

# 1. MUSÍME BÝT TÍM, KOHO CHCEME ZNÁT?

## 1.1 Solipsismus

Všichni jsme někdy pronesli nebo slyšeli výroky jako „Nemůžeš vědět, jaké to bylo, protože jsi tam nebyl“, „Neuměl jsem si představit, co cítíš, dokud jsem to nepocítil sám“, „Jenom žena může vědět, co to pro ženu je jít sama v noci cizí ulicí“ a „Nikdy *skutečně* nepochopím, co to znamenalo být rytířem za křížových výprav“. Tyto výroky – a nespočet podobných – obsahují zárodek teze, již dnes řada lidí pokládá za truismus a řada jiných vytrubuje jako velký objev, který nás osvobodí z omezeného přesvědčení, že jsme vlastně všichni stejní. Tato teze tvrdí, že k tomu, aby člověk pochopil jiného člověka nebo skupinu, musí tímto člověkem nebo příslušníkem této skupiny sám být (nebo se mu podobat). (Někdy se v této tezi objevuje slovo „skutečně“ – „aby člověk *skutečně* porozuměl druhému, musí jím být.“) Chcete-li (skutečně) rozumět ženám, musíte být žena; chcete-li (skutečně) rozumět katolíkům, musíte být katolík. Já tomu říkám teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“. (Odborně se takový názor nazývá *účastnická epistemologie*: k tomu, aby člověk poznal jiné členy nějaké skupiny, musí být sám jejím členem.)

Tato teze je případem obecnější filosofické pozice zvané *solipsismus* (z lat. *solus* – jediný, *ipse* – sám). Solipsismus je teorie, podle níž si člověk nemůže uvědomovat nic jiného než své vlastní zkušenosti, stavy a činy. Je-li „ten, koho chceme znát“ definován úzce jako jedna individuální osoba, potom teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ říká, že znát se můžeme pouze my sami. Pojmeme-li „toho, koho chceme znát“, širěji jako lidi v určité skupině, teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ se promění v tvrzení, že členům určité skupiny mohou rozumět pouze lidé téže skupiny.

Tuto solipsistickou tezi je třeba v její užší i širší podobě prozkoumat hned na začátku, protože kdyby byla pravdivá, naprosto by vyloučila vědecké zkoumání člověka a termín „sociální věda“ by byl oxymorický. To má dvojí důvod. Za prvé, věda vyžaduje, aby prozkoumání a analýza všech jevů byly v zásadě přístupné všem

badatelům. Jestliže by se ale mohli navzájem chápat pouze ti, kdo jsou stejní, znamenalo by to překážku pro ty badatele, kteří stejní jako zkoumané osoby nejsou. Za druhé, pokud bychom mohli rozumět pouze těm lidem, kteří jsou jako my, nemohli bychom rozumět ani výsledkům práce vědců, kteří nám nejsou podobní. V žádném z těchto dvou případů by nemohlo mezi lidmi z různých skupin existovat opravdu sdílené poznání. Všichni bychom byli epistemologicky uvězněni ve svých malých homogenních světech a jeden pro druhého bychom zůstali záhadou. Takový stav by byl pro vědu nepřekonatelným prokletím.

Kdyby teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ platila, zásadně by to ovlivnilo všechno ostatní, o čem chci diskutovat v této knize, a právě proto se jí zabývám nejdříve. Kromě toho vyvolává nanejvýš zajímavé otázky, které mají v našem multikulturním světě zvláštní význam, a je tedy tak jako tak příhodným východiskem diskuse.

Nejdříve považujeme nad tím, co nás vlastně odlišuje od ostatních věcí. Čím se například zásadně lišíme od dveří, viru nebo rajčete? V odpověď bychom mohli pro začátek uvést, že žádná z těchto věcí nemyslí, necítí ani si nepředstavuje; žádná z nich si neuvědomuje své okolí, žádná nezaujímá ke svému okolí postoj. Žádná z nich zkrátka nemá mentální zkušenost. Odlišuje nás od nich to, že máme mysl a vědomí sama sebe. Schopnost vědomí je v tom, kdo a co jsme, vskutku základní.

Na vědomí je zvláštní, že vaše vědomí máte pouze vy; pouze vy prožíváte, co cítíte, a vidíte, co vidíte. Jiným můžete říci, co cítíte nebo vidíte (nebo v co věříte a po čem toužíte), k popisu svých mentálních stavů však musíte užívat slova. Jak ale může člověk vědět, že pod tímíž slovy má na mysli stejné věci jako jiní? Můžete říci, že vidíte červený míč, jak ale můžete vědět, že jiní vidí tu též věc jako vy, když říkají, že vidí červenou? Zdá se, že neexistuje způsob, jak to rozhodnout, protože jiní nemohou mít vaši zkušenost s vnímáním barvy a vy zase ne tu jejich. Navíc nemohou pozorovat vaše myšlenky a pocity stejně jako vy nemůžete pozorovat jejich. Mentální jevy jsou neviditelné; odehrávají se „uvnitř“, kam se nikdo jiný nedostane. Jak říkají filosofové, každý člověk má výsadní přístup ke svým duševním stavům a procesům.

Oba tyto postřehy – že váš duševní život má základní roli v tom, kdo jste, a že ke svému duševnímu životu máte výsadní

přístup – vypadají banálně a nesporně. Jestliže má ale vědomí základní roli v tom, čím člověk je, a jestliže má k tomuto vědomí skutečný přístup pouze tento člověk, pak by z toho mohlo vyplývat, že pouze tento člověk se může znát (předpokládáme, že k tomu, abychom někoho znali, musíme znát stavy jeho vědomí – což je věrohodný předpoklad vzhledem k tomu, že stavy vědomí jsou pro identitu lidí rozhodující). To je poněkud hrozivý závěr, který, jak už jsem řekl, zcela znemožňuje jakoukoli představu vědy o člověku. Z celkem nevinných premis tak zcela přirozeně vyplývá závěr, že sociální věda je podvod.

Zamysleme se nad méně radikální verzí této doktríny, která je spíše sociologická než psychologická. Moji zkušenost hluboce utvářela skutečnost, že jsem muž, (někdejší) katolík, Američan a příslušník střední třídy. V důsledku těchto charakteristik se na svět dívám jistým způsobem a také lidé ke mně podle toho přistupují. Katolická výchova mě například naučila dívat se na sebe jako na hříšníka, který musí hledat vykoupení jinde než v sobě nebo v přirozeném světě; přinutila mne myslet si, že určité chování a určité touhy jsou špatné, a vedla mne k tomu, abych je potlačoval (snažil se je potlačovat); určité typické katolické zvyklosti (například poklekání) dokonce utvářely i mé tělo. Přestože jsem se později v životě proti této výchově vzepřel, vzpíral jsem se proti svému konkrétnímu katolickému dědictví, a tak mě vlastně toto dědictví utváří i nadále; tak to bude, dokud nezemřu.

Zdá se být samozřejmou pravdou, že tím, kým a čím jsem, jsem do velké míry díky skupinám, k nimž náležím (přičemž v řadě případů nemám na vybranou než k nim patřit). Kdybych se narodil a byl vychován na Nové Guineji, byl bych zcela jiný, než jsem: svět bych nejenom jinak popisoval, také bych jej jinak prožíval. Byl bych jiný člověk, který by žil v jiném světě, než ve kterém žiju dnes. Obecně řečeno, identita každého člověka je velkou měrou funkcí sociálního a kulturního světa, v němž žije.

To znamená, že ve světě sociální a kulturní diverzity se lidé od sebe navzájem skutečně velmi liší. Tam, kde jsou tyto sociální rozdíly hluboké, se lidé od sebe musí lišit přímo radikálně. Pákistánská muslimka žijící ve slumu v Láhauru má velmi málo společného s bílým protestantským příslušníkem horní třídy žijícím v londýnské St. John's Wood. Jejich světy jsou tak odlišné

a utvářely je tak odlišným způsobem, že se zdá být jasné, že co platí o ní, nemusí vůbec platit o něm.

