

# SVĚDOMÍ A SOUDNOST V KONFRONTACI S BEZPŘÍKLADNOSTÍ TOTALITARISMU: K VYBRANÝM TÉMATŮM MORÁLNÍ FILOSOFIE HANNAH ARENDTOVÉ

*Jakub Novák*

## Summary:

### **CONSCIENCE AND JUDGMENT CONFRONTING THE ORIGINALITY OF TOTALITARIANISM: ON SELECTED ISSUES OF HANNAH ARENDT'S MORAL PHILOSOPHY**

*The article, drawing from some recently published Arendt's texts, namely from Personal Responsibility Under Dictatorship and Some Questions of Moral Philosophy, attempts to give an account of Hannah Arendt's moral philosophy. By this „moral philosophy“ is understood the connection of some key motives, namely the issue of functioning of certain fundamental human capacities – critical thinking, conscience and judgment – in the situation, when the individual is confronted with totalitarian rule. This means for Arendt, that the horrible originality of totalitarianism does not only transcend all traditional categories, general rules and measurements for acting, judging and understanding, it also explodes them: for Arendt, the event of the rise of totalitarianism means the breakdown of all our tradition. In this article, I proceed from showing the point of departure of Arendt's reflections, which is her famous analysis of Adolf Eichmann trial. Confronted with Eichmann's total „thoughtlessness“ Arendt poses the question: can the absence of (critical) thinking prevent individual from doing evil? And is this absence in some way connected with the total failure of what we commonly call conscience and with inability to judge, i.e. to tell the right from wrong? The next two sections of presented article thus concentrate on Arendt's conception of conscience and judgment. I am trying to interpret Arendt's notion of human faculty of conscience as a sort of „passing“ between acting and thinking, which Arendt treats as two distinct activities, as two distinct modes of human existence, in which we cannot*

„*dwel*“ *simultaneously: according to Arendt, conscience can be understood as something, which somehow unites acting and thinking. Ultimately, conscience can provide us with some criterion of action, which can guide our deeds exactly in those situations, when all others firm criteria were destroyed. Arendt’s account of „moral judgment“ (as a distinctive mode of the human faculty of judgment) is in some way similar: how can we judge with no general rules under which to subsume particular cases? The article concludes with thesis, that according to Arendt’s reflections on moral issues, it is the relation between acting and thinking, where human individuality, man as a person is constituted. When men resign to perform their own, individual judgments and when they refuse to lay confines to their actions (when this „laying of confines“ is taking place at the field of conscience), they cease to be distinctive persons and become „nobodies“.*

V následujícím textu se chci pokusit o nástin toho, co by bylo možné nazývat „morální filosofií“ Hannah Arendtové. Touto „morální filosofií“ zde míním souvislost jistých význačných motivů, která se objevuje převážně v Arendtové pozdním díle, a kterou Arendtová zřejmě nejdůkladněji pojednává v nově publikovaných textech *Some Questions of Moral Philosophy*<sup>1</sup> a *Personal Responsibility Under Dictatorship*<sup>2</sup>, z nichž hodlám ve svém výkladu do značné míry vycházet.

Onou klíčovou souvislostí, kterou Arendtová sleduje, je problém fungování podstatných lidských schopností – konkrétně kritického (problematizujícího) myšlení, svědomí a soudnosti – v situaci, která je naprosto bezprecedentní a z povahy této své bezpříkladnosti klade na výše zmíněné lidské schopnosti *specifický nárok*. Touto situací je *konfrontace člověka s událostí vzestupu totalitních režimů* a oním zvláštním nárokem, který je na člověka v důsledku toho kladen, je, že se ve svém jednání, souzení a rozumění nemůže opřít o dosavadní obecné standardy, kategorie a měřítko, pod něž je možné subsumovat jednotlivé případy: podle Arendtové totiž totalitarismus svou monstrózností a absolutní novostí všechna takováto obecná vodítka nejen zcela přesahuje, ale přímo *vyvrací*.

Výklad bude nejprve sledovat otázku, kterou si Arendtová počinaje svou slavnou knihou *Eichmann in Jerusalem*<sup>3</sup> stále znovu pokládá: může nás absence

<sup>1</sup> H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: Arendt H., *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York, 2003, s. 49–147. U citací a parafrází z Arendtové textů uvádím jméno autora vždy jen při prvním výskytu odkazu. U často citovaných děl budu některé názvy zkracovat, na podobu zkratky však vždy upozorním.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: tamt., s. 17–49.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Harmondsworth 1977.

myšlení (kdy však, jak ukáží, je zde „myšlení“ třeba chápat specificky) nějakým způsobem predisponovat k páčání zla či přesněji k *participaci* na zlu páchaném totalitním režimem? A souvisí snad tato absence se selháním toho, co nazýváme svědomím a s neschopností vynášet soudy o dobrém a špatném, tj. vposled i s neschopností dobré a špatné rozlišit?<sup>4</sup> V dalších dvou částech předkládaného textu se proto budu věnovat právě motivu *svědomí* a motivu *soudnosti*. Mimo to se výklad dotkne i některých dalších význačných témat myšlení Hannah Arendtové, z nichž na prvním místě stojí obecný *vztah myšlení a jednání*, který však nebude možné do všech podrobností sledovat – soustředit se budu v první řadě na to, jakou konkrétní podobu pro Arendtovou tento vztah nabývá právě v mezí situaci konfrontace člověka s bezpříkladností totalitarismu.

## Problém ne-myšlení a rozpad tradice

Výchozím bodem Arendtové úvah, které zde hodlám sledovat, je její analýza procesu s prominentním nacistickým zločincem Adolfem Eichmannem, který se odehrával v roce 1961 v Jeruzalémě a jemuž byla Arendtová přítomna. Tuto událost Arendtová sama výslovně označuje jako to, co jí podnítilo k tomu, aby se začala zabývat specifickou lidskou schopností myslet (kde se „myšlením“ míní myšlení kritické, problematizující, jednoznačně odlišené od nepochybného vědění či schopnosti logického vyvozování z daných premis), resp., aby si položila otázku, zda nám může výkon aktivity myšlení nějakým způsobem zabránit v páčání zla, zda nás k nepáčání zla může myšlení nějak predisponovat.<sup>5</sup> Totiž právě naprostá absence myšlení ve výše uvedeném smyslu (která však nemá nikterak co do činění s „hloupostí“) byla podle Arendtové nejnápadnějším a nejvýraznějším rysem Eichmannovy povahy. Co tím Arendtová konkrétně míní? Eichmannovou „neschopností myslet“ rozumí Arendtová jednoduše neochotu či nezalost nároku reflektovat vše, co se člověku v jednotlivých situacích jeho života děje, stejně jako toho, jak v nich on sám jedná. Namísto toho nastupuje slepá poslušnost předem pevně danému pravidlu či předpisu, což s sebou nese, že se pro

---

<sup>4</sup> H. Arendtová, *Myšlení a úvahy o morálce*, in: *Reflexe* 19, 1998, přel. L. Cviklová a P. Gümplová, s. 1/2. U následujících odkazů k textu *Myšlení a úvahy o morálce* budu již stránkování uvádět v běžné podobě, tj. jen odkaz na číslo strany.

<sup>5</sup> Viz H. Arendtová, *Život Ducha, 1. díl: Myšlení*, přel. J. Lusk, Praha 2001, s. 17 (dále jen jako „*Život Ducha*“), *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 2. K tomu namítá A. J. Vetlesen, že Arendtová si bere za nezpochybnitelný axiom předpoklad, že naprosto nemůže existovat vztah mezi myšlením a páčáním zla, tedy že myšlení je ve svém působení v morálních otázkách vždy a nutně dobré. Viz A. J. Vetlesen, *Hannah Arendt on Conscience and Evil*, in: *Philosophy&Social Criticism* 27, 2001, s. 9.



Hannah A. jako mladá dáma

konkrétní možnost jednání ani není třeba skutečně rozhodovat. Bylo-li Eichmannovo konání ve shodě s takovými pevně danými předpisy, resp. s rozkazy nařízených, nepocítoval žádnou potřebu se k tomu, co učinil, ve svém myšlení vracet a stejně tak mu tato shoda sloužila jako jednoznačné kritérium pro to, aby své jednání posoudil jako „správné“. Zároveň mělo podle Arendtové takovéto nahrazení myšlení pouhým bezmyšlenkovitým přijímáním a aplikováním předem daných pravidel a příkazů, v Eichmannově případě zvláště nahrazení skutečné řeči (jako média myšlení) řečí „standardizovanou“,<sup>6</sup> vyjadřováním se pomocí klišé,<sup>7</sup> základní funkci jakési „ochrany proti skutečnosti“

proti nároku na to, abychom si vše, co se v našem životě odehrává, vůbec myšlenkově připouštěli.<sup>8</sup> Adolf Eichmann nebyl podle Arendtové „monstrum ani

<sup>6</sup> K Eichmannově neschopnosti „autentické“ řeči viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 48: „Jde o to, že úřednická hantýrka se stala jeho jazykem proto, že byl skutečně neschopný sestavit byt' jedinou větu, která by nebyla klišé“. Myšlení a řeč nejsou podle Arendtové od sebe oddělitelné, neschopnost řeči zde tedy opět poukazuje k neschopnosti myšlení, tamt. s. 49: „...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, nikoliv 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.“ A. Herzog interpretuje motiv Eichmannova ne-myšlení právě jako neschopnost myšlení re-representativního, jako naprostou neschopnost zaujmout stanovisko kohokoliv druhého za přispění představitosti, resp. „rozšířeného myšlení“, jako neschopnost se do pozice druhého „vmyslet“. Viz A. Herzog, *Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political Testimony*, in: *Thesis Eleven* 69, 2002, s. 91–92.

