřeba k tomu, aby vznikl univerzální konsensus ohledně fundamentální důležitosti ochrany lidské důstojnosti.

Arendtová klade na nový typ institucionálního a teritoriálního uspořádání, který by byl s to lidskou důstojnost chránit, nesnadný požadavek. Právo garantující lidskou důstojnost by totiž mělo platit univerzálně – mělo by zahrnovat „celé lidstvo“ – ale garantem dodržování tohoto práva by měly být „nově definované teritoriální jednotky“. O jaký typ teritoriálních útvarů může jít? Arendtová patrně spatřovala řešení problému pozbytí státní příslušnosti a obecně problému menšin v myšlence federace, i když ji systematicky nerozvinula. V rámci federace přestávají existovat jasně ohraničená území, aniž by však přestaly existovat jednotlivé národy. Stav, kdy neexistují národy, považuje Arendtová za jednoznačně utopický, stejně utopická je pro ni představa nějaké formy „světové vlády“.³⁸⁹ Druhým aspektem

³⁸⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, str. ix.

³⁸⁹ H. Arendt, *Karl Jaspers: Citizen of the World?*, in: Arendt, *Men in Dark Times*, str. 81: “Nobody can be a citizen of the world as he is the citizen of his country....No matter what form a world government with centralized power over the whole globe might assume, the very notion of one sovereign force ruling the whole earth, holding the monopoly of all means of violence, unchecked and uncontrolled by other sovereign powers, is not only a forbidding nightmare of tyranny, it would be the end of all political life as we know it. Political concepts are based on plurality, diversity, and mutual limitations. A citizen is by definition a citizen among citizens of a country among countries. His rights and duties must be defined and limited, not only by those of his fellow citizens, but also by the boundaries of a territory.” Srv. také Isaac, *Hannah Arendt on Human Dignity*, str. 67-70.

myšlenky federace je existence centrálních (a vposled patrně také *globálních*) institucí, které disponují dostatečně efektivními nástroji k postižení případné perzekuce příslušníků jednoho národa či etnika. Lze se samozřejmě ptát, zda prostá absence hranic může zajistit mírovou koexistenci mezi jednotlivými národnostními skupinami a zda by nutně neexistovaly spory o rozsah zastoupení jednotlivých národů v rámci centrální politiky - řešením by patrně muselo být rovné zastoupení jednotlivých národností nehledě na jejich početnost. Jenže opět: co by vedlo různě početné národy ke konsensu na takovém řešení? A co má zabránit tomu, aby si federace vůči příslušníkům jiných teritoriálních celků či opět např. vůči uprchlíkům nepočínali stejně „suverénně“ jako národní státy?³⁹⁰ Arendtová jinde uvažuje o konceptu federace ještě poněkud odlišným způsobem. Když se v krátkých, spíše publicistických poválečných textech zabývá možností řešení otázky židovsko-palestinského soužití na Blízkém východě, mluví o „lokálních“ federacích, o co nejhustších sítích vesnických a městských rad, v nichž by byly oba národy zastoupeny. Nutnost a zkušenost každodenní spolupráce („blízkosti a sousedství“³⁹¹) by tak patrně napomáhala k postupnému budování solidarity (zde v běžnějším smyslu pocitu vzájemné sounáležitosti) takřkajíc „zdola“.³⁹²

Pojetí solidarity u Hannah Arendtové jsme začali sledovat rozbořem pasáže z knihy *O Revoluci*. V návaznosti na předchozí pojmová rozlišení, které jsem provedl ve výkladu o Gadamerovi a v odkazu na Rortyho lze říci, že Arendtová má spíše na mysli „asymetrickou“ solidaritu mezi dvěma skupinami, jejichž situace není identická. Nejde tedy o vnitroskupinovou solidaritu „společného zájmu“ utlačovaných či perzekuovaných. Solidaritu tedy, zdá se, uplatňujeme vůči těm, kteří nejsou jedněmi z nás a jejichž lidská důstojnost je,

³⁹⁰ Jinde ale Arendtová mluví o „celosvětové federativní struktuře“ (Arendt, *Karl Jaspers: Citizen of the World?*, str. 93).

³⁹¹ Arendt, *Jewish Writings*, str. 400.

³⁹² R. Beiner má za to, že v Arendtové vizi federativní uspořádání se měly oba aspekty spojit, tj. nové teritoriální jednotky by samy tvořily federativní strukturu (která však stále nemá být „světovou vládou“) a obsahovaly by i „mikrofederace“ v podobě rad. Viz Beiner, *Arendt on nationalism*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, str. 55: „...the only way the state can be made a safe repository of human rights for its citizens...is by meshing the state in a web of federal relations, both below and beyond the state, therefore getting away from the state as a site of *sovereignty*.”

na rozdíl od té naší, nějak ohrožena. Solidarita přitom nezávisí na naší schopnosti vžít se do situace druhých (solidarita není totéž, co soucit), ani není přirozenou emocionální reakcí na lidské utrpení (solidarita není totéž, co lítost). Solidarita spíše, než na emocích, záleží na posouzení situace druhých ve světle určitých principů: konkrétně jde o princip „lidské důstojnosti“. Nejen, že solidarita je projevována vědomě či záměrně; mezi těmi, kdo jsou solidární a mezi trpícími a utlačovanými se buduje „společenství zájmu“. To, přes výše zmíněné námitky, především znamená, že ač se solidarita odvíjí od situace, která je nesymetrická, samotné poskytnutí či projev solidarity nemá být jednostranným aktem, v němž by ti, jimž je solidarita projevována či vůči nimž jsou akty solidarity směřovány, byli odsunuti do role pouhých pasivních příjemců. V některých případech může solidarita ustavit vztah vzájemné spolupráce, která má za cíl posílit možnost utlačovaných nějak se politicky organizovat (například podpora, přímá či symbolická, aktivit disentu v autoritativních či diktátorských režimech). Předpokládá to ale, že utlačovaní mají alespoň nějakou minimální možnost či prostor k politické aktivitě, tj. alespoň minimum politické moci. Příklady, které Arendtová ve své kritice konceptu lidských práv využívá, jsou ale extrémnější, neboť ukazují situaci osob, kterým jakákoliv moc jednat chybí.

Proti způsobu, jakým Arendtová solidaritu tematizuje lze jistě vznést řadu námitek – lze poukázat například na to, že její koncepce lidské důstojnosti je příliš úzká (nezahrnuje, byť možná z dobrých důvodů, problém materiálního strádání, chudoby, atd.), případně že univerzální nárok každého člověka na důstojnost je nedostatečně zdůvodněný, obdobně jako priorita „práva mít práva“. Arendtová však především neřeší otázku, jak je jí popisovaná „racionální“ solidarita vlastně možná, resp. odkud se vůbec bere to, že se *cítíme* zavázání myšlenkou lidské důstojnosti, že jsme v jejím světle ochotni vnímat situace druhých lidí, s nimiž se ve světě setkáváme, resp. jí má tendenci řešit spíše návrhem institucí, které by byly sto lidskou důstojnost garantovat (ale které by nebylo bez solidarity možné uvést do praxe a udržovat v chodu).

Gadamer oproti tomu určitý popis geneze solidarity v rámci konkrétního lidského společenství nabízí: jak pocity sounáležitosti, tak společné „solidární“ jednání pramení z již existujících „solidarit“, které lze chápat současně jako důsledek i předpoklad vzájemné koexistence v rámci jednoho společenství. I zde se však objevují nejasnosti, na prvním místě otázka, jaký je přesný mechanismus explicitního rozpoznání toho, co nás k sobě vzájemně váže, a jaké má toto rozpoznání důsledky. Tato otázka je o to naléhavější, že Gadamer dokonce takové rozpoznání či „přivádění k vědomí“ vytyčuje jako úkol – ať už se tohoto

úkolu má zhostit politika, praktická filosofie či jde o úkol obecně společenský. Důsledkem Gadamerova pojetí je také to, že solidarita je primárně možná jako „solidarita stejných“: těch, kteří žijí v jednom společenství, jejichž situace je podobná, kteří sdílejí podobné hodnoty, spojují je určité zájmy, obavy apod. Jak pak ale můžeme dospět k solidaritě s těmi, jejichž situaci nesdílíme, a kteří nejsou příslušníky ani našeho národa, ani naší kultury? Rorty spojuje možnost takové širší solidarity s procesem „morálního pokroku“. Ten spočívá v tom, že postupně odhlížíme od tradičních sdílených charakteristik a znaků (příslušnost k jednomu kmeni, národu, rase, vyznání atd.) směrem k charakteristikám univerzálnějším – především jsme schopni rozpoznat, že druzí lidé, stejně jako my, zažívají bolest a ponížení. Potud jsou „jedněmi z nás“.

Gadamer konečně spojuje solidaritu s možností výkonu *fronésis*: poukaz na existenci „míst solidarit“ má být odpovědí na otázku po tom, jak je možné činit platné morální soudy (správná rozhodnutí) v situaci, kdy je tradice fragmentarizována, resp. kdy není jasné, jaké obecné normy máme vyznávat. Co přesně má tento poukaz ohledně vzneseného problému znamenat, není zcela jasné. Jednou možnou odpovědí by nicméně bylo, že ztracenou mravní orientaci (jež je pro výkon *fronésis* nutná) je možné opětovně získat právě tím, že se na existující solidarity zaměříme a pokusíme se je přivést k explicitnímu vědomí.

Gadamer také, byť za cenu poměrně volného zacházení s významem obou pojmů, spojuje solidaritu a praxi. „*Praxe znamená počínat si a jednat v solidaritě.*“ Pak se ovšem u Gadamera pojem praxe protíná či dokonce kryje se spolubytím a interakcí s druhými lidmi: jinak by vůbec nebylo možné solidaritu (o níž má pochopitelně smysl mluvit jen ve vztahu k druhým) a praxi spojovat. Tím by se Gadamer dostával do blízkosti pojetí Hannah Arendtové, pro niž se jednání vždy týká druhých lidí (ať už jednám s nimi či proti nim), před nimiž se také odhaluje jedinečná osoba jednajícího. Druhé lidi také musím brát za sobě rovné: mohu se nad nimi snažit svými činy vyniknout, ale ne za cenu, že jim upírám nebo že přehlížím jejich schopnost jednat. Mluví-li Gadamer o „jednání v solidaritě“, má dle mého soudu na mysli něco v základu podobného. Nejde primárně o pomoc druhým, ani o jednání provázené pocitem sounáležitosti – takový význam by byl příliš úzký. Běží o jednání provázené *uznáním* druhých v jejich kompetenci jednat, a tedy i formulovat stanoviska a artikulovat zájmy. Takové uznání nemusí být ještě nutně nějakou citovou vazbou k druhým či ke společenství jako celku; kde ale toto uznání chybí, těžko se může něco jako pocit sounáležitosti či vzájemnosti ustavit.

