

Rozumět myšlení

Autor: Věra Jirásková

Abstract

To Understand Thinking. – The article deals with the problem of understanding and thinking in hermeneutic philosophy of H. G. Gadamer and the work of H. Arendt. It focuses on the problems and moments in these philosophers that are inspiring for the psychodidactical foundation of the educational process.

Keywords: understanding, doxa, preconcepts, thinking, non-thinking, judgement, dialog

Klíčová slova: rozumění, předmínění, prekoncepty, myšlení, ne-myšlení, soudnost, dialog

Současná výchova a vzdělávání v rámci školní edukace bývá charakterizována tzv. kompetenčním přístupem. Tento spíše žargonový výraz vznikl v návaznosti na Rámcové vzdělávací programy (RVP), jejichž obsahy v podobě doporučených očekávaných výsledků jsou formulovány především prostřednictvím klíčových kompetencí. Nutnost a potřebnost toho, aby s RVP byli učitelé a budoucí učitelé obeznámeni, do značné míry překryla *porozumění* nejen jejich smyslu, nýbrž také psychodidaktickému založení edukačních způsobů jejich uskutečňování. Projevem tohoto neporozumění je pojmání klíčových kompetencí jako něčeho, čím má/musí učitel žáka *vybavit*.

Může ale učitel žáka vybavit klíčovou kompetencí „schopnosti rozumět“? Souhlasná odpověď je implikována představou, jako by ono „rozumět“ byla nějaká danost, kterou lze implementovat, a tudíž je „vložitelná“ do tzv. racionální kognice jedince.

Fenomenologická a hermeneutická filosofie, z níž podstatným způsobem čerpá filosofie výchovy, však přesvědčivě ukazují, že „rozumění“ není žádná „danost“, kterou by mohl beze zbytku garantovat sebedrobnější výklad toho, čemu má být porozuměno, ani sebedůslednější dodržení didaktických postupů, protože *rozumění* vzniká propojením *kontextuality* a *vlastního úsilí myslet*. To, co tedy může a má být rozvíjeno, chceme-li rozumět, je *myšlení*.

Co to ale vlastně je *rozumění*? Jak souvisí s *myšlením* a o *jaké* myšlení jde, abychom porozuměli? Těmito otázkami se zabývalo mnoho myslitelů, mezi nimiž jedno z nejvýznamnějších postavení zaujímají Hans-Georg Gadamer a Hannah Arendtová, od jejíž smrti uplyne v příštím roce 40 let. Nejen proto, že tito filosofové odhalili a pojmenovali mnohem hlubší souvislosti mezi rozuměním a myšlením, než se na první pohled zdá, ale také proto, že jejich analýzy jsou inspirativní i pro psychodidaktiku edukačního procesu, je významné, jakým způsobem problém *rozumění* a *myšlení* reflektovali.

1 Kdy rozumíme?

Podle H.-G. Gadamera je *rozumění* vnitřní evidencí, která „náhle“ vysvitne (psychologie to někdy nazývá „aha zážitkem“): „...například když náhle porozumím nějaké větné souvislosti, něčí výpovědi v určité situaci..., když je mi náhle úplně jasné a uchopitelné, jakým právem druhý říká to, co říká, anebo také jakým neprávem.“ (Gadamer 1999: 31) Přitom nemusí jít o čistě racionální záležitost, odpovídající ontickému pojetí rozumění jako roz-umět, tj. umět používat rozum, nýbrž se může jednat také o schopnost vytušit i beze slov, co chce druhý říci, anebo může jít o „tiché srozumění“. Dodejme, že i tyto případy však Gadamer považuje za „mody řečovosti“, tedy za mody řečového děje, který má podobu vnitřního rozhovoru duše se sebou samou. V této souvislosti Gadamer odkazuje na sókratovsko-platónskou tradici, spatřující podstatu myšlení ve vnitřním rozhovoru duše se sebou samou.

Jak ukázal J. Patočka, (1991: 117) „vnitřní rozhovor duše se sebou samou“ je základem sebepoznání, teprve otevírajícím cestu k poznání. Pochopením Sókratova sebepoznání nikoli jako problému nějaké vnitřní introspekce, sebeanalýzy nebo zpytování svědomí, ale jako „ukázněnosti vědomí vědomého si vlastního omezení“, tj. jako „vědění toho, co nevím“, teprve může odemykat cestu hledání, tázání a učení.