Spojení této doktríny sociální identity lidí s doktrínou, podle které musí mít člověk určitou zkušenost, aby tuto zkušenost mohl znát, má pro sociální vědy ničující účinky. Je-li identita člověka funkcí jeho sociální skupiny, mohou-li mít určitou zkušenost pouze lidé s podobnou identitou a musí-li mít člověk zkušenost, aby ji mohl znát, pak pouze lidé, kteří jsou členy určité specifické třídy nebo skupiny, mohou znát zkušenosti příslušníků této třídy či skupiny. Jenom Afroameričané mohou opravdu vědět, jaké to je být Afroameričan, a jenom Afroameričané mohou říci, co znamená být Afroameričan. Podobně je tomu s jinými skupinami: dělnickou třídu mohou s úspěchem studovat jenom ti, kteří jsou sami příslušníky dělnické třídy; pouze angličtí historikové mohou napsat dobré dějiny Anglie; pouze ženy mohou popsat a vysvětlit jednání, pocity a vztahy žen. Každá skupina musí mít své vlastní sociální vědce.

V našem světě, který si je palčivě vědom odlišností mezi typy lidí rozdělenými etnickými, náboženskými, genderovými, národnými a třídními liniemi, je představa, že každá skupina musí mít vlastní sociální vědce, obzvláště přitažlivá. Vědecká a historická pojednání se často užívají k ospravedlnění či kritice určitých politických a sociálních opatření, a působí tedy často jako zbraně v ideologickém boji těch, kdo se snaží ustavit svou vlastní identitu a potvrdit hodnotu své vlastní kultury a společnosti. Taková pojednání navíc často obsahují zkreslený, předsudečný popis určitých skupin nebo typů lidí; nespočetné historie a antropologie nemilosrdně šlapou právě po těch aspektech života národů, které je odlišují, buď tím, že tyto aspekty zesměšňují, nebo že je ignorují. Skupiny pak mohou chtít, aby se o nich vyjadřovali pouze jejich příslušníci, a věřit, že pouze někdo z jejich středu může skutečně rozumět jejich zkušenostem, pocitům a činům.

Doktríny, které jsem rozebíral – že jenom ten, kdo má jistou zkušenost, může tuto zkušenost znát a že každá skupina musí mít své vlastní sociální vědce – jsou variantami teze „Chceme-li někoho znát, musíme jim být“. Tato solipsistická teze je v současné době velmi rozšířená. Dílem je to dáno multikulturní povahou dnešního sociálního a politického života, v němž se klade důraz na rozdíly mezi skupinami (vlastně se na nich energicky trvá).

Částečně to ale také vychází z určitých domněnek o zkušenosti a poznání, které se intuitivně zdají být nesporné. Otázkou ale je, zda je tato teze pravdivá. Ve zbývajících částech této kapitoly se pokusím ukázat, že po jisté omezené stránce je, ale po důležitější stránce není.

## 1.2 Poznání a sdílení zkušenosti

Pro tuto chvíli předpokládejme, že uvedená teze pravdivá je, že skutečně musíme být tím, koho chceme znát. K čemu nás to potom zavazuje?

Abychom této tezi rozuměli, je třeba přesněji definovat ono „znát“. „Znát“ může znamenat „být schopen identifikovat“ (jako když například říkáme „vím, že jsou to členové parlamentu“); dále může „znát“ znamenat „být schopen popsat a vysvětlit“ (například „vím, proč jsou italské vlády tak nestabilní“) nebo také „mít stejnou zkušenost jako“ (například „vím, jaké to je porodit dítě, protože jsem také matka“). Tezi „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ samozřejmě nejlépe odpovídá pojetí slova „znát“ v třetím uvedeném smyslu: znám-li někoho jiného, pouze když mám stejné zkušenosti jako on, přirozeně z toho, jak se zdá, vyplývá, že abych mohl znát jiného, musím být stejný jako on. Předpokládejme tedy prozatím, že „znát“ znamená „mít stejnou zkušenost jako“ (později tuto definici zpochybníme, zejména v jejím vztahu k sociálním vědám).

Krátké zamyšlení odhalí, že pokud „znát“ platí ve smyslu „mít stejnou zkušenost jako“, v konečném důsledku můžeme znát maximálně sami sebe. Vysvětleme si proč. Povaha zkušenosti je částečně funkcí povahy člověka, který má tuto zkušenost. Například zkušenost s návštěvou Osvětimi bude nejspíš zcela jiná pro Žida než pro člověka jiné národnosti; vlastně bude pravděpodobně jiná pro Žida, jemuž v tomto táboře zahynuli rodiče, než pro Žida, jehož příbuzným holocaust neublížil. Zkušenosti jsou částečně vytvářeny tím, co by se dalo nazvat interpretativními předpoklady, s nimiž člověk vstupuje do určité situace, tj. jsou utvářeny očekáváními, vzpomínkami, přesvědčeními, touhami a kulturními předsudky, které se k nim pojí. Když kráčí setmělou městskou ulicí drobná žena, je to jiný zážitek, než když jde po stejné ulici boxer těžké váhy. Jelikož vaše zkušenosti budou nutně jiné než

moje či kohokoli jiného a jelikož, jak jsme se dohodli, předpokládáme, že „znát“ znamená „mít stejnou zkušenost jako“, plyne z toho, že nemůžete znát nikoho jiného než sebe.

Nedalo by se tomuto závěru vyhnout tím, že se staneme někým jiným, a budeme tedy mít jeho zkušenosti? John Howard Griffin líčí v knize *Černý jako já* (1961), jak na konci padesátých let dvacátého století s tváří obarvenou na černo cestoval jako černochem americkým Jihem. Běloši s ním zacházeli jako s černochem, trvali na tom, aby užíval „barevné“ fontánky s pitnou vodou, v autobuse seděl vzadu a v patričné podřízenosti hleděl do země. Griffin na to přistoupil, protože měl za to, že pouze když se stane černochem v očích jiných a získá tím zkušenost černých lidí, bude moci poznat, jaké to je být černý v segregované Americe. Nebyl to snad způsob, jak získat zkušenosti jiných, tedy způsob, jak je poznat?

Aniž chci jakkoli zlehčovat Griffinovu snahu, odpověď na tuto otázku je rozhodně záporná. Bez ohledu na to, jak věrohodně Griffin vypadal jako černochem, černochem nebyl, a tak nemohl zažít to, co zažívali černoši na Jihu. Griffin za prvé věděl, že si může kdykoli prostě umýt tvář a vrátit se k svému bělošství. Za druhé, veškerá jeho výchova probíhala ve světě bílých a z toho se i odvozovalo jeho vnímání sebe samého. Griffin navíc věděl, že je běloch předstírající, že je černochem, a s touto hrou mohl kdykoli přestat. (Co by asi dělal, kdyby ho na liduprázdné ulici zastavila tlupa bílých výrostků s úmyslem „potrápit negra“? Zatímco skutečný černochem je ve svém černošství uvězněn navždy, Griffin mohl – kdyby si to situace vyžádala – prostě odhalit svou identitu /„Jsem jenom herec a připravuji se na roli ve filmu...“/. Vědomí této možnosti zásadním způsobem mění prožitek rasového pronásledování.) Předstírat, že jsme  $X$ , a vědět, že předstíráme, je něco naprosto jiného než být  $X$ .

Jestliže se nemůžeme stát jiným doslova, nestačilo by se mu do určité míry *podobat*, abychom měli stejnou zkušenost jako on? Nejsem tenista, a tak nemohu přímo zažít, jaké je hrát Wimbledon. Jsem ale třeba boxer – nemohl bych potom mít dostatečně podobnou zkušenost se zápasem proti soupeři ve sportovním utkání, abych zprostředkovaně věděl, jaké to je hrát tenis ve Wimbledonu? Problém je ale v tom, že nejsem pouze boxer; můžu také být muž, běloch, bývalý katolík, narodit se v Kalifornii rodičům irského a alsaského původu, z nichž jeden byl velmi

násilnický, můžu být vysoký, patřit do střední třídy, vystudovat vysokou školu ve Spojeném království atd. Všechny tyto faktory zabarví, co vidím a cítím, včetně mého vnímání sportovního klání. Má představa Wimbledonu může být úplně jiná než představa vaše či kohokoli jiného. Naši zkušenost utváří doslova nespočet osobních charakteristik a čím více jich vezmeme v úvahu, tím menší je množina lidí s potenciálně podobnou zkušeností. Tato množina bude nakonec tak důkladně vyprázdněná, že ze skupiny, k níž patřím, v ní zbude jeden člen: já sám. Jen mně jsou vlastní všechny důležité detaily, které z mé zkušenosti dělají to, co je, takže v konečném důsledku pouze já mohu mít své zkušenosti. Jestliže tedy „znát“ znamená „mít stejnou zkušenost jako“, může člověk znát pouze sebe.