Ohrožení soudnosti a problém odpovědnosti

Dosud byla víceméně o soudnosti řeč jako o určité mentální schopnosti, kterou jsme jednoduše nadáni, a kterou lze v podstatě kdykoliv aktualizovat. Tím ovšem zůstal stranou jeden podstatný rozměr Gadamerových a Arendtové úvah, který by bylo možné označit za problém *ohrožení* soudnosti. Jak ale může být nějaká podstatná lidská schopnost předmětem ohrožení? Arendtová se této otázce věnuje velmi soustředěně, a to zejména v souvislosti s proměnami v *hierarchii* lidských činností, zejména „aktivit činného života“, tj. praktických činností, jimiž jsou práce, zhotovování a jednání. Sledování těchto proměn je možná vůbec nejdůležitějším tématem Arendtové knihy *Vita Activa [The Human Condition]*. Nejde přitom jen o to, že se mění hierarchie mezi jednotlivými činnostmi, o fakt, že jednu činnost – v moderní době třeba práci – vyzdvihujeme nad jiné. Jde také o to, zda vůbec existenci té které činnosti uznáváme, zda se vůbec daná činnost a příslušná zkušenost s jejím výkonem nachází v horizontu toho, co považujeme za smysluplné. Základní lidské činnosti, vždy v nějaké konkrétní konstelaci či hierarchii, kterou jim přisuzujeme, významně ovlivňují způsob, jakým člověk chápe sám sebe a své postavení ve světě. Je tu ovšem také druhý směr působení: na hierarchii lidských činností mají vliv také konkrétní historické události, jakož i proměny v materiálních podmínkách pro jejich výkon – pokud je tedy řeč o činnostech v rámci *vita activa*, činného života. Jak se to však má s činnostmi mentálními, kam spolu s myšlením a vůlí spadá také soudnost? Arendtová se, myslím, pokouší ukázat dvojí. Jednak poukazuje na skutečnost, že ve dvacátém století se kritické myšlení a spontánní souzení stávají čím dál vzácnějšími jevy. Za druhé jde o problém implikací, které může mít výkon kritického myšlení a zejména pak „svobodného“ morálního soudu v podmínkách hluboké politické krize. Jaká jsou v takových podmínkách rizika a naopak přínosy souzení? Jaký vztah k okolní společnosti, společnosti, která trpí jistou „atrofií“ soudnosti, se tu ustavuje?

Zatímco pro Arendtovou představuje nejzazší negaci či absenci soudnosti propadnutí jedince totalitní ideologii, Gadamerovi jde o jiný protiklad, a sice o protiklad mezi morální a politickou soudností (praktickým rozumem, *fronésis*) a vědeckou racionalitou. Gadamer se domnívá, že právě ze strany vědy a techniky (aplikace vědeckých poznatků) přichází v moderní společnosti pro praktický rozum poměrně zásadní ohrožení. V jistém ohledu se tedy Gadamer v textech, které se datují do období po *Pravdě a metodě*, znovu vrací k distinkci *fronésis – techné*, avšak s poněkud pozměněným důrazem. Mění se ostatně i role, kterou má hrát filosofická hermeneutika či filosofická reflexe vůbec. Od fenomenologického popisu události rozumění se důraz přesouvá na mnohem „praktičtější“ úlohu, jíž je „*ospravedlnit*

a...obhájit praktický a politický rozum před nadvládou techniky vycházející z vědy“.
Filosofická hermeneutika je pak v tomto smyslu „*dědicem starší tradice praktické filosofie*“.³⁹³ I v tomto jde o poměrně výrazný posun od Gadamerovy pozice z *Pravdy a metody*, kde byl vztah mezi filosofickou hermeneutikou a filosofickou etikou (praktickou filosofií) pochopen spíše jako vztah analogie. Jak se má ale hermeneutika takové obhajoby „praktického rozumu“ zhostit a před čím je třeba konkrétně stran vědy a techniky praktický rozum, jako specifický typ zvažování a rozhodování v otázkách etiky a politiky, vůbec chránit?

Při bližším pohledu se ukazuje, že jde vlastně o několik různých, byť souvisejících úkolů. Gadamer mluví o nutnosti „napravit“ slepou moderní víru ve vědeckou metodu, která vede k deformovanému chápání praxe, k němuž dochází, je-li praxe redukována na praktickou aplikaci vědeckých poznatků.³⁹⁴ Zde si můžeme všimnout dvojího: jednak je zde zřejmě přítomen předpoklad, že oblast praxe se svou povahou takové redukci vzpírá. Za druhé zde znovu přichází ke slovu specifické pojetí praktické působnosti teoretické reflexe: reflexe má na praxi vliv nikoliv tím, že ji vede, ale spíše na ni působí nepřímo skrze korekci či destrukci určitého nesprávného porozumění. V tomto případě jde o nedostatečně reflektované meze technického způsobu řešení problémů spojených s lidským životem ve společnosti.

Technický přístup či technické řešení ovšem pro Gadamera necharakterizuje jen to, že se opírá o poznatky věd, ale, a možná především, skutečnost, že leží v kompetenci expertů. S tím souvisí druhý úloha, a tou je obhájit či ospravedlnit „*nejvznešenější úkol občana – rozhodování podle vlastní odpovědnosti*“³⁹⁵, namísto toho, aby se politické rozhodování svěřilo expertovi. Právě motiv odpovědnosti je pro nás klíčový. Chce Gadamer říci, že

³⁹³ V následujících několika odstavcích parafrázuji tuto pasáž: Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, str. 316: “Both rhetoric and the transmission of scientific knowledge are monological in form; both need the counterbalance of hermeneutical appropriation, which works in the form of dialogue. And precisely and especially practical and political reason can only be realized and transmitted dialogically. I think, then, that the chief task of philosophy is to justify this way of reason and to defend practical and political reason against the domination of technology based on science. That is the point of philosophical hermeneutic. It corrects the peculiar falsehood of modern consciousness: the idolatry of scientific method and of the anonymous authority of the sciences and it vindicates again the noblest task of the citizen - decision-making according to one's own responsibility - instead of conceding that task to the expert. In this respect, hermeneutic philosophy is the heir of the older tradition of practical philosophy.”

³⁹⁴ Tamt., str. 312.

³⁹⁵ Tamt., str. 316.

rozhodování občanů je odpovědné (pokud ano, v čem se ona „odpovědnost“ zakládá?) v *protikladu* ke způsobu, jímž o *týchž* otázkách rozhoduje k tomu určený expert? Nebo mu spíše běží o *neodpovědnost* aktu, v němž se vzdáváme kompetence či práva v dané sféře sami rozhodovat a soudit?

Lze zde také uvést, že důvodem Gadamerovy nelibosti vůči pronikání techniky do politiky není jen rostoucí expertizace, tj. fakt, že se postupně vyvazujeme z odpovědnosti rozhodovat v otázkách, které se týkají našeho vzájemného soužití. Jde mu také o to, že zdrojem normativních přesvědčení a společných rozhodnutí není přirozená interakce či dialog – existují přeci také techniky, jak ovlivňovat a formovat „veřejné mínění“. Takové techniky jsou navíc využívány pro prosazení „*mocných ekonomických zájmů*“.³⁹⁶ K úkolům obhajoby nároku praktického rozumu (*frónésis*) a „rozhodování podle vlastní odpovědnosti“ (což je patrně jeden z rysů tohoto typu racionality) se tu přidává úkol vymežit technice patřičné místo či prostor tak, aby mohla být obnovena „živoucí solidarita“.³⁹⁷ Techniku lze tedy, kromě dalšího, „vinit“ také z toho, že brání solidaritě.

Souzení a odpovědnost u Hannah Arendtové

Jak spolu podle Hannah Arendtové souvisí souzení a odpovědnost? Arendtová problém sleduje zejména ve vztahu k naší schopnosti formovat a vynášet morální soudy a spojuje jej s tématem „osobní odpovědnosti za podmínek diktatury“.³⁹⁸ Téma odpovědnosti zde však vede k dalším problémům, otázkám a pojmovým rozlišením. Arendtová například sleduje různé podoby viny a klade si otázku vzájemného vztahu mezi odlišnými typy závazků, jako je závazek vůči (mravní) integritě vlastní osoby na straně jedné a vůči společenství, jehož jsem členem, na straně druhé. Jaký závazek má přednost právě ve chvíli, kdy se společenství ocitá v rozkladu? Kdy lze ospravedlnit opuštění veřejného života, resp. radikálněji řečeno stažení se *ze světa*?

Již z předchozích výkladů je v hrubých rysech patrná linie Arendtové stěžejní úvahy, podle níž se v historicky mezní situaci vyslovený morální soud stává základem jedincovy neúčasti na politice a v druhém sledu pak i na zločinech páchaných totalitními režimy. Proto

³⁹⁶ Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, str. 313-314.

³⁹⁷ Tamt.

³⁹⁸ Viz zejména Arendtové text (původně rozhlasovou řeč) *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: Arendt, *Responsibility and Judgment*, str. 17-49.

Arendtová píše, že morální soud je s to, alespoň z hlediska lidské osoby či z hlediska „já“, „zabránit katastrofám“.³⁹⁹ Znamená to ale, že se tím jedinec – třeba z důvodu, že upřednostnil neúčast před aktivním odporem – zcela vyvazuje z jakékoliv odpovědnosti za to, co se děje jednak ve jménu společenství, z něhož se stáhl, jednak, obecněji, „ve světě“? Není rozhodnutí o neúčasti, stažení se z veřejného života, nakonec vlastně *neodpovědné*?⁴⁰⁰ Uvidíme, že Arendtová podává na vznesené otázky poměrně komplexní odpověď. Abychom této odpovědi porozuměli, je současně třeba pokusit se vyjasnit vztah mezi *osobní* odpovědností (odpovědností vůči vlastní osobě či za vlastní osobu) a odpovědností *politickou* (odpovědností vůči či za společenství, jehož jsem členem)⁴⁰¹ a jejich případné vzájemné napětí.

Zastavme se nejprve u prvního typu odpovědností, tj. odpovědnosti osobní. Když se Arendtová ptá po možnostech osobní odpovědnosti v podmínkách diktatury – a konkrétně tím pochopitelně myslí totalitní režimy – zajímají ji vlastně *dvě* otázky. Jde jí jednak, jak jsem již zmínil, o problém odpovědnosti člověka vůči vlastní osobě, volněji řečeno vůči sobě samému. Druhý problém, který velmi intenzivně sleduje už od knihy o Eichmannovi, je ovšem problém osobní *spoluodpovědnosti* za zločiny, za nimiž stojí organizovaná kriminální mašinérie, a kde iniciativa k páchání zla vychází nikoliv nutně od daného jednotlivce, ale spíše je s ní konfrontován v podobě úkolu či příkazu. Do jaké míry taková situace, resp. postavení jedince v takovém systému umenšuje jeho případnou spoluodpovědnost za páchané zločiny, resp. jej zbavuje kriminální viny?

Nejprve je nicméně nutné položit si otázku po tom, čím je umožněn soud, který jasně pojmenovává určité politické dění jako morálně zavrženíhodné či nepřípustné, a tím nám zabránit, abychom se do tohoto dění zapletli. Arendtová takové morální souzení spojuje jednak s výkonem kritického myšlení, které tím, že pomáhá rozpouštět bezmyšlenkovitě či neprozkoumaně zastávané normy, kritéria a hodnoty, pro souzení „uvolňuje cestu“,⁴⁰² jednak se specificky pochopeným svědomím. Svědomí samo však Arendtová nechápe jako jakýsi tajemný „vnitřní hlas“. Svědomí není nic jiného, než vnitřní kritický rozhovor mne se sebou

³⁹⁹ Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 189.