Hledání, tázání a učení vyžaduje, abychom věděli, co nevíme, což ovšem – zdůrazní H.-G. Gadamer – není pouhá nevědomost, protože implikuje jisté „předvědění“, jímž se všechno hledání a tázání dává vést: poznání je vždycky znovupoznáním a *rozumění* je rozpoznáním v tomto znovupoznávání. Proto pro Gadamera nemůže být rozpoznání pouhým rozpomenutím se na něco zapomenutého (*anamnésis*), ale novým osvětlením něčeho známého, třebaže si to jako „známé“ neuvědomujeme. „Když rozpoznávám něco jako něco, pak vidím něco, co znám, v tomto světle. Rozumím tomu s ohledem na něco, co mám opět jakožto známé před očima.“ (Gadamer 1994: 40)¹

H.-G. Gadamer hovoří o „předmínění“, „předporozumění“ (*Vormeinungen*), které má „dějinný a časový charakter“ a v němž významné místo zaujímají předsudky (*Vorurteil*). Jejich funkci dokonce považuje za nezastupitelnou v hermeneutickém procesu *rozumění*, čímž prolamuje novověké chápání předsudků.

Víme, že novověká filosofie postavila problém vědeckého (objektivního) poznání na požadavku poznání jasného, ohraničeného, zřetelného: F. Bacon formuluje svou metodu

¹ Když zde Gadamer ukazuje, jakým způsobem Sókratés v Platónově *Faidónu* rozvíjí, proč je všechno vědění rozpomínáním, rozliší „rozpomínání“ od „rozpoznávání“. Píše:

„V mistrné analýze, v níž nás vede krok za krokem, zde Sókratés rozvíjí, proč je všechno vědění rozpomínání. Vychází přitom z jasných případů, kdy nás něco upomíná na něco jiného. Lyra upomíná na milovaného přítele. Přítel upomíná na svého přítele. Také obraz jednoho z přátel upomíná na druhého z nich. A ovšem obraz přítele upomíná na něho samého. Jde o velmi rafinovaný postup, jehož konečný krok nás poněkud zarazí. Zde bychom již neřekli, že obraz upomíná, nýbrž: v obraze ‚rozpoznávám‘ přítele samého. Právě tím, že se zde ‚poznání‘ vyjevuje jako jistý druh ‚vzpomínky‘, dosahuje nyní Sókratés toho, o čem mu jde: poznání je tímto způsobem vzdáleno od všeho ‚učení‘. Přitom by mohlo být důležité, že příklad sám není vůbec správným případem vzpomínky: milující přece není pohledem na přítele lyru upomenut na někoho, na koho zapomněl! Přítel je naopak milujícímu natolik blízký a tak přítomný, že na něho myslí za všech okolností. Všechny věci – tak také lyru – vidí jakoby ve světle své náklonnosti. To je významné. Přirovnání tohoto ‚upomínání‘ ke vzpomínce na něco zapomenutého, je příliš umělé. Ve skutečnosti tu jde mnohem více o *mnémé* než o *anamnésis*.“

vědeckého poznání ve dvou částech: destruktivní, v níž identifikuje jednotlivé *idola*, „stíny či přízraky“ bránící čistotě objektivního poznání, abychom se jich mohli *zbavit*, a teprve pak, poté co je „zrcadlo naší mysli očištěno“, můžeme podle něj přejít k tzv. konstruktivní části metody vědeckého poznání (tzv. tabulková metoda); R. Descartes požaduje poznání *clare et distincte*, tj. poznání „jasné, zřetelné, ohraničené, poznání *bez* předsudků“. V této tradici filosofického myšlení jsou tedy předsudky apriori chápány jako něco negativního, čeho bychom se měli zbavit. Pro H.-G. Gadamera jsou však předsudky (ať již správné nebo nesprávné, ať v podobě stereotypů, homostereotypů či heterostereotypů) naopak tím, co *předchází* každému myšlenkovému soudu, úsudku ba i náhledu.

Chápe je jako předpoklad, jako východisko každého poznávacího procesu. Jsou mu *součástí* gnoseologického subjektu, neboť představují anticipace našeho *rozumění*. Předsudků bychom se tedy neměli nejdříve zbavovat, nýbrž si je *uvědomovat*, tj. odhalovat je v sobě samém, a to prostřednictvím dialogu, výchovy a vzdělávání (včetně autoedukace), aby mohly být konfrontací na základě vzájemného uznání druhých korigovány a diferencovány pro naše (po)rozumění.²

V oblasti psychodidaktiky s Gadamerovým pojetím významu předsudků koresponduje teorie *prekonceptů*, kterou ve svém díle *Utváření vědeckého myšlení* (1938) rozvinul Gaston Bachelard. Hovoří o tzv. spontánních prekonceptech, které tvoří „vstupní kulturu učícího se jedince“ – a tu musí učitel, pokud mu jde o žákově *rozumění*, respektovat, tj. být si vědom skutečnosti, že pro žáka nové poznatky a zkušenosti se dostávají do interakce s referenčním rámcem těch, jež jsou v jeho mysli, zkušenosti a dosavadním porozumění již obsaženy. G. Bachelard hovoří o procesu, kdy do již vytvořené kognitivní struktury „učícího se jedince“ vstupuje realita „nového světa“, přičemž se tím zároveň proměňují schémata jeho myšlení. K tomu, aby nastalo skutečné porozumění, nestačí jen dešifrování a přehodnocení všeho toho, co je ve „spontánních prekonceptech“ mylné, chybné či nesprávně posunuté (což pro učitele není problém sdělit), nýbrž je k tomu nutno i *vlastního myšlenkového úsilí* žáka, jehož předpokladem je *otevřenost* jeho mysli.