Situace nás ale svazuje ještě více. Tím, čím jsme, jsme pouze v určitém čase (nazvěme jej  $t$ ). Jakmile  $t$  mine, jsme jiní, než jsme byli v  $t$  (mimo jiné i v důsledku prožitků v  $t$ ). V určité době mého života se nám se ženou narodilo dítě. Tato zkušenost mne zásadně změnila: to, jak jsem k tomu malému stvoření přilnul – a ono zase ke mně –, mě spojilo s budoucími (i minulými) generacemi, což byla vazba, kterou jsem předtím necítil. Také jsem kvůli tomu začal být zranitelný, a to mě velmi znepokojovalo: v kterémkoli okamžiku mohlo dítěti, které jsem tak miloval, ublížit něco, na co jsem neměl vliv. Tyto změny jsou ve mně trvalé a nezmezí, až má dcera vyroste a stane se samostatným dospělým člověkem: vždy bude mým potomkem a v tom, jak se vnímám, se tento fakt bude vždy odrážet. Než se narodila, prožíval jsem svět hluboce odlišným způsobem než dnes. Stejných proměňujících zkušeností jste ve svém životě nepochybně nabyli i vy.

Co zažíváme v čase  $t$ , můžeme zažít jen v tomto konkrétním čase, ne v nějakém čase pozdějším (nazvěme ho  $t + 1$ ). Naše zážitky v čase  $t + 1$  jsou zcela jiné než zážitky v čase  $t$  zkrátka proto, že my sami jsme v těchto dvou časech jiní. Svě vztahy s rodiči jsem ve třiceti prožíval úplně jinak, než když mi bylo deset. Ve třiceti jsem rodiče ve skutečnosti ani nemohl vnímat jako v deseti (částečně proto, že jsem měl zkušenosti, které jsem učinil v tom mladém věku, částečně v důsledku všech ostatních zkušeností od té doby). Jak řekl Thomas Wolfe, „domů se už nemůžeme vrátit“.

Nedala by se tato obtíž překonat prostě tak, že si vzpomene, co jsme prožívali v minulosti, a tím to vlastně prožijeme znovu?

Nedala. Naši vzpomínku na zážitek, který jsme měli v minulosti, významně modifikují pozdější zkušenosti. Vzpomínání na minulost je funkcí toho, kde se nacházíme v přítomnosti. Vezměte si, jak jste vzpomínali na školní léta v době, kdy jste opouštěli školu, a srovnajte to se vzpomínkami, které máte na školu dnes. To, jak jste si školní léta představovali tehdy a jak si je představujete dnes, se nepochybně liší, protože v důsledku všeho, co jste mezitím zažili, se změnilo vaše vnímání významu. (Nedávno jsem ve svém deníku četl deset let starý zápis, v němž jsem líčil vzpomínku na jistou událost z dětství; zarazilo mě, jak moc a jak zásadně se má dnešní vzpomínka na tuto událost liší od toho, co jsem si tehdy poznamenal.) Vzpomínka obsahuje interpretaci, interpretace obsahuje postižení toho, co má význam a smysl, a to je zčásti determinováno našimi dnešními znalostmi a zájmy. Vzpomínka tedy nemůže představovat přímou cestu k minulým zážitkům. (Pojmem interpretace se budeme podrobněji zabývat v 6., 7. a 9. kapitole.)

Z toho všeho ale vyplývá, že pokud „znát“ znamená „mít stejnou zkušenost jako“ a pokud v čase  $t + 1$  nemůžeme prožívat to, co v čase  $t$ , a nemůžeme se ani spolehnout na to, že naše paměť v čase  $t + 1$  zopakuje, co jsme prožívali v čase  $t$ , pak v čase  $t + 1$  nemůžeme znát dokonce ani sebe z času  $t$ !

Jestliže teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ platí, pak jediný, kdo mne může znát, jsem já sám a jedině, co mohu ze sebe znát, jsem já právě v tomto okamžiku. Nemůžu se znát, jaký jsem byl v minulosti, i kdyby jen bezprostřední. To je však velmi znepokojivý závěr: je to totéž, jako kdybychom řekli, že nás nemůže znát nikdo, dokonce ani my sami (pokud jsme entitou, která přesahuje právě přítomný okamžik). Teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ se hroutí: prezentuje se jako výklad toho, co znamená někoho znát, končí ale závěrem, že takové poznání není možné. Něco je tu špatně.

Snad jsme slovo „znát“ definovali příliš úzce. Místo „mít stejnou zkušenost jako“ by možná byla lepší definice „mít stejný druh zkušenosti jako“. Podle této definice by snad mohli vědět, jaké je to být jistým člověkem, a tedy tohoto člověka znát, také jiní lidé, kteří by mu byli dostatečně podobní (včetně jeho samého v pozdější době). To by mohlo nastat, kdyby jiné, jemu dostatečně blízké lidi mohla empatie dovést k podobným pocitům, a tedy k pochopení jeho zkušenosti.

Co zde ale znamená „dostatečně blízký“? Černá otrokyně, jíž nemoc vezme dceru, může velmi dobře rozumět podobné ztrátě, která postihne bílou otrokářku, i když v podstatě ve všech zbyvajících ohledech jsou si vzdáleny. V tomto případě se zdá, že také lidé navzájem velmi odlišní, mohou mít podobné zkušenosti.

Neříká nám ale tento příklad pouze to, že „ty, které chceme znát“, je třeba definovat z hlediska stejného druhu zkušenosti (takže černá otrokyně a bílá otrokářka jsou stejné v tom smyslu, že obě zažily smrt dítěte)? Ale na jaké úrovni obecnosti se má „druh zkušenosti“ specifikovat? Zkušenost se smrtí dítěte u dvou různých rodičů musí být v důležitém ohledu utvářena jejich rozdílnou sociální situací a rozdílnými vyhlídkami jejich dětí; mají-li však tyto faktory být pominuty, aby se do ohniska dostaly podobnosti jejich zkušenosti, pak musí být toto rozhodnutí něčím podloženo.

O prostý předpoklad, že jsou-li dvě události objektivně stejné, zhruba stejné budou také zkušenosti s nimi, toto rozhodnutí opřít nemůžeme. Lidé prožívají stejné události různým způsobem: vlažná matka nemusí prožívat smrt nechtěného dítěte stejně jako matka milující. Velmi podobné zkušenosti navíc mohou být výsledkem objektivně zcela odlišných okolností. Možná, že smutek, který prožívám, když mé dítě odchází žít někam daleko od domova, není nepodobný smutku, který cítil někdo, komu dítě zemřelo, přestože objektivně nejde o stejné situace (připomeňme si, co říká otec v podobenství o marnotratném synovi, který utekl z domova, ale pak se vrátil: „...tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije.“ /Lukáš 15:32/). Výsledkem je podobnost zkušeností, avšak mezi objektivními okolnostmi a vnitřním prožitkem neexistuje jednoznačná korelace. Objektivní okolnosti nemohou být základem rozhodnutí v tom, zda jsou dvě zkušenosti dostatečně podobné, aby jeden člověk mohl rozumět druhému.

Někdo by mohl namítnout: v důležitých ohledech si musí být podobní *zakoušející lidé*. Co jsou to ale důležité ohledy? Určitě k nim nemůže patřit stejný základní druh zkušenosti, protože pak bychom se pohybovali v dokonalém kruhu. Tato slepá ulička je zcela obecná: celé jádro teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ spočívá v tom, že jiný nemůže znát naše zkušenosti, pokud nám není v důležitých ohledech podobný. Definovat tyto ohledy na základě sdílení podobné zkušenosti nikam nevede.

Zbývá nám tedy následující pozice: lidé, kteří se navzájem zcela liší a žijí ve zcela odlišných situacích, mohou docela dobře mít zkušenosti dostatečně podobné na to, aby mohli jeden druhému rozumět. Základem pro rozhodnutí, zda jde o tento případ, není, zda objektivně patří k téže skupině či třídě, ani zda se objektivně nacházejí ve stejné situaci, ale zda jsou dostatečně podobné jejich zážitky. To lze stanovit pouze podrobným popisem a prozkoumáním jejich zkušeností. Nezapomínejme ale: takové prozkoumání může někam vést pouze za předpokladu, že lidé, kteří jsou si *nepodobní*, mohou mít podobné zkušenosti.