<sup>7</sup> Kdy podle Arendtové byl nejabsurdnějším případem Eichmannovy záliby v užívání „povznášejících“ klišé okamžik, kdy měl pronést řeč pod vlastní šibenicí a užíval při tom fráze, které se pronášejí na pohřbu. K tomu viz *Eichmann in Jerusalem* 287–288.

<sup>8</sup> *Život Ducha*, s. 16, *Eichmann in Jerusalem*, s. 49.

démon“,<sup>9</sup> nikdo se zvláštní vnitřní motivací či dispozicí pro páchání zla, přesto byl však odpovědný za zločiny, které jsou naprosto bezprecedentní – právě toto Arendtová označila svým „slavným“ pojmem „banální zlo“<sup>10</sup>, který značí zlo bez pohnutek, zlo, které je i přes svůj rozsah naprosto neuvědomované (což ovšem neznamená, že by Eichmann býval nevěděl, co dělá, resp. jaké mají jeho rozhodnutí a činy následky), resp. které je chápáno jako součást výkonu povinnosti nebo je snad dokonce bráno jako „pracovní náplň“.

Problém ne-myšlení se však u Arendtové neobjevuje výhradně v souvislosti s analýzami procesu s Eichmannem – byť byla jeho bezmyšlenkovost co do svého rozsahu a především co do svých důsledků čímsi naprosto ojedinělým. Arendtová v souvislosti s tématem absence myšlení tematizuje také dějinnou událost naprostého „převrácení“ nejen celého legálního rámce (kdy toto převrácení zasahuje až tak hluboko, že se vůbec mění povaha zločinu jako čehosi – za běžných okolností – marginálního<sup>11</sup>), ale i těch zdánlivě nejzákladnějších a nejsamozřejmějších axiomů a přikázání tradiční morálky, kritérií pro to, co je rozeznáváno jako dobré a špatné, které se stalo skutečností v totalitních režimech nacistického Německa a stalinského Ruska. Arendtová píše: „Jestliže jsou etické a morální otázky skutečně tím, co ukazuje etymologie těchto slov, pak by mores a zvyky daného národa mělo být možné změnit tak snadno jako stolování. Snadnost, s jakou za určitých podmínek může k takové změně dojít, skutečně budí dojem, že všichni tvrdě spali, když k ní došlo. Samozřejmě narážím na to, co se stalo v nacistickém Německu a do určité míry v stalinském Rusku, když byla náhle základní přikázání okcidentální mravnosti obrácena:

<sup>9</sup> *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 1. Srv. také *Život Ducha*, s. 16 a zejména *Eichmann in Jerusalem*, s. 287–288.

<sup>10</sup> *Eichmann in Jerusalem*, s. 252.

<sup>11</sup> Nejen, že v hitlerovském Německu došlo podle Arendtové k převrácení a záměně samotných základů morálky, navíc zde zlo ztratilo svůj nejvýznamnější charakter, jímž se vyznačuje v „normální“ společnosti a sice, že je něčím společensky marginálním a potud ho lze identifikovat na základě toho, že může vzbuzovat pokušení. K tomu *Eichmann in Jerusalem*, s. 150: „A stejně tak jako právo v civilizovaných zemích předpokládá, že hlas svědomí všem říká ‚Nezabiješ‘, byť mohou přirozené lidské tužby a sklony občas k vraždě směřovat, zákon Hitlerovy země vyžadoval, aby hlas svědomí každého člověka přikazoval ‚Zabiješ‘, byť ti, kteří organizovali masakry, si byli dobře vědomi toho, že vražda je v rozporu s přirozenými tužbami a sklony většiny lidských bytostí. Zlo v Třetí Říši ztratilo svou vlastnost podle níž jej většina lidí identifikuje – svůj charakter pokušení. Mnoho Němců, mnoho nacistů, pravděpodobně drtivá většina z nich, musela být v pokušení *nevražditi, neloupit, nenechat své bližní jít vstříc vlastní zkáze* (To, že Židy na konci transportů čeká jejich zkáza, samozřejmě věděli, byť možná neznali strašlivé detaily) a nestát se spoluviníky všech těch zločinů tím, že z nich měli prospěch. Avšak, Bůh je mi pro to svědkem, naučili se, jak pokušení odolat“. K interpretaci této pasáže viz A. J. Vetlesen, *Hannah Arendt on conscience and evil*, s. 13–16.

v jednom případě ‚Nezabiješ‘, v druhém ‚Nebudeš falešně svědčit vůči svému bližnímu.‘ A následek – obrácení, obrat, fakt, že bylo tak překvapivě snadné ‚převychovat‘ Němce po zhroucení Třetí říše, skutečně tak snadné, jako kdyby převýchova byla automatická – nás nemůže utěšit. Ve skutečnosti to byl týž fenomén“.<sup>12</sup>

Jsou-li tedy podle Arendtové jakákoliv – i ta zdánlivě nezpochybnitelná – pravidla morálky přijímána bezmyšlenkovitě, pak již vůbec nejde o jejich vlastní obsah: ten přeci není vůbec podrobován zkoumání, je přijímán nereflektovaně a potud je zcela lhostejný; jde pak jen o to nějaký takový soubor pravidel vlastnit. To vede Arendtovou k závěru: převládá-li ve společnosti vypořádávání se s problematickými situacemi lidského života ve světě za pomoci automatického přidržování se souboru pravidel, zákonů a předpisů morálky, aniž by záleželo na jejich obsahu, pak mohou být tato pravidla bez většího odporu zrušena a zcela vyměněna za nová. Arendtová pak na několika místech<sup>13</sup> (i ve výše uvedené citaci) hovoří o tom, že toto zhroucení tradiční morálky (které se událo takřka „přes noc“) jakoby ukazovalo k samotné etymologii slov „morálka“ a „etika“: totiž jak latinské *mores*, tak řecké ETHOS znamenalo původně zvyky a způsoby, o nichž se nepřemýšlí a nepochybuje a které není nijak těžké opustit a přejít ke zvykům novým. Právě proto je pro Arendtovou jakákoliv „pozitivně“ vymezená morálka, tj. sestávající se ze souboru pravidel, které je „pouze“ třeba dodržovat, resp. je třeba být těmto pravidlům poslušný, a priori nedůvěryhodná právě kvůli výše uvedené možnosti její úplné změny (která je navíc o to snazší, čím pevněji se lidé těchto pravidel přidržují).

Tento motiv však Arendtová vnímá jako jednu z rovin problému dalekosáhlejšího: výše popsaná událost, která se odehrála s nástupem totalitních režimů, je spatřována jako morální aspekt rozlomení, *zhroucení tradice*.<sup>14</sup> V jakém smyslu? Ve dvojím: jednak jde o bezprecedentnost totalitarismu co do rozsahu a hrůznosti jeho zločinů: totalitarismus se takto vymyká běžným tradičním kategoriím morálky a standardům morálních soudů, jde o jejich *nepřiměřenost* vůči totalitarismu.<sup>15</sup> Za druhé však totalitarismus standardy rozlišení mezi dobrým a špatným a základní morální axiomy destruuje a to tak, že je ukazuje jako

<sup>12</sup> *Život Ducha*, s. 196. Srv. také *Eichmann in Jerusalem*, s. 295.

<sup>13</sup> Viz např. *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 50. Srv. také *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 43.

<sup>14</sup> *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, in: *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York, 1994, s. 328–329.

<sup>15</sup> Srv. např. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, New York, 1985, s. 460, *Personal Responsibility under Dictatorship*, s. 27.

naprosto neschopné jeho vzestupu jakkoliv vzdorovat (naopak ukazuje právě snadnost jejich naprostého převrácení) a tak je podstatně diskvalifikuje i co do jejich budoucího „fungování“ – druhým aspektem je *neúčinnost* morální tradice vůči totalitarismu.