Prekoncepty totiž, přestože nejsou „vědeckým“ poznáním (ve smyslu konstruovaného, vyjednaného, ověřeného a argumentovaného) poznání, *mají sílu* tohoto poznání – proto dle Bachelarda dochází v žákově myšlení k tzv. *kognitivnímu konfliktu*, jehož jedním z častých projevů bývá dezorientace, tedy to, na čem rozumění vázne. Přítomnost nebo naopak absence *otevřené mysli* pak rozhoduje o tom, zda dezorientace bude uchopena jako šance, jako východisko k tomu „dostat se dál“ a porozumět, anebo se naopak stane „zaražeností“, na níž rozumění uvízne.

Otevřenost (*Offenheit*)³ považuje H.-G. Gadamer za „nejvyšší způsob hermeneutické zkušenosti“ a ztotožňuje ji s otevřeností vůči nároku pravdy. Ve své koncepci hermeneutické dialektiky, založené na *dialektice otázky a odpovědi*, ukazuje na výkladu řeckého pojmu

² „Základním předsudkem osvícenství je předsudek proti předsudkům vůbec.“ (Gadamer 1965: 246)

³ M. Heidegger ve své analýze ontologické struktury *Dasein* hovoří o odemčenosti, kterou nazývá odhodlaností (Entschlossenheit). Viz např.: „V odhodlanosti jsme tedy nyní získali nejpůvodnější, protože *autentickou* pravdu pobytu. Odemčenost našeho ‚tu‘ odemyká vždy stejně původně celé ‚bytí ve světě‘ – tzn. svět, ‚bytí ve‘ a ‚bytí sebou‘ – jímž toto jsoucno jakožto ‚já jsem‘ jest. Odhodlanost jako *autentické* ‚bytí sebou‘ neodděluje pobyt od jeho světa, nemění jej v izolované, nezakotvené já. A není to ani možné – neboť odhodlanost jako autentická odemčenost není ničím jiným než *autentickým ‚bytím ve světě‘*.“ (Heidegger 1996: 297–298)

atopon dvě podstatné skutečnosti: za prvé, že „dezorientace“ je jako předcházející procesu rozumění jeho nedílnou součástí, a za druhé, že právě v něm spočívá „struktura obratu vědomí“.

Podle H.-G. Gadamera „zkušenosti rozumění vždycky zjevně předpokládají nesnáze rozumění, narušenost srozumění, neboť každé úsilí rozumět začíná tím, že něco, s čím se setkáváme, nám připadá podivné, provokující, dezorientující“. Staří Řekové používali pro označení toho, na čem naše porozumění vážne, pojem *atopon*, „nemístné“ jako to, na čem se „zarazíme“. Co je však „nemístné“, je vždy „nemístné“ *vůči* něčemu: „nemístné“ odkazuje k něčemu, co *není* „nemístné“. *Atopon* nastává v procesu rozumění při setkání s tím, co už nemůžeme umístit do schémat našeho dosavadního rozumění, ale ani do našeho „rozumějícího očekávání“, neboť to, čemu máme porozumět, *ještě* neznáme. Polarita „ztratit (se) – získat (se)“ je v něm obsažená, třebaže ono „získat se“ (nalézt, zorientovat se, umístit...) je tu potencialitou, vyzývající ke své proměně v aktualitu. Pro H.-G. Gadamera je toto „zaražení“ voláním k tomu, abychom nepřestávali jít dál; *atopon* se mu stává nárokem „muset hledat cestu“. (Gadamer 1999: 31)

A to se děje *otázkami*. Získat hermeneutický horizont znamená pro Gadamera získat horizont otázky – a proto je otázka v Gadamerově hermeneutické filosofii stavěna nad odpověď. Parafrazovaně řečeno, lze proslulou Gadamerovu formulaci tzv. *hermeneutického kruhu* vyjádřit tím, že otázka je již odpovědí: nejen na *atopon*, nýbrž i na to, nač se táže.