Je-li tento předpoklad správný, vyvrací přinejmenším jednu verzi účastnické epistemologie. Uznat, že jiní lidé, kteří se od nás objektivně zcela liší, mohou přesto mít zkušenosti natolik podobné zkušenostem našim, že jim to umožňuje vědět, co zakoušíme, znamená připustit, že jiní, nám zcela nepodobní lidé mohou alespoň některé z našich částí rozumět. Jinými slovy, jiní nám dokonce ani *nemusí* být podobní – natož aby museli být námi –, a přesto nás mohou znát. Jestliže ale „být někým, koho chceme znát“ znamená „mít určitou zkušenost“ a jestliže poznání určité zkušenosti spočívá v tom, že ji máme, nemluví to ve prospěch oné podoby účastnické epistemologie, podle níž musíme mít stejné zkušenosti jako ten, koho chceme znát?

Odpověď na tuto otázku je kladná za předpokladu, že „znát“ se pojímá jako „mít stejný druh zkušenosti jako“. Je to ale nejlepší způsob, jak chápat slovo „znát“? Spočívá poznání zkušenosti prostě v tom, že ji máme? Těmto otázkám je třeba se nyní věnovat.

### 1.3 Poznání a bytí

Teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ předpokládá silnou vazbu mezi „být někým“ a „někoho znát“. Tato teze především explicitně tvrdí, že být někým je *nutnou* podmínkou jeho poznání: pouze když někým jsme, můžeme ho znát. Navíc naznačuje (i když neimplikuje), že být někým je *dostatečné* pro jeho poznání: znamená-li znát někoho mít stejné zkušenosti jako on a znamená-li být někým mít jeho zkušenosti, pak se zdá, že někoho známe už jen proto, že jím jsme. Jak ale vyplyne z následující úvahy, být někým není ani dostatečnou, ani nutnou podmínkou toho, abychom tohoto někoho znali. Tato úvaha nabídne také jiné

chápaní pojmu „znát“, příhodnější než koncepce, s níž jsme zatím pracovali.

Začněme tvrzením, že být někým je dostatečné k tomu, abychom ho poznali. Vezměme situaci, kdy je člověk členem katolické církve. Předpokládejme, že už od dětství každou neděli chodí do kostela; činí tak proto, že to pokládá za „správné“. Předpokládejme, že vstřícně reaguje na hudbu při bohoslužbě, ale že při kázání a čtení z Bible mu mysl bloudí někde jinde. Předpokládejme dále, že liturgie se stále odříkává v latině, takže náš člověk většinou ničemu nerozumí. Zpověď samozřejmě probíhá v jeho mateřštině, k ní ale chodí pouze dvakrát do roka a jeho hříchy nejsou moc zajímavé a ani ho příliš netrápí. V jakém smyslu takový člověk ví, co je to být katolíkem?

V jistém smyslu tento člověk *nemusí* vědět, co to je, přestože je praktikujícím katolíkem: nemusí toho hodně vědět o katolictví, o jeho historii, jeho dogmatech, významu jeho praktik, hodnotě jeho symbolů. Je-li požádán, aby nekatolíkovi popsal mši, bude možná váhat, protože si nebude jistý, jak jdou věci za sebou, a bude mít zmatek v tom, co znamená obětování nebo Anděl Páně. Také nemusí vědět, co si o církvi myslí jiní její členové a jaké jsou ve vztahu k ní jejich pocity a přesvědčení. Možná ani neví, co je pro katolictví charakteristické, jedinečné nebo podstatné.

Na to lze ale odpovědět, že v jednom jasném smyslu takový člověk ví, co je to být katolíkem: prožívá katolictví, když je na mši. Co ale tento prožitek ve skutečnosti znamená? A jaký je vlastně jeho prožitek? Chodit na mši se zdá být „správné“, ale mnoho dalšího nám k tomu možná už nebude umět říci: nebude umět říci, v jakém smyslu je to správné a co vlastně slovo „správné“ v tomto kontextu znamená. Má určité dosti nejasné pocity a je si jich vědom, avšak možná, že je nebude umět rozlišit, popsat a vysvětlit. Snad jsou spojeny s jeho dětstvím a jeho rodiči; snad souvisí pouze se zvykem; snad svědčí o duchovní touze, již si tento člověk uvědomuje buď jen matně, nebo vůbec. *Má pocity, které má, z toho ale neplyne, že proto ví, jaké to jsou pocity.*

Ale cožpak mít zkušenost ipso facto neznamená tuto zkušenost znát? Na první pohled se může zdát divné odpovědět na tuto otázku záporně, avšak ve prospěch takové odpovědi mluví hlubší prozkoumání jistých charakteristických zkušeností. Zamysleme se nad otázkou: „Co cítím v tomto okamžiku?“ Sám se často tak-

to ptám. Dělam to, protože i když prožívám určitý pocit, samo o sobě to nestačí, abych poznal povahu tohoto pocitu. Oprávněnost této otázky ukazuje na mezeru mezi „mít zkušenost“ a „znát zkušenost“: to, že něco cítím, ještě neznamená, že vím, co cítím. Jsem si zcela jistý, že také vy jste se už někdy ocitli ve stejné situaci, kdy nevíte, co si myslíte nebo cítíte.

To je možno zevšeobecnit konstatováním, že mysl nemá bezprostřední vědomí sebe. Každá zkušenost je jako znak, jehož význam je třeba odvodit od pochopení toho, jak je spojen s jinými zkušenostmi a situacemi, v nichž jsou tyto zkušenosti situovány. Má dcera se minulý týden vrátila ke čtrnáctidennímu pobytu v Anglii; dnes mi řekla: „Kdybych tak ještě byla v Anglii!“ Když jsem se snažil podrobněji zjistit, co cítí, ukázalo se, že to ve skutečnosti neví. Styřkalo se jí po Anglii jako takové? Po jejich sestřenicích? Po nepřetržité aktivitě? Po návštěvách nových míst? Po mladých lidech, kteří se jí tolik věnovali? Po něčem z toho? Po všem z toho? Neuměla oddělit zážitek... ale čeho? Vědomí toho, co právě prožíváme, vždy znamená interpretaci tohoto prožitku. V tomto je vědomí sebe sama stejné jako jiné formy poznání: je to diskursivní stav v tom smyslu, že vyžaduje schopnost říci něco o předmětech vědomí.

Zamysleme se nad rozdílem mezi aktivními a trpnými reakcemi. Jde o jedno z nejdůležitějších rozlišení v našem životě. (Spinoza je pokládal za úhelny kámen své *Etiky*.) Jste aktivní, když to, co děláte nebo říkáte, vyvěrá z vašich vnitřních potřeb a přesvědčení; reagujete trpně, když jednáte nebo se rozhodujete na základě toho, co podle vás od vás očekávají jiní lidé. Jste-li aktivní, vaše jednání vychází zevnitř; reagujete-li trpně, je odpovědí na něco mimo vás. Aktivita je nezbytná pro svobodu a zralost: pouze když je člověk aktivní, je sebeurčující a jedná podle svého (místo aby jednal v závislosti na tom, čím ho chtějí mít ostatní); je samostatným činitelem, ne pasivní loutkou. Ale i když jde o zásadní rozdíl, při konkrétních událostech, z nichž se skládá náš život, je velmi těžké ho postihnout. Člověk se například rozhodne najít si novou práci. Jaká je povaha tohoto rozhodnutí? Pramení z jeho vnitřního pocitu, že potřebuje změnu, že chce náročnější a prospěšnější zaměstnání? Nebo vychází z pocitu, že podle jiných lidí by měl zastávat „důležitější“ místo? Jde v jeho kroku o to vyhovět sobě, nebo vyhovět jiným? To je nesmírně těžké říci (jak určitě

zjistíte sami, zeptáte-li se na povahu nějakého důležitého rozhodnutí svého života). Možná, že je takové rozhodnutí kombinací obojího, ale i když není, v hodnocení svých motivů si nemůžeme být příliš jisti. K odkrytí povahy složitých duševních stavů je třeba pronikavé interpretace a hlubokého pochopení toho, jak často se sami klameme, abychom vypadali lépe. Náš život je plný takových případů, kdy máme určité záměry, touhy a přesvědčení, jejichž pravou povahu ale neumíme přesně rozpoznat.