⁴⁰⁰ Arendt, *Collective Responsibility*, str. 155: “Nonparticipation in the political affairs of the world has always been open to the reproach of irresponsibility, of shrinking one’s duties toward the world we share with one another and the community we belong to.”

⁴⁰¹ Arendtová alternativně mluví také o „politické odpovědnosti“, viz např. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 27.

⁴⁰² Viz např. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 188.

samým, který se týká mého vlastního jednání. Svědomí pak můžeme jak „zpytovat“ (pak jde o zpětnou reflexi vlastního jednání), tak nás naše vlastní svědomí může od vykonání konkrétního činu zrazovat. To se děje tehdy, když si představuji, zda bych byl schopen žít, „vydržet“ sám se sebou po vykonání příslušného činu – vlastně tedy předjímám budoucí rozhovor, budoucí zpytování svědomí. Morální soud je i zde vázán na výkon či zkušenost myšlení uchopeného úzce jako vnitřní dialog. Tentokrátě však nikoliv tak, že by myšlení rozpouštělo „zkostnatělé“ tradiční standardy, které nám zabraňují dostatečně se konfrontovat s jedinečnou až bezprecedentní povahou posuzovaného (v tomto kontextu se závažností mezní, krizové historické situace). Zkušenost myšlení zde spíše poskytuje určité kritérium, jímž je kritérium non-kontradikce, vnitřního souladu, jednoty či integrity. Špatný či zavrženíhodný je takový čin, po jehož vykonání bych nebyl sto nadále žít sám se sebou, zůstat sám sobě přítelem.⁴⁰³

Právě předestřená úvaha o vztahu svědomí a morální soudnosti souvisí s osobní odpovědností hned ve dvojitým smyslu. Arendtová jednak přítomnost takto pochopeného „svědomí“ (a s tím i kritického myšlení a odvahy či ochoty vynášet svobodné soudy) nabízí coby vysvětlení skutečnosti, že i v totalitních režimech, zvláště v hitlerovském Německu, se našli jedinci, kteří se odmítli připojit a zůstali tak ušetření dílu přímé spoluodpovědnosti na totalitních zločinech. Je tu však ještě druhá, hlubší souvislost. Svědomí, a z něj vycházející či podle něj se orientující morální soudy, jsou za samotnou existenci „osoby“ nějak odpovědné. „Být osobou“ totiž pro Arendtovou znamená také, ne-li především, být ochoten stanovit sám sobě hranice, po jejichž překročení bych již nadále nebyl sto žít sám sebou, snášet svou vlastní společnost. Pokud takové hranice sám sobě vytyčovat odmítnu či na takové vytyčování rezignuji, vystavuji se riziku, že se stanu zaměnitelnou ne-osobou, která může vykonat cokoli (a být jinou ne-osobou nahrazena). V jistém, omezeném smyslu tedy Arendtová dává za pravdu argumentaci nacistických prominentů (nejen Adolfa Eichmanna), podle níž byli jen zaměnitelnými kolečky [*cogs*] v anonymní byrokratické a mocenské mašinérii.

K předvedenému vyličení vztahu myšlení, svědomí a soudnosti lze vznést několik námitek – a některé z nich Arendtová sama reflektuje. Je například otázkou, zda lze skutečně o strůjcích totalitních zločinů jednoduše prohlásit, že je k páchání zla přivedla *absence* svědomí, případně s ní spojená neschopnost rozlišovat mezi dobrým a špatným. Nebylo by lepší mluvit o svědomí převráceném? Arendtová totiž nesouhlasí s tím, že se s argumentem o

⁴⁰³ Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, str. 44-45.

pouhém vykonávání příkazů nadřízených [*superior orders*],⁴⁰⁴ jímž se zaštiťovali nacisté během poválečných tribunálů, lze vypořádat poukazem na jejich zjevnou nezákonnost či zločinnost, kterou má člověk povinnost rozpoznat. To by totiž předpokládalo, že zločinný příkaz má status rozpoznatelné výjimky, že se „nad níž se vznáší černý prapor s nápisem ‘zakázáno’“.⁴⁰⁵ Právě naopak – tento prapor vlál nad příkazy, které měly *nezločinný* charakter, např. nad Himmlerovým příkazem zastavit vyhlazování Židů. Například Eichmanna jeho vlastní „svědomí“ od splnění takového rozkazu zrazovalo.⁴⁰⁶ Bylo by se tedy možné ptát, zda hranice vlastního svědomí nejsou zcela subjektivní, případně by bylo možné namítat, že svědomí není a nemůže být zcela imunní vůči vlivu okolní společnosti a tradice.

Výše jsme si položili otázku, zda se nemůže být rozhodnutí neúčastnit se, stáhnout se s veřejného života, v nějakém smyslu neodpovědné.⁴⁰⁷ Mohli bychom také říci, že jde o „egoistický“ čin: zájem o vlastní já, o integritu vlastní osoby, je upřednostněn před zájmem o sdílený svět a osud vlastního společenství, neboť non-participací se vzdávám možnosti tomu, co se ve světě děje, aktivně čelit. Arendtová poměrně jasně identifikuje okolnosti, za nichž obvinění z neodpovědnosti či egoismu nelze vznést. Jde o situaci bezmoci. V takových „mezních situacích“, kdy mizí faktická možnost zvrátit či ovlivnit události pomocí politického jednání, je stažení se ze společného světa podle všeho ospravedlnitelné.⁴⁰⁸ Jistý problém by však mohla představovat identifikace situace jako „mezní“, tj. jako situace, kde jsem skutečně bezmocný. Arendtová totiž v podobných kontextech opakovaně apeluje na potenciál izolovaného, zdánlivě zoufalého činu iniciovat nedohlédnutelný řetězec reakcí ze strany druhých, a tím dát za vznik zárodku politické moci. Zdálo by se proto, že situace bezmoci nikdy není zcela zoufalá, nakolik je člověk schopen nového začátku. Důležité však je, že obdobný potenciál také samotná non-participace. Rozhodnutí neúčastnit se, zůstat stranou, se

⁴⁰⁴ K rozsáhlé diskusi tohoto argumentu viz např. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 39-42.

⁴⁰⁵ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, str. 292.

⁴⁰⁶ Srv. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 39-40.

⁴⁰⁷ Arendt, *Collective Responsibility*, str. 149.

⁴⁰⁸ Viz Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 45.

samo o sobě stává druhem činu, neboť je – za podmínek všeobecné konformity – něčím „nápadným“, a potud zjevným pro druhé, které může inspirovat k podobnému postoji.⁴⁰⁹

V eseji o Lessingovi Arendtová nabízí o něco obecnější pohled na tentýž problém, tj. na problém stažení se ze světa či opuštění světa. I zde samozřejmě počítá s podmínkou bezmoci a připojuje podmínku druhou: stažení ze světa je ospravedlnitelné natolik, nakolik nemá současně podobu vnitřní emigrace, tj. nakolik nejde o „útěk před realitou“.⁴¹⁰ Samotné uznání či rozpoznání podmínek politické bezmoci je přitom projevem a důsledkem zájmu o svět. V tomtéž textu se Arendtové také zamýšlí nad přesnější povahou obecného závazku či odpovědnosti, kterou má člověk vůči světu. S každým stažením se ze světa, z veřejné oblasti, dochází k určité ztrátě či „zchudnutí světa“ – ztrácí se část či aspekt onoho „mezi“ [*in-between*], které lidi navzájem spojuje a odděluje (Arendtová někdy svět s tímto „mezi“ výslovně identifikuje⁴¹¹). V naší souvislosti je zajímavé, že ve zmiňovaném textu Arendtová jako „tkanivo“ světa, jako to, co vytváří pro svět nezbytné rozestupy či distance mezi lidmi, určuje právě různá mínění či názory: „*to, co každý považuje za pravdu*“.⁴¹² Svět je pak chudší právě o část názorové plurality, o jednu z alternativních perspektiv, která umožňuje a zakládá (sdílený) pocit skutečnosti a společnosti světa. Čím méně odlišných mínění ve světě může zaznít, tím blíže je ke stavu, v němž existuje jen jedna perspektiva, tedy ke stavu, kdy mizí samotný svět. V tomto smyslu je vlastně souzení (formulace mínění či stanovisek) odpovědné za samotnou existenci světa.

Vztah osobní (za já a vůči já) a politické (za společenství a vůči společenství, resp. za svět a vůči světu) odpovědnosti má ještě jeden rozměr. Otázkou již není, zda je rozhodnutí neúčastnit se politického života neodpovědné, ale zda člověka zbavuje *veškeré* odpovědnosti za to, co se ve světě děje, resp. co se děje jménem společenství, jehož je – přes rozhodnutí nemít s ním nic společného – stále členem. Jde zejména o následující problém: znamená non-participace, kterou si jedinec volí namísto snahy aktivně zasáhnout do dění, něco takového jako „vyklizení cesty“ páchanému zlu? Přechází pak v důsledku toho na jednotlivce díl spoluodpovědnosti za činy a přečiny společenství?

⁴⁰⁹ Tamt., str. 47-48. Viz také Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 188: “When everybody is swept away unthinkingly by what everybody else does and believes in, those who think are drawn out of hiding because their refusal to join is conspicuous and thereby becomes a kind of action.”

⁴¹⁰ Arendt, *On Humanity in Dark Times*, str. 22.

⁴¹¹ Viz např. tamt., str. 4-5, 30.

⁴¹² Tamt., str. 30-31.

Arendtová odpovídá následovně: rozhodnutí zůstat stranou nelze chápat jako uvolnění prostoru pro páchaní zla: neúčast či nejednání tedy neimplikuje spoluvinu. Zároveň ovšem neplatí, že se tím jednatel zbavuje *veškeré* politické odpovědnosti, nakolik mu zůstává odpovědnost *kolektivní*. Tu Arendtová chápe neobvyklým způsobem. Odmítá totiž jeden možný výklad tohoto pojmu, jímž by byla odpovědnost, kterou lze připsat namísto jednotlivcům celé skupině – třeba tam, kde je nemožné identifikovat jednotlivé podíly na nějakém kolektivním podniku či tam, kde by bez existence skupiny a skupinové kooperace k provinění či pochybení nemohlo dojít. Arendtová ovšem odmítá mluvit o kolektivní odpovědnosti také v případě, kdy k nějakému přečinu nebo újmě došlo jen díky skupinové nečinnosti, a kdy je možné vinu/odpovědnost naopak rovnou měrou „distribuat“ mezi jednotlivé členy skupiny (neboť kdyby kdokoliv z nečinné skupiny zasáhl, neštěstí by se nestalo apod.).

Arendtová ale především varuje před záměnou kolektivní odpovědnosti za kolektivní *vinu*: opakovaně u ní čteme, že „*tam, kde jsou všichni vinni, není vlastně vinen nikdo*“.⁴¹³ Vina je tedy pro Arendtovou striktně individuální a vázaná na skutečné provinění. Kolektivní odpovědnost je naproti tomu odpovědností zástupnou [*vicarious*] či nepřímou.⁴¹⁴ Jde o takový typ odpovědnosti, jež je slučitelný s nevinou, a to v právním i morálním smyslu. Ke kolektivní odpovědnosti se mohou přihlásit či ji na sebe před ostatními (osobami, národy) převzít, ale pro Arendtovou je vlastně kolektivní odpovědnost nedobrovolná: přísluší mi z

⁴¹³ Srv. např. Arendt, *Jewish Writings*, str. 489.