Může učitel u žáka rozpoznat situaci *atopon*? Problém není ani tak v jejím rozpoznání – ostatně žák ji může a dává najevo různými manifestačními projevy a zkušený učitel je ji s to rozpoznat i bez projevené manifestace; navíc má vždy „k dispozici“ zpětnovazební otázky. Jako větší problém se ukazuje to, nakolik sám učitel *rozumí* smyslu této situace, aby na ni mohl *dobře* reagovat.

Dva příklady k zamyšlení:

První (z hospitace):

Žák, který pozorně sledoval učitelův výklad, ale nijak nereagoval na žádnou z jím položených otázek, odpověděl učiteli, který se na něj přímo obrátil, slovy: „Jsem nějak dezorientován.“ Učitel ironicky a pejorativně reagoval: „Tak to Ti gratuluji k dezorientaci“ – a ve svém výkladu plynule pokračoval dál.

Co když tak právě u žáka dosáhl toho, že z „místného“ *atopon* se mu stalo „nemístné“?

Druhý (z vyprávění kolegyně):

Žáci měli kreslit výkres na dané téma. Jedna žákyně stále otálela, a zatímco ostatní již malovat začali, ona nic. Paní učitelka se jí zeptala, proč nic nedělá. Odpověď žákyně: „A to se nad tím nemůžu *zamyslet*?“

2 Co je myšlení?

Touto otázkou zahajuje Hannah Arendtová text své statě *Myšlení a úvahy o morálce: přednáška*, (1971: 417–446)⁴ kde v předmluvě uvádí důvody, proč se problémem *myšlení* začala hlouběji zabývat. Především to byl proces s prominentním nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem, který se odehrával v roce 1961 v Jeruzalémě a jemuž byla Arendtová

⁴ Český REFLEXE. *Filosofický časopis* 19/1998, s. 1–26.

přítomna. Druhý důvod, který uvádí jako podnět ke zkoumání specifické lidské schopnosti myslet, totiž že „...celé dějiny filosofie tolik vypovídají o předmětech myšlení a tak málo o samotném procesu myšlení“, (Arendtová 1998: 7) je možné chápat zároveň jako její povzdech v souvislosti s otřesem své zkušenosti s Eichmannovým vystupováním při procesu.

Problém *myšlení* a *soudnosti* se však u H. Arendtové neobjevuje pouze v souvislosti s osobou Eichmanna, ale také – vedle řady jejích filosofických statí – ve zkoumání podstaty totalitarismu.

Přestože sama Arendtová odmítala označení svých děl jako politické filosofie, můžeme souhlasit s E. Vollrathem, (1993: 11–29) který specifičnost úvah Arendtové o porozumění, myšlení a soudnosti spatřuje v „optice politična“. Zdůrazněním „politična“⁵ však nepoukazuje jen na životní kontext Arendtové, ale také na klíčové postavení pojmu *soudnosti* v jejím díle. Bez Arendtovou zdůrazňované souvislosti mezi konstituujícím prvkem politična, tj. plurality, difference a diferencovanosti, a myšlením jakožto soudností, by totiž její pojetí „autenticity politična“ zakládalo kontroverzní interpretace. Myšlení jako schopnost *soudu* považuje H. Arendtová za jedinou schopnost, jejímž uplatněním se lze rozumně vyrovnat s pluralitou (dle Arendtové „bytostnou růzností“) politického prostoru (a tudíž i politického myšlení).

Co znamenají pojmy *myšlení*, *ne-myšlení* a *soudnost* u Hannah Arendtové, a jak souvisejí s jejím slavným pojmem *banalita zla*?

V přednášce *Myšlení a úvahy o morálce* Arendtová důsledně diferencuje mezi *myšlením* a *soudností*. Myšlení (v jeho ne-specializovaném významu) charakterizuje jako „přirozenou lidskou potřebu..., všudypřítomnou schopnost každého člověka“. Takto pojaté myšlení, tj. jako „netematizovaný proud“ (oproti touze po vědění, kdy je „myšlení užíváno jako nástroj k jistým účelům“) je pro Arendtovou myšlením, které „netvoří hodnoty, neurčuje jednu provždy, co je ‚dobro‘, nepotvrzuje, nýbrž spíše podrývá přijatá pravidla chování“ (neboť na nich tematizačně neparticipuje). Takto pojaté „obecné myšlení“ proto označí za – pro normální společnost, kromě mimořádných situací – „vcelku okrajovou záležitost“ politického života. Okrajovou záležitostí přestává být teprve v historických momentech, kdy „se věci rozpadají, centrum je nemůže udržet...“, kdy je pocíťováno, že „ti nejlepší nemají přesvědčení, zatímco ti nejhorší jsou plni vášnivého projevu“.