Někým být tedy není dostatečnou podmínkou pro to, abychom někoho znali. Mohu být členem určité skupiny nebo určitým typem člověka, a o této skupině nebo o tomto typu mnoho nebo vůbec nic nevědět. Nebo ještě vyhoceněji, mohu mít své zkušenosti, a nevědět, jaké jsou. Jsem sám sebou, ale to samo mi nezařisťuje, že se budu znát. Poněkud nadneseně lze říci, že z toho, že já jsem já, nijak nevyplývá, že se znám.

Nestačí-li být někým na to, abychom tohoto někoho znali, je to nutné? Určité zážitky – napadá mě porod, orgasmus, surfing na vlnách a zamilovanost – naznačují, že ano. Jak například může člověk znát zážitek orgasmu, jestliže tento zážitek dosud neměl? Popisy, vyobrazení, básně a diskuse zde nesplňují svůj účel: mohou nám sice přiblížit, *jaké* to je mít orgasmus, nicméně pouze metaforicky a analogicky. Může slepý člověk, který nikdy neměl zrak, vědět, co to je vidět? Představte si vedle smyslů, které vám slouží, ještě nějaký jiný smysl; kdyby se vám ho snažil nějaký cizinec popsat, myslíte, že by uspěl? Nebo zkuste popsat někomu, kdo neslyší, křik sojky. Ve všech těchto případech se zdá, že k tomu, abychom mohli znát zážitky, je třeba je skutečně mít.

Hodně samozřejmě záleží na tom, jak je toto „znát“ definováno. Jestliže „znát“ znamená prostě „mít stejnou zkušenost jako“, pak je zřejmé, že mít zkušenost s *x* je nezbytné k tomu, abychom znali *x*: platí to z definice. V tomto případě člověk nemůže „skutečně vědět“, co je orgasmus, jestliže ho sám neměl.

Co je ale ve skutečnosti zážitek orgasmu – nebo zážitek vidění, zamilovanosti, surfování? Tato otázka ukazuje na nevhodnost definice pojmu „znát“ jako „mít stejnou zkušenost jako“. Máme-li znát nějakou zkušenost, nestačí ji pouze mít; předpokládá to také, že jsme schopni ji identifikovat, popsat a vysvětlit. Starověcí Řekové pokládali přihlížení sportovnímu klání za lepší než účast v něm, protože atleti nemohli získat od závodu dostatečný od-

stup, tedy ani poznat jeho charakter. Pravdivost tohoto řeckého postřehu se projevuje v moderní neschopnosti náležitě rozlišovat mezi „dělat“ a „vědět“. My moderní lidé předpokládáme, že když je někdo s to dobře splnit nějaký úkol, bude vědět, co tento úkol obnáší, a je tedy dobře kvalifikován k tomu, aby se k němu vyjadřoval v médiích. Domníváme se navíc, že určitou aktivitu může člověk znát, pouze je-li v ní zbláhý. A tak si myslíme, že televizními komentátory fotbalových zápasů mohou být pouze velcí fotbalisté. Naneštěstí žádný z těchto předpokladů neplatí: mnozí bývalí fotbalisté jsou špatní komentátoři, protože zkušenost hry nezpracovali, nepřišli na to, co je na ní podstatné či zvláštní, ani zamysleli se nad její funkcí a významem, takže nakonec o ní nemají co říci. Znalost fotbalu má co dělat spíše se schopností o něm mluvit než ho hrát. Jinak řečeno, fotbalisté mohou vědět, jak hrát fotbal, nemusí ale vědět, co dělá fotbal fotbalem.

Znát *jak* někdy samozřejmě může být vodítkem k tomu, abychom znali *co*, ne však vždy. Navíc někdy může právě skutečnost, že někdo *nejme*, pomoci tomu, abychom tohoto někoho poznali. Všichni jsme se už setkali s tím, že v určité situaci nás jiní – někdy jsou to přátelé, někdy nepřátelé – znají lépe než my sami. Tito jiní nám často ani nejsou podobní; právě to, čím se od nás liší, jim nezřídka pomáhá pochopit, co si myslíme nebo cítíme. Vezměme například Tocquevilleovu *Demokracii v Americe*. Žádná jiná kniha neproniká hlouběji k podstatě toho, co je to být Američan; řada Američanů, kteří ji čtou, zažívá šok z poznání, neboť tato kniha nejenom upozorňuje na naše typické vzorce chování, povahu našich vztahů a podoby našich pocitů, ale také vysvětluje, proč jsou tyto věci právě takové, jaké jsou. Ale Tocqueville nejenže nebyl Američan – byl to francouzský aristokrat, který se pokládal za někoho zcela jiného než Američané a s řadou rysů, jež u nich pozoroval a které pokládal za zásadní pro jejich americkou identitu, naprosto nesympatizoval.

Velká sociální věda je v některých případech jako velké umění: chápe se veskrze zárodečných, mlhavých zkušeností a vztahů a vyjasňuje je uspořádáním do přehledné formy. Jako příklad může sloužit *Protestantská etika a duch kapitalismu* Maxe Webera. Autor v této práci odhalil a rozpletl souvztažnost citění, přesvědčení a jednání motivujících protokapitalistické chování – souvztažnost, jež byla pro lidi, kteří ji prožívali, neprůhledná.

Weber vnitřnímu životu některých protestantů šestnáctého století rozuměl bezesporu lépe než oni sami. Pravděpodobně se mu to podařilo právě díky jeho odstupu od této doby.

Jak to, že nás mohou jiní, zvláště jiní od nás zcela odlišní, znát lépe, než se známe sami? Nabízejí se přinejmenším čtyři důvody. Za prvé, často jsme příliš ponořeni v toku své aktivity a pocitů, než abychom mohli pochopit tento tok sám. Protože „dělat“ či „být“ je něco jiného než „znát“ a protože „znát“ předpokládá určitý odstup od „být“ či „dělat“, může pohroužení do jistého způsobu života nebo jednání člověku bránit v poznání sebe sama.

Za druhé, aktivity a pocity, z nichž se skládá náš život, jsou často navzájem propletené, a tedy matoucí. Ve vztahu k mnoha věcem máme rozporné pocity – na jedné straně po nich toužíme a vážíme si jich, na druhé straně je odmítáme a pohrdavě přehlízíme. Také naše motivy jsou často smíšené a někdy přímo protichůdné. Jedním a týmž činem chceme uskutečnit mnoho cílů, z nichž ne všechny jsou slučitelné. Naše pocity a touhy jsou navíc nezřídka nejasné, protože jsou složité, bohaté a různé se navzájem překrývají. Pro tyto neodmyslitelné charakteristiky lidské zkušenosti se často neumíme vyrovnat se svými problémy a těžkostmi. Je pro nás těžké sobě samým rozumět. Jiní, kteří nejsou v těchto rozporech, smíšených pocitech a zmatcích natolik zapleteni, mohou někdy proniknout složitostmi našich zkušeností hlouběji než my.

Za třetí, jiní lidé nezřídka snáze chápou souvislosti mezi našimi pocity a zkušenostmi na jedné straně a vnější situací a dřívějšími událostmi na straně druhé. Snáze rozpoznávají kauzální vzorce, vlivy a účinky, protože mají širší pohled než my, kteří často vidíme pouze to, co je bezprostředně před námi.

Poslední a nejzákladnější příčinou je sebeklam. Někdy se sami před sebou skrýváme ze strachu, pocitu viny nebo v sebeobraně. Komplikovaným způsobem, který je nesmírně těžké rozebrat, se vlastně sobě zneprůhledňujeme a bráníme se poznat, co opravdu cítíme nebo děláme. Člověk nemusí být freudovec, aby pochopil, jak velkou roli hraje sebeklam v našem životě. Dostat se z tohoto tunelu nevědomosti, již si sami pěstujeme, nám často mohou pomoci až jiní, včetně odborníků školených v tomto směru.