Ovšem naprostou novost totalitarismu vnímá Arendtová také na rovině hermeneutické či noetické, kdy si klade otázku, jak totalitarismu *rozumět* (nejvýrazněji se Arendtová tomuto tématu věnuje v textu *Understanding and Politics* z r. 1954<sup>16</sup>) Situace je zde analogická: jak porozumět něčemu, co se z titulu své novosti vždy nějakým způsobem vymyká dosavadním kategoriím a obecným teoretickým koncepcím pro to, jak rozumět?<sup>17</sup> Totalitarismus totiž podle Arendtové nelze dost dobře uchopit za pomoci pojmů tradiční politické vědy, nelze jej ztotožnit z žádnou dosud známou formou vlády<sup>18</sup> – např. není možné vnímat totalitarismus jen jako pouhý další případ tyranie či despotie. Na fenomén totalitarismu nelze ani bezesbytku uplatnit Montesquieho rozlišení mezi formou vlády a principem jednání této vlády, z něhož se ve svých analýzách snaží Arendtová vyjít – zjednodušeně řečeno je to totiž právě lidská schopnost jednat jakožto schopnost vnášet do světa něco nepředvídatelného, kterou se totalitarismus snaží zničit, neboť svobodné lidské jednání se vzpírá nároku na totální nadvládu, je tím, co může stát v cestě neustálému pohybu teroru, jenž je podstatou totalitní vlády a jenž má základní funkci toho, co zajišťuje „soulad“ žitého světa a totalitní ideologie, jejímž obsahem je zákonitý a nutný pohyb Přírody, resp. Dějin<sup>19</sup>. Toto je však možné chápat jen jako letmý odkaz k mnohem komplexnější Arendtové analýze novosti fenoménu totalitarismu, jejíž detailnější sledování přesahuje rámec a záměr tohoto pojednání.

Celkově tedy Eichmannův případ právě spolu s událostí naprosté proměny standardů morálky a kritérií pro rozlišení mezi dobrým a špatným, mezi tím, co je „legální“ a co je zločin, tj. to, čemu Arendtová rozumí jako jedné z rovin rozlomení tradice, podnítil Arendtovou mj. k úvahám o fungování lidského *svědomí*, neboť tváří v tvář těmto faktickým historickým událostem je jej stěžejí možno považovat za hlas, který mluví ke všem lidem stejným a neměnným způ-

<sup>16</sup> H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in: *Essays in Understanding*, s. 307–327. Původně in: *Partisan Review*, 20, 1954, s. 377–392.

<sup>17</sup> Viz zvl. *Understanding and Politics*, s. 309: „Originalita totalitarismu je hrozivá, ne snad proto, že se spolu s ním ve světě objevila nějaká nová ‚idea‘, ale proto, že samotné působení totalitarismu představuje rozlomení vši naší tradice: totalitarismus zcela nepochybně vyvrátil naše kategorie politického myšlení i naše standardy pro morální soudy“.

<sup>18</sup> Tamt.

<sup>19</sup> K tomu viz *The Origins of Totalitarianism*, s. 467–468.

sobem<sup>20</sup> – to by s sebou podle Arendtové neslo, že drtivá většina obyvatel nacistického Německa buď svědomí neměla, nebo se jim podařilo hlas svědomí umlčet. Arendtová této věci rozumí tak, že i svědomí zde začalo fungovat v jistém smyslu obráceným způsobem, což Arendtová opět ukazuje na postavě Eichmanna, o němž nešlo jednoduše říci, že žádné svědomí neměl – pouze ho špatné svědomí tížilo jen v těch případech, kdy neuposlechl rozkazu nadřízeného nebo nesplnil svou povinnost.<sup>21</sup> Eichmannovo svědomí bylo takto „vyplněno“ v konečné instanci rozkazy Hitlerovými, které měly samy o sobě statut zákona a jeho svědomí se „bouřilo“, kdykoliv by se s těmito mohl dostat do rozporu.<sup>22</sup> Nadto se kolem Eichmanna neodehrávalo nic, co by v něm mohlo probudit „normální“ fungování svědomí, okolní společnost mu nedávala podnět k tomu, aby se nad svým jednáním a jeho dopady pozastavil, aby si jej jasně uvědomoval jako jednání zločinné. Tyto uvedené problémy hrají centrální úlohu v Arendtové textu *Personal Responsibility Under Dictatorship* z roku 1964. Zde si Arendtová klade následující otázku: jak to, že se našlo několik jednotlivců, kteří navzdory naprosté společenské většině odmítli během nacistické éry jakkoliv participovat na politickém životě, (byť se nepustili do otevřeného odporu), respektive na základě čeho se tito odmítli připojit?<sup>23</sup> Arendtová zde odkazuje ke dvojímu: jednak k lidské schopnosti soudit ve smyslu vynést soud ohledně dobrého a špatného a to v situaci, kdy nedisponujeme žádným systémem obecných kritérií pro to, co dobré a špatné je a není. Za druhé pak Arendtová zmiňuje právě problém svědomí, kterému však rozumí specificky. Svědomí totiž (má-li nám nějakým způsobem zabraňovat v páchání zla a v tomto vést naše jednání) nesmí fungovat automaticky, resp. nesmí fungovat jako mechanické poměření nastalé situace s kritérii nebo pravidly, jež jsou „obsahem“ svědomí. Jediným kritériem, kterým je měřeno jak budoucí tak minulé jednání, je to, zda budu schopen žít sám se sebou po tom, co vykonám ten který čin. Arendtová proto říká: ti, co odmítli participovat na zločinech totalitarismu, odmítli vraždit nikoliv proto, že by v jejich svědomí byl stále pevně vepsán příkaz „Nezabiješ!“, ale proto, že by případnou vraždou odsoudili sebe sama k žití s vrahem.<sup>24</sup> Celkovou souvislost „zhroucení tradice“ co do svého morálního aspektu a motivu fungování podstatných lidských schopností – konkrétně kritického myšlení, svědomí a soud-

<sup>20</sup> Srv. k tomu *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 61.

<sup>21</sup> Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 25.

<sup>22</sup> Viz tamt., s. 40.

<sup>23</sup> *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 44

<sup>24</sup> Viz tamt.



nosti – v situaci, která je význačným způsobem bezprecedentní, která se vymyká tradičním šablonám a kritériím pro posuzování a jednání, resp. tato kritéria přímo destruuje, shrnuje Arendtová následovně:

„V tomto ohledu nás naprosté morální zhroucení počestné společnosti během Hitlerovy vlády může poučit o tom, že za takovýchto okolností ti, kdo uchovávají staré hodnoty a pevně se drží morálních norem a standardů nejsou hodni důvěry: nyní víme, že vše, co zůstane, bude pouhý zvyk něčeho se pevně držet. O mnoho důvěryhodnější budou pochybovači a skeptici, ne snad proto, že skepticismus je dobrý a pochybovačství prospěšné, ale protože jsou uvyklí věci zkoumat a utvářet si vlastní náhled. Nejlepší ze všech budou ti, kteří pokládají za jistou jen jednu věc: ať se stane cokoliv, dokud budeme naživu, jsme nuceni žít se sebou samými“.<sup>25</sup>

Výše tematizované motivy pak Arendtová dále zkoumá v souvislosti s *otázkou politického jednání*: právě v období politické krize a za podmínek politické diktatury může jednotlivec tím, že se namísto toho, co je přijímáno naprostou většinou okolní společnosti, spolehne na *svůj vlastní soud* a rozhoduje se podle kritérií *svého vlastního svědomí* (byť má pochopitelně svědomí pro naše vlastní jednání, pro to, jak budeme jako jednotlivci jednat či nejednat, význam i za okolností a podmínek, které jsou běžné), zdržet participace na veřejném životě, nepodílet se na jednání, kdy ovšem toto „nepodílení se“ se samo může stát svého druhu politickým činem. To jest: byť rozhodnutí k tomu nepodílet se na politickém jednání pramení ze zájmu a z péče o sebe (a zdánlivě tedy nebere druhé lidi v potaz), může mít dopad na svět, kde jsme vždy pospolu s druhými.

Ovšem i o opaku tohoto nepodílení se, tj. i o konformitě s totalitním režimem a participaci na něm Arendtová hovoří jako o svého druhu jednání. Ve sféře politiky se podle Arendtové nelze odvolávat na pouhou poslušnost a pouhé vykonávání příkazů – nikdo totiž není jen „kolečkem ve stroji“ (a to podle Arendtové zřejmě ani ve vysoce byrokratizovaných politických systémech): v politice spadá poslušnost v jedno s aktivní podporou. To Arendtová zakládá ve svém uchopení jednání jako (zjednodušeně řečeno) dějícího se ve dvou vzájemně neoddělitelných fázích či modech: počínání nového, kterého je člověk schopen z vlastní iniciativy a dokončení započatého podniku, kterého je člověk sto jen ve spolupráci s ostatními. Tedy: ani ten nejsilnější jedinec není schopen ve sféře lidských záležitostí vykonat cokoliv bez pomoci druhých: ti, co se zdají pouze poslouchat rozkazy vůdce, ho ve skutečnosti aktivně podporují; kdyby

---

<sup>25</sup> Tamt., s. 65.

mu odmítli „poslušnost“ nebyl by ničeho schopen – stal by se doslova bezmocným.<sup>26</sup>

Analogicky k tomu tedy Arendtová tvrdí, že odmítnutí podílet se na veřejném životě, vyslovení „neposlušnosti“ znamená i odmítnutí podpory,<sup>27</sup> které samo může mít ráz politického činu, tj. může iniciovat nějaký pohyb v mezilidském světě, jehož výsledek není možno nikdy plně odhadnout. Nadto může být tato non-participace či konkrétněji občanská neposlušnost jednou z *nejmocnějších* forem jednání, resp. je o to mocnější, čím více jednotlivců se k této neposlušnosti připojuje.<sup>28</sup> Odmítnutí podílet se podle Arendtové neznamena únik před zodpovědností, není něčím, co má význam jen pro jednotlivce (který nechce sám sebe svým jednáním uvádět v rozpor), ale čímisi, co může nabýt rozhodujícího významu pro svět.