Jsou to situace kritické a krizové, v nichž se myšlení lidí prolamuje z okrajové záležitosti politického života do myšlení politické a *morální* důležitosti. Arendtová postřehla, že právě v těchto situacích „se myšlení stává i určitým druhem jednání“. Protože ti, kteří se odmítají připojit k jednomu či druhému výše zmíněným, jsou odhaleni – jejich odmítnutí se připojit se stává nápadným, píše Arendtová. Jejich myšlení vystoupilo z „nekonkrétního toku myšlení“, osvobodilo se od „bezmyšlenkovitosti“ k jiné lidské schopnosti: schopnosti *soudu*.

⁵ „Politično“, politickou sféru chápe Arendtová jako spolusdílený svět, na němž mají lidé svůj podíl díky své odlišnosti. Ve *Vita activa* Arendtová napsala: „Fakt lidské plurality, základní podmínka jednání i řeči, se manifestuje dvojitým způsobem, jako stejnost a jako odlišnost. Bez stejnorodosti by mezi živoucími bytostmi nebylo žádné vzájemné pochopení, žádné porozumění pro to, co znamená být mrtvý, a žádné plánování pro svět, který už nebude obýván námi, avšak přesto ještě lidmi nám podobnými. Bez odlišnosti, absolutní (sic!) jinakosti každé osoby od každé jiné, která je, byla nebo bude, by nebylo třeba pro vzájemné pochopení ani jazyka, ani jednání.“ (Arendtová 1960: 164)

Jednoduše řečeno: s touto schopností soudu vstupuje myšlení do oblasti politična a morálky –, proto Arendtová označí schopnost soudu za „nejpolitičtější ze všech lidských duševních schopností“.

Rozdíl mezi schopností *myslet* a schopností *soudu* dále charakterizuje rozdílem mezi obecným a konkrétním: zatímco *myšlení* se podle ní zabývá neviditelným, „reprezentací věcí, které nejsou přítomné,⁶ *soudnost* se vždy týká jednotlivostí a konkrétních věcí. Schopnost soudu znamená schopnost posuzovat jednotlivosti, „aniž bychom je zařazovali pod obecná pravidla, která mohou být vyučována a osvojována dokud se nepromění ve zvyky, které mohou být nahrazeny jinými zvyky a jinými pravidly“ – píše. (Arendtová 1971: 442)

Tato formulace je klíčová pro porozumění rozdílu mezi „myšlením“ a „myšlením se schopností soudu“. Jisté potíže může působit skutečnost, že Arendtová v přednášce *Myšlení a úvahy o morálce* používá pojem „myšlení“ pro označení „netematizovaného toku schopnosti myslet“, od něhož zde odlišuje „soudící myšlení“, zatímco v jiných svých dílech⁷ užívá pojem „absence myšlení“ ve smyslu absence myšlení s morální soudností a pojem „neschopnost myslet“, jímž rozumí neschopnost, abychom si vše, co se v našem životě odehrává, vůbec myšlenkově připouštěli. Také její pojem „ne-myšlení“ neznámá anulování přirozené schopnosti myslet, nýbrž protipól myšlení s morální reflexí, s onou schopností soudit, tj. schopností říci: „Toto je špatné.“

Problém „ne-myšlení“, ona „bezmyšlenkovitost“, se Arendtové takřka bezzbytku ukázala na případu Eichmanna. Přímo před očima jí při sledování procesu s tímto nacistickým zločincem vystával obraz člověka, kterého popsala slovy: „Čím déle ho člověk poslouchal, tím bylo jasnější, že jeho neschopnost řeči byla úzce spojena s jeho neschopností myslet, zejména s neschopností myslet z pozice kohokoliv druhého. Jakákoliv komunikace s ním byla nemožná, nikoli snad proto, že by lhal, ale proto, že byl obklopen nejspolehlivější záštitou proti slovům a přítomnosti druhých a tím pádem i proti skutečnosti jako takové.“ (Arendtová 1964: 48)

Jak již bylo zmíněno, H. Arendtová neanalyzuje problém „ne-myšlení“ pouze v souvislosti s Eichmannem, ale nebezpečnost této „neschopnosti myslet“ jako absence jakékoli morální soudnosti, ukazuje také na skutečnostech totalitních režimů nacistického Německa a stalinského Ruska, jež jí jsou tragickým exemplárním příkladem toho, jak snadno, příliš snadno, je možné s absencí myšlení obrátit, resp. naprosto převrátit základní příkázání západní morálky.