Jestliže nás mohou jiní znát, i když my sami se neznáme, plyne z toho, že být někým není nutnou podmínkou toho, abychom



ho znali. Není-li to ale ani nutnou, a jak jsem ukázal výše, ani dostatečnou podmínkou poznání nějakého člověka, pak je hluboký předpoklad teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ mylný: mezi „být“ a „znát“ není žádné jednoznačné spojení. Když se nad tím zamyslíme, nic až tak divného na tom není. K tomu, abychom poznali duševní stav nebo proces (nebo cokoli jiného), je třeba o tomto stavu nebo procesu uvažovat a ve snaze o jeho pochopení z něho vystoupit. Po většinu našeho života jde toto myšlení v druhém plánu ruku v ruce s prvoplánovými zážitky. Ne ale vždy: někdy něco prožíváme, aniž je nám jasné, jaký to má význam. Nemusíme dokonce vědět, o jaký zážitek jde. V takových chvílích je rozdíl mezi „být“ a „znát“ jasně patrný.

Jakmile vyjde najevo rozdíl mezi „být“ (nebo prožívat) a „znát“, definice pojmu „znát“ jako „mít stejnou zkušenost jako“ začne být zcela nevyhovující. Tato definice má smysl, jen když předpokládáme, že myšlená zkušenost zároveň znamená tuto zkušenost znát. V poznání je ale obsažen jistý prvek reflexe, který může chybět, máme-li zkušenost pouze mít. Odpovídající definice pojmu „znát“ by měla tento prvek reflexe zahrnout jako jednu z jeho základních charakteristik.

Zamysleme se nad takovou jednoduchou duševní záležitostí, jako je vnímání. Přítel například jede kolem mě po silnici v mém autě a já si řeknu: „To je mé auto!“ Na základě čeho vím, že jde o mé auto? Nasnadě je odpověď, že jsem ho viděl. Nezapomínáme ale, že vidění nepředstavuje pouze případ nějaké čistě vizuální stimulace; jeho součástí je i duševní akt *rozpoznání*. To znamená, že k tomu, abych skutečně viděl své auto, nestačí, aby mi do očí pronikly určité světelné paprsky; vyžaduje to akt identifikace, v němž je nějaká věc rozlišena a rozpoznána jako moje. (Nemusel jsem očekávat, že tady potkám své auto, a tak přestože jsem auto vizuálně zaznamenal, nemusel jsem ho rozpoznat jako moje. Nebo si o nějakém autě mohu myslet, že je moje, i když ve skutečnosti není. V žádném z těchto případů nemohu oprávněně říci, že vidím své auto, protože příslušný soud náležitě neproběhl.)

Dejme tomu, že se vedete za ruku s milovaným člověkem. Prožili jste spolu nádherný den a teď se rozplýváte v příjemném pocitu jeho blízkosti. Docela dobře byste mohli říci (alespoň pro sebe): „Vím, že jsem milován.“ Jde o případ, kdy už jen to, že máte nějaký prožitek, je dostatečné i pro poznání? Odpověď zní ne:

soud, že jste milováni, je z velké části tvořen vaší interpretací, a to interpretací minimálně dvou typů: za prvé musíte svůj překrásný, nicméně vágní pocit interpretovat jako pocit, že jste milováni; za druhé, sama tato interpretace se opírá o jinou, totiž že vás váš partner skutečně miluje. Mentální zkušenost, která opravňuje užití slovesa „znát“, je nutně toho druhu, že opět obsahuje složku kognitivní aktivity sestávající z interpretativního soudu.

Tato složka je patrnější v jiných případech poznání. Vezměme tvrzení „znám Hitlera“. Co se tím myslí? Mohu tvrdit, že jsem schopen Hitlera rozpoznat („znám“ zde bude znamenat „jsem schopen identifikovat“). Mohl bych tím také říkat, že jsem s to uvést řadu faktů o Hitlerově životě („znám“ zde bude znamenat „jsem dobře informován“). Dále mohu mít na mysli, že umím určit, co byl Hitler za člověka („znám“ zde bude znamenat „umím klasifikovat a popsat“). Nebo tím mohu tvrdit, že vím, jaké měl pohnutky, co ho motivovalo a co se ho dotýkalo („znám“ zde bude znamenat „umím vysvětlit“). Ve všech těchto případech (a je jich určitě ještě víc) tvrzení o tom, že někoho znám, znamená, že jsem schopen určit rysy jeho duševního života nebo chování a pochopit jejich význam.

Ať už jde o kterýkoli z uvedených smyslů slova „znát“, je zřejmé, že chceme-li někoho znát, *nemusíme* jím být. Člověk nemusí být Hitler, a dokonce ani mu podobný, aby mohl rozpoznat, klasifikovat, popsat nebo vysvětlit Hitlera, jeho činy, vztahy a emoce. Alan Bullock by mohl na základě své dnes již klasické knihy *Hitler: Studie tyranie* věrohodně tvrdit, že Hitlera zná. Odkrývá o něm pozoruhodnou řadu faktů, jak vnějších (jeho dřívější život a politické intriky), tak vnitřních (jeho strategické uvažování a touhy). Bullockova kniha také nabízí přesvědčivé vysvětlení, proč Hitler jednal, jak jednal, a věřil, v co věřil. Bullockův nárok na poznání v ničem z uvedeného neimplikuje tvrzení – ani se o žádné takové tvrzení neopírá –, že Bullock sám měl podobné (druhy) zkušenosti jako Hitler.

To, že poznání nespočívá ve sdílení podobných zkušeností a ani nic takového nevyžaduje, vidíme na sporech o podstatě Bullockových interpretací, které se vedou od té doby, co jeho kniha vyšla. Bullock interpretoval Hitlera více méně ve stylu realpolitika – jako cynického, oportunistického pleticháře hnaného touhou po moci; jiní autoři (především H. R. Trevor-Roper /1951/) líčí

Hitlera jako člověka opravdově věřícího – posedlého, démonického, oddaného své vizi historie jako nějakému náboženství. Nejde zde o to, které z těchto dvou (či jiných) pojetí je správné, nýbrž v čem správnost spočívá. Tvrdí-li někdo, že zná Hitlera, *neříká* tím, že prožil to, co Hitler, ale že je schopen jeho zkušenosti pochopit. Otázkou není, kdo s větším vcítěním prožívá svět jako Hitler, ale kdo umí adekvátněji popsat, určit a vysvětlit Hitlerovy pocity, myšlenky, činy a vztahy.

Nejvýmluvnější je ta věc, že pravděpodobně všichni historikové zúčastnění v této debatě znali Hitlera lépe, než se znal on sám. Hitler byl člověk vydaný na milost a nemilost prudkým, chaotickým emocím, které v něm vybuchovaly jako žhavá láva. Věděl, jak těchto záchvatů zuřivosti využít ke svému prospěchu. Nikdy ale neprojevil žádnou známku toho, že by těmto vnitřním výbuchům rozuměl, že by chápal, o co v nich jde. Řada důkazů naopak svědčí o tom, že chtěl, aby pro něho jeho vnitřní život zůstal tajemstvím, že toto tajemství pokládal za zdroj moci, který nechťel poškodit. Proto úmyslně setrval v nevědomosti o sobě samém; byl plný všemožných velmi složitých bizarních pocitů, které před sebou ukryval a o nichž toho moc nevěděl.

Přestože měl tedy Hitler pochopitelně všechny zkušenosti Hitlera, tím ještě sám sebe neznal a tyto zkušenosti samy mu nedávaly způsoblost k eventuálnímu sebepoznání. Být Hitlerem nestačilo na to, Hitlera znát. Navíc to ani nebylo nutné; snad je to naopak naprostá překážka něčeho takového. Hitler byl systematicky záhadou sám sobě a tato nejasnost byla základní ingrediencí jeho osobnosti. A tak nejenže není vůbec nutné být Hitlerem, abychom ho mohli znát; bylo by to na závalu. V tomto a podobných případech je třeba někým *nebýt*, chceme-li ho znát.

#### 1.4 Poznání a význam

Co vlastně chceme, když chceme znát nějakého člověka nebo nějakou skupinu? Je doufám jasné, že nezbytně nechceme *být* jinými nebo mít stejné nebo jen podobné zkušenosti jako oni. Subjektivní psychická identifikace není ani nutnou, ani postačující podmínkou poznání jiných lidí. V některých případech může být taková identifikace vlastně na překážku. Nejde nám tady o psychickou zkušenost, ale spíše o porozumění této zkušenosti.