⁴¹⁴ Arendt, *Collective Responsibility*, str. 150. Arendtově text byl původně reakcí na stať J. Feinberga se stejným názvem (J. Feinberg, *Collective Responsibility*, in: *The Journal of Philosophy*, 65, 1968, str. 674-688). Feinberg chápe onu „zástupnost“ na rozdíl od Arendtové v právním smyslu, a sice jako případ, kdy faktické zavinění připsujeme jedné osobě a odpovědnost za toto zavinění osobě druhé, například ve vztahu zmocněnec-zmocnitel či v případě, kdy je zaměstnavatel povinen kompenzovat nějaké třetí straně škodu vzniklou zaviněním či nedbalostí jeho zaměstnance. Arendtová také odmítá Feinbergovy příklady, kdy je možné mluvit o „kolektivní vině“, kterou lze následně „distribuat“ na jednotlivé členy skupiny, aniž by tito museli nutně být přímými pachateli či těmi, kdo kauzálně způsobili újmu či škodu. Feinberg uvádí příklad, kdy se nikdo z tisíce schopných plavců nevydá na pomoc tonoucímu, ačkoliv dobře slyšeli jeho výkřik o pomoc. V tomto případě lze vinu jednak připsat celé skupině, jednak je ovšem míra zavinění pro každého z členů skupiny stejná a „úplná“ – nebýt jeho individuálního pochybení, tonoucí by nezemřel. Feinbergovým druhým příkladem je komplot řady osob na přepadení banky, přičemž příspěvek k celému podniku a tím i míra viny je zde nerovná. Proti prvnímu příkladu Arendtová namítá, že plavci netvoří přece žádné „společenství“ (collective), zatímco v případě druhém nejde vůbec o problém odpovědnosti, nýbrž čistě o problém různých stupňů či podílů viny.

titulu, že jsem člen určitého společenství, které se nemohu rozhodnout zrušit či rozpustit. Mohu vystoupit například z obchodního partnerství či mohu zrušit své členství v nějakém spolku či organizaci, ale nemohu „zrušit“ svou příslušnost k národu. Zde jde o zvláštní spojení, nakolik bychom mohli mít tendenci mluvit o odpovědnosti jen tam, kde je ve hře dobrovolnost, možnost stav věcí ovlivnit. Arendtová podává k ilustraci sledovaného pojmu kolektivní odpovědnosti jediný příklad: Napoleon na sebe vzal odpovědnost za vše, co bylo „*vykonáno jménem Francie od časů Karla Velikého pro Robespierrov teror*“.⁴¹⁵ Snad by nebylo chybné mezi akty vyjádření či uvědomění si kolektivní odpovědnosti počítat také různé oficiální omluvy za příkoří páchané v minulosti příslušníky jednoho národa na jiném.

Arendtová také podává určité *zdůvodnění*, proč nám tento typ odpovědnosti náleží, a tímto zdůvodněním není jen naše příslušnost k politickému tělesu, jímž je národ. Kolektivní odpovědnost je vlastně jakousi druhou, chceme-li odvrácenou stránkou kontinuity s minulostí: nemohu pouze sklízet plody úsilí předků, aniž bych byl zároveň ochoten brát na sebe odpovědnost za jejich hříchy.⁴¹⁶ Jaké důsledky ale pro mne má fakt, že mi náleží kolektivní, zástupná odpovědnost za činy předků a patrně též současníků – příslušníků stejného národa? Nezdá se, že bych kolektivní odpovědnost mohl zrušit či zmenšit: je přeci odpovědností zástupnou a nezrušitelnou, a potud nedává příliš dobrý smysl hovořit o nějakých „stupních“ této odpovědnosti. Pro naši souvislost tedy skutečnost, že i těm, kdo se stahují z politického života a nemají žádný přímý podíl na politickém jednání v časech krize, lze tuto kolektivní odpovědnost připsat, není příliš relevantní. Důležitější je, že non-participace neimplikuje nějaký druh nepřímé (či „metafyzické“) spoluviny. Důvodem, o němž jsem se již zmínil, je pro Arendtovou zejména to, že vlastně přísně vzato nejde o nejednání či pasivitu; odmítnutí spolupráce či odmítnutí účasti může mít v konečném důsledku větší moc čelit zlu, než aktivní odpor. Ten navíc, nakolik může být spojen s riskováním vlastního života, nelze uplatnit jako měřítko morálního odsudku: člověka nelze vinit či hanět za to, že se nechová jako „*svatý nebo hrdina*“.⁴¹⁷

Vraťme se ještě na okamžik k problému spoluodpovědnosti jednotlivce na zlu páchaném organizovanou kriminální mašinérií. Kdy je mu tuto spoluodpovědnost možné

⁴¹⁵ Arendt, *Collective Responsibility*, str. 150.

⁴¹⁶ Tamt., str. 150: „...we are always held responsible for the sins of our fathers as we reap the rewards of their merits; but we are of course not guilty of their misdeeds, either morally or legally, nor can we ascribe their deed to our merits“.

⁴¹⁷ Tamt., str. 35.

příčist, resp. kdy je nad jednotlivcem vůbec možné vynést morální soud? Dle Arendtové není pro možnost vynesení morálního soudu nad nějakou osobou rozhodující, zda jedinec k páchání zla přistoupil z vlastní iniciativy či se zlými úmysly. Pro to, abychom mohli soudit něčí činy, je tedy argument, že daný člověk pouze vykonával rozkazy shora, případně, že byl pouhým „kolečkem ve stroji“, irrelevantní – jedinec je koneckonců povinen zohlednit i to, v jakém stroji se stává oním příslovečným kolečkem.⁴¹⁸ Arendtová je přitom v tomto bodě ještě radikálnější: „poslušnost“ neslouží jako polehčující okolnost, neboť v politice nelze činit rozdíl mezi poslušností a aktivní podporou.⁴¹⁹ Jinak řečeno: pokud jsem sám od sebe, dobrovolně poslušný něčích příkazů či rozkazů, je to totéž, jako bych se spolupodílel na podniku, v jehož rámci jsou udělovány, pomáhám tento podnik *realizovat*.⁴²⁰ I na vysoce byrokratizované režimy či na diktatury je třeba v jistém smyslu pohlížet jako na systémy, které jsou, vždy alespoň zčásti, udržovány „autentickou“ politickou mocí, tj. „jednáním v součinnosti“, které má strukturu *archein* (iniciativa či počátek jednání) – *prattein* (dokončování započatého).⁴²¹

Mohli bychom samozřejmě položit otázku, zda mohu jako soudce (v morálním či právním smyslu) bezpečně rozhodnout, nakolik skutečně existovala pro daného jednotlivce možnost „jednat jinak“, tj. nakolik měl reálnou možnost nezapojit se,⁴²² sabotovat rozkazy,

⁴¹⁸ Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, str. 29-30.

⁴¹⁹ Tamt., str. 46-48.

⁴²⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, str. 279.

⁴²¹ Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, str. 47: “In our context, all that matters is the insight that no man, however strong, can ever accomplish anything, good or bad, without the help of others...Those who seem to obey him actually support him in his enterprise...”

⁴²² Srv. Arendtové explicitní komentář k tomu, že reálná existence možnosti neúčastnit se je podmínkou toho, abychom vůbec mohli daný případ soudit (Arendtová také jasně říká, že podmínky panující v koncentračních a vyhlazovacích táborech žádné takové „nezapojení se“ neumožňovaly), in. Arendt, *Jewish Writings*, str. 468-469: “I said that there was no possibility of resistance, but there existed the possibility of *doing nothing*. And in order to do nothing, one did not need to be saint, one needed only to say: ‘I am just a simple Jew, and I have no desire to play any other role.’ ...What needs to be discussed are not the people so much as the arguments with which they justified themselves in their own eyes and in those of others. Concerning these arguments we are entitled to pass judgment. Moreover, we should not forget that we are dealing here with conditions which were terrible and desperate enough, but which were not the conditions of concentration camps. These decisions were made in an atmosphere of terror but not under the immediate pressure and impact of terror. These are important differences in degree, which every student of totalitarianism must know and take into account...Since we are dealing in

zdržovat jejich plnění atd., případně nakolik existovala šance, že se k jeho ne-jednání připojí druzí – neboť se vzrůstajícím počtem účastníků pasivní rezistence se snižuje riziko, kterému je vystaven izolovaný jedinec. Případ Adolfa Eichmanna, jehož celý kariérní postup byl zcela dobrovolný, je jednoznačný a jeho argument, že na jeho místě mohl „stát kdokoliv jiný“ Arendtová pochopitelně zamítá. Vlna kontroverzí,⁴²³ které vzbudily Arendtové vlastní soudy o zapojení tzv. „židovských rad“ do přípravy Konečného řešení ale svědčí o tom, že i soudíci na sebe bere za své morální hodnocení jistou odpovědnost, kterou nelze plně „převést“ na kritérium možnosti vynesení soudu, jímž je v tomto případě míra dobrovolně podstupované „poslušnosti“, a tím i podpory.⁴²⁴

Různé podoby odpovědnosti u Hannah Arendtové, ke kterým jsme v provedené interpretaci dospěli, je možné přehledně shrnout následujícím způsobem:

I. OSOBNÍ ODPOVĚDNOST

- 1) Vůči integritě vlastní osoby/za samotnou existenci osoby
- 2) Osobní spoluodpovědnost za páchané zlo (spoluvina). Proti jejímu přičtení jednotlivci neobstojí argument o pouhém „kolečku ve stroji“ či o pouhé poslušnosti, nakolik spadá v politice poslušnost v jedno s aktivní podporou.

II. POLITICKÁ ODPOVĚDNOST

politics with men, and not with heroes or saints, it is the possibility of *nonparticipation* (Kirchheimer) that is decisive if we begin to judge, not the system, but the individual, his choices, and his arguments.”

⁴²³ Konkrétněji k problematičnosti některých Arendtové konkrétních závěrů z knihy o Eichmannovi viz Benhabib, *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, str. 176-180.

⁴²⁴ Arendtová ovšem na jednom místě otázku, kdy je stále možné mluvit o dobrovolné poslušnosti (aktivní podpoře) alespoň v případě *morálních* soudů relativizuje. Viz Arendt, *Collective Responsibility*, str. 148: „It is the grandeur of court proceedings that even a cog can become a person again. And the same seems true to an even higher degree for moral judgment, for which the excuse: My only alternative would have led to suicide, is not as binding as it is for legal proceedings.”

- 1) Odpovědnost vůči světu a politickému společenství: povinnost v něm setrvat a aktivně se zasazovat proti tomu, aby se dělo zlo, příp. povinnost zasazovat se o samotné setrvání veřejné sféry.
- 2) Odpovědnost souzení, formování individuálního stanoviska, za samotnou existenci (skutečnost) světa jako toho, co vyvstává v pluralitě náhledů.
- 3) Kolektivní odpovědnost: zástupná odpovědnost za to, co se děje ve jménu společenství, jehož jsem členem. Nejde ale o žádnou formu spoluviny: právní či morální, faktické či metafyzické.