Píše: „Tím, že ne-myšlení učí člověka v daném čase a v dané společnosti pevně se držet jakýchkoli předepsaných pravidel chování, chrání je před nebezpečím zkoumání. Lidé si potom tolik nezvyknou na obsah pravidel, jejichž bližší zkoumání by je uvádělo ve zmatek, ale spíše si zvyknou na vlastnění pravidel, kterým jsou jednotlivosti podřízeny. Jinými slovy, lidé si nikdy nezvyknou rozhodovat se. Kdyby se objevil kdokoli a z libovolného důvodu a pro libovolný účel si přál zrušit staré ‚hodnoty‘ nebo ctnosti, zjistil by, že je to snadné,

⁶ Arendtová to ilustruje příkladem, že abychom mohli o někom přemýšlet, musí být od našich smyslů vzdálen; dokud jsme s ním, tak na něj nemyslíme, ačkoli můžeme shromažďovat dojmy, které se později stanou látkou pro myšlení; přemýšlet o někom, kdo je přítomen, znamená nenápadně opustit jeho společnost a jednat tak, jako by v ní už nebyl.

⁷ Např. *Eichmann in Jerusalem* nebo *Život ducha, 1. díl: Myšlení*.

pokud poskytne nový kodex. K jeho prosazení není zapotřebí žádná síla a přesvědčování, ani žádný důkaz, že nové hodnoty jsou lepší než staré. Čím pevněji se člověk drží starého kodexu, tím horlivěji se přizpůsobí novému. Jednoduchost, s jakou se za jistých okolností takový obrat může uskutečnit, naznačuje, že v průběhu těchto událostí musí všichni spát. Toto století poskytuje několik zkušeností: jak snadné bylo pro totalitní vládce obrátit základní příkázání západní morálky – ‚Nezabiješ‘, v případě hitlerovského Německa, ‚Nepodáš krivého svědectví proti bližnímu svému‘, v případě stalinského Ruska.“ (Arendtová 1971: 434)

Rozvoj schopnosti *soudnosti* je podle H. Arendtové podmíněn uskutečňováním kritického, problematizujícího, reflektovaného myšlení, neboť jedině takovéto myšlení je schopno odhalovat, problematizovat, zpochybňovat či dokonce odmítat to, co si nárokuje každé pravidlo, vyjádřené v podobě zákonné nebo etické normy: nárok na absolutní platnost.⁸ Přitom však nejde o relativizaci ani o nějakou podobu nihilismu, ale o to, že „myšlení neustále dotazuje oprávněnost a platnost obecných standardů souzení (a to i těch, které by si případně vytvářela soudnost sama: zde by mohlo jít právě o kritičnost vůči oněm příkladům, které si soudnost vybírá jako exemplárně platné), zabezpečuje, že ve chvíli konfrontace s něčím novým toto nové nezařadíme pod dosud známé šablony, že nad ním budeme schopni vynést soud, který bude adekvátní jeho povaze“ (Novák 2005: 152)

Myšlení jako *soudnost* znamená odmítat jakýkoli dogmatismus. Což představuje zároveň reflektovat („stavět před *soudnost*“) nejen jednotlivé ideologie, nejen jejich premisy, ale především *proměnu* ideologie v jejím fungování. To je jedním ze stěžejních „poselství“ Arendtové pronikavé analýzy totalitarismu. Ve své odpovědi na recenzi Erica Voegelina uvádí, že „nepsala dějiny totalitarismu“, ale že její „...kniha podává historický výklad prvků, které vykrytalizovaly do totalitarismu, po tomto výkladu následuje analýza základní struktury totalitních hnutí a jejich vlády“.

Zatímco v přednášce *Myšlení a úvahy o morálce* H. Arendtová „omezuje“ *schopnost soudu* na krizové a kritické situace, při četbě jejího díla *The Origins of Totalitarianism*, které vyšlo poprvé v roce 1951,⁹ se ozřejmí význam kriticky a morálně reflektujícího myšlení v plném nároku na jeho neutuchající uplatňování.

Když zde Arendtová ukazuje, k jaké *proměně* ideologie dochází vlivem totalitního režimu, tuto proměnu identifikuje jako nahrazení „běžně zakoušeného světa“ světem ideologické konstrukce, aniž si toho je člověk vědom. Ukazuje, *jak* ideologie nahrazuje „běžně zakoušený svět“ svou koherentností a logickou bezrozporností, díky níž „logicky“ dokáže vysvětlit i možné poukazy k tomu, že skutečná realita je jiná než jak učí ideologie (např. argumenty ve stylu „nikdo není dokonalý“, „když se kácí les /rozuměj: když uskutečňujeme historické poslání/, lítají třísky“, „je třeba myslet *správně* /rozuměj: vidět probíhající procesy v jejich dialektice“/ atd.) – aniž by se tak sama se sebou dostala do rozporu. Tak ideologie – bez ohledu na to, jak je zvrácená – dokáže pokřivit vědomí všech „nemyslících Eichmannů“, jimiž je pak realita vnímána jako „snesitelná“.

Ideologie, píše Arendtová, jako důsledné rozvinutí *ideje*, jež se vezme za výchozí premisu, v totalitních režimech nevede k uvědomění, ale naopak působí na myšlení lidí jako

⁸ V oblasti etiky je to dobře zřejmé například na vztahu normativní a kasuistické etiky.