Aby však bylo možné porozumět tomu, proč k takovéto non-participaci (v situaci konfrontace s bezprecedentním a tím i v situaci, kdy chybí jednoznačné kritérium pro to, jak tuto situaci „zvládnout“) může jednotlivce vést právě spolehnutí se na jeho vlastní svědomí a soudnost, bude třeba Arendtové pojetí obojího blíže představit.

## Návaznost myšlení a jednání: motiv svědomí

Podstatným ohledem, vzhledem k němuž zde chci Arendtové pojetí svědomí interpretovat, je problém *vztahu mezi myšlením a jednáním*: svědomí lze rozumět jako tomu, co v podstatném smyslu svazuje a sjednocuje tyto dvě podstatné lidské schopnosti, které lze vnímat v určité protichůdnosti. V jakém smyslu však pro Arendtovou myšlení a jednání představují dvě (alespoň na první pohled) antagonistické aktivity, resp. přesněji dva „existenciální stavy“, v nichž se nemůžeme souběžně nacházet a proto bude mít jejich vztah vždy charakter určité následnosti či návaznosti? Arendtová rozumí myšlení jako bezhlesému, vnitřnímu dialogu, který vedu *sám se sebou* a potud, když myslím, jsem „dva-v-jedno“. Tato dualita myšlení spočívá jednoduše v tom, že *já* jsem si vědom toho, jak *já* myslím – jsem si vědom svého myšlení, „slyším“ své myšlení.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 47. Ale hlavně je tento motiv jádrem Arendtové „hypotetické“ obžaloby, kterou vznáší proti Adolfu Eichmannovi v závěru své knihy zabývající se procesem s ním. Viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 279.

<sup>27</sup> Ke konkrétním historickým případům tohoto „odmítnutí připojit se“, které Arendtová uvádí, viz *Eichmann in Jerusalem*, s. 103–104.

<sup>28</sup> K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 48.

<sup>29</sup> *Život Duchy*, s. 88–89.

Duální (sebe-vědomá) povaha myšlení je vůbec předpokladem pro to, aby myšlení mohlo být nějakou aktivitou, aby vůbec mohlo „probíhat“, stát se myšlenkovým procesem – musím si být vědom svého vlastního myšlení, abych jej mohl nějakým způsobem problematizovat, vznášet vůči němu námitky; je podmínkou toho, abych mohl myslet kriticky a tvořivě.<sup>30</sup> V tom, že nějakou záležitost či problém promyslím, zaujímám k němu různá stanoviska, vlastně aktualizuji, aktivním způsobem rozvíjím fakt, že jsem si sám sebe vědom. Podstatné je zde však především to, že díky této duální, sebe-reflexivní struktuře myšlení je podle Arendtové teprve svědomí možné, resp. se pro Arendtovou svědomí samo ukazuje být jistým typem myšlení, specifickým „dva-v-jednom“.

Naopak *bytí s druhými* je základní podmínkou jednání: jednání se vždy děje v mezilidském světě, je vždy nějak konfrontováno s faktem lidské plurality: člověk sice může ve sféře praxe z vlastní iniciativy započít něco nového, ale dokončit takto započatý podnik může jen za spoluúčasti druhých.<sup>31</sup> Z toho pak pro Arendtovou plyne co do otázky vztahu mezi myšlením a jednáním další podstatný důsledek: díky tomu, že nikdy nejednám sám, ale na moje činy mohou reagovat i druzí, kteří jsou sami nadáni tou samou schopností jednat, tj. započít něco nového, nelze důsledky jednání, tj. to, jak se původní čin v interakci s druhými rozvine, nikdy plně předvídat. Proto také myšlení musí rezignovat na to, že by mohlo jednání celkově určovat či plánovat – jednání se ze své „pluralitní“ povahy takovému plánování vždy vymyká. Celkově lze tedy protichůdnost myšlení a jednání vyjádřit jako nemožnost být souběžně sám se sebou v myšlení a zároveň jednat pospolu s druhými: myšlení si k tomu, aby mohlo přijít ke slovu, vyžaduje zastavení našich běžných světských aktivit, jednání nevyjímaje – podmínkou myšlení je „volný čas“. Kromě výše uvedeného motivu svědomí jako oblasti „přechodu“ či „návaznosti“ mezi myšlením a jednáním budu sledovat ještě další, pro naší souvislost stěžejní, motiv a tím je Arendtové chápání svědomí jako zdroje (kdy se druhým takovýmto zdrojem ukáže být soudnost) možné prevence proti morálnímu zlu, resp. pro Arendtovou konkrétněji proti participaci na zločinech totalitarismu.

Arendtové si bere za výchozí bod a doklad oprávněnosti svého uchopení problému svědomí a zejména pak své stěžejní teze, že svědomí je „vedlejším produktem“<sup>32</sup> myšlení, resp. důsledkem jeho specifické „duální“ struktury, pasáže

---

<sup>30</sup> Tamt., s. 203–204.

<sup>31</sup> H. Arendt *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 189. Viz také H. Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, vyd. R. Beiner, přel. V. Pokorný, Praha 2002, s. 91.

<sup>32</sup> *Život Ducha*, s. 211

z některých Platónových dialogů, zejména pak následující pasáž z *Gorgii*, kde Sókrates praví: „A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“<sup>33</sup> Ve stejné souvislosti Arendtová zmiňuje a chápe další z důležitých motivů z téhož dialogu a sice Sókratem zastávanou pozici, že je lepší bezpráví trpět, než činit. A obdobným způsobem je podle Arendtové možno vykládat i zlomek B 45 z *Démokrita*: „Kdo činí křivdu, je nešťastnější než kdo křivdu trpí.“<sup>34</sup> Arendtová interpretuje obě tvrzení tak, že je lepší bezpráví trpět, nežli jej činit, v tom smyslu, že je lepší snažit se nežít s tím, kdo činí bezpráví a tím pádem ani sám se sebou, pokud nějaké bezpráví páchám. Sám se sebou jsem totiž nucen žít, kdykoliv jsem nějakým způsobem „dva“, či přesněji – kdykoliv jsem „dva-v-jednom“, to jest, kdykoliv myslím. Potud je také lepší být v rozporu s celým světem, než sám se sebou, to jest s někým, komu nemohu žádným způsobem uniknout, s nímž se proto nemohu ocitnout v nesmiřitelném rozporu.<sup>35</sup> Podle Arendtové však má tvrzení o tom, že je lepší bezpráví trpět nežli činit, smysl právě jen a pouze pro toho, kdo ví, *co to znamená být sám se sebou*, kdo se vrací domů ke druhovi, s nímž žije „v témže domě“, jak o této záležitosti hovoří Sókratés v samém závěru dialogu *Hippias Větší*,<sup>36</sup> který Arendtová uvádí jako další možný zdroj sókratovského chápání motivu svědomí. Tj. otázka, zda je lepší bezpráví činit než páchat, má na první pohled význam pouze pro jednotlivce: z hlediska „světa“ jako politického společenství je stěžejní to, že bylo zlo spácháno a že tím toto společenství utrpělo.<sup>37</sup>

Jak je však to, čemu Arendtové rozumí jako „svědomí“, konkrétněji uchopeno, jaké jsou podle Arendtové jeho určující rysy? Prvním takovým rysem je to, že nám neposkytuje žádné pozitivní příkazy ani návody, není ničím tako-

<sup>33</sup> Platón, *Gorg.* 480b-c, překlad Fr. Novotný.

<sup>34</sup> *DK* 68 B 45, překlad K. Svoboda.

<sup>35</sup> Srv. *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90.

<sup>36</sup> *Hipp. Ma.* 304d-e, přel. Fr. Novotný: „Avšak kdykoliv zase se dám od vás přemluvit a říkám jako vy, že je daleko nejlepší, být schopen promluvit na soudě nebo v některém jiném shromáždění dobře a krásně provedenou řeč, tu slyším všeliké zlé výčitky jak od některých jiných zdejších lidí, tak zvláště od tohoto člověka, který mě stále posuzuje a vyvrací. Vždyť je mi rodem velmi blízký a bydlí v témže domě; když tedy přijdu domů do svého bytu a on mě uslyší takto mluvit, táže se mne, zdali se nestydím, že se opovažuji rozmlouvat o krásných činnostech, když jsem stran krásna tak zřejmě usvědčován, že o něm ani nevím, co to je... A tak jsem stížen tím, jak pravím, že zle ke mně mluvíte vy a káráte mě a zle ke mně mluví i on. Ale snad je nutné snášet tyto všechny výtky; vždyť by nebylo nic divného, kdybych z nich měl prospěch“.