Gadamer: souzení podle vlastní odpovědnosti a nárok experta

Gadamera na vztahu mezi vědou, politikou a lidskou společností nezajímá v první řadě např. otázka možného zneužití vědeckého výzkumu či případy, kdy tento výzkum může narážet na určité morální hranice. Jde mu především o moderní tendenci přesouvat politické rozhodování a tím i odpovědnost na experty – reprezentanty vědeckých disciplín. Díky tomu jsme dle Gadamera v moderní době svědky „*marginalizace politického rozumu*“.⁴²⁵ Ovšem to, že se taková tendence objevuje, je umožněno určitým, dle Gadamera nesprávným, porozuměním možnostem vědy zasahovat do oblastí, jako je právě morálka a politika. Tyto oblasti nelze plně „expertizovat“. Věda, případně technika totiž nejsou schopny činit normativní rozhodnutí o tom, co „*má být*“ (co je třeba konat, co je správné atd.), případně v takových rozhodnutích nemá vědec či expert žádnou přednost před běžným občanem. Zajímá mne zde otázka: chce Gadamer říci, že delegace politického (či morálního) rozhodování na experty musí nutně být *neodpovědná*? Nebo má pro kritiku této tendence jiný důvod? S tím se pojí druhá otázka: co přesně Gadamer míní pod oním „*rozhodováním se podle vlastní odpovědnosti*“, které má být nejvznešenějším úkolem občana, jež je třeba vyzdvihnout a obhájit?

V textu *O plánování budoucnosti* [*Über die Planung der Zukunft*] Gadamer mluví o nutnosti uvést moderní vědu v soulad s našimi každodenními a dějinně podmíněnými přesvědčeními o správném jednání a o tom, v čem spočívá dobrý život. Tyto „*účely života*“, naše žitá normativní orientace, nejsou slučitelné ani převoditelné na účely, které sleduje věda. Přesněji řečeno sleduje věda jen jeden účel, jímž je neustálý růst kompetence ovládat

⁴²⁵ Gadamer, *Nachwort zur 3. Auflage*, in: GW 2, str. 455.

přírodu.⁴²⁶ Díky vědeckému pokroku také existuje pomyslná totalita zhotovitelného či kontrolovatelného, kterou ovšem nelze zhotovit a kontrolovat naráz. Potřebujeme tedy učinit rozhodnutí o tom, co se vůbec zhotovit *má*, resp. co je třeba zhotovit. Toto rozhodnutí se však již bude muset opřít o priority, které stojí mimo sféru *techné*.⁴²⁷ V tomtéž textu dojde i na Gadamerův explicitní výrok o tom, že věda naráží na své hranice, má-li dojít k rozhodnutí o tom, co je správné a nesprávné. Gadamer se na příslušném místě spíše spokojí s konstatováním, že jednoznačné, objektivní vědění v normativních otázkách, které by nahradilo tradiční hodnoty, zkrátka fakticky nemáme k dispozici, stejně jako postrádáme univerzální procedury, jimiž by bylo lze spory či dilemata, která vyvstávají v oblasti politiky a morálky rozřešit.⁴²⁸ Nezbyvá, než spoléhat na sdílené a zděděné vědění, které nám poskytuje tradice a o budoucím směřování rozhodovat vzájemnou poradou, jejíž výsledek je nejistý a podle Gadamera v určitém smyslu vlastně nepodstatný – rozhodující je, že na konci (skutečné) vzájemné porady je nastolena „vzájemná solidarita“.⁴²⁹

Nechme nyní na okamžik stranou Gadamerovy argumenty a položme si obecnou otázku, jakou podobu může mít ambice vědy zasahovat do oblasti morálky a politiky. Myslím, že tato podoba může být dvojitá, přičemž rozdíl spočívá v tom, zda se věda rozhodne respektovat to, že lidské jednání se řídí hodnotami, které lidé vyznávají a způsobem, jak sami sobě ve vztahu k druhým lidem rozumí. První, radikálnější ambicí může být buď pokus hodnoty reduktivně vysvětlit, tj. přijít s nějakou „vědou o jednání“, v níž pro něco takového jako „hodnota“ (ale vposled a základněji pro pojmy jako je svobodná vůle, intence, přesvědčení atd.) není místo. Místo nakonec není ani pro běžný pojem jednání: zaujme jej ryze deterministický popis kauzálního spojení událostí mezi neurálnými pochody a pozorovatelným pohybem. Věda může ale také aspirovat na formulaci vlastního souboru

⁴²⁶ Gadamer, *Über die Planung der Zukunft*, str. 159: „Es scheint mir verhängnisvoll, wenn der moderne Wissenschaftsgedanke seinerseits sich immer nur in seinem eigenen Kreise dreht, d.h. immer nur die Methoden und Möglichkeiten der wissenschaftlichen Beherrschung der Dinge im Auge hat – als ob es jene Unproportioniertheit zwischen dem so erwerbbaeren Reich der Mittel und Möglichkeiten und den Normen und Zwecken des Lebens gar nicht gäbe. Eben das erscheint als die immanente Tendenz des Wissenschaftsgedankens selber, die Frage nach den Zwecken durch die steigende Fortschrittstendenz in der Besorgung und ‚Beherrschung‘ der Mittel gleichsam überflüssig zu machen und dadurch in die tiefste Unwissenheit zu stürzen.“

⁴²⁷ Tamt., str. 162.

⁴²⁸ Tamt., str. 168-169.

⁴²⁹ Tamt.

hodnot či mravních principů, jež jsou vědecky (a tedy lépe, než hodnoty, které čerpáme z etické tradice) zdůvodněné.

Ohledně první ambice by asi bylo možné vystačit si poukazem na faktický stav projektu takového kompletního reduktivního vysvětlení, ale také na určité konceptuální problémy, které se s tímto projektem pojí. Otázkou například je, jaký osud stihne v takové redukci „mentální události“, zda bude možné vysvětlit jejich vztah k neurálnímu základu jako vztah identity („instanční“ či „typové“), či zda v nové vědě o lidském jednání, která bude stát neurobiologických základech, vůbec nenajdou místo (jak tvrdí např. tzv. eliminativní materialismus, který prorokuje konceptům „lidové psychologie“ stejný osud, jaký stihl např. v chemii pojem flogistonu). Druhým konceptuálním problémem takového projektu je, že i když uvažujeme tento projekt jako završený, pojem jednání v běžném slova smyslu se nám zdá vracet zadními vrátky. Ryze deterministický náhled na jednání by přeci zároveň kladl otázku, jak se k němu máme postavit a jak jej prakticky využít – např. zda máme revidovat své chápání smyslu institucí trestního práva. Samotný reduktivní popis jednání nám však na tyto otázky neodpoví, resp. „za nás“ žádný postoj nezaujme.

Gadamer by se, myslím, ohradil spíše proti druhé ambici, tj. snaze přijít s „vědecky zdůvodněným“ souborem hodnot či principů. Gadamer soustavně poukazuje na relativitu vědeckého přístupu ke skutečnosti: věda zaujímá ke světu specifickou (jednu možnou, dále nezdůvodněnou) orientaci; jednotlivé vědy také stojí na určitém předchůdném ontologickém rozvrhu dané předmětné oblasti.⁴³⁰ Proto je na místě nikoliv obracet se k vědě s nadějí, že nám pomůže překonat žitou, každodenní normativní orientaci, ale spíše se pokusit nalézt mezi vědou a touto normativní orientací soulad. Neexistuje přitom žádný jednoznačný důvod, proč by takové tázání mělo být *výhradní* doménou expertů coby reprezentantů příslušné vědy. Samozřejmě bychom se mohli ptát, zda se předkládáním podobných, nikterak převratných argumentů již filosofická hermeneutika chápe svého úkolu, jímž je navrátit dignitu rozhodování, které provádějí sami občané, či zda má citovaná Gadamerova zmínka spíše programový charakter.

Dle Gadamera spočívá omezenost představy kompletní technické správy lidské společnosti také v tom, že expert se nikdy nemůže v aplikaci vědeckého poznání na společnost zcela obejít bez nějakých dalších podob rozhodování a zvažování – i dokonalý

⁴³⁰ Srv. k této úvaze také M. Heidegger, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 35-37.

sociální inženýr bude muset při aplikaci vědy, při zvažování možných důsledků a stanovování priorit této aplikace, uplatnit svůj praktický rozum,⁴³¹ resp. se bude muset rozhodovat „podle vlastní odpovědnosti“. Gadamer sice destruuje představu „čistého“ experta, který si vystačí pouze s *techné*, ale ve vzduchu pak zůstává viset otázka, proč přesně bychom se tedy měli delegace rozhodování na „experty“ vyvarovat, když i expert *musí* uplatňovat praktický rozum či soudnost. Proč by měla experta nutně provázat slepota vůči společenským dopadům aplikace vědy, případně proč by měl být stížen deficitem soudnosti? Zdá se pak, že důvod Gadamerovy kritiky moderní tendence stále více „expertizovat“ politiku (a to pro Gadamera znamená přesouvat na experta *finální* rozhodnutí – proti jeho poradní roli nijak nevystupuje⁴³²) musí být jiný, než že by samotná taková delegace byla nezbytně „neodpovědná“, případně že by expertizace vedla k naprosté eliminaci praktického rozhodování, které se neřídí technickými procedurami, nýbrž je odkázáno na sdílenou normativní orientaci – takové rozhodování *nemízi*, ale je přesunuto na experty.

Gadamer chce kriticky prověřit legitimitu nároku experta (či spíše oprávněnost tendence se na experty obracet). Výsledkem úvahy o hranicích vědy, přijde-li na řešení otázek lidské praxe, však myslím není zásadní otřesení tohoto nároku: Gadamer říká vlastně jen tolik, že expert, má-li úspěšně spravovat svěřenou oblast či řešit danou otázku, *musí* vystoupit ze své role a rozhodnout se jako občan – podle své vlastní odpovědnosti a užívaje praktický rozum. Kritika experta tedy není varováním před hrozbou plné technizace praxe: k ní vlastně nemůže nikdy dojít.

V jakém smyslu tedy lze říci, že nárůst moci expertů sebou nese ztrátu politického rozumu, tj., v našem kontextu, ohrožení soudnosti? Nejpravděpodobnější odpověď zní, že způsob, jakým se rozhoduje expert, je *monologický*: expert, který je povolán k řešení sociálních a politických otázek, bude vždy nutně rozhodovat o někom a *za* někoho (což opět neznamená, že se tím nutně bude tomu, o němž a za nějž je rozhodováno, bude dít nějaká újma). Tím se potvrzuje, že „rozhodováním podle vlastní odpovědnosti“ Gadamer míní jednoduše rozhodování za sebe, za svůj vlastní život a za osud vlastního společenství. Odkud se ovšem požadavek na co nejširší podíl občanů na rozhodování bere? Nezdá se mi, že

⁴³¹ Tamt.