⁹ *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, 5. vyd. 1973; něm. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt a. M. 1955, 5. vyd. München 1986.

anesteze; vede k anestezii *myšlení jako soudícího porozumění*. V této souvislosti můžeme také nahlédnout smysl tohoto výrazu (*soudící porozumění*), který je rovněž užíván jako synonymní k Arendtové pojmu *myšlení*: abychom mohli něco posoudit v morálních konsekvencích, musíme porozumět podstatě problému v odkrytí její více či méně záměrné zakrytosti. A to není možné bez *myšlení*. Neboť naopak, s absencí *myšlení*, *soudícího porozumění* či *soudnosti* ovládne vědomí člověka „totalitní mentalita“, která dále upevňuje a prohlubuje proces „anesteze myšlení“. Čím déle tento proces probíhá, tím méně si jeho *problém* člověk uvědomuje, a tak je podle Arendtové vtahován do stále větší participace na „samopohybu totalitního systému“.

Slavný pojem H. Arendtové, *banalita zla*, (podtitul díla *Eichmann v Jeruzalémě*, jak známo zní: Zpráva o banalitě zla) znamená, že zlo pozvolna, ovšem plynule, vyrůstá právě z absence myšlení, z absence morální soudnosti, z bezrozporně přijímané konformity lidí – z jejich „zmatku“ ve smyslu non-reflexe základních mravních, politických a právních otázek, až naroste do obludné, bezprecedentní zrůdnosti. Pojmem *banalita zla* H. Arendtová vysvětluje, jak bylo možné, že naprosto průměrní lidé mohli páchat činy, nebo se na nich podílet, které prolamují veškerá morální měřítka. A to z „pouhé“ bezmyšlenkovitosti a neschopnosti si vůbec představit, co způsobili. *Banalitou zla* tak H. Arendtová předkládá interpretaci zla a jeho působení ve světě lidí, která nejen protičečí jeho tradičnímu chápání jakožto negace dobra, tedy jakožto vlastní veličiny, ale která činí nevyhnutelnou i otázku po politické roli myšlení.

Eichmann, píše Arendtová, „nebyl žádný hlupák, (...) půl tuctu psychiatrů došlo k názoru, že je normální. Rozhodně je normálnější než já, když jsem ho vyšetřil, vyjádřil se prý jeden z nich“. Nebyl ani nepřičetný a ani nijak nenaplnoval představu ďábelského monstra. Nebyla na něm patrná posedlost zlem, ale *naprostá absence myšlení*, naprostá neschopnost uvažování s morálními ohledy. Jeho „mentální dispozici“ Arendtová charakterizuje jako fatální nedostatek vlastní identity: „Ve věci svého svědomí si docela přesně vzpomínal, že výčitky by v něm vyvolalo jediné: kdyby nesplnil to, co mu bylo přikázáno a co se snažil dělat s nesmírnou horlivostí a největší péčí – transportovat na smrt miliony mužů, žen a dětí.“ (Arendtová 1995: 39)

Jestliže v *Původu totalitarismu*, Arendtová charakterizuje „totalitní mentalitu“, jako nevyžadující zaslepenost fanatika, ale chladnou, střízlivou a logickou věcnost toho, kdo je s to oprostít se od jakéhokoli obsahu, aby bezmyšlenkovitě plnil instrukce a vydával příkazy odpovídající logice moci, pak její popis Eichmannovy osobnosti představuje portrét prototypu takového člověka.

V *Původu totalitarismu* si autorka pokládá otázku zdroje toho, co přiměje člověka vzdát se svobody svého myšlení, vzdát se pochybující kritičnosti a morální soudnosti? Arendtová nepopírá velkou moc totalitního režimu ohledně prostředků, jak k tomuto vzdání se své svobody včetně svobody myšlení člověka přinutit. Všimá si ale i toho, jak totalitarismus ve svém *charakteru hnutí* „cibulovité struktury“ vytváří „pocit normality“. Čím vzdálenější jsou jednotlivé organizace a skupiny („vrstvy“) lidí od ideologicky nejradikálnějšího centra, tím více je jim extrémní podstata ideologie zakrývána, neboť pro každou „vrstvu“ představuje „tvrdé jádro“ ta „vrstva“ předcházející, jež je sice skutečnému jádru blíže, ale přesto více „ideologicky zředěná“, a tudíž vnímaná jako snesitelná. Každá další vnější „vrstva“ tak

představuje „jádro“ (vnitřek) pro tu ještě vzdálenější vrstvu, zatímco tato pak v následující (vzhledem k sobě vnější) vrstvě spatřuje „normalitu světa vně hnutí“.