<sup>37</sup> *Život Ducha*, s. 200.

vým, co by nám za všech okolností jasně říkalo, jak konat či nekonat. Naopak nějak „pozitivně“ vyplněné a „automaticky“ fungující svědomí vylučuje vůbec nějakou souvislost s kritickým a problematizujícím myšlením: kdyby skutečně svědomí bylo takovým návodem, kterého by se stačilo za všech okolností přidržet (či hlasem, který by stačilo jednoduše poslechnout), nemuseli bychom se nikdy o svém jednání skutečně rozhodovat ani ze svého jednání sobě samým vydávat počet (stačilo by to, co jsme učinili či hodláme činit jen mechanicky „poměřit“ s tímto pozitivním předpisem).

V jakém smyslu lze pak o Arendtové pojetí svědomí hovořit jako o poli, na němž je tematizován motiv návaznosti stavů, kdy jsem sám se sebou, tj. kdy myslím a kdy jsem pospolu druhými – kdy jednám? Zdá se mi, že lze „funkci“ svědomí spatřovat v tomto ohledu jako dvojí: a sice jednak jako *dodatečnou kritickou reflexi našeho vlastního jednání*, kde je však předpokladem to, že se ve vlastním výkonu jednání nemohu nacházet ve vztahu naprosté bezmyšlenkovitosti; musím si své jednání uvědomit a zapamatovat,<sup>38</sup> abych jej později mohl podrobit myšlenkovému zkoumání. Za druhé pak jde o *zvažování možností našeho jednání*, kteréžto rozhodování je ovšem jako svým kritériem vedeno ohledem na *budoucí* reflexi jednání, o němž se právě rozhodujeme. Je zde patrné, že u obojího jde vlastně o *myšlení*, které je soustředěno na specifickou otázku – právě *otázku našeho vlastního jednání*.

Jakým způsobem nám pak takto pochopené svědomí – svědomí jako myšlení – může zabránit v páchání zla, jaký je v tomto smyslu jeho *preventivní* význam, v jakém smyslu může svědomí vést rozhodování o tom, jak budeme jednat či nejednat? Podle Arendtové především tak, že nám samotná zkušenost s kritickým zkoumáním vlastního jednání poskytuje pro toto rozhodování kritérium a tím je *kritérium bezrozpornosti* – ve svém jednání se snažíme počínat si tak, abychom zůstali sami se sebou v souladu, přičemž klíčové je zde to, že tento soulad či nesoulad se může odhalit teprve ve chvíli, kdy opět, tj. následně o tomto svém jednání kritickým a problematizujícím způsobem myslíme. Dalo by se to souhrnně vyjádřit tak, že zde běží o to, rozhodovat se o jednání s ohledem na budoucí myšlení o tomto jednání, kde je podmínkou to, že vůbec vím, co to znamená své jednání kriticky zkoumat (tomu, kdo nemyslí, nebude vadit, že sám sebe uvádí v rozpor, neboť nebude, *kde* by se tento rozpor mohl odhalit). Jak však takovýto rozpor či nesoulad vzniká, jak k němu mohu v myš-

---

<sup>38</sup> Motiv paměti v souvislosti s problémem svědomí Arendtová akcentuje zejména v přednáškách *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 95–96.

lení dospět? Tento vnitřní rozkol vzniká ve chvíli, kdy shledám sebe sama ve svém uplynulém jednání jako toho, kdo spáchal nějaký přečin či špatný skutek a kdy toto vědomí sebe sama jako toho, kdo páchal zlo s sebou každé další myšlení, které se k tomuto jednání vrací, nutně nese: kdykoliv o tomto svém konkrétním udalém jednání přemýšlím, již nutně „žiji“ se sebou jako se zločincem (je otázkou, zda si toto vědomí s sebou nenesu vůbec v jakémkoliv myšlení, které se týká mne samého a mých skutků). A jak Arendtová upozorňuje, se zločincem nechce žít nikdo – ani jiný zločinec.<sup>39</sup> Je tedy lépe jednat tak, abych vůbec sám sebe jako páchajícího zlo nemohl shledat, abych zůstal sám se sebou pokud možno v souladu, abych mohl sám sobě zůstat „přítelem“. Ovšem tento požadavek bezrozpornosti se týká jakéhokoliv typu myšlení – indikuje totiž, že tam, kde vzniká v myšlení nesmiřitelný rozpor, je toto myšlení chybné: je nutno danou otázku promyslet jiným, novým způsobem.<sup>40</sup> Poměrně nasnadě je však otázka, kterou Arendtová nijak neřeší a sice co se stane, když takovýto nesmiřitelný rozpor v myšlení ohledně vlastního jednání vznikne, resp. jakým způsobem je možné usmířit rozpor ve svědomí? Tím, že již se nikdy k dané události nebudu ve svém myšlení vracet, tj. tím, že na ní nadobro zapomenou?

Nehledě k této obtíži, kterou v sobě Arendtové tematizace svědomí může nést, lze souvislost se zde sledovanými tématy shrnout následujícím způsobem: Motiv svědomí (které je vlastně jistým „typem“ myšlení, je myšlením „dva-v-jednom“ a proto absence myšlení implikuje i absenci svědomí) se zdá pro Arendtovou skýtat určitou odpověď na otázku „Jak jednat?“ tváří v tvář situaci, která se vymyká kategoriím a předpisům tradiční morálky a v níž se nelze orientovat ani podle toho, co v ní činí druzí. Svědomí pak může člověka vposled vést

<sup>39</sup> *Život Ducha*, s. 206: „Je lepší bezpráví snášet než bezpráví konat, protože můžete zůstat přítelem trpícího; ale kdo by chtěl být přítelem vraha a žít s ním? Ani druhý vrah“. Srv. také *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90–91.

<sup>40</sup> Arendtová tedy uvádí, že požadavek bezrozpornosti zasahuje stejně tak sféru logickou jako etickou. Srv. k tomu pasáž z přednášky *Philosophy and Politics*, in: *Social Research*, 57, 1990, s. 87 (která je zároveň anticipací pojetí svědomí z pozdějších textů): „Mé vlastní já je jedinou osobou, od které nemohu odejít, jejíž společnost nemohu opustit, s níž jsem nerozlučně spojen. Proto je mnohem lepší nesouhlasit s celým světem, než – *jsa jedním* – nesouhlasit sám se sebou.“ Etika, stejně jako logika, má svůj původ v tomto tvrzení, neboť svědomí v nejobecnějším smyslu je taktéž založeno na faktu, že mohu být v souladu nebo v nesouladu sám se sebou a to znamená, že se nejevím pouze druhým, ale také sobě samému“. Podobně k tomu *Život Ducha*, s. 204 A právě co do nutné svázanosti tímto požadavkem se mimo jiné liší myšlení od vůle, která je proto vždy „nekonečně svobodnější“ (H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 2: *Willing*, vyd. M. McCarthy, London 1978, s. 5 – dále jen jako „*Willing*“). Avšak vůle se na druhou stranu podle Arendtové nemůže vztahovat k minulému, nemůže chtít zpětně – to by vedlo jen k její frustraci. Vůle je, na rozdíl od vždy již „dodatečného“ myšlení bytostně namířena k budoucímu, nemá co do činění s objekty, ale s projekty; viz *Život Ducha*, s. 90, *Willing*, s. 13–14.

k nepodílení se na specifickém typu bezmyšlenkovitě vykonávaného, „banálního“ zla, a to právě proto, že mu neposkytuje takové kritérium pro jeho jednání (ať už má toto kritérium vést rozhodování se pro budoucí či zpětné kritického zkoumání a posuzování události jednání), které by pro toto jednání bylo z vnějšku přejaté, ale které má člověk v podstatném smyslu ze sebe.

## Nástin Arendtové pojetí „morální soudnosti“

V dalším výkladu se chci věnovat mj. Arendtové pojetí *soudnosti* – motivu, jehož jsem se již dotkl výše, kde jsem konstatoval, že spolehnutí se na *svůj vlastní* soud může v jistých specifických situacích člověku zabránit v tom, aby se podílel na veřejném životě a veřejné činnosti a – v krajním případě -, aby se podílel na zločinech páchaných totalitním režimem. Arendtové tematizaci soudnosti lze proto vidět jako v několika ohledech analogickou s jejím pojetím svědomí: i soudnost je předmětem Arendtové zájmu nikoliv ve svém „běžném“ či každodenním fungování, ale co do své funkce v historicky „mezních“ situacích (resp. v situaci „zhroutení tradice“, tj. v situaci, kdy soudnost z tohoto titulu nemůže být vedena *tradovanými* kritérii a pravidly). A zároveň se soudnost taktéž nachází v podstatném vztahu se schopností kritického, (zdánlivě) bezvýsledného myšlení, resp. je soudnost touto schopností ve skutečnosti podmíněna. V následujícím se však ukáže, že vedle této analogie lze mezi soudností a svědomím spatřovat také podstatný *vzájemný vztah*.