„Porozuměním“ mám na mysli *smysl* pro ni, pochopení toho, co znamená. Aby se o nás dalo říci, že někoho (třeba i sama sebe) známe, musíme mít *nikoli pocit, nýbrž význam*.

Teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ mylně klade rovnítko mezi porozumění a empatií či psychickou blízkost nebo transkulturní identifikaci. Jiným ale rozumíme, ne když se jimi staneme (což tak jako tak není možné), ale jenom když jsme schopni převést to, co prožívají nebo dělají, do *pochopitelné* podoby. Když chtěl Freud porozumět zlým snům Krysího muže, nebylo nutné, aby sám tyto zlé sny měl. Kdyby se mu navíc nějakou empatickou identifikací podařilo takové sny mít, nebylo by to dostatečné: sám Krysí muž svým snům nerozuměl, přestože je samozřejmě prožíval. Freud Krysímu muži porozuměl, když byl s to vyložit význam jeho snů, pochopit jejich symbolický obsah jejich zasazením do kontextu mužova psychického a sociálního uspořádání.

K tomu, abychom znali někoho jiného nebo i sama sebe, nepotřebujeme schopnost psychicky se s jiným nebo se sebou z dřívější ztotožnit, nýbrž schopnost *interpretovat význam* různých stavů, vztahů a procesů, jež tvoří jeho či náš život. Tomu, o co jde v takové interpretaci, se budeme věnovat v 6. a 7. kapitole, ale již v tomto předběžném bodě by mělo být zřejmé, že interpretace není psychická identifikace, ale exegetický převod, v němž se odkrývá a zpřístupňuje význam nějaké entity nebo události.

(V této knize, která má vysvětlovat poznání týkající se sociálních věd, se soustředíme na diskursivní formy interpretace – na ty případy, kdy je člověk schopen *říci* slovy, jaký je význam zkušeností, vztahů a činností jiného člověka nebo skupiny. Nezapomínejme ale na jiné formy poznání, které jsou interpretativní, nikoli však diskursivní. Například znalost, již má tanečník o jisté emoci, nebo obeznámenost dobrých portrétistů s jejich modely také představují způsoby vědění, jejichž součástí je interpretace významu a jeho převedení do srozumitelné podoby /v tomto případě do pohybu nebo do linií na papíře/, i když tato podoba není lingvistická.)

Interpretace významu připomíná spíše proces dešifrování složité básně než snahu o dosažení jisté vnitřní duševní jednoty s jejím autorem (která v takovém dešifrování pomoci sice může, ale nemusí). K tomu, abychom znali *Čtyři kvartety* T. S. Eliota,

není třeba stát se (byť jen v představách) T. S. Eliotem – mužem, který opustil Ameriku, básníkem, bělochem, anglikánem, který skutečně věřil, že „Láska je nezvyklé jméno / Pro ruce, které utkaly / Nesnesitelnou košili vášně / Kterou lidská moc nesejme“. I kdyby to bylo možné udělat, stejně by nám to nezaručilo, že této básni porozumíme, tak jako to nezaručovalo, že jí rozuměl sám Eliot. Sami básníci nemusí mít jasno v tom, co napsali, a poučit je mohou jiní lidé, kteří vidí významy autorům skryté. (Básníci samozřejmě někdy umějí vyložit své básně s velmi hlubokým vhledem do postaty věci, stejně jako někdy sami jednající vědí nejlépe, co dělají. Klíčovým prvkem zde není, zda se člověk dané aktivity přímo účastní, nebo ji pozoruje zvenčí, nýbrž zda má citlivé a pronikavé vnímání nezbytné k pochopení významu aktivit, zkušeností a jejich výrazů v literárních a jiných textech.)

Musejí být interpretující ve výkladu významu zkušeností, jednání či jejich výsledků podobní těm, které interpretují? Ne, pokud podobnost chápeme nějakým příliš omezeným způsobem. Hitlerovi životopisci nemuseli být hitlerovští, aby napsali biografie vysvětlující jeho život; antropologové, kteří studují Igoroty, nemusí být sami lovci lebek, a ani postavení žen v politice nemusí zkoumat pouze politoložky. Podobnost mezi interpretujícím a interpretovaným někdy zvyšuje schopnost porozumět chování jiných lidí a jeho výsledkům, někdy je tomu ale naopak.

To neznamená, že interpretující a interpretovaní si mohou být navzájem zcela cizí. Jak uvidíme v 5. kapitole, interpretace významu vyžaduje, aby si byli podobní, nicméně podobní ve velmi obecném a abstraktním smyslu. Chce-li interpretující pochopit význam nějakého jednání, musí předpokládat, že jednající je stejný jako on v tom, že je schopen zakoušet, racionálně myslet, cítit, chtít atd. Stručně řečeno, jak interpretující, tak interpretovaný musí být lidé. (Wittgenstein napsal: „Kdyby lev uměl mluvit, nerozuměli bychom mu.“ /1968, str. 223./ Myslel tím, že rozdíl mezi naší a lví formou života jsou tak velké, že by nám výroky lvů nedávaly smysl – dokonce bychom ani neuměli říci, zda jsou zvuky, které by lvi vydávali, ve skutečnosti výroky, nebo jen výrazy biologického pudu.)

To, že interpretující a interpretovaný musí být lidmi, a v tomto smyslu musí být oba „stejní“, ničemu nevadí, protože slovo „stejný“ je zde pojímáno značně abstraktně. Všichni, které chtějí zastánci

účastnické epistemologie oddělit – muži a ženy, černoši a běloši, kolonizátoři a kolonizovaní, věřící a nevěřící –, jsou „stejní“ v tom obecném smyslu, že jsou to lidé charakterizovaní určitými základními vlastnostmi. Skutečnost, že k tomu, abychom rozuměli jiným, je třeba, abychom jak my, tak oni byli lidmi, a v tomto smyslu – a pouze v něm – byli „stejní“, není pro účastnickou epistemologii žádným povzbuzením.

Účastnická epistemologie tvrdí, že znát jiné je totéž jako mít jejich zkušenosti, a na tomto základě předpokládá, že znát se mohou pouze lidé, kteří jsou si ve všech relevantních ohledech podobní. Jakmile je ale jasné, že znát jiné znamená umět interpretovat význam jejich jednání, psychická identifikace se stává nadbytečnou. Jediný požadavek ohledně podobnosti, který má být splněn při interpretaci významu – aby interpretující a interpretovaní sdíleli určité základní vlastnosti a schopnosti společně lidem jako takovým –, je navíc zcela neškodný. Interpretující mohou být ve všech možných důležitých ohledech úplně jiní než interpretovaní, a přesto mohou chápat smysl jejich počínání.

## 1.5 Shrnutí

Musíme být tím, koho chceme znát? Definujeme-li slovo „znát“ jako „mít stejnou zkušenost jako“ a trváme-li na hlubokých rozdílech v lidských zkušenostech, vypadá kladná odpověď na tuto otázku zpočátku věrohodně. Zdá se, že pouze lidé, kteří jsou mi velmi podobní, mohou mít mé charakteristické zkušenosti, takže mi mohou rozumět pouze lidé jako já. A to platí pro každého. Důsledkem je doktrína účastnické epistemologie: Chceme-li někoho znát, musíme jím být.

Představme si ale případ, kdy novinář ze střední třídy přináší zprávy o životě chudých jižanských pachtýřů. Nebo případ, kdy uznávaný, duševně zdravý profesor popisuje život pacientů psychiatrických léčeben. Nebo antropoložku ve středním věku, která objevuje radosti a bolesti stáří, nebo Francouze z dvacátého století, který podrobně rozebírá zkušenost dětí ve středověku. Subjektivní zkušenost těch, o nichž se vypovídá, je v těchto případech tak hluboce jiná než zkušenost lidí, kteří o nich hovoří, že snaha ji uchopit by mohla připomínat věčně marnou honbu za Svatým grálem.

A přesto James Agee napsal knihu *Chvalme nyní slavné*, v níž s nepopíratelnou senzitivitou a působivostí odkryl texturu života chudých jižanských zemědělců v třicátých letech dvacátého století. Stejně pronikavě zachytil v knize *Útulky* Erving Goffman svět duševně chorých, v knize *Sečti naše dny* Barbara Meyerhoffová život starých lidí navštěvujících centrum denní péče a v práci *Staletí dětství* Phillippe Ariès dětství ve středověku. Jde o klasická díla, v nichž autoři odkrývají žitou zkušenost jiných v celé její hutnosti a složitosti, nejednoznačnosti a rozpornosti, emocionálnosti i racionálnosti. Jak by mohly takové knihy vzniknout, kdyby platilo „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“?