Zároveň ale na otázku, co je tím, co vhání člověka do osidel ideologického „nerozporného“ *ne-myšlení*, odpovídá, že je to osamělost, resp. extrémní zkušenost osamělosti a pocitu bezvýznamnosti. Osamělost vyrůstá z absence vlastní korekce myšlení (svědomí), ale také (či spíše zároveň) i z absence dialogické konfrontace vlastního myšlení s myšlením druhých, tj. s myšlením z odlišných perspektiv. „Prožít v sobě hledisko toho druhého“ – což je právě něco, co Eichmann naprosto nepřipustil.

Významu *dialogu* věnuje H. Arendtová velkou pozornost. V roce 1954 píše K. Jaspersovi, že „má poněkud naspěch“, protože připravuje další řadu přednášek pro univerzitu a že jí tato práce „zcela pohltila“. Jednou z přednášek je i *Filosofie a politika*, (Arendtová 1993: 1–21) v níž se mimo jiné výrazně věnuje Sókratovi. Zvláště se tu zaměřuje na objasnění Sókratova výroku, že polis „se nedostalo žádného většího dobra, než toho, které jí on sám svým konáním poskytl“. Sókrata Arendtová nepojímá jako toho, kdo je „arbitrem“, není pro ni člověkem, který „má znalost o něčem absolutním a platném“. Sókratés je sice ten, kdo vede dialogy, kdo klade otázky, ale nikoli z pozice toho, kdo v dialogickém rozhovoru „ví“, zatímco partner dialogu „neví“. Rozdíl mezi Sókratem a druhými (který Arendtová zároveň označí za východisko jeho dialogů), spatřuje v tom, že si byl více než kdokoli jiný vědom skutečnosti, že svět, týž svět, se každému otevírá odlišně podle toho, jaké místo v něm zaujímá a že navzdory všem rozdílům mezi lidmi a rozdílům mezi jejich *doxai* ty i já jsme *lidské* bytosti.

V dialogu Sókratés zjišťoval, jaké místo zaujímá druhý ve společném světě. „Jako nikdo nemůže předem znát *doxa* druhého, právě tak nikdo sám od sebe a bez dalšího usilování nemůže znát vnitřní pravdu svého mínění...“, píše. Prožít v sobě hledisko toho druhého v jeho neregulovatelném nároku na pravdu, uznat pravdu z jeho situovanosti a zároveň konfrontací se svým vlastním míněním odhalovat *doxai* v jejich *důvěryhodnosti* – v tom spočívá smysl Sókratova *dialegesthai*.

Závěr

Vzhledem k šíři díla H.-G. Gadamera a H. Arendtové není možné v rámci statě zmínit a poukázat na všechny jejich hluboké myšlenky a souvislosti, které odkrývají. Zaměřila jsem se jen na některé z těch, jež ilustrují význam porozumění a myšlení ve smyslu kritické a morální reflexe a nebezpečnost jejich absence a absence dialogu.

SEZNAM LITERATURY

ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1963.

ARENDTOVÁ, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0549-6.

ARENDTOVÁ, Hannah. Filosofie a politika. *Česká mysl*, 1993, roč. XLIII, č. 3, s. 1–21. ISSN 1210-034X.

ARENDTOVÁ, Hannah. Myšlení a úvahy o morálce: přednáška. *REFLEXE. Filosofický časopis*, 1998, č. 19, s. 1–26. ISSN 0862-6901.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, 1951.

ARENDT, Hannah. Thinking and Moral Considerations: A Lecture. *Social Research*, 1971, roč. 38, č. 3, s. 417–446. ISSN 0037-783X.

ARENDT, Hannah. *Vita activa – oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: PUF, 1938.

GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-46-3.

GADAMER, Hans-Georg. Řeč a rozumění. In TÝŽ. *Člověk a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-76-3.

GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1965.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha, 1996. ISBN 80-86005-12-7.

NOVÁK, Jakub. Svědomí a soudnost v konfrontaci s bezpříkladností totalitarismu. *Lidé města*, 2005, roč. 7, č. 3. ISSN 1212-8112. [online]. Dostupné z WWW: <<http://www.urbanpeople.cz/archiv/cisla/7-2005-3/svedomi-a-soudnost-v-konfrontaci-s-bezprikladnosti-totalitarismu.html>>.

PATOČKA, Jan. *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-25383-0.

VOLLRATH, Ernst. Hannah Arendtová. In BALLESTREM, Karl, OTTMANN, Henning. *Politická filosofie 20. století*. Praha: OIKOYMENH 1993, s. 11–29. ISBN 80-85241-52-8.

(PhDr. Věra Jirásková, Ph.D. je odborná asistentka na katedře občanské výchovy a filosofie UK PedF.)