Nejprve je však třeba upozornit, že zde rozhodně není mým záměrem podat pokus o rekonstrukci Arendtové pojetí soudnosti (dokonce pochybuji, že by vůbec byla takováto rekonstrukce možná – mj. proto, že závěrečný svazek z cyklu *The Life of the Mind*, který měl být cele věnován tématu soudnosti, již Arendtová nestačila za svého života napsat) ani se zde nechci zabývat do detailů tím, jaké komponenty Kantova pojetí estetické soudnosti Arendtová začleňuje a transformuje do své koncepce. Na druhou stranu se však ani zde nelze alespoň bez letmého odkazu ke Kantově *Kritice soudnosti* obejít. Další možnou otázkou je, zda se můžeme domnívat, zda Arendtová napříč svým dílem podává jakousi jednotnou teorii soudnosti, resp. zda o soudnosti hovoří jako o schopnosti s jednotnými rysy. Spíše bych se klounil k tomu, že u Arendtové vystupuje soudnost v jistých víceméně svébytných typech a podobách: Arendtová přinejmenším právě hovoří o soudnosti estetické (a to ve svých interpretacích v textu *Přednášky o Kantově politické filosofii*, kdy ovšem upozorňuje, že tento model soudnosti má důležité *poli-*

*tické* implikace) a dějinné.<sup>41</sup> Chci se zde však věnovat jen jistému specifickému typu či modu soudnosti, který lze nazvat soudností *morální*:<sup>42</sup> tu lze chápat jako posouzení nějaké jednotliviny (např. konkrétní možnosti jednání či podílení se na jednání v určité situaci), které vyústí v pronesení morálního soudu majícího podobu „toto je dobré“, „toto je špatné“ a tím pádem i v *rozlišení* mezi dobrým a špatným. Pak se však vynořuje otázka, jaký je vztah této schopnosti se schopností jednat (který však Arendtová téměř úplně nechává stranou) a sice, zda mohu jednat jinak, než jsem v aktu souzení rozhodl, zda mohu jednat jaksi „navzdory“ svým morálním soudům.

Na co je, jak jsem již výše upozornil, však třeba brát zřetel v prvním řadě, je to, že Arendtová vlastně nepopisuje „běžnou“ funkci takovéto soudnosti. Soudnost má fungovat bez vedení předem daného obecného pravidla či kritéria v situacích, které jsou kritické či mezní: jmenovitě jde o situaci konfrontace s bezprecedentností totalitarismu, o čemž již byla několikrát řeč výše. Zde se pak ve vztahu k soudnosti děje dvojí: již se nelze ve formování morálních soudů spoléhat na tradiční kritéria a měřítko pro to, co je dobré a špatné – ta byla zrušena, resp. přeměněna v nová, vůči dosavadním kritériím mnohdy zcela protikladná (nadto právě „snadnost“, s kterou se taková změna odehrála, pro Arendtovou podstatným způsobem diskvalifikuje právě i „starý“ soubor morálky, neboť ten se takto ukázal ve své naprosté neúčinnosti). A stejně tak si soudnost nemůže brát za vzor to, jak se v dané situaci zachovají druzí lidé, kteří jsou vůči těmto novým pravidlům a kritériím v drtivé většině konformní.<sup>43</sup> Soudnost musí tedy (přinejmenším v oněch mezních, hraničních situacích) být svobodná: musí ke každé nastalé jednotlivé situaci přistupovat bez pomoci dosavadních obecných pravidel, pod něž je možné jednotlivé zahrnout, zvláště pak v oka-

<sup>41</sup> Arendtové popis tohoto „typu“ soudnosti je možná poněkud nejasný a Arendtová o něm hovoří jen na několika málo místech. Zdá se mi, že by tato dějinná soudnost mohla u Arendtové fungovat jako vnesení soudu nad nějakou dějinnou událostí či konkrétní historickou osobou, kdy se toto vynesení soudu děje jaksi „navzdory“ představám vševládající dějinné „nutnosti“ či skrytého pohybu dějin: soudící zde jakoby potvrzuje svou autonomii vůči této domnělé nutnosti (k tomu viz *Život Ducha*, s. 235) a k posuzovanému se snaží přistoupit v jeho singularitě a jedinečnosti. Ovšem s tím, že se konkrétní podoba takového soudu, která může mít třeba formu (k tomuto a k následujícímu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 20) „Hitler byl masovým vrahem“, může zdát příliš vulgární a nepřiměřená složitým teoretickým konstrukcím snažícím se vysvětlit běh dějin.

<sup>42</sup> Přičemž zde budu takřka výhradně čerpat z následujících Arendtové textů: *Myslení a úvahy o morálce*, *Personal Responsibility Under Dictatorship* a zejména pak *Some Questions of Moral Philosophy*.

<sup>43</sup> K tomu viz zvl. *Eichmann in Jerusalem*, s. 294–295. Srv. také *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 41. Ze sekundární literatury pak srv. například R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, in: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 136 a 138–139.



mžiku, kdy má *samotná situace* ráz něčeho o sobě bezprecedentního a tedy všechny dosavadní kategorie přesahujícího.<sup>44</sup>

Samozřejmě okamžitě vyvstane otázka, *podle čeho* se má tedy soudnost při formování morálních soudů orientovat. Čím je tato schopnost podmíněna a umožněna? Sama Arendtová si je problematičnosti nároku, který je na soudnost takto kladen, vědoma a sama výslovně hovoří o zásadní obtíži, která je spojena s představou schopnosti soudit bez toho, aniž by se bylo možné přidržet tradovaných nebo obecně přijímaných standardů.<sup>45</sup>

Arendtová se ve svém řešení této otázky snaží vyjít (nejvýrazněji zřejmě právě v přednáškovém cyklu *Some Questions of Moral Philosophy*) od Kantova pojetí estetické soudnosti, respektive od jeho rozlišení mezi soudností *určující* a *reflektující*.<sup>46</sup> Zatímco určující soudnost má právě podobu pouhé subsumpce

<sup>44</sup> K tomu viz *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 27.

<sup>45</sup> Tamt., s. 37.

<sup>46</sup> I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 1975, přel. V. Špalek a W. Hansel, Úvod, odd. IV, s. 33: „Soudnost vůbec je schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném. Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je ta soudnost, která to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje (také tehdy, když jako transcendentální soudnost a priori udává podmínky, za nichž je subsumpce pod obecnou jediné možná) soudnosti určující. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je to soudnost pouze *reflektující*“. Arendtová však zároveň upozorňuje, že sféru morálních otázek sám Kant z kompetence soudnosti vylučuje, viz *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 20, 27. Někteří interpreti se však domnívají, že toto založení morální a politické soudnosti v Kantově pojetí soudnosti reflektující je problematické právě v tom, že staví na vedlejší kolej možnost zakořenění soudnosti ve společensky sdílených a tradovaných kritériích a normách, resp. vůbec ve společném tradovaném porozumění světu. Kantovské řešení (které však Arendtová nikde explicitně nepřijímá!), zjednodušeně řečeno, spočívá v tom, že namísto toho je schopnost reflektující soudnosti *společná všem lidským bytostem*: pocit libosti, přesněji „nezaujateho zalíbení“, na jehož základě je vysloven estetický soud, je důsledkem souhry všem lidem společných kognitivních schopností – představivosti a rozvažování, jejímž impulsem je vědomí účelnosti předmětu, resp. jeho účelnosti právě vůči mým kognitivním schopnostem a jejich souhře K tomu srv. I. Kant, *Kritika soudnosti*, s. 41, 69 a zvl. s. 115 (§ 39). K tomuto srv. také E. Schaper, *Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art*, in: Paul Guyer (vyd.), *Cambridge Companion To Kant*, Cambridge, 1992 Např. R. Beiner (R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, k následujícímu viz zvláště s. 174 – 176) a M. Yar (M. Yar, *From actor to spectator: Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 26, 2000, s. 11–12) ohledně tohoto odkazují i na alternativní model soudnosti, pro který lze čerpat nikoliv z Kanta, ale z Aristotelovy etiky, a který ve svých analýzách rozvíjí H. G. Gadamer. Gadamer ve svém pojetí „morální“ soudnosti předpokládá, že musíme mít vždy již nějaké předchozí vědění v morálních otázkách, obecné povědomí o správném a špatném, o tom, jak „se má“ jednat, kdy se nám tohoto povědomí dostává *právě skrze tradici*, resp. je založené na tom, co je v daném společenství společně sdílené a společně dále předávané (např. skrze výchovu a vzdělání). Vůči těmto obecným požadavkům se pak má rozeznávat a poměřovat konkrétní etická situace. K tomuto srv. celkově H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, přel. J. Němec a J. Sokol, Praha 1994, zvl. kapitola IV, „Hermeneutický problém a Aristotelova etika“. Proč Arendtová nemůže k takovému pojetí dospět, je zřejmé: ve svých úvahách totiž vychází z centrálního motivu rozpadu či zhroutení takto pochopené tradice, na kterou se právě proto, alespoň v jistých specifických situacích, nemůže soudnost spoléhat.