⁴³² Gadamer, *Die Grenzen des Experten*, str. 150: „Nicht das Aslo ist eine Fehlenwicklung unserer Gesellschaft, daß in ihr der Experte angehört wird und daß die Überlegenheit seines Wissens anerkannt ist. Im Gegenteil. Es gehört geradezu zur Pflicht des Menschen, in jede Wahlentscheidung soviel Wissen einzubringen, als möglich ist.“

normativní primát vzájemného dialogu, primát společenského „srozumění“, s kterým Gadamer počítá (a to nejen zde), lze odvodit z analýz filosofické hermeneutiky ani jej těmito analýzami zdůvodnit. Ke kritice nároku experta či sociálního inženýrství by se snad lépe hodila morální argumentace kantovského ražení, její zdar by však komplikoval fakt, že expertovi je k rozhodování nad našimi životy dán souhlas, stejně jako expert souhlasí s převzetím odpovědnosti, která je mu svěřena.

S problematikou role, jakou má hrát v politice expert, se setkáváme také u Arendtové, a to v kontextu již zmiňované (a často kritizované) distinkce mezi politikou a sociální sférou, tj. oblastí, v níž jde primárně o prosperitu společnosti jako celku, o zajišťování jejího „životního procesu“. Nejdůležitější pasáž k tématu najdeme v knize *O Revoluci*.⁴³³ Arendtová mluví o vpádu chudých vrstev do politiky, jehož následek byla přeměna politické sféry na sféru sociální: veřejná sféra byla znenadání zaplavena „starostmi a obavami“, jež původně (tj. v perspektivě antické *polis*) náleží do oblasti domácnosti, *oikos*, v níž panuje (biologická) nutnost.

Arendtovou tedy znepokojuje „kontaminace“ politiky zájmy, a tím i typem mezilidské interakce, kterou sebou materiální zájmy nesou. O zájmech, jak jsme viděli, podle Arendtové nelze v pravém slova smyslu diskutovat, alespoň ne tam, kde jsme sami také nositeli zájmů, mnohdy protikladných. Zájmy je třeba neústupně hájit, nikoliv hledat vzájemnou shodu; je snazší spojit se s nositeli stejného zájmu, než se snažit druhého přesvědčit atd.

To ale nevysvětluje pozoruhodnou myšlenku, kterou Arendtová v knize *O revoluci* vyslovuje: záležitosti související s ekonomickou a sociální „správou společnosti“ je třeba svěřit do rukou experta. Nemyslím, že Arendtové běží jen o návrh řešení, jak se vlivu zájmů zbavit. Píše totiž, že otázku zájmů „nelze vyřešit dvojím procesem rozhodování a

⁴³³ Nejvíce explicitní zmínkou je patrně následující pasáž (H. Arendt, *On Revolution*, str. 91): “Since the revolution had opened the gates of the political realm to the poor, this realm had indeed become ‘social’. It was overwhelmed by the cares and worries which actually belonged in the sphere of the household and which, even if they were permitted to enter the public realm, could not be solved by political means, since they were matters of administration, *to be put into the hands of experts*, rather than issue which could be settled by the twofold process of decision and persuasion.” (zvýraznil JN). Pro kritiku této Arendtové myšlenky srv. např. A. Wellmer, *Arendt on Revolution*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, str. 234n. Wellmer považuje Arendtové návrh za „extrémně naivní“ a poukazuje na fakt, že jakmile se o otázkách např. distributivní (sociální) spravedlnosti začne uvažovat jako o „společném problému“, stávají se tímto automaticky otázkami politickými.

přesvědčování“.⁴³⁴ Tím se ale neříká, že tuto otázku nelze řešit vůbec či že máme čekat, až se vyřeší sama. Necháme-li její řešení na volné soutěži zájmů, pak se můžeme dostat do situace, kdy se sice k nějakému rozhodnutí či dohodě, jak naložit s produktem společenské spolupráce, podaří dospět, ale dohoda bude pro určité sociální skupiny, třeba díky jejich slabší vyjednávací pozici, nevýhodná. Dosažený konsensus mezi nutně zaujatými stranami či jednotlivci se navíc jen těžko bude shodovat s řešením, ke kterému by se dospělo z nezaujaté perspektivy. Faktická dohoda bude ovlivněna nutností činit ústupky, uzavíráním různých aliancí, neochotou zahrnout do rozhodování perspektivu celku či dlouhodobý horizont atd. Myslím, že to jsou dobré, byť z Arendtové hlediska „nepolitické“ důvody pro povolání experta, jakkoliv se zde optimisticky předpokládá jeho nezaujatost.

Arendtová nekritizuje jen vpád sociálního do oblasti politična, ale také protikladnou snahu politizovat ekonomické řízení. Příkladem je selhání pokusů o dělnickou kontrolu továren na bázi přímé participace a organizace do spolků. Možnost demokraticky rozhodovat o chodu podniku je zde vykoupena neefektivitou, ba přímo vede ke vzniku „chaosu“. Problém ovšem nebyl v tom, že dělník nemůže být v principu dobrým manažerem. Jde spíše o to, že prostředí rad či spolků má tendenci generovat elitu zcela jiného, než manažerského typu: na vedoucí místa budou vybráni spíše ti, jejichž osobní kvality jsou politického rázu, tj. ti, kteří jsou důvěryhodní, schopni přesvědčivé argumentace a zdařilého soudu, kteří vykazují osobní odvalu apod.⁴³⁵

Proti názoru, že o ekonomické a sociální aspekty života moderní společnosti by se měl starat expert, že tyto aspekty spíše než do politiky v pravém slova smyslu náleží do oblasti „národního hospodářství“ [*national housekeeping*], lze vznést řadu kritických námitek. Typicky je Arendtové vyčítáno, že z toho, co běžně rozumíme moderní politikou, po vyloučení záležitostí původně náležejících do „sféry nutnosti“ prakticky nic nezbyvá.⁴³⁶ Další

⁴³⁴ Tamt.

⁴³⁵ Arendt, *On Revolution*, str. 274.

⁴³⁶ Námítku vznáší také Habermas, viz: Habermas, *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*, str. 15. Srv. také Bernstein. *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 214: “Most of the major political questions of the day are classified by Arendt as social problems – problems of racism, economic well-being, housing, energy, even ecology. But as social problems they involve technical questions of administration and distribution of resources. According to her distinctions, they are problems to be ‘solved’ by social experts. At times Arendt does show awareness that problems may have political and social dimensions. But she never explains clearly who is to make this distinction in concrete situations of conflict.

možná námitka by spočívala v poukazu na to, že samotné stanovení hranic mezi tím, co patří do oblasti „veřejných záležitostí“ [*public affairs*], a co se týká spíše „veřejného zájmu“ [*public interest*], musí být politickým rozhodnutím a sociální otázka tedy chtě nechtě do politiky vstupuje.

Myslím, že hlavní problém je jiný, a sice ten, na který upozorňuje Gadamer: zdánlivě „technické“ či „administrativní“ problémy života ve společnosti v sobě často nesou nutnost učinit rozhodnutí, které je netechnické, normativní povahy a které se vymyká kompetenci experta (přesněji: expert jej nemůže učinit *jako* expert). Expert, má-li rozhodovat o nejvhodnějším způsobu distribuce produktů společenské kooperace⁴³⁷ (či naopak o tom, že žádná taková distribuce probíhat nemá), se například musí rozhodnout, zda zvolit systém co nejvíce stimulující hospodářský růst, systém, který zajistí důstojné životní podmínky i různě znevýhodněným členům společnosti či systém, který primárně respektuje existující vlastnické nároky, zejména pak právo člověka na produkty jeho práce. Myslím, že přílišná obava o to, že politika může být „kontaminována“ otázkami, které se dotýkají lidského blahobytu a role, kterou má hrát společnost v jeho zajišťování, není nutně jen výrazem obavy o osud veřejného prostoru: nemusí být jen ochranou politické svobody (ta neznamená jen spontaneitu nového začínání a možnost vyniknout před druhými; politická svoboda je přeci také mocí rozhodovat o vlastním životě a podobě mého společenství), ale také jejím umenšením. Může být promeškáním příležitosti jednat, jakkoliv jde o jednání nesnadné v jistém smyslu „přízemní“.

⁴³⁷ Arendt, *On Revolution*, str. 269: “Questions of interest and welfare... can be ascertained objectively...”

Závěr

Tato práce představovala pokus systematicky přistoupit k problému souzení, a to v určité omezené oblasti. Touto oblastí byla problematika souzení lidského jednání a souzení, jež je *součástí* lidského jednání. Rozvíjel jsem při tom úvahy dvou autorů, jejichž filosofické cesty se výrazně liší: Hannah Arendtové a Hans-Georg Gadamera. Sledovaný problém – problém praktické soudnosti – se objevuje u obou myslitelů. V jejich myšlení však vystupuje s odlišnou razancí a naléhavostí (tím mířím zejména na konkrétní historický kontext, který Arendtovou k úvahám o souzení přivedl) a oba jsou k němu vedeni s jiným systematickým zájmem. Zatímco Arendtová si od, nikdy v úplnosti neprovedené, analýzy soudnosti slibovala (alespoň částečné) vyřešení problémů, k nimž ji přivedly její vlastní úvahy o povaze lidské svobody a o vztahu myšlení a jednání, Gadamer se obrací k morálnímu souzení jako k význačnému modelovému příkladu, s jehož pomocí lze lépe uchopit, co se děje v každém lidském rozumění: nejen v porozumění vlastní situaci jednání, ale i v porozumění textům, historickým událostem či jednoduše v porozumění tomu, co mi říkají druzí lidé.

To, že Arendtová a Gadamer k tématu přistupují odlišně, v jiném kontextu a z jiné perspektivy, nemusí být nutně na škodu: odlišné perspektivy se mohou vzájemně prolínat a doplňovat, odlišný přístup může pomoci zahlédnout meze přístupu „konkurenčního“. K takovému vzájemnému doplnění a obohacení myslím došlo u tématu solidarity: Gadamerovy úvahy dovolují lépe odpovědět na otázku, odkud solidarita fakticky vyrůstá, myšlenka univerzální či globální solidarity u Hannah Arendtové nám zase pomáhá uvědomit si hranice vnímání solidarity čistě jako „solidarity stejných“, jež je založena na společných poutech, jejichž zdrojem je život v jednom společenství, které pojí dohromady sdílená tradice.

Souzení o jedinečném a role tradice

Zájem Hannah Arendtové o fenomén souzení je podněcován dvojím. *Za prvé* je to skutečnost, že souzení se – nejsilněji ze všech našich myšlenkových schopností – obrací k druhým lidem a společnému světu. Tento obrat nabírá různých podob. Nejobecněji a nezákladněji jde o zvláštní druh platnosti, kterou si soudy nárokují: nejde o vyjádření soukromých preferencí a pocitů platných jen pro mne, ale ani o konstatování vněmů či poznatků platných pro každou racionální bytost. *Za druhé* je tu však zájem o to, jak souzení vlastně funguje, jaký je *modus operandi* soudnosti. Arendtová je přesvědčena, že souzení je možné i tam (a *musí* být možné zejména tam), kde jsme konfrontováni s něčím, na co

dosavadní pravidla posuzování a klasifikace nestačí. Arendtová se ptá: jak je možné *vynešt soud nad tím, co je bezprecedentní*? To ovšem obnáší také otázku, jak si k bezprecedentnímu *jako* bezprecedentnímu vůbec můžeme zjednat přístup.