Odpověď se nachází v rozlišení pojmů „znát“ a „být“. Mohu být sebou, to ale ještě neznamená, že se znám. Znat nějakou zkušenost neznamená ji zkrátka mít: znamená to umět říci, co obnáší (v jistém širokém smyslu pokrývajícím jak diskursivní, tak nediskursivní výrazy). *Poznání nespočívá ve zkušenosti jako takové, ale v pochopení smyslu této zkušenosti*. Poznání proto není psychologickou identifikací, ale interpretativním porozuměním: poznávání sebe a jiných je spíše dekódováním, pročišťováním a vysvětlováním než dosahováním psychické jednoty.

A protože „znát“ neznamená pouze něco prožívat, ale chápat význam, být někým není ani nutnou, ani postačující podmínkou poznání tohoto někoho. Není to postačující, protože můžeme být někým, a přesto nevědět, o co v našem životě jde; není to nutné, protože někdy můžeme pochopit význam určité zkušenosti, i když jsme ji sami neměli a i když jsme úplně jiní než lidé, kteří ji mají. Pochopit význam zkušenosti je ve skutečnosti někdy snazší pro lidi, kteří nejsou „někým“, kdo ji měl, protože mají od dané zkušenosti odstup nezbytný ke zhodnocení jejího dosahu.

A přesto, i když ve skutečnosti nemusíme být tím, koho chceme znát, rozhodně k němu musíme být vnímaví, máme-li poznat, jaký je jeho život. Lidé jsou zakoušející bytosti, jejichž aktivity a vztahy jsou hluboce ovlivněny jejich myšlenkami a city. Sociální vědci nemohou rozumět jednání a vztahům lidí, pokud si neuvědomí podstatu jejich duševních hnutí a stavů, což se neobejde bez vnímavosti k charakteristikám jejich života. Styk s jinými lidmi a získávání zkušeností, které se povšechně podobají jejich zkušenostem, tuto vnímavost často prohlubují. Ve snaze nahlédnout do zkušenosti lidí, kteří jsou předmětem jejich zájmu, se historikové

zahlobávají do historických zdrojů, antropologové provádějí rozsáhlý terénní výzkum a psychologové celé hodiny naslouchají svým pacientům. Vnímavost prohloubená sdílenou zkušeností je často důležitým krokem v porozumění životu jiných: to je ona část pravdy obsažená v tezi „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“. Avšak opravdové porozumění přesahuje pouhou vnímavost. Znat jiné – a vlastně i znát sebe – znamená být schopen vidět v jejich zkušenosti smysl. K tomu člověk náдавkem k vnímavosti potřebuje také schopnost dešifrovat význam této zkušenosti. A k tomu není třeba být někým jiným nebo se mu velmi podobat (pomineme-li podobnost v onom nejšířším a nezávazném smyslu, že jsme schopni zakoušet, myslet a cítit jako lidé.)

## Další četba

Má argumentace v této kapitole se opírá o filosofii Ludwiga Wittgensteina (1968 a 1980). Wittgensteinovy myšlenky v tomto směru zajímavě rozvádí ve svém komentáři Pitkin (1972). Hluboké, avšak složité úvahy o otázkách, jimiž se zabývala tato kapitola, podává také Ricoeur (1992).

„Účastnickou epistemologií“ a jejím ústředním postavením v dnešních diskusích a v historickém myšlení se zabývá Novick (1988, 14. kapitola). V 15. a 16. kapitole této práce Novick také vynikajícím způsobem rozebírá filosofické pozadí účastnické epistemologie.

Účastnická epistemologie se opírá o koncepci *verstehen*, podle níž poznání v sociálních vědách buď spočívá v empatickém porozumění, nebo na něm závisí. Klasickou formulaci této koncepce podává Dilthey (v Rickman /ed./, 1976, část III) a Weber (1949 /1905/). Viz též Collingwood (1946, část 5.4). Diltheyovy myšlenky rozebírá Hodges (1969). K Weberovu dosti složitému pojetí *verstehen* viz Runciman (1972). Dobrým sborníkem klasických i současných esejů je Truzzi (1974). Výbornou shrnující diskusi na téma *verstehen* nabízí Outhwaite (1975).

Problémem porozumění jiným se zvláštním zřetelem k otázkám etnocentrismu se zabývají Taylor (1981), Geertz (1983) a Hoy (1991). V tomto ohledu má svůj význam také literatura o racionálnosti praktik cizinců; viz klasické sborníky esejů Wilson (1979) a Hollis a Lukes (1986) a souhrn v Ulin (1984). Rosaldo (1989) rozebírá problém porozumění igorotským lovcům lebek v kontextu multikulturalismu, postmodernismu a antropologie. Kvalitním souborem esejů na téma porozumění jiným lidem je Mischel (1974).

Sebezpozáním a jeho odlišností od pouhé zkušenosti se zabývá Shoemaker (1963) a ve svých esejích v Mischel (1977) také Gergen, Hamyln, Toulman a Harré. Pozice rozvíjená v této kapitole míří proti karteziánské představě jasných a zřetelných idejí, v nichž se bezprostředně vyjevuje význam (některých) našich duševních stavů. Ruth Garrett Millikanová to nazývá „významovým racionalismem“; rozebírá a kritizuje ho v Millikan (1984). Toto téma má zajímavé souvislosti se sporem internalismu a externalismu ve filosofii myslí („jsou významy v hlavě?“); k tomu viz Putnam (1975), Burge (1979 a 1986) a Kripke (1971). Invenční zpracování sebezpozorování a sebereprezentace, které opouští významový racionalismus, předkládá Dennett (1991).

Klasickou prací o sebeklamu je Fingarette (1969).

## 2. POTŘEBUJEME JINÉ, ABYCHOM BYLI SAMI SEBOU?

### 2.1 Atomismus

Jedním z předpokladů teze „Chceme-li někoho znát, musíme jím být“ je přesvědčení, že skutečně jsme „někým“. Zdá se, že každý z nás je zásadně odlišný a oddělený od jiných, představuje samostatnou sféru, která má svou vlastní identitu a integritu. Od tohoto pojetí už je jen krůček k představě, že životu uvnitř této sféry lze rozumět, pouze jsme-li v ní.

Tezi, která tvrdí, že základní jednotky sociálního života jsou samostatnými, v podstatě nezávislými, oddělenými entitami, budu říkat *atomismus*. Podle atomismu každý z nás prožívá své vlastní jedinečné stavy vědomí, k nimž má výsadní přístup. V důsledku toho nás všechny navzájem nakonec odděluje zeď soukromí. Každý z nás je navíc jedinečnou osobou, které je vlastní schopnost řídit své jednání na základě svého přesvědčení a tužeb. Každý člověk tak představuje Já odlišné od jiných Já. Ať se umím sebelépe vciťovat, svou bolest cítíte pouze vy; bez ohledu na to, jak velké si o vás dělám starosti, jak často vám radím nebo vám dělám společnost, nikdo jiný než vy váš život žít nemůže. I když můžeme na sebe navzájem působit a spolu komunikovat, nakonec jsem já vždycky já a vy jste vy (nebo jak zní pamětihodný výrok Pekpa námořníka, „sem, co sem, a to je všecko, co sem“). Tato samozřejmost je jádrem atomismu.

Z tohoto jádra se atomismus vyvinul v důležitý program v sociálních vědách. Atomisté, kteří trvají na představě, že jednotlivci jsou sebeurčujícími činiteli, se ve snaze vysvětlit lidské chování zaměřují na vlastnosti a konání jednotlivců (včetně jejich tužeb, motivů a rozhodnutí). Karl Popper k tomu říká:

Všechny společenské jevy a zejména chod společenských institucí bychom měli vždy chápat jako následky rozhodnutí, jednání, postojů atd. lidských individuí... nikdy bychom se neměli spokojit s vysvětlením v určeních takzvaných „kolektivů“ ... (Popper, 1948, II, str. 98, cit. podle čes. překladu, 2. sv., str. 87.)