jednotliviny pod předem dané obecné pravidlo, reflektující soudnost se musí díť tak, že postupuje od jednotlivého k obecnému, že zde obecné není předem dáno a musí být teprve nalezeno. To lze podle Arendtové ilustrovat právě na případech estetických soudů: když řeknu o květině, že je krásná, nečiním tak na základě toho, že jsou krásné všechny květiny a tudíž i tato jednotlivá, ani proto, že bych disponoval obecným pojmem krásy, který bych zde aplikoval. Avšak na druhou stranu jsem schopen krásu rozpoznat a vynést ohledně ní soud.<sup>47</sup>

Tedy aby se Arendtová mohla ke Kantovu pojetí obrátit, musí předpokládat, že jsme v morálních otázkách konfrontováni s *podobnou předmětnou oblasťí*, která si vynucuje schopnost analogickou k reflektující estetické soudnosti Kantova pojetí, tj. že sféra lidského jednání vylučuje možnost fungování soudnosti jako pouhé subsumpce jednotlivého případu pod obecné pravidlo; že jsem schopen posoudit nějakou situaci či událost, vyřknout v ní soud „toto je dobré“ či „toto je špatné“, aniž bych snad disponoval obecnou šablonou na to, jak tuto situaci vyřešit ani nezpochybnitelnými pravidly pro rozlišení mezi dobrým a špatným. Ale zároveň bych *měl* být schopen takového soudu, měl bych být schopen dobré od špatného bez vedení předem daných kritérií odlišit.

Domnívám se, že lze u Arendtové spatřovat vlastně dvě souběžná vypracování toho, co přeci jen může jako jakési kritérium či vodítko pro formování morálních soudů sloužit. Možným prvním řešením, které však stojí mimo rámec Arendtové interpretace a pokusu o aplikaci Kantova pojetí soudnosti, je – právě již výše poměrně podrobně tematizovaný – motiv *svědomí*. Skutečně Arendtová v textu *Personal Responsibility Under Dictatorship*<sup>48</sup> hovoří o tom, že schopnost žít sám se sebou, resp. vůbec ochota vést sám se sebou dialog ohledně vlastního jednání, je podmínkou soudnosti. Je nasnadě, jaké kritérium může svědomí soudnosti poskytnout: špatný je takový čin, po jehož vykonání bych již nebyl schopen žít sám se sebou, špatná je taková událost, do které se nemohu zaplést, mám-li zůstat sám sobě přítelem. Zde by však šlo přinejmenším namítnout, že pro takovéto soudy je zřejmě zcela irrelevantní požadovat obecný či „nadiindividuální“ souhlas. Lze říci, že se zde vytrácí „političnost“ soudnosti,<sup>49</sup> na kterou (alespoň stran Kantova pojetí soudnosti estetické), Arendtová apeluje.

Druhým řešením, pro které však již Arendtová čerpá z Kanta oporu, je problém *exemplární platnosti*.<sup>50</sup> Arendtová zde vychází z odkazu na Kantovu for-

<sup>47</sup> *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 138.

<sup>48</sup> *Personal Responsibility Under Dictatorship*, s. 46.

<sup>49</sup> Srv. *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 25, kde Arendtová mluví o soudnosti jako o „nejpolitictější ze všech lidských duševních schopností“.

<sup>50</sup> K tomuto motivu viz celkově *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 114, 123–124. Ze sekun-

mulaci z *Kritiky čistého rozumu*, že „Příklady...jsou vodítkem pro soudnost“.<sup>51</sup> Jádro této koncepce je velmi jednoduché: jako vodítko pro soudnost zde neslouží žádné obecné pravidlo, žádné obecné kritérium, ale jistá *význačná jednotlivina*, která je vyjmuta, vybrána z daného okruhu jednotlivin a slouží mi nyní za *příklad* pro všechny jednotliviny daného okruhu: má pro mě nyní statut exemplární platnosti, své soudy týkající se dané skupiny jednotlivin budu nyní formovat s ohledem na takto vybraný příklad. Podle Arendtové pak máme skutečně mnohé pojmy z oblasti morálního či politického myšlení spojeny s takovýmito příklady, podle nichž je možno poměřovat: za vzor nám může podle Arendtové sloužit například konkrétní Achillova odvaha, Solónova moudrost atd.<sup>52</sup> Pro naši souvislost je však stěžejní to, že podle Arendtové můžeme mít takovéto a podobné příklady na mysli i ve chvíli, kdy formujeme naše soudy o dobrém a špatném, když se rozhodujeme v morálních otázkách. Za vzor nám pak může sloužit třeba právě konkrétní Sókratův postoj, že je lepší bezpráví trpět než činit: Sókratés se nám může stát příkladem pro rozlišování mezi dobrým a špatným.<sup>53</sup> Nemusí však jít jen o osoby, statutu exemplární platnosti podle Arendtové mohou nabýt i konkrétní historické události a to je řeč jen o soudnosti morální, popř. dějinné: u estetické soudnosti by takovýchto „příkladně krásných“ (ošklivých) jednotlivin byla pochopitelně celá nepřeborná řada. Podle Arendtové je rozhodnutí o tom, jaké příklady si ve své soudnosti zvolíme, vpsled rozhodnutím o tom, v jaké společnosti jsme ochotni strávit svůj život. Zde pak Arendtová vidí jako nejnebezpečnější postoj, kdy je nám to, v cí společnosti budeme žít, zcela lhostejné, resp. ten postoj, kdy si vůbec takovouto společnost odmítáme vybrat. V tom Arendtová spatřuje opět jistý náběh na rezignaci na soudnost vůbec, kdy odmítnutí soudit může ústit nakonec v naprostou lhostejnost k tomu, co se v jednotlivých událostech našeho života odehrává a jak do nich my sami zasahujeme naším jednáním.<sup>54</sup>

Na závěr diskuse problému exemplární platnosti bych rád podotkl, že tento koncept přes svou zdánlivou jednoduchost v sobě může nést určitou problematičnost. Minimálně zde totiž vyvstává otázka, *odkud* se člověku znalosti takovýchto příkladů dostává – pokud si tedy za příklad volí událost nebo oso-

dární literatury srv. např. M. P. D' Entrèves, *Arendt's theory of judgment*, in: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 251.

<sup>51</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, s. 129 (B 174).

<sup>52</sup> K tomu srv. celkově *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 143–144.

<sup>53</sup> Tamt., s. 145.

<sup>54</sup> Tamt., s. 145–146.

bu, se kterou se nemůže bezprostředně setkat, kterou od něj dělí časová vzdálenost. Pochopitelně, že odkud jinud, než z tradice: potud je zvolený příklad závislý na způsobu, jak je tradován – v krajním případě se může stát předmětem naprostého pokřivení např. ze strany historiografie, která je cele ve službách určité ideologie apod.

Zmínil jsem, že podle Arendtové je soudnost podmíněna výkonem kritického, problematizujícího myšlení. Tuto otázku po podmíněnosti schopnosti formovat soudy a to nikoliv pouze morální, ale taktéž estetické, schopností myslet, si sama Arendtová pokládá v úvodu svého eseje *Myšlení a úvahy o morálce*;<sup>55</sup> nadto je možné vzít v potaz i fakt, že v konfrontaci s absolutní bezmyšlenkovitostí Adolfa Eichmanna Arendtová shledala právě i naprostou rezignaci na utváření morálních soudů ústící v neschopnost odlišit dobré od špatného.<sup>56</sup> Navíc podle Arendtové zdánlivě bezvýsledné (protože pouze problematizující, jistoty podřívající) a od sféry praxe oddělené myšlení takto zprostředkovaně, tj. skrze soudnost, jejíž je podmínkou, nabývá politického významu, resp. se stává druhem jednání – ovšem děje se tomu tak jen v oněch výše popsaných mezních či hraničních dějinných situacích.<sup>57</sup> To, proč a jak se myšlení takto stává druhem jednání, jsem se vlastně pokusil – na základě jiných Arendtové textů – vysvětlit již výše. Spolehnutí se pouze na svou, svobodně (a tj. mnohdy navzdory tomu, co dělá a jak soudí většina ostatních) vykonávanou soudnost (jako jejíž možné kritérium lze vnímat soulad mne se sebou samým) může vést k tomu, že se člověk zdrží participace na veřejném životě, na politickém jednání – v krajním případě ho jeho soudnost (a svědomí) může vést k zdržení se participace na zlech páchaných totalitním režimem. Jenže právě toto ne-jednání se stává svého druhu politickým postojem a, jak jsem taktéž již uvedl, může vyústit ve velmi mocnou formu jednání – o to mocnější, oč více osob se k tomuto ne-jednání připojuje.