U Gadamera je morální souzení, uplatnění *frónésis*, spojeno s ostražitostí či bdělostí vůči specifičnosti *každé* situace jednání. V každé situaci je třeba vykonat to, co si žádá, situaci nelze mechanicky odbýt. Důraz na „jedinečnost“, které je třeba v souzení dostát, a požadavek na „otevřenost“ vůči této jedinečnosti by se tedy u obou myslitelů mohl zdát identický s tím dovětkem, že Arendtová tuto otevřenost požaduje jen ve specifických, historicky vypjatých okamžicích, zatímco Gadamer vyžaduje otevřenost neustálou. O tom, jak si však máme podobnou otevřenost prakticky zajistit, se mnoho nedozvíme ani od jednoho z našich autorů. Gadamer říká zhruba tolik, že otevřenost nemůže být bezpředsudečná: jinak by nemohla být otevřeností konkrétní, orientovanou a vlastně ani ostražitou. Jaký typ předsudečnosti však otevřenosti prospívá, zůstává nevyjasněné. Arendtová se k roli (tradičních) předsudků pro souzení a rozumění bezprecedentním fenoménům staví nekompromisně: nejen, že nám nepomáhají bezprecedentní osvětlit či se s ním vyrovnat, tradiční předsudky lze navíc „vinit“ také z toho, že nebyly bezprecedentnímu schopny účinně čelit. Je však myslím otázka, nakolik se Arendtová sama tohoto nekompromisního postoje přidržuje např. v konkrétních analýzách totalitarismu (i na něj koneckonců uplatňuje např. *tradiční* rozlišení principu a formy vlády).

Proti Hannah Arendtové bychom mohli z gadamerovských pozic namítat, že nic v silném smyslu bezprecedentního a netradičního vlastně ani nemůže existovat, už jen proto, že samotné naše vnímání něčeho jako *netradičního* je naší příslušností a zapuštěním v tradici podmíněno. Tradice potud zůstává stále v platnosti, není dost dobře možné nic takového jako její „rozpad“, o němž Arendtová opakovaně mluví. Proti Gadamerovi bychom mohli, částečně z arendtovských pozic, namítat, zda je požadavku permanentní otevřenosti vůči nároku situace možné prakticky dostát. Vznést by bylo možné ale i námitku jinou. Co vlastně znamená ono „mechanické uplatnění“ obecného, které nároku situace nedbá? Nepřiznává Gadamer, že pro uplatnění pravidla žádná další pravidla nejsou, a tedy že žádné uplatnění pravidel či naučených postupů nemůže být *čistě* mechanické? Není klasifikace situace jako situace běžné či typické nějakým zhodnocením jejího „nároku“, a sice zhodnocením, že si situace vlastně nic zvláštního nežadá?

Motiv „rozpadu“ [*breakdown*] tradice, s nímž Arendtová pracuje, by sám zasloužil podrobnější analýzu. Mohl by například vzniknout dojem, že rozpad tradice situaci soudícího

ulehčuje, neboť jej zbavuje zátěže zkostnatělých tradičních předsudků: v situaci rozpadu tradice je snazší soudit bezprecedentní. Takový dojem je ale klamný. Arendtová předně „rozpad tradice“ spojuje s konkrétními historickými událostmi, jmenovitě s totalitarismem. Totalitarismus naši tradici „prolomil“ tím, že byl sám netradiční: představoval novou formu vlády, jeho zločiny jsou příliš hrůzné na to, aby je adekvátně postihly dosavadní standardy morálních soudů atd. Rozpoznání této bezprecedentní povahy přitom není samozřejmé. Dále pak fakt, že určité normy a kategorie „nestačí“ na totalitarismus je přeci nediskvalifikuje paušálně, neznamená to, že při klasifikaci a souzení jiných fenoménů se nemohou osvědčit. Tvzení o rozpadu tradice je tedy třeba upřesnit: totalitarismus představuje spíše radikální *zlom* v dosavadní tradici, nikoliv její nenávratné zničení. Pro soudícího tento zlom mnohem spíše představuje náročnou výzvu, než že by mu souzení ulehčoval.

Podle Arendtové ovšem událost totalitarismu přivedla *definitivní* diskvalifikaci určitého *přístupu* k tradici. Zatímco k tradičním morálním normám se lze po porážce totalitarismu vrátit (ačkoliv Arendtová shledává snadnost, s jakou se tak stalo, značně znepokojivou), k čemu se vrátit nelze je bezmyšlenkovité přijímání tradovaného, kdy se z produktivního a kritického osvojování tradičních obsahů stává „*pouhý návyk držet se něčeho pevného*.“⁴³⁸ V tomto bodě by, myslím, mezi Gadamerem s Arendtovou žádný rozpor nevznikal.

Typy souzení, Kantova estetika a nespécializovaná soudnost

Snažil jsem se vést rozlišení mezi různými mody či typy souzení. Pokusil jsem se ukázat, že u Hannah Arendtové se politické, morální a historické soudy neliší primárně svými predikáty (je například soud „Hitler byl masový vrah“ soudem historickým, morálním, nebo politickým?). U Arendtové spíše běží o to, že morální soudy mají sobě vlastní kritérium (a sice, zda bych, pokud bych posuzovaný čin vykonal, mohl zůstat sám se sebou v souladu); historické soudy mají sobě vlastní intenci (smířit se s dějinami a světem); politické soudy ve vlastním smyslu se pak vyznačují specifickým typem interakce s druhými lidmi: politicky soudit znamená před druhé předstoupit se snahou získat jejich uznání, souhlas či podporu pro vlastní stanovisko. V historických soudech mne zajímá perspektiva aktérů událostí, v morálních perspektiva (prožívání) těch, jichž by se mé činy mohly dotknout, v politickém

⁴³⁸ Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, str. 178.

souzení mi běží o možná stanoviska druhých (jakkoli zaujatá), která musím vzít v potaz, má-li mé vlastní mínění nalézt u ostatních členů společnosti odezvu.

Arendtové triáda schopností mysli (myšlení, vůle, soudnost) ovšem vybízí k tomu, abychom se pokusili uchopit také soudnost jako takovou, tj. společný kořen politické, morální, historické a estetické soudnosti. Velká část úvah Hannah Arendtové i úvah Gadamerových, které se týkají „nespecializované“ soudnosti, soudnosti jako takové, se však omezuje na negativní vymezení: soudnost není nic takového jako mechanická subsumpce, pro aplikaci pravidla žádná další pravidla neexistují atd. Ostatně i v této práci jsem ponejvíce operoval s určením, které je negativní: souzení jsem vymezil jako úsudek či myšlenkový výkon, jež není plně zajištěný souborem algoritmičtých pravidel ve formě „jestliže...pak“. Otázka, jak lze způsob, jímž soudnost vlastně operuje, pozitivně vymezit, tj. jak a podle čeho se soudnost rozhoduje, nemá-li již oporu v nějakém dalším jasně vymezeném pravidlu, je však zcela namístě. Bylo by však zřejmě nutné pokusit se jí zodpovědět s poukazem k jiné, jednodušší fenomenální oblasti, než je souzení ve sféře politiky či morálky.

Může touto oblastí být estetické souzení tak, jak jej popisuje Kant? Arendtová se podle všeho hodlala tímto směrem vydat. Její čtení Kanta je však natolik volné a selektivní, že jej jen stěží lze označit za interpretaci. Spíše jde o kreativní využití některých *dílčích* a místy, pro směřování Kantova podniku, jímž je ospravedlnit nárok na platnost, který vznášejí naše soudy o krásném a ošklivém, vlastně podružných motivů (sdělitelnost, *sensus communis*, rozšířený způsob myšlení). Je pravda, že Kant popisuje průběh estetického posuzování nějaké jednotliviny velmi detailně. Obraz, který podává, je však *extrémně* úzký: implikuje totiž mj. souzení formy, nikoliv obsahu a souzení založené na pocitu (a to dvojím způsobem: pocit je následkem „posouzení“ ve smyslu vztažení představy formy předmětu k poznávacím schopnostem představivosti a rozvažování, ovšem na druhou stranu je také předmětem posuzování ve smyslu reflexe na to, odkud tento pocit pramení). Pokud přijmeme Kantův popis estetického posuzování za platný, získáme poměrně přesnou představu, jak souzení operuje, vztahuje-li se ke krásným předmětům. Stěží však jde o představu modelovou, která nám poskytuje vodítka, jak lépe porozumět fungování soudnosti jako takové.

Souzení, myšlení a jednání

Jaký je tedy vzájemný vztah souzení a jednání? Může být souzení nějakým prostředkujícím článkem mezi *myšlením* a jednáním? Nebo je už samo typem myšlení či úsudku, který jednání bytostně provází? Pro Hannah Arendtovou, myslím, platí spíše první

možnost, pro Gadamera pak možnost druhá. Rozdíl je však dán zejména tím, že u Arendtové má „myšlení“ úzký smysl: je myšlením problematizujícím a kritickým, děje se jako vnitřní rozhovor mne se sebou samým, jehož „vedlejším produktem“ je hlas svědomí. Právě absence tohoto úzce vymezeného myšlení Arendtovou šokovala na postavě Adolfa Eichmanna. Uvažuje-li Arendtová v post-eichmannovských textech o problému myšlení a jednání, neptá po možnosti, jak může myšlení jednání určovat či kontrolovat. Myšlení, které nic pevného (v tomto případě nějaké závazné pravidlo či měřítko našeho konání) nepřináší, není takové kontroly schopno, a i kdyby ji snad schopno bylo, racionálně kontrolované a plánované jednání přestává být jednáním a stává se zhotovováním ve sféře lidských záležitostí, tj. násilím. Myšlení a jednání, mají-li zůstat myšlením a jednáním, si musí podržet svou autonomii. Arendtová proto chápe působení myšlení na jednání ponejvíce jako působení negativní a nepřímé: myšlení dává za vznik (jako svému „vedlejšimu produktu“) hlasu svědomí, který nás od jednání zrazuje; myšlení díky své schopnosti zpochybňovat a tím i rozpouštět přijímaná dosavadní kritéria uvolňuje prostor pro souzení.

Takový obraz však platí pro otázku vztahu myšlení, jednání a *morální* soudnosti. Význam, jaký má pro jednání politické souzení, tj. formování a vyslovování stanovisek o podobě společných záležitostí, je odlišný. Různost stanovisek konstituuje společný svět, pluralitu, bez níž není jednání možné. Soudit zároveň znamená předkládat mé vlastní stanovisko jako jedno ze stanovisek *možných*; souzení je zároveň vyjadřováním (a prosazováním) zájmu na *zachování* plurality. Je snad proto politické souzení *druhem* jednání? Patrně ne. Musí stále existovat rozdíl mezi souzením a jednáním: to, že souzení, předkládání stanoviska, může přejít ve společné jednání, dodává souzení motivaci; to, že soudí ten, kdo se osvědčil také jako jednající, dodává jeho stanovisku váhu.