V jakém smyslu se však může stát kritické myšlení podmínkou soudnosti? Podle Arendtové tak, že může pro svobodnou či reflektující soudnost pomoci uvolnit cestu tím, že se pustí právě do oněch zavedených pravidel, norem a standardů a odhalí zdánlivost jejich definitivní platnosti.<sup>58</sup> Dalo by se to vyjá-

<sup>55</sup> *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 2.

<sup>56</sup> Souvislost motivu bezmyšlenkovitosti, kritického myšlení a schopnosti soudit zmiňuje ve své studii i M. Canovan, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in: *Social Research*, 57, 1990, s. 157–158.

<sup>57</sup> *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 25. Analogická pasáž *Život Ducha*, s. 211.

<sup>58</sup> Tamt.

dřít tak, že myšlení vlastně brání soudnosti, aby „sklouzla“ do podoby pouhé mechanické subsumpce jednotlivého pod předem dané obecné pravidlo,<sup>59</sup> kdy na jednotlivé a jedinečné vůbec není brán zřetel a zároveň myšlení brání i tomu, aby se z hodnotících morálních soudů staly pouhé zkosnatělé „předsudky“, popřípadě aby se na místo posouzení situace dostalo pouhé opakování toho, co „se“ v ní dělá. Tedy v tom, 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 i 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.

## **Závěr: myšlení, jednání a problém osoby**

Doposud sledované Arendtové úvahy se mi celkově zdají ústít ještě v jiný stěžejní motiv a sice v to, co bych nazval *konstitucí osoby v souvztažnosti myšlení a jednání*. Arendtová totiž hovoří o tom, že v jistém smyslu se to, „kým“ nezaměnitelně a jedinečně (tj. jako „osoba“) jsme, či spíše „kým“ budeme, ustavuje v našem myšlení<sup>60</sup> a to právě ve specifickém typu myšlení, jehož předmětem je naše vlastní jednání. Přičemž v tomto ustavení jedinečné lidské osoby, které se ve vzájemném vztahu myšlení a jednání děje, lze vidět dva momenty. Jednak se zde vlastně to, „kdo“ člověk je, určuje od jistého „co“ a sice od toho, *co* nemohu dopustit a *co* nemohu sám sobě povolit, mám-li být ještě schopen žít se sebou samotným. Přičemž Arendtová upozorňuje na to, že toto určování se děje bytostně *ze sebe*: o tom, *co* nemohu dopustit či vykonat, rozhodují jen já sám, neboť je zde kritériem soulad se sebou samým, to, zda budu (např. po vykonání jistého činu) schopen zůstat sám sobě přítelem. Zde tedy vlastně skrze stav, kdy jsem „dva-v-jednom“ určuji, za jakých podmínek ještě mohu zůstat jedním a tedy určuji, jakou má mít toto „jediním“ podobu, tj. skutečně *určuji sebe sama ve své jednotě a jedinečnosti*.<sup>61</sup> Jako druhý moment lze spatřovat to, že jsem si své vlastní minulé jednání schopen přičítat právě jako *své vlastní* jednání (zde je podmínkou pocho-

---

<sup>59</sup> K tomu viz také R. Beiner, *Hannah Arendtová o souzení*, s. 139: „Soud musí být svobodný a podmínkou jeho autonomnosti je schopnost myslet“. Celkově k Beinerově interpretaci vztahu myšlení a souzení viz kapitolu 6.: „Proud myšlení: souzení ve vypjatých situacích“, s. 149–156 tamt. Srv. také M. P. D’Entrèves, *Arendt’s theory of judgment*, s. 248 – 249.

<sup>60</sup> *Some Question of Moral Philosophy*, s. 95

<sup>61</sup> Viz tamt., s. 101.

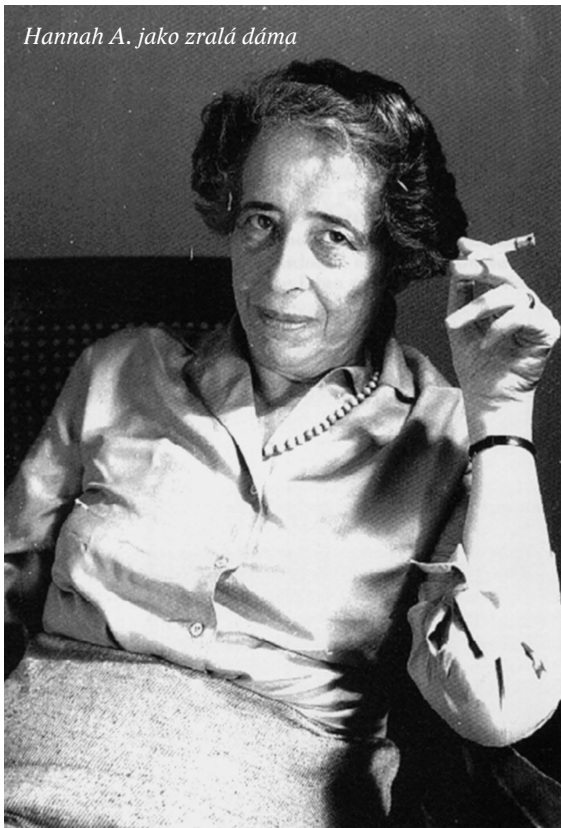
pitelně to, že jsem myšlenkově při svém jednání a že si své činy jsem následně schopen a ochoten uchovávat v paměti).

Je nasnadě, že tyto hranice a omezení, která svému vlastnímu jednání v myšlení kladu, se budou u jednotlivých osob lišit (neboť právě skrze ně se v tomto kontextu jedinečnost osoby utváří); stejně tak není kladení těchto hranic automatickou zárukou morálně „správného“ života. Zásadní potíže však podle Arendtové nastává ve chvíli, kdy se na toto v myšlení pramenící omezování vlastního jednání zcela rezignuje: to s sebou nese zcela jednoduše to, že člověk sám sobě dovolí vyko-

nat cokoliv a (vzhledem k druhému momentu), jelikož nebude cítit potřebu své činy v reflexi sám sobě přičíst, nebude mu nikdy vadit to, co učinil, ať už se jedná o cokoliv; stejně tak nad svými činy nebude pociťovat lítost. Proto také Arendtová říká, že mohou být důsledky „banálního“, tj. bezmyšlenkovitě páchaného, zla zcela nedozírné.<sup>62</sup>

Z toho pak plyne další, dosud nezmíněný, avšak možná vůbec nejzávažnější důsledek „ne-myšlení“ a sice fakt, že ten, kdo se vzdá tohoto „ze-sebe-omezování“ vlastního jednání a stejně tak nebude (jednoduše řečeno), ochoten za své jednání zpětně odpovídat, *přestává být osobou*.<sup>63</sup> To pak pro Arendtovou nese další zásadní problém, kterým je *problém odpuštění*. Zde je podstatné, že odpuš-

*Hannah A. jako zralá dáma*



<sup>62</sup> Tamt.

<sup>63</sup> Tamt., s. 95, 101

tění právě existenci osoby předpokládá – předpokládá, že je „komu“ odpustit. Respektive se to s odpuštěním má tak, že neodpouštíme čin nebo přečin, který někdo vykonal, ale odpouštíme právě tomu, *kdo* jej vykonal.<sup>64</sup> To, že předmětem odpuštění je vždy lidská osoba, pak zároveň znamená, že člověk nikdy nemůže odpustit sám sobě: podle Arendtové se jedinci nikdy plně nejeví, „kdo“ jako osoba vlastně je: toto „kdo“ je zřetelně rozpoznáváno a uznáváno teprve druhými lidmi.<sup>65</sup> A právě takové odmítnutí být osobami považuje Arendtová za význačnou charakteristiku nacistických zločinců (byť jej explicitně nejmenuje, je zřejmě i zde vedena příkladem Adolfa Eichmanna), kde se toto odmítnutí projevuje nejen v tom, že sami sobě povolili vykonat cokoliv (resp. cokoliv, co jim bylo přikázáno), ale i v tom, že neustále popírali, že by cokoliv vykonali z vlastní iniciativy, že by vůbec někdy jednali „ze sebe“: ke svému konání nebyli vedeni žádnou vnitřní motivací, žádnými vlastními úmysly a zároveň si své činy s jejich důsledky odmítli přičíst právě jako *svoje vlastní*. Byli podle vlastních slov pouhými zaměnitelnými kolečky ve stroji: na jejich místě mohl stát *kdokoliv* jiný. To vede Arendtovou k závěru: největší zločiny dvacátého století vlastně „nikdo“ nespáchal, respektive byly spáchány těmi, kdo odmítli být ve zde uvedeném smyslu „někým“.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Tamt., s. 111.

<sup>65</sup> Viz k tomu *The Human Condition*, s. 243.

<sup>66</sup> *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 112.