Úvahy Hannah Arendtové a Hans-Georg Gadamera o souzení nemají jen popisný ráz. Jejich charakter je do jisté míry také *apologetický*. Běží jim o rehabilitaci či obhajobu specifické podoby „rozumu“ (nabízejícímu se výrazu „myšlení“ se vyhýbám kvůli úzkému smyslu, který mu Arendtová uděluje), který není identický s vědeckou či filosofickou racionalitou, ovšem ani nesídlí v hypotetické říši ideálního diskursu. Skýtá nám ale tato apologie soudnosti záruku, že soudnost jednoho dne „nezmizí“ – tedy míníme-li soudností svobodnou, odpovědnou schopnost, která nejen, že dbá nároku situace, ale zamýšlí se také nad povahou a přiměřeností svých vlastních standardů? Obhajoba souzení v provedení našich autorů má primárně jiný, ale o nic méně závažný výsledek. Arendtová i Gadamer ukazují, že

vazba souzení a jednání je natolik těsná, že spolu se souzením by mizelo *také jednání*. A naopak, pozitivněji: dokud jednání nemizí z horizontu toho, co je lidsky smysluplné, zůstává v tomto horizontu *také souzení*.

Seznam použité literatury

Texty Hannah Arendtové

Arendt, H., *A Reply to Eric Voegelin*, in: Arendt, H., *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, 1994, str. 401-409.

Arendt, H., *Collective Responsibility*, in: Arendt, H., *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2003, str. 147-159.

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., *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Harmondsworth: Penguin Books, 1977

Arendt, H., *Introduction into Politics*, in: Arendt, H., *The Promise of Politics*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2005, str. 93-201.

Arendt, H., *Jewish Writings*, vyd. J. Kohn a R. H. Fieldman, New York: Schocken Books, 2007.

Arendt, H., *Karl Jaspers: Citizen of the World*, in: Arendt, H., *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, 1968, str. 81-95.

Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, vyd. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Arendt, H., *Lying in Politics*, in: H. Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972, str. 1-49.

Arendt, H., *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in: *Men in Dark Times*, str. 3-33.

Arendt, H., *On Revolution*, New York: Penguin Books, 1990 (reprint původního vydání z r. 1963, New York: Viking Press).

Arendt, H., *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: *Responsibility and Judgment*, str. 17-49.

Arendt, H., *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, str. 49-147.

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Arendt, H., *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, vyd. M. McCarthy, London: Secker & Warburg, 1978.

Arendt, H., *The Life of the Mind, vol. 2, Willing*, vyd. M. McCarthy, London Secker & Warburg, 1978

Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, nové vydání s přidáním předmluvami, New York: Harcourt Inc., 1985.

Arendt, H., *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, str. 159-190.

Arendt, H., *Thoughts on Politics and Revolution*, in: *Crises of the Republic*, str. 199-235.

Arendt, H., *Truth and Politics*, in: *Between Past and Future*, str. 227-265.

Arendt, H., *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in: *Essays in Understanding*, str. 307-327.

Arendt, H., *What is Freedom?*, in: *Between Past and Future*, str. 143-171.

Arendt, H., „*What Remains? The Language Remains*“: *A Conversation with Günter Gaus*, in: *Essays in Understanding*, s. 1-23.

Arendtová, H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. V. Pokorný, vyd. R. Beiner, Praha: OIKOYMENH, 2002.

Texty Hans-Georg Gadamera

Gadamer, H. G., *A Letter by Professor H. G. Gadamer*, in: Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, str. 261-265.

Gadamer, H. G., *Die Grenzen des Experten*, in: Gadamer, H. G., *Das Erbe Europas*, druhé vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, str. 136-158.

Gadamer, H. G., *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in: H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 2. vydání, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999 (= GW 2), str. 219-232.

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., *Hermeneutik und Historismus*, in: GW 2, str. 387-425.

Gadamer, H. G., *Klassische und philosophische Hermeneutik*, in: GW 2, str. 92-121.

Gadamer, H. G., *Nachwort zur 3. Auflage*, in: GW 2, str. 449-479.

Gadamer, H. G., *Problém dějinného vědomí*, přel. V. Němec a J. Sokol, Praha: FILOSOFIA, 1994.

Gadamer, H. G., *Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: GW 2, str. 251-276.

Gadamer, H. G., *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu ‚Wahrheit und Methode‘* in: GW 2, str. 232-251.

Gadamer, H. G., *Semantik und Hermeneutik*, in: GW 2, str. 174-184.

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.

Gadamer, H. G., *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, in: Gadamer, H. G., *Gesammelte Werke 4*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, str. 216-229.

Další použitá literatura

Allison, H., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

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.

Aron, R., *Esej o svobodách*, přel. V. Jochmann, Bratislava: Archa, 1992.

- Beiner, R., *Arendt on Nationalism*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, vyd. D. Villa, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 44-65.
- 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.
- Benhabib, S., *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, nové vydání, New York: Rowman & Littlefield, 2003.
- Betti, E., *Hermeneutika jako obecná metodika humanitních věd*, přel. S. Sousedík, in: Sousedík, S., *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky*, Praha: TRITON, 2008.
- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- Bernstien, R., *From Hermeneutics to Praxis*, in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, vyd. B. R. Wachterhauser, Albany: State University of New York, 1986, 87-111.
- Bernstein, R., *What is the Difference that Makes a Difference? Gadamer, Habermas, and Rorty*, in: *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Volume Two: Symposia and Invited Papers*, 1982, str. 331-359.
- Biskowski, L., *Arendt on Action and World*, in: *The Journal of Politics*, 55, 1993, str. 867-887.
- Canovan, M., *A Case of Distorted Communication: A Note on Arendt and Habermas*, in: *Political Theory* 11, 1983, str. 105-116.
- Canovan, M., *Arendt and Rousseau on Human Plurality in Politics*, in: *The Journal of Politics*, 45, 1983, str. 286-302.
- Canovan, M., *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought*, in: *Political Theory*, 6, 1978, str. 5-26.
- Čapek, J., *Jednání a situace*, Praha: OIKOYMENH, 2007.

D'Entrèves, M. P., *Arendt's Theory of Judgment*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, str. 245-260.

Descartes, R., *Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha: OIKOYMENH, 2001.

Dreyfus, H. L. – Dreyfus, S.L., *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*, Blackwell: Oxford, 1986.

Figal, G., *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*, přel. R. J. Dostal, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, vyd. R. J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, str. 102-126.

Foster, M., *Gadamer and Practical Philosophy: The Hermeneutics of Moral Confidence*, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1991.

Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge (Mass): Harvard University Press, 1979.

Guyer, P., *Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste*, in: *Essays in Kant's Aesthetics*, vyd. T. Cohen a P. Guyer, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, str. 21-54.

Ginsborg, H., *Reflective Judgment and Taste*, in: *Noûs*, 24, 1, str. 63-78.

Glombíček, P., *Obecný smysl u Arendtové a Kantův zdravý rozum*, in: *Filosofický časopis*

Grondin, J., *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 36-52.

Grondin, J., *The Philosophy of Gadamer*, přel. K. Plant, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003.

Grondin, J., *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 1997.

Gottsegen, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Habermas, J., *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, přel. T. McCarthy, in: *Social Research*, 44, 1977, str. 3-25.

Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, páté rozšířené vydání, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

- Hinman, L. M., *Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 40, 1980, str. 512-535.
- Heidegger, M., *Fenomenologická interpretace Kantovy kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, Praha: OIKOYMENH, 2004.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík a kol., Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Ingram, D., *Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, in: *Judging Lyotard*, ed. A. Benjamin, London: Routledge, 2003.
- Isaac, J. C., *A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in: *American Political Science Review*, 90, 1996, str. 61-73.
- Kant, I., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, vyd. G. Lehmann, Hamburg: Meiner, 1970.
- Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha: OIKOYMENH, 2001.
- Kant, I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Odeon, 1975.
- Kant, I., *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. P. Stehlíková, in: Kant, I., *Studie k dějinám a politice*, uspořádali K. Novotný a M. Sobotka, Praha: OIKOYMENH, 2013, str. 66-103.
- Kateb, G., *The Judgment of Arendt*, in: *Judgment, Imagination, Politics: Themes from Kant and Arendt*, vyd. R. Beiner a J. Nedelsky, Boston: Rowman and Littlefield, 2001, str. 121-139.
- Larmore, C., *Tradition, Objectivity and Hermeneutics*, in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, str. 147-168.
- Lyotard, J.F., *Sensus Communis*, in: *Judging Lyotard*, str. 1-25.
- Lyotard, J.F., *Rozepře*, přel. kolektiv autorů pod vedením J. Pechara, Praha: Filosofia, 1998.
- McCarthy, T., *Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1981.
- Mendelson, J., *The Habermas-Gadamer Debate*, in: *New German Critique*, 18, 1979, str. 44-73.
- Nelson, J. S., *Truth and Politics, Arendt's Problematic*, in: *American Journal of Political Science*, 22, 1978.

- Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- Page, C., *Historistic Finitude and Philosophical Hermeneutics*, in: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, str. 369-385.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, New York: Oxford University Press, 1973.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2005.
- Reshaur, K., *Concept of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, in: *Canadian Journal of Political Science*, 25, 1992, str. 723-736.
- Ricoeur, P., *Hermeneutics and the Critique of Ideology*, přel. J. B. Thompson in: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, str. 300-339.
- Ricoeur, P., *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, přel. J. B. Thompson, in: *Understanding and Social Inquiry*, str. 316-34.
- Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Steinberger, P., *Hannah Arendt on Judgment*, in: *American Journal of Political Science*, 34, 1990, p. 803-821.
- Strauss, L. – Gadamer, H. G., *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, in: *The Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, str. 5-12.
- Stueber, K. R., *Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer*, in: *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice R. Wachterhauser, Evanston: Northwestern University Press, Illinois 1994, str. 172-190.
- Taylor, C., *The Explanation of Behaviour*, London: Routledge, 1964.
- Taylor, C., *Gadamer on the Human Sciences*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*.
- Villa, D., *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Anesthetization of Political Action*, in: *Political Theory*, 20, 1992, str. 274-308.
- Wachterhauser, B. R., *Getting it Right: Realism, Relativism and Truth*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 52-79.
- Wahlhof, D. R., *Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity*, in: *Political Theory*, 34, 2006, str. 569-593.
- Warnke, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge: Polity Press, 1987.

Warnke, G., *Hermeneutics, Ethics and Politics*, in: *The Cambridge Companion to Gadamer*, str. 79-102.

Weberman, D., *A New Defence of Gadamer's Hermeneutics*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 60, 2000, str. 45-65.

Wellmer, A., *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in: *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, wyd. L. May a J. Kohn, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1996, str. 33-53.

Wellmer, A., *Arendt on Revolution*, in: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, str. 220-245.

Winch, P., *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 1958.

Winch, P., *Understanding a Primitive Society*, in: *Understanding and Social Inquiry*, wyd. F. R. Dallmayr a T.A. McCarthy, Notre Dame: University of Notre Dame Press, str. 159-188.

Yar M., *From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 26, 2000, str. 1-27.

Zerilli, L., *"We Feel Our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, in: *Political Theory*, 33, 2005, str. 158